نظريه «انتصاب»

بررسي اشكال ثبوتي و پاسخ به آن

مهدي عبداللّهي

(دانش‌آموخته حوزه علميه و كارشناس ارشد فلسفه)

چكيده

واژه «مشروعيت» در جامعه‌شناسي سياسي به معناي «مقبوليت مردمي» است، ولي در فلسفه و كلام سياسي، مراد از آن حقانيت است. مشروعيت فلسفي يك حكومت در توجيه عقلي «اعمال قدرت از سوي حاكمان» و «قبول سلطه از سوي مردم» است.

ديدگاه رايج در انديشه سياسي شيعه در باب مشروعيت حكومت اسلامي در عصر غيبت معصوم عليه‌السلام، نظريه «انتصاب» بوده كه بر اساس آن، حقّانيت حكومت فقيه ناشي از اراده خداوند متعال و به نصب عام از سوي ائمّه اطهار عليهم‌السلام است؛ ولي در سده اخير، ديدگاه ديگري مطرح شده كه بر اساس آن، حقّانيت حكومت فقيه مبتني بر دو امر است: اراده الهي، رأي مردم. طبق اين نظريه، كه به نظريه «انتخاب» مشهور است، براي اينكه حكومت يك فقيه حقّانيت داشته باشد، بايد هر دو امر مزبور درباره آن تحقق داشته باشد.

علت ظهور اين ديدگاه نوپا آن است كه طرف‌داران اين نظريه معتقدند: نظريه «انتصاب عام فقها» گرفتار استحاله ثبوتي است؛ يعني اين ديدگاه به لحاظ ثبوتي محال است. از اين‌رو، بايد دست از اين ديدگاه شست.

طرف‌داران ديدگاه «انتصاب» جواب‌هاي متعددي به اين اشكال داده‌اند كه به نظر مي‌رسد بر اساس ادلّه عقلي و نقلي، محكم‌ترين آنها اين است كه در زمان غيبت معصوم عليه‌السلام، فقيهي كه در مجموع، بيش از ساير فقها داراي شرايط رهبري همچون، علم، تقوا، شجاعت و مديريت باشد، از سوي ائمّه اطهار عليهم‌السلام براي رهبري منصوب شده است.

كليدواژه‌ها: انتصاب، انتخاب، مشروعيت، اشكال ثبوتي.

مقدّمه

بحث «مشروعيت» از مهم‌ترين مباحث هر نظام سياسي است. حكومت و قدرت در ذات خود، متضمّن نابرابري است؛ چراكه حاكمان جامعه در امور سياسي و اجتماعي مردم دخالت مي‌كنند و از موضعي بالاتر، بر آنها حكم‌راني مي‌نمايند. از اين‌رو، در ميان نابرابري‌هاي انساني، هيچ‌يك به اندازه نابرابري ناشي از قدرت و حاكميت، نيازمند توجيه خود نيست. «مشروعيت» توجيه حاكميت و در نتيجه، لازمه استمرار قدرت است؛ زيرا هرگاه مردمي حكومت و قدرتي را بر حق بدانند، بدان ملتزم مي‌شوند و از آن حمايت مي‌كنند، ولي بعكس، اگر حاكميتي را حق ندانند، حمايت خود را از آن دريغ خواهند داشت و در نتيجه، حكومت كارآمدي خود را از دست خواهد داد. اهميت مسئله مشروعيت، از آن‌روست كه استمرار هر نظام سياسي بدان وابسته است، و درست از همين‌روست كه هر حكومتي مي‌كوشد پايه‌هاي مشروعيت خويش را مستحكم نمايد تا دچار سستي نشود؛ حتي دولت‌هاي غاصب نيز مي‌كوشند با تبليغات، خود را مشروع جلوه دهند. دشمنان هر جامعه‌اي نيز در جهت به شكست كشاندن آن جامعه، حملات خود را متوجه مشروعيت حكومت آن كشور مي‌كنند. در اين زمينه، امروزه دشمنان انقلاب اسلامي تلاش مي‌كنند مشروعيت نظام جمهوري اسلامي را زير سؤال ببرند.

از ديگر سوي، امروزه در دنياي غرب، آراء عمومي نه تنها ملاك مقبوليت يك حكومت به شمار مي‌روند، بلكه ملاك مشروعيت آن نيز هستند؛ چراكه بسياري از حكومت‌هاي دنيا، منشأ حاكميت را مردم مي‌دانند. اين انديشه در ميان متفكران اهل سنّت نيز رواج دارد و برخي از ايشان در كنار ساير مباني مشروعيت، معتقدند: خداوند

(به عنوان منشأ اصلي حاكميت) پس از حكومت نبوي، حاكميت را به خود مسلمانان اعطا نموده است. از اين‌رو، حكومت اسلامي تنها زماني مشروع است كه قدرت حاكم از سوي مردم به او تفويض شده باشد.

اما در انديشه سياسي شيعه در باب مشروعيت حكومت اسلامي در عصر غيبت معصوم عليه‌السلام، به طور كلي، سه نظريه وجود دارد:

1. مشروعيت الهي (يا نظريه «نصب / انتصاب») كه حقّانيت حكومت را ناشي از اراده و خواست خداوند متعال مي‌داند.

2. مشروعيت مردمي (يا نظريه «وكالت» فقيه) كه رأي و انتخاب مردم را منشأ حقّانيت حكومت مي‌انگارد.

3. مشروعيت تلفيقي (يا نظريه «انتخاب») كه حقّانيت حكومت را متوقّف بر دو امر مي‌داند: اراده الهي و رأي مردم. طبق اين ديدگاه، مشروعيت حكومت دو مؤلّفه‌اي است و براي اينكه حكومتي حق باشد، بايد هر دو امر درباره آن محقق باشد.

نظريه «وكالت» فقيه رأي مردم را تمام‌العلّه مشروعيت حكومت مي‌داند؛ نظريه «انتخاب»، آن را جزءالعلّه مي‌داند؛ ولي نظريه «نصب» هيچ‌گونه نقشي براي رأي مردم در حيطه مشروعيت، معتقد نيست.

اين نوشتار كوشيده است مهم‌ترين دليل طرف‌داران ديدگاه سوم، يعني نظريه مشروعيت تلفيقي را بررسي كند. پيروان اين نظريه با طرح يك اشكال ثبوتي بر ديدگاه «نصب»، معتقد به محال بودن آن در مقام ثبوت گرديده‌اند. از اين‌رو، با كنار گذاشتن آن، معتقد به ديدگاه «انتخاب» گرديده‌اند. بدين‌روي، پس از تبيين اين اشكال، ريشه‌هاي تاريخي‌آن‌پي‌جويي مي‌شود و پاسخي متقن ارائه مي‌گردد.

از رهگذر اين تحقيق، افزون بر روشن شدن ريشه‌هاي تاريخي ديدگاه «انتخاب» و زمينه‌هاي فكري آن، با تمسّك به ادلّه عقلي و نقلي، ضعف مهم‌ترين دستاويز پيروان آن ـ كه همان اشكال ثبوتي بر نظريه «انتصاب» است ـ روشن خواهد گرديد و بدين‌سان، نظريه «نصب» بدون اشكال ثبوتي، قابل دفاع خواهد بود. در نهايت، معلوم خواهد شد كه طرف‌داران نظريه «انتخاب» اولاً، خود در برخي موارد، سخناني گفته‌اند كه موافق نظريه «نصب» است؛ و ثانيا، قول به مشروعيت تلفيقي ولايت فقيه در برخي از كلمات ايشان، سر از مشروعيت مردمي ولايت فقيه، بلكه بالاتر از آن، مشروعيت مردمي ولايت رسول خدا و ائمّه اطهار عليهم‌السلامدرآورده است.

لازم به ذكر است كه اين نوشتار هر دو اصطلاح «مشروعيت تلفيقي» و «انتخاب» را براي اشاره به نظريه سوم به كار گرفته است، همچنان‌كه براي بيان نظريه اول، از واژگان «نصب»، «انتصاب» و «مشروعيت الهي» استفاده مي‌كند.

مفهوم «مشروعيت» و انواع آن

مقصود از «فقيه» در اين بحث روشن است؛ اما «ولايت» يعني: حكومت و اداره كشور و اجراي قوانين شرع مقدّس.1 واژه «ولايت» در اين بحث، به همان مفهومي است كه در لغت و عرف رايج به كار مي‌رود و همرديف واژه‌هايي مانند «امارت»، «حكومت»، «زعامت» و «رياست» است. در نهج‌البلاغه، واژه «والي» 18 بار، و جمع آن «ولاة» 15 بار، و «ولايت» و «ولايات» 9 بار به كار رفته و در تمامي اين موارد، مفهوم «امارت» و «حكومت سياسي» مقصود است. پس «ولايت» به معناي رهبري و زعامت و كشورداري است كه مربوط به سياست‌مداري و عهده‌داري امور همگاني است.2 از اين‌رو، مراد از «ولايت فقيه» آن است كه فقيه داراي ولايت اجتماعي؛ يعني سرپرستي و رهبري اجتماعي است.

اما آنچه مهم است تبيين مفهوم «مشروعيت» است كه بخصوص با توجه به معاني متعددش، تبيين مفهوم آن، در مباحث ضروري مي‌نمايد. كاربرد اين واژه در حوزه‌هاي گوناگون و عدم توجه به معاني متعدد آن، عامل بروز مغالطه اشتراك لفظي در مباحث شده و از اين طريق، موجب نزاع‌هاي لفظي بي‌فايده بين انديشمندان گرديده است.

اين واژه در لغت، از ماده «شرع» اشتقاق يافته و به معناي «قانوني بودن» به كار مي‌رود؛3 ولي در اصطلاح حوزه‌هاي علوم انساني، در دو معناي متفاوت به كار گرفته شده است. در حوزه مباحث فلسفه، كلام و حقوق سياسي، به مفهوم «حقّانيت» در برابر غصب،4يعني ناحق بودن حكومت به كار مي‌رود؛ ولي در جامعه‌شناسي سياسي، در معناي «مقبوليت مردمي» و «كارآمدي» استفاده مي‌شود.5 مشروعيت در اينحوزه، به حق و ناحق بودن حكومت و يا حاكم كار ندارد، بلكه به پذيرش مردمي و پايگاه اجتماعي نظر دارد. «مشروعيت سياسي» عبارت است از: پذيرش قلبي حكومت، حاكمان و نظام سياسي از طرف حكومت‌شوندگان. در مشروعيت سياسي ـ برخلاف آنچه تصور مي‌شود ـ بحث‌حقّانيت مطرح نيست. حتي اگر يك گروه حاكم يا يك فرد هم بتواند مردم را بفريبد و نظر آنها را با خودموافق‌سازد،مشروعيت‌سياسي‌حاصل‌مي‌شود.6

مشروعيت سياسي از قرن نوزدهم و توسط ماكس وبر مطرح گرديد. او سه منبع براي آن معرفي نمود:

1. مشروعيت قانوني7 كه مبتني بر اعتقاد به قانونيبودن مقرّرات موجود و حق اعمال حاكميت كساني است كه اين مقرّرات، حاكميت آنان را تأمين مي‌كنند.

2. مشروعيت سنّتي8 كه مبتني بر اعتقاد متداول بهتقدّس سنّت‌هاي رايج، و مشروعيت كساني است كه اين سنّت‌ها اعمال حاكميت آنان را مجاز مي‌دارند.

3. مشروعيت فرهمندانه9 كه مبتني است برفرمان‌برداري غيرعادي از يك فرد استثنايي به سبب تقدّس، قهرماني و يا سرمشق بودن وي، و آن نظامي كه او ايجادنموده، يا به شكل وحي بر وي نازل شده است.10

اما «مشروعيت فلسفي» مفهومي است كه از ديرباز در كانون توجه فلسفه‌هاي سياسي قرار داشته است.

مسئله الزام سياسي ـ يعني اينكه چرا بايد از دولت اطاعت كنيم ـ همواره اساسي‌ترين مسئله فلسفه سياسي بوده است.11

روسو معتقد بود: هيچ دولتي نمي‌تواند براي مدتي طولاني حكومت كند، مگر آنكه قدرت خود را به حق تبديل نمايد و فرمان‌برداري ديگران از خود را به وظيفه تبديل كند.12 اين «حق» و «وظيفه» بنيان مشروعيت فلسفي را تشكيل مي‌دهد. به بيان ديگر، قوام حكومت به دو امر است: الف. شخص يا گروه حاكم؛ ب. مردمي كه بايد به دستورات حاكم عمل كنند.

اما آيا هر شخص يا گروهي حق حكومت بر مردم را دارد و آيا مردم مكلّفند از هر حكومتي اطاعت نمايند؟ منظور از «مشروعيت» اين است كه كسي حق حاكميت و در دست گرفتن حكومت را داشته باشد و مردمْ موظّف به اطاعت از او باشند.13 بنابراين، «مشروعيت» يعني: توجيه عقلي اعمال قدرت از سوي حاكم و قبول سلطه از سوي مردم.14

بر همين اساس، مشروعيت فلسفي بيانگر آن است كه چه كسي يا كساني و بر اساس چه ضوابطي و چرا حق دارند بر مردم اعمال حكومت كنند و نيز چرا جامعه بايد از حاكمان پيروي و فرمان‌برداري كند. از اين‌رو، به آن «مشروعيت هنجاري» نيز مي‌گويند، ولي جامعه‌شناسي سياسي، علمي توصيفي است و در جست‌وجوي توضيح و تبيين پديده‌ها، رفتارها و ساختارهاي سياسي، به وسيله عوامل اقتصادي و فرهنگي و اجتماعي است. از اين‌رو، بر مشروعيت جامعه‌شناختي، «مشروعيت غيرهنجاري» اطلاق مي‌شود.15

با توجه به معاني سه‌گانه پيش‌گفته، بايد توجه داشته باشيم كه واژه «مشروعيت» در بحث اين نوشتار نيز به معناي «حقّانيت» است. بر اين اساس، سؤال اساسي كه اين بحث به دنبال پاسخ آن است، اين است كه حق تصرف حاكم در امور اجتماعي ـ سياسي و ساير شئون حكومتي، از كجا نشأت مي‌گيرد؟ آيا در انديشه اسلامي، رأي مردم در اين حق اعمال حاكميت، نقشي دارد يا نه؟

اين توجه ضروري به ما كمك مي‌كند كه در بررسي نظريه «مشروعيت تلفيقي»، گرفتار خطا نشويم و با اثبات ضرورت «مقبوليت مردمي» حكومت، آن را به خطا، به معناي «مشروعيت مردمي» ندانيم.

نظريه «مشروعيت تلفيقي»

الف. پيشينه تاريخي

نظريه «مشروعيت تلفيقي» ديدگاهي نوين در عرصه انديشه اسلامي است كه در سده اخير مطرح گرديده است و پيش از اين، در كلمات انديشمندان اسلامي سابقه نداشته است.

با مراجعه به متون فقهي و تتبع در كلمات فقهاي پيشين نيز اين حقيقت روشن‌تر مي‌گردد؛ زيرا مباحثي كه فقيهان شيعي در باب مسائل مربوط به «ولايت فقيه» مطرح نموده‌اند، با عناويني همچون «نصب، تفويض و نيابت»، همراه است كه با نظريه «انتصاب» سازگاري دارد. ايشان كوچك‌ترين اشاره‌اي به مبناي ديگري نكرده‌اند.16

برخي همچون محقّق كركي و مقدّس اردبيلي حتي اين نظر را مورد اتفاق فقهاي شيعه مي‌دانند.17

سخنان فقيهان به خوبي نشان مي‌دهد كه تنها نظريه پذيرفته شده در ميان آنها، نظريه «انتصاب فقيه به عنوان ولي و زمامدار» بوده و هست، و اگر نظريات ديگري در اين زمينه ابراز شده، مربوط به چند دهه اخير تاريخ انديشه شيعي بوده است.18

بي‌سابقه بودن نظريه «مشروعيت تلفيقي» علاوه بر اينكه واقعيتي آشكار در عرصه فقه شيعي است، مورد قبول خود طرف‌داران اين ديدگاه نيز هست. طرف‌داران نظريه «مشروعيت تلفيقي»، خود تصريح نموده‌اند كه چنين ديدگاهي در فقه شيعه سابقه نداشته و هيچ‌كس از فقها و متكلّمان شيعي مشروعيت دخالت فقيه در شئون حكومتي را منوط به رأي مردم ندانسته، بلكه چنين نظريه‌اي را حتي در حدّ يك احتمال نيز مورد توجه قرار نداده است:

آشكار است كه مباحث بزرگان در تأليفاتشان، نمايانگر آن است كه «نصب» متعيّن بوده، راه انحصاري مي‌باشد. آنان به انتخاب از سوي مردم توجهي نداشته‌اند. پس به اعتقاد آنها، فقها به صورت عام از سوي ائمّه ـ عليهم السلام ـ نصب شده‌اند.19

ديدگاه رايج نزد فقها، آن است كه ادلّه ولايت فقيه، دلالت دارند بر اينكه هر كسي كه واجد عنوان «فقيه» و ساير شرايط عام ديگر مثل عدالت و كفايت باشد، ولايت او فعليت و تنجّز دارد. اكثر قايلان به ولايت فقيه، همچون محقّق نراقي و محقق نائيني و ديگر علما و محققين معاصر اين ديدگاه را پذيرفته‌اند.20

هيچ‌يك از علمايي كه در ولايت فقيه به مفهوم خبري [مراد همان نظريه «نصب عام» است] بحث كرده‌اند، از رأي و انتخاب مردم سخن نگفته‌اند، بلكه همه سخنان آنان در اطراف نصب از بالا دور مي‌زند و توجه خود را فقط به اين مطلب معطوف كرده‌اند كه آيا شارع اسلام، فقها را به ولايت و زمام‌داري نصب كرده است يا نه؟ اما مردم در اين ميان، چه نقشي دارند، اصلاً مورد توجه آنان واقع نشده است.21

با توجه به آنچه گفته شد، ديدگاه مورد قبول انديشمندان در طول تاريخ انديشه تشيّع، نظريه «نصب» بوده است، ولي برخي از انديشمندان حوزه انديشه سياسي اسلام در سده اخير، بر آن شدند كه ديدگاه شايع ميان فقها، گرفتار اشكال ثبوتي است. از اين‌رو، ديدگاه جديدي در باب ولايت فقيه اظهار نمودند.

طرف‌داران نظريه «انتخاب» نظريه «انتصاب» را گرفتار اشكال ثبوتي مي‌دانند و بر آنند كه نظريه «نصب» به لحاظ مقام ثبوت، غيرممكن است. هرچند اگر اين سخن تمام باشد، براي كنار نهادن نظريه «انتصاب» كافي است و استحاله ثبوتي آن، التزام به آن را ناصواب مي‌نماياند و ديگر نيازي به بررسي ادلّه اثباتي آن نيست، ولي ايشان براي تثبيت ديدگاه خود، دو گام ديگر در اين مسير پيموده‌اند؛ ابتدا به نقد و بررسي ادلّه اثباتي نظريه «نصب» همّت گماشته‌اند و از پي آن، دلايلي براي اثبات ديدگاه خود اقامه نموده‌اند.22

روشن است كه پرداختن به هر سه جهت اين نظريه، مجالي فراخ‌تر از يك مقاله مي‌طلبد. از اين‌رو، اين نوشتار در ادامه، تنها به جهت اول نزاع مي‌پردازد؛ پس از تبيين نظريه «مشروعيت تلفيقي»، ابتدا ريشه‌هاي تاريخي اشكال ثبوتي را پي‌جويي مي‌كند و نشان مي‌دهد كه اين اشكال از چه برهه‌اي از زمان و توسط چه كساني مطرح گرديده است. پس از آن، نخست جواب مشهوري را كه طرف‌داران نظريه «انتصاب» به اين اشكال داده‌اند، بيان مي‌كند و به ارائه جواب برگزيده خويش مي‌پردازد تا روشن شود كه نظريه «نصب» در مقام ثبوت، با چنين اشكالي مواجه نيست.

ب. تبيين نظريه

طرف‌داران اين نظريه همانند قايلان نظريه «انتصاب» معتقدند: بر اساس توحيد در ربوبيت تكويني و تشريعي خداوند متعال، ولايت اصالتا از آنِ خداوند متعال است. اوست كه به مقتضاي خالقيتش، مالك و رب و صاحب اختيار مطلق هستي و انسان‌هاست، و تنها اوست كه حق تصرف در مخلوقات خود را دارد. در نتيجه، هرگونه ولايت و تصرف در مخلوقات خدا، تنها با اذن الهي مشروعيت مي‌يابد. هيچ‌كس، حتي خود انسان بالاصاله و بدون اذن خداوند متعال، حق تصرف در چيزي ندارد.

ولايت در تكوين و تشريع، از آنِ خداوند است و عقل، حكم به وجوب اطاعت از او و حرمت مخالفت با وي مي‌كند، و هيچ‌يك از انسان‌ها در اين ولايت، با او شريك نيستند، مگر اينكه خود او مرتبه‌اي از ولايت تشريعي را به فرد ديگري واگذار نمايد.23

لازمه منطقي اين مبنا آن است كه انتخاب و رأي مردم نمي‌تواند منبع مستقلي براي مشروعيت حكومت تلقّي گردد، بلكه اعتبار حكومت علاوه بر اين انتخاب، نيازمند تنفيذ و تصحيح از سوي خداوند نيز هست. اين نكته اختلاف اساسي نظريه «انتخاب» با نظريه «وكالت فقيه» و دموكراسي‌هاي رايج در جهان است كه منشأ مشروعيت را تنها به رأي و انتخاب مردم مي‌دانند و حاضر نيستند هيچ نقشي براي اراده الهي در نظر بگيرند. از اين‌رو، بر اساس اين نظريه، علاوه بر انتخاب مردم، اراده الهي نيز در مشروعيت‌بخشي به حكومت دخيل است:

اگر فرض شود كه شارع حكيم انتخاب را نيز تأييد و تصحيح نمايد، رهبري كه طبق شرايط انتخاب شده، مانند رهبر منصوب، اطاعتش واجب و مخالفت با وي حرام است.24

پس اختلاف دو ديدگاه «انتصاب» و «انتخاب»، در پاسخ به اين سؤال است كه آيا دليلي بر صحّت انتخاب وجود دارد يا نه؟ قهرا كسي كه قايل به انتخاب است، ملزم به اقامه دليل بر امضاي شارع نسبت به انتخاب است؛ ولي كسي كه مشروعيت را به «نصب» مي‌داند، براي اثبات مدعاي خود، نيازمند ارائه دليل ديگري نيست. قايلان به «انتخاب»، با صراحت، به اين مطلب اعتراف كرده‌اند:

اگر آنچه كه فقها درباره تعيّن نصب از جهت بالا (يعني خداوند، پيامبر و ائمّه عليهم‌السلام) و منحصر بودن مشروعيت حكومت بدان گفته‌اند، صحيح باشد، پس از آنجا كه وجود حكومت حق ضروري است و اهمال شارع نسبت به آن، در هيچ زماني جايز نيست، قهرا كشف از نصب الهي مي‌شود، هرچند در مقام اثبات، دليلي بر نصب يافت نشود و يا در دلالت ادلّه ذكرشده، مناقشه شود. ولي در اين مبنا مي‌توان مناقشه كرد؛ چون ادلّه فراواني بر صحّت انتخاب از سوي مردم وجود دارد.25

طبق اين بيان، ديدگاه «نصب» با دو مقدّمه ذيل اثبات مي‌شود:

1. وجود حكومت شايسته، ضروري است.

2. اهمال و بي‌اعتنايي شارع، به مسئله مهم حكومت، ممكن نيست.

ولي ديدگاه «انتخاب» بايد دليل بيشتري براي اثبات مشروعيت انتخاب بياورد. به عبارت ديگر، حتي اگر دليل اثباتي براي نظريه «نصب» نداشته باشيم، باز هم به مقتضاي اين دو مقدّمه، نظريه «نصب» اثبات مي‌شود؛ ولي اثبات نظريه «انتخاب» نيازمند اثبات تأييد شرعي انتخاب مردم است.

توجه به اين نكته جايگاه نظريه «انتخاب» و استدلال‌هاي آن را نشان مي‌دهد. از سوي ديگر، روشن مي‌سازد كه چرا برخي از بزرگان فقه، در مباحث خود، بدون طرح فرضيه «انتخاب»، به ديدگاه «نصب» دست يافته و آن را ضروري شمرده‌اند. اين عده حتي به مناقشاتي كه قابل طرح در ادلّه اثباتي نظريه «نصب» است، اعتنا نكرده و در حقّانيت نصب فقيه، خود را از رواياتي مانند «مقبوله عمربن حنظله» بي‌نياز دانسته‌اند.

آيه‌اللّه بروجردي رحمه‌الله پس از آنكه سه مسئله «اصل ضرورت حكومت» و «اهتمام شريعت اسلام به آن» و «زعامت سياسي ـ اجتماعي رسول اكرم صلي‌الله‌عليه‌و‌آله» را توضيح مي‌دهند، در ادامه مي‌فرمايند: پس از روشن شدن اين مقدّمات، مي‌گوييم: از آنجا كه مسائل اجتماعي از امور مورد ابتلاي مردم در طول حيات است و شيعيان در عصر ائمّه عليهم‌السلام نمي‌توانستند از رهبري سياسي ـ اجتماعي پيشوايان معصوم خود بهره‌مند شوند ـ چراكه ايشان بسط يد نداشتند و دست‌رسي به ايشان در شرايط گوناگون ممكن نبود ـ از اين‌رو، قطعا اصحاب ائمّه، تكليف خود را در اين‌باره از ايشان پرسيده‌اند. قطعا ائمّه اطهار عليهم‌السلامنيز اين امور عام‌البلوي را فروگذار نكرده‌اند، بلكه كساني را براي اين امور نصب نموده‌اند تا شيعيان در صورت عدم توانايي بر مراجعه به خود ائمّه، به اين افراد مراجعه نمايند، بخصوص كه ائمّه علم داشتند كه غالب شيعيان در آن عصر و همه آنها در دوره غيبت، به خود معصوم دست‌رسي ندارند. مگر مي‌توان احتمال داد كه ائمّه اطهار عليهم‌السلامشيعيان خود را از مراجعه به حكّام جور و قضات آنها نهي فرموده‌اند، ولي با اين حال، تكليف شيعه را در اين‌باره معلوم نكرده و براي اين امور كه هرگز شارع راضي به اهمالشان نيست، كسي را مشخص نكرده باشند؟

پس با اين بيان، «نصب» از سوي ائمّه اطهار عليهم‌السلامصورت گرفته است، بخصوص با توجه به علم ائمّه به احتياجات شيعه در دوره غيبت، و منصوب نمي‌تواند كسي باشد جز فقيه؛ زيرا هيچ‌كس نصب غيرفقيه را ادعا نكرده است. پس امر داير بين عدم نصب و نصب فقيه عادل است، و چون بطلان شقّ اول را اثبات كرديم، نصب فقيه قطعي مي‌شود و مقبوله عمربن حنظله و ساير روايات در اين زمينه نيز از شواهد آن مي‌گردد. از اين‌رو، در قالب يك قياس منفصله حقيقيه، مي‌توان اين‌گونه گفت: يا ائمّه اطهار عليهم‌السلام براي مسائل ضروري جامعه، فردي را نصب نكرده‌اند، و يا فقيه را نصب كرده‌اند. و چون مقدّم قياس باطل است، پس تالي اثبات مي‌شود.26

با اين بيان، ترديدي نيست كه فقيه عادل، از سوي ائمّه اطهار عليهم‌السلام براي چنين اموري نصب شده است و براي اثبات ولايت فقيه، نيازي به رواياتي همچون مقبوله عمربن حنظله، نداريم. البته، اين روايت نيز از شواهد آن است.27

مقرّر، پس از نقل اين كلام استاد خود، به آن اشكال كرده، مي‌نويسد:

اگر آن‌گونه كه از كلام ايشان و ساير بزرگان ظاهر مي‌شود، راه انعقاد ولايت منحصر در «نصب» از مرتبه بالاتر باشد، آنچه كه ايشان گفته‌اند، صحيح مي‌باشد؛ ولي اگر در اين سخن، مناقشه نموده، بگوييم: انتخاب مردم نيز سبب انعقاد ولايت مي‌گردد، منتها در طول نصب و در صورت نبود آن، در اين صورت، مي‌توان گفت كه ائمّه ـ عليهم‌السلام ـ امور ولايي را در دوران غيبت به انتخاب مردم احاله كرده‌اند، منتها كسي كه انتخاب مي‌شود بايد داراي شرايط و اوصافي باشد كه شارع براي والي لازم دانسته است.28

حاصل آنكه با توجه به آنچه گذشت، استدلال پيشين از سوي ديدگاه نصب، تنها در صورتي قابل تشكيك است كه طرف‌داران نظريه «انتخاب»، اثبات نمايند كه ائمّه اطهار عليهم‌السلامرهبري و زعامت جامعه را در عصر غيبت، به انتخاب مردم محوّل نموده‌اند.

از اين‌رو، در مقام بيان ديدگاه انتخاب، طرف‌داران آن اين‌گونه گفته‌اند:

محققين از علماي مسلمان، در باب مبدأ حكومت دو ديدگاه دارند:

اول. سلطه و حاكميت تنها متعلّق به خداوند متعال است و تشريع و حكومت‌به دست اوست... .

دوم. امّت اسلامي، خودش داراي حق حاكميت و خاستگاه حكومت است و اهل حلّ و عقد به نمايندگي از مردم، اين حق را اعمال مي‌كنند... .

اما نظريه حق جمع بين اين دو ديدگاه به نحو طولي است. پس اگر فردي وجود داشته باشد كه خداوند متعال او را نصب كرده است، همچنان‌كه پيامبر ـ صلي‌اللّه عليه و اله ـ و ائمّه دوازده‌گانه ـ عليهم السلام ـ (به اعتقاد شيعه) اين‌گونه بودند، در اين صورت، رهبري متعيّن در چنين شخصي است و با وجود او و امكان رهبري او، رهبري براي هيچ‌كس ديگري منعقد نمي‌شود، و الا مردم حق انتخاب خواهند داشت، ولي نه مطلقا، بلكه انتخاب كسي كه داراي شرايط و اوصاف لازم باشد. و شايد رهبري فقها در عصر غيبت نيز از اين قبيل باشد... .

پس رهبري اولاً و بالذات، با نصب منعقد مي‌شود و بعد از آن با انتخاب تك‌مرحله‌اي يا چند مرحله‌اي مردم... در بحث «ولايت فقيه عادل واجد شرايط در دوران غيبت»، اگر از طريق مقبوله (عمربن حنظله) و غير آن، اثبات شود كه ولايت چنين فردي، به نصب ائمّه ـ عليهم‌السلام ـ مي‌باشد، پس بحث تمام است، وگرنه فعليت اين ولايت مبتني بر انتخاب ـ با فرض صحّت ـ خواهد بود؛ همان‌طور كه نظر ما نيز همين است، منتها انتخاب در طول نصب... پس با فرض وجود رهبر منصوب از سوي خداوند يا پيامبر، انتخاب مردم جايي ندارد... لذا، بايد دلالت ادلّه نصب فقيه در دوران غيبت را بررسي نماييم. پس اگر آنها بر نصب و ولايت بالفعل فقيه دلالت نمايند كه ديگر هيچ، و الاّ قهرا نوبت به انتخاب مردم مي‌رسد.29

پيروان نظريه «مشروعيت تلفيقي» بر آنند كه ائمّه اطهار عليهم‌السلامفقها را به جانشيني خود منصوب نكرده‌اند. ايشان با ردّ انتصاب عام فقها، بر آن شده‌اند كه ائمّه اطهار عليهم‌السلام فقهاي شيعه را به عنوان نامزدهاي واجد شرايط حكومت به مردم معرفي نموده‌اند تا خود مردم از ميان ايشان، يكي را انتخاب كنند. بدين‌روي، هر فقيهي كه از جانب مردم برگزيده شود، ولايت بالفعل پيدا مي‌كند و تبعيت از وي بر ساير فقها واجب مي‌شود.

بر اين اساس، مشروعيت حكومت نياز به دو مؤلّفه دارد: اراده الهي و رضايت مردمي، و تنها گزينه صحيح در «ولايت فقيه»، انتخابي بودن فقيه است.

نظريه «نصب»

پيشينه تاريخي اشكال ثبوتي بر آن

همان‌گونه كه گذشت، نقطه عزيمت طرف‌داران «مشروعيت تلفيقي» از نظريه «نصب» به نظريه «انتخاب»، طرح اشكالي است كه مفاد آن، استحاله نظريه «نصب» در مقام ثبوت و عالم واقع است.

با كاوش در تاريخ و بررسي مباحث مربوط به «ولايت فقيه» در دوره‌هاي پيشين، آشكار مي‌شود كه اين اشكال عمري دراز دارد و سابقه آن را حتي تا دوران مشروطه، مي‌توان پي گرفت.

اين اشكال در گفته‌هاي شيخ ابراهيم زنجاني (1232ـ1313)، روحاني‌نماي عصر مشروطيت كه نقش بارزي در اعدام شهيد شيخ فضل‌اللّه نوري داشت، ديده مي‌شود. وي در خاطرات خود، كه هفت سال پيش از وفات نوشته است، اين اشكال را مطرح مي‌كند و مدعي است: اولين كسي است كه به اين اشكال مهم توجه پيدا نموده است.30

وي مي‌گويد:

در مدت غيبت امام، كسي كه عالم به احكام و عارف به حلال و حرام باشد و امين و عادل باشد، جانشين امام است... اكنون اشكال كار در اينجاست كه هر گاه ـ مثلاً، در جهان يا در يك مكان، هزار نفر مدعي است كه من صاحب اين اوضاع، پس رئيس كل بشر و سلطان مطلق هستم، از بزرگان يا كوچكان شيعه ندانسته‌ام و نديده‌ام كسي متعرّض اين مسئله مهم شده باشد كه آيا تشخيص و تعيين اينكه اشخاص كدام راست گفته و كدام نه، با كيست و چيست؟... اشكال بدتر اينكه چگونه براي هر يك نفر يا يك دسته، يك سلطان ممكن است كه در يك شهر ـ مثلاً ـ صد سلطان باشد؟!31

پس از شيخ ابراهيم زنجاني، احمد كسروي (1296ـ1324) در سال 1322 در كتاب معروفش شيعيگري، به اين اشكال پرداخت. كسروي در اين نوشته، همان اشكالاتي را كه شيخ ابراهيم زنجاني در روزگار مشروطه به «ولايت فقيه» گرفت، مطرح كرده، بخصوص بر تعدّد فقها و اينكه در نهايت، كدام‌يك از آنان ولي امر مسلمانان خواهد بود و اينكه چه طريق قانوني براي آن وجود دارد، انگشت نهاده است.

وي در گفتار چهارم كتاب، در مقام اشكال به فقها، كه خود را در عصر غيبت نايب امام در امر حكومت مي‌دانند، مي‌گويد:

فرمان‌روايي يا سررشته‌داري گروهي بي‌شمار و بي‌سامان و بي‌سر چگونه تواند بود؟ شماها هزارها و ده هزارها كسانيد كه در شهرها پراكنده مي‌باشيد و هيچ‌يكتان گردن به ديگري نمي‌گذاريد. با اين حال، چه كاري توانيد كرد؟ سررشته‌داري، اگر خودكامانه است، بايد يك تن بيشتر نباشد و ديگران همگي ازو فرمان برند، و اگر به آيين سگالش [مشورت كردن] است، بايد انجمني باشد كه همگي در آن گردهم آيند و با هم بسگالند و آنچه را كه دسته بيشتر گزينند، پذيرفته گردد. به آن پراكندگي و بي‌سري كه شما راست، سررشته داري چه معنا تواند بود؟!... كوتاه سخن آنكه دعوي ملّايان درباره سررشته‌داري... چيزيست‌كه‌نتواندبودونشدني ست.32

علي‌اكبر حكمي‌زاده شخصيت ديگري است كه اين اشكال را مطرح نموده. وي، كه معاصر و تحت تأثير كسروي بود، در گفتار سوم كتاب اسرار هزارساله33 ـ كه حضرت امام خميني قدس‌سرهكتاب كشف اسرار را در جواب آن نگاشتند ـ همين اشكال را مطرح كرده، مي‌گويد:

دين امروز ما مي‌گويد: فقيه در زمان غيبت، نايب امام است. بر اين سخن، چندين اشكال فقهي و علمي وارد است... اگر ولايت و حكومت داشته باشند، ما در هر محلّه و گاهي در يك خانه، چندين شاه داريم.34

صالحي نجف‌آبادي نيز از كساني است كه با ايراد اين اشكال، به مخالفت با نظريه «نصب» برخاسته. وي در تقرير اشكال ثبوتي مي‌گويد:

«ولايت فقيه» به مفهوم خبري، به اين معنا كه همه فقهاي عادل از طرف شارع اسلام ولايت دارند، در مقام ثبوت غيرممكن است و ديگر نوبت به مقام اثبات نمي‌رسد؛ زيرا اگر بگوييم: همه فقهاي عادل، ولايت دارند، در اين صورت، يا همه آنان حق اعمال ولايت دارند يا فقط يكي از آنان چنين حقي دارد. اگر همه فقهاي عادل حق اعمال ولايت داشته باشند، لازم مي‌آيد در يك زمان، هر يك از فقهاي عادل بتواند نيروي مسلّح مستقلي تشكيل دهد تا اوامر خود را به وسيله آن نيرو اجرا كند و طبيعي است كه بين فقها، اختلاف نظر وجود دارد. لذا، اگر در يك زمان، ده فقيه و صد فقيه بخواهند با نيروهاي مسلّح خود، دستورات متضاد خود را اجرا كنند، هرج و مرج به وجود خواهد آمد و جعل ولايتي كه موجب هرج و مرج باشد، بر خدا قبيح است و او آن را انجام نمي‌دهد. و اگر بگوييم: در يك زمان، فقط يك فقيه حق اعمال ولايت دارد، در اين صورت، جعل ولايت براي بقيه فقهاي عادل كه حق اعمال ولايت ندارند، لغو است و كار لغو بر خدا قبيح است. و اگر با انتخاب اكثريت مردم شناخته مي‌شود، اين همان ولايت فقيه به مفهوم انشايي است. و وقتي كه جعل ولايت براي همه فقهاي عادل ثبوتا غيرممكن است، پس ديگر معنا ندارد كسي در اخبار، تفحّص كند كه بداند آيا شارع اسلام همه فقهاي عادل را به ولايت نصب كرده است يا نه؟35

وي مدعي است: اولين كسي است كه متوجه اين اشكال شده!

ب. بيان تفصيلي اشكال ثبوتي

طبق آنچه در تاريخچه كوتاه اين اشكال گذشت، لبّ كلام طراحان اين اشكال آن است كه بحث اثباتي از نظريه «نصب عام»، متوقّف‌بر صحّت نصب در مقام ثبوت است، و حال آنكه مي‌توان در صحّت ثبوتي آن خدشه نمود.

حال جاي آن است كه اين اشكال را به تفصيل بيان نموده، سپس به ارزيابي آن بپردازيم. اين اشكال را مي‌توان طبق آنچه در كلام يكي از طرف‌داران نظريه «انتخاب» آمده است، اين‌گونه تقرير نمود:

هرگاه دو يا چند فقيه واجد شرايط رهبري وجود داشته باشند، از نظر مقام ثبوت، پنج فرض مي‌توان تصور نمود كه همگي مخدوش هستند. بنابراين نظريه «انتصاب»، از نظر مقام ثبوت، مردود است و با وجود اشكال در مقام ثبوت، نوبت به بحث در مقام اثبات و بررسي ادلّه اين نظريه نمي‌رسد. اين فرض‌ها عبارتند از:

اول. تمامي فقيهان واجد شرايط (به نحو عام استغراقي) داراي ولايت انتصابي از جانب ائمّه اطهار عليهم‌السلامهستند و حق اعمال ولايت براي فرد فرد آنها ثابت است.

با عنايت به اينكه فقيهان در استنباط احكام و تشخيص حوادث روزمرّه و موضوعات مورد ابتلاي مردم و بخصوص در مسائل مهم مانند جنگ و صلح، اختلاف دارند، از اين‌رو، نصب همگي ايشان و تعدّد حاكمان بالفعل، موجب هرج و مرج و در نتيجه، نقض غرض مي‌گردد؛ زيرا يكي از اهداف حكومت، حفظ نظام و اتحاد است.

دوم. تمامي فقيهان واجد شرايط (به نحو عام استغراقي) از جانب ائمّه اطهار عليهم‌السلام ولايت مستقل دارند، ولي اعمال ولايت تنها براي يكي از ايشان جايز است.

اين فرض دو اشكال دارد:

الف. اگر روشي براي تعيين فقيه داراي حق اعمال ولايت نباشد، نصب وي لغو خواهد بود، و اگر معيار تعيين او، انتخاب عمومي يا رأي صاحب‌نظران (اهل حلّ و عقد) يا توافق خود فقها باشد، معنايش دخالت انتخاب در تعيين حاكم است، مگر اينكه گفته شود: نصب براي مشروعيت است و انتخاب براي تعيين كسي كه متصدي حاكميت مي‌گردد، كه در اين صورت، مي‌گوييم: در هر حال، كسي كه از سوي مردم انتخاب نشود، حق دخالت ندارد.

ب. جعل ولايت براي ساير فقيهان، لغو و قبيح است.

سوم. تنها يكي از ايشان، به مقام ولايت (به نحوعام بدلي) نصب شده است.

اشكال اين فرض، آن است كه اگر روشي براي تعيين فقيه داراي حق اعمال ولايت نباشد، نصب وي لغو خواهد بود و اگر تعيين وي به انتخاب باشد، نصب لغو خواهد بود، مگر اينكه قايل به نصب و انتخاب با هم شويم كه در فرض سابق گذشت. و اگر گفته شود كه اعلم فقها، متعيّن است، مي‌گوييم:

اولاً، ممكن است دو يا چند فقيه از نظر علمي، مساوي باشند.

ثانيا، مردم و اهل خبره غالبا در تشخيص اعلم، دچار اختلاف مي‌شوند و باز تعدّد حاكمان بالفعل لازم مي‌آيد كه مستلزم نقض غرض است.

چهارم. مجموع فقيهان جامع شرايط (به نحو عام مجموعي) منصوب به ولايت شده‌اند، ولي اعمال ولايت هر يك، منوط به توافق با ديگران است.

پنجم. ولايت و رهبري براي مجموع فقيهان جامع شرايط (به نحو عام مجموعي) جعل شده است. بر اين اساس، همگي آنان به منزله يك رهبرند و اتفاق‌نظرشان در اعمال ولايت، واجب است. نتيجه عملي فرض چهارم و پنجم، يكسان است.

اشكال دو فرض اخير، آن است كه مخالف سيره عقلا و متشرّعه است. علاوه بر آن، اداره شئون جامعه، بخصوص در مواقع حسّاس، متوقّف بر وحدت نهاد تصميم‌گيري است.

حال با توجه به اينكه نصب فقها از سوي ائمّه طاهرين عليهم‌السلامبراي ولايت بالفعل وجه معقولي ندارد، ديگر نوبت به مقام اثبات نمي‌رسد.36 و اگر ظاهر برخي از روايات هم، دالّ بر نصب فقيه باشد، بايد آن ظاهر را بر اهليت و شأنيت فقها براي ولايت، حمل نمود؛ يعني روايات، فقها را به عنوان افراد واجد شرايط رهبري به مردم معرفي نموده‌اند، ولي فعليت ولايت فقها تنها با رضايت و انتخاب مردم محقق مي‌شود.37

ج. جواب اشكال ثبوتي بر نظريه

همان‌گونه كه گذشت، اهميت اين اشكال بر اهل تحقيق پوشيده نيست؛ چراكه از يك‌سو، اگر اين اشكال تثبيت شود، نظريه «نصب» بكلي منتفي شده، نوبت به بررسي ادلّه آن نخواهد رسيد. از سوي ديگر، اگر طرف‌داران نظريه نصب بتوانند به اين اشكال جواب دهند، با رفع اين اشكال، پيروان نظريه «مشروعيت تلفيقي»، ملزم به پذيرش نظريه نصب خواهند گرديد؛ چراكه به اعتراف خودشان، انتخاب مردمي در طول نصب الهي است و با وجود نصب از بالا، نوبت به انتخاب مردم نمي‌رسد و همان‌گونه كه گذشت، عامل روي‌گرداني طرف‌داران «انتخاب» از نظريه «نصب»، همين اشكال ثبوتي بر نظريه «نصب» است كه سبب رفع يد از ظهورات ادلّه «نصب» مي‌گردد.

طرف‌داران نظريه «نصب عام» جواب‌هاي متعددي به اين اشكال داده‌اند كه بعضي از آنها عبارتند از: رهبري شورايي؛ تخيير جمعي (روي آوردن به منتخب اكثريت؛ نظريه تزاحم و رجوع به مرجّح ثبوتي و در صورت عدم اتفاق بر يك فقيه، رجوع به تشخيص اكثريت؛ تعيين به توصيف؛38 ولايت اصلح؛ و وجوب كفايي اعمال ولايت.39

پيداست كه اين نوشته مجال بررسي همه اين جواب‌ها را ندارد، از اين‌رو، تنها به يكي از اين جواب‌ها كه جواب مشهور طرف‌داران «نصب» است و جواب ديگري كه معقول‌تر و پذيرفتني‌تر مي‌نمايد، مي‌پردازد:

د. جواب مشهور طرف‌داران نظريه

طرف‌داران نظريه نصب در مقام جواب به اشكال ثبوتي بر اين ديدگاه، گفته‌اند:

جواب اشكال اين است كه... انتصاب الهي نه به نصب يك فرد واحد است و نه به نصب مجموع من حيث‌المجموع، بلكه به نصب جميع است، به اين صورت كه همه فقهاي جامع‌الشرائط منصوب به ولايت هستند و لذا، عهده‌داري اين منصب بر آنها واجب است، ليكن به نحو وجوب كفايي؛ به اين معنا كه هرگاه يكي بر اين مهم مبادرت ورزيد، تكليف از ديگران ساقط است، و براي اين مسئله، مثال‌هاي فراواني در ابواب فقهي وجود دارد؛ از آن جمله است پدر و جد، كه هر دو بالفعل بر اموال ولد صغير بدون آنكه هرج و مرجي پيش آيد، ولايت دارند؛ زيرا اقدام يكي موجب سقوط فعل ديگري است.40

مقام «ولايت و امامت»، براي اشخاص حقيقي و عناصر خارجي جعل نمي‌شود، بلكه اولاً و بالذات، براي درجه كمال عقل نظري و عقل عملي جعل مي‌شود و ثانيا و بالعرض، براي عناصر عيني كه مصاديق همان عنوان كمالي‌اند، مي‌باشد. بنابراين، جعل مقام ولايت براي آن درجه وجودي كه مصاديق فراوان دارد، مستلزم هرج و مرج نيست، بلكه اِعمال آن سمت در صورت تعدّد و عدم توافق، موجب اختلال نظام است و اگرچه كه اِعمال ولايت، بر فقيهان همتا، واجب كفايي است، ليكن حفظ نظام اسلامي و پرهيز از اخلال و هرج و مرج، بر همگان واجب عيني است... جريان ولايت، همانند جريان قضا و حقِّ داوري بين طرفين دعواست كه اعمال آن در صورت تعدّد، واجب كفايي است، ولي حفظ نظم و اجتناب از هرج و مرج، واجب عيني است.41

اين جواب در واقع، صورت دوم از صور پنج‌گانه اشكال است كه همه فقها را منصوب از طرف شارع مي‌داند، و دو اشكالي را كه بر اين شق مطرح شده بود، وارد نمي‌داند؛ زيرا طبق اين جواب، هرچند شارع مقدّس همه فقها را براي منصب «ولايت فقيه» نصب نموده، ولي از يك‌سو، تصدّي اين منصب براي فقها در عصر غيبت، يك واجب كفايي است، نه واجب عيني. پس در مقام فعليت، با تصدّي يكي از واجدان شرايط، اين واجب از ديگران ساقط مي‌شود، آن‌گونه كه در ساير واجبات كفايي نيز به همين منوال است.

از سوي ديگر، چون حفظ نظام اسلامي و پرهيز از اخلال و هرج و مرج واجب عيني است، هرگاه يكي از فقها اِعمال ولايت نمايد، ساير فقها نيز بايد از وي تبعيت نمايند.

مي‌توان اين‌گونه گفت:

اِعمال ولايت از قبيل حكم است و نه تنها فتوا. از اين‌رو، هر يك از فقها، كه شرايط در او فراهم بود و آن را بر عهده گرفت، از ديگران ساقط مي‌گردد و نيز در هر موردي كه اِعمال ولايت نمود، بر همه، حتي فقهاي همطراز او، نافذ است... بدين جهت، در امر قيام و نظارت در امور عامّه، كه يكي از فقهاي شايسته آن را بر عهده گيرد، ديگر جايي براي ولايت ديگران باقي نمي‌ماند... . از اين‌رو، در مسئله «ولايت فقيه» هيچ‌گونه تزاحمي وجود ندارد.42

ه . جواب مختار

پاسخ صحيح به اشكال ثبوتي، پذيرش شقّ سوم از فروض مطرح شده در اشكال، يعني منصوب بودن يكي از فقهاي جامع‌الشرائط است. شارع در مقام ثبوت، تنها افقه و اورع و اقوا را منصوب كرده است و راه تشخيص وي را به دست خبرگان و فقيه‌شناسان سپرده است.

همان‌گونه كه برخي از طرف‌داران نظريه «انتصاب» نيز معتقدند، سخن شايسته در باب نصب، آن است كه شارع مقدّس فقيهي را كه در مجموع، بيش از ساير فقيهان، واجد شرايط لازم براي ولايت باشد، براي اين امر خطير نصب نموده است:

مسئله «ولايت» چون مسئله نماز جماعت نيست تا هر عادلي بتواند عهده‌دار سِمت امامت آن باشد، بلكه ولايت در مرتبه اول، وظيفه كسي است كه اعلم، اتقي، اشجع و باتدبيرتر از ديگران باشد، و حال آنكه كمتر اتفاق مي‌افتد دو نفر در تمام اين خصوصيات، مساوي باشند. علاوه بر اينكه طبع مسئله «ولايت» به خاطر مشكلات و مصائبي كه دربر دارد، برخلاف افتا و امثال آن، به گونه‌اي است كه كمتر كسي داوطلب قيام بر آن مي‌شود.43

در مورد فقيهان يك عصر، دو احتمال وجود دارد:

فرض اول اين است كه يك فقيه، اعلم از ديگران است در رهبري و ملكاتي كه مربوط به رهبري است؛ اتقي و اعلم است، مديرتر است، مدبّرتر است، سياست‌مدارتر است، بينش سياسي ـ اجتماعي‌اش بيشتر است. در اين فرض، برابر ضوابط اسلامي، او در عصر غيبت، به نحو «تعيين»، براي رهبري منصوب گرديده است، البته به نصب عام، نه نصب خاص...

فرض دوم اين است كه هيچ‌يك از فقيهان عصر، اعلم و افقه و اعدل از ديگران نباشد و همگي همتاي هم باشند، چه در مسائل رهبري، چه در مسائل فقهي، و چه در مسائل تقوايي. در اين حالت نيز يك مسئله كلامي و دو مسئله فقهي وجود دارد: مسئله كلامي آن است كه خداوند، سمت رهبري را براي عنوان فقيه جامع شرايط، كه قابل انطباق بر هر كدام از آنان است، نصب فرموده است. اما دو مسئله فقهي، يكي اين است كه چون اين فقيهان همتاي يكديگرند، تصدّي اين سمت بر آنان، واجب كفايي است و بر هيچ‌يك واجب عيني نيست، و مسئله ديگر فقهي آن است كه پذيرش ولايت يكي از اين فقيهان، بر مردم واجب تخييري است، نه واجب تعييني. بنابراين، با تصدّي يك فقيه، از ديگران ساقط است؛ چه اينكه امت، با رجوع به يك فقيه، به ديگري رجوع نخواهند كرد... خلاصه آنكه اگر يكي از فقيهان، در سياست يا مدير و مدبّر بودن، كارآمدتر از ديگران بود، رهبري را برعهده مي‌گيرد، و اگر چنين نبود، يكي از آنان بر اساس واجب كفايي اقدام مي‌كند و متصدّي امر مي‌شود و ديگر فقيهان با او مزاحمت نمي‌كنند و در اين حالت، واجب تخييري مردم به واجب تعييني تبديل مي‌شود و مردم براي جلوگيري از هرج و مرج، به همان فقيه متصدّي رجوع مي‌كنند و ولايت او را مي‌پذيرند... ولايت اعلم و غيراعلم، مانند مرجعيت، در طول يكديگرند؛ يعني با وجود اعلم، نوبت به غيراعلم نمي‌رسد. بنابراين، در صورتي كه يكي از آنان در فقه سياسي و مانند آن، اعلم از ديگران باشد، فقط فقيه اعلم منصوب است و در صورتي كه اعلم وجود نداشته باشد و همه فقيهان همتاي يكديگر باشند، در اين صورت، همه به نحو واجب كفايي منصوب هستند... .44

براي تشخيص ولي فقيه، بايد مجموع ويژگي‌ها و شرايط را لحاظ كرد و با نمره دادن به هر يك از آنها، معدل مجموع امتيازات را در نظر گرفت... ولي فقيه اولاً، بايد كسي باشد كه حدّ نصاب همه شرايط (فقاهت، تقوا، كارايي در مقام مديريت جامعه) را داشته باشد؛ و ثانيا، در مجموع امتيازاتي كه از اين سه ملاك كسب مي‌كند، از ديگران برتر و بالاتر باشد.45

در فرض وجود فقيه اعلم به امور رهبري، تنها او منصوب براي ولايت است و ديگر فقيهان، ولايت ندارند؛ نظير مرجعيت اعلم. و اما در صورتي كه چنين فقيهي يافت نشد و همه فقيهان در صفات رهبري همتاي يكديگر بودند، ولايت براي همه فقيهان ثابت است.46

با دقت در آنچه از كلمات بزرگان نقل كرديم، روشن مي‌شود كه به اعتقاد طرّاحان اين جواب مختار، اين جواب و جواب مشهور، دو جواب مستقل و در عرض يكديگر نيستند، بلكه دو مرحله از يك جواب هستند و در طول يكديگر قرار دارند. از اين‌رو، طرح آنها به عنوان دو جواب مستقل ناصواب است و اشكال برخي ديگر از انديشمندان47 نيز با دقت در اين نكته مرتفع مي‌گردد.

پس حاصل اين ديدگاه آن است كه شايسته‌ترين فقيه از ميان فقيهان به لحاظ دارا بودن شرايط رهبري، در مسند ولايت قرار مي‌گيرد؛ يعني آن فقيهي كه معدل او از شرايط لازم براي رهبري بيش از ديگران باشد، سكّاندار رهبري جامعه اسلامي مي‌گردد و مادام كه شرايط رهبري را از دست نداده و فقيه ديگري بر او برتري پيدا نكرده است، در مقام ولايت باقي مي‌ماند.

و. استدلال بر ديدگاه برگزيده

از كلمات انديشمنداني كه متعرّض اين جواب گرديده‌اند، دو دليل مي‌توان براي اثبات اين ديدگاه يافت:

الف. دليل عقلي: بر اساس حكم عقلي «لزوم تقديم افضل بر مفضول»، در بحث «ولايت فقيه» نيز بايد فقيهي كه در مجموع، شرايط بهتري نسبت ديگران دارد، عهده‌دار منصب امامت جامعه اسلامي گردد. عقل هر عاقلي حكم مي‌كند كه در هر امري، مادام كه فردي با ويژگي‌ها و توانايي‌هايي بالاتر از سايران وجود دارد، نبايد كار را به فروتر از وي واگذار نمود، بخصوص در امر خطيري همچون رهبري جامعه كه كوچك‌ترين اشتباه، قيمتي گزاف دارد. عقل حكم مي‌كند: حال كه در عصر غيبت معصوم عليه‌السلام دست نياز جامعه شيعي از دامان رهبر معصوم ـ كه ايده‌آل‌ترين رهبري ممكن است ـ كوتاه است، بايد به سراغ فردي رفت كه شبيه‌ترين افراد به وي باشد.

وقتي خداي متعال شخص معصومي را براي حكومت بر مردم تعيين كرده، ولي اكنون دست‌رسي به او ميسّر نيست، كسي مي‌تواند به نيابت از امام معصوم، مسئوليت رهبري مسلمين را عهده‌دار شود كه در صفات مناسب و لازم براي حكومت، مانند علم، قدرت، مديريت، تقوا، شايستگي اخلاقي و... به او نزديك‌تر باشد.48

به بيان ديگر، هنگامي كه تأمين و تحصيل يك مصلحت لازم و ضروري در حدّ مطلوب و ايده‌آل آن ميسّر نباشد، بايد نزديك‌ترين مرتبه به حدّ مطلوب را تأمين كرد. از اين‌رو، هنگامي كه مردم از مصالح حكومت معصوم عليه‌السلاممحروم بودند، بايد به دنبال نزديك‌ترين مرتبه به حكومت معصوم باشيم... پس در زمان غيبت امام معصوم عليه‌السلام كسي كه بيش از ساير مردم واجد شرايط لازم براي رهبري باشد، بايد زعامت و پيشوايي جامعه را عهده‌دار گردد.49 در امور ديگر نيز روش عموم مردم همين است كه ابتدا نزد بهترين متخصص مي‌روند، اما اگر دست‌رسي به بهترين ممكن نبود، به كساني رجوع مي‌كنند كه در تخصص و ويژگي‌ها به فرد ايده‌آل نزديك‌تر باشند. «ولايت فقيه» معنايي جز رجوع به اسلام‌شناس عادلي كه از ديگران به امام معصوم نزديك‌تر است، ندارد.50

حاصل آنچه گذشت اين است كه بر مبناي كلام شيعي كه در آن، اصل «حسن و قبح عقلي» پذيرفته شده، چاره‌اي جز حكم به قبح ترجيح مفضول بر افضل نيست و چنين كاري از نظر منطق خرد، زشت و ناپسند شمرده مي‌شود و با معيارهاي عقلاني، انطباق ندارد. از اين‌رو، حاكم اسلامي بايد اعلم و افضل از ديگران باشد.

فاضل هندي در كتاب «القضاء» كشف اللثام، با تأييد آنچه گفته شد، دو وجه ديگر نيز اضافه كرده كه درخور تبيين و تنوير بيشتري است، ولي تنها بدان‌ها اشاره مي‌شود. وي رجوع به فقيه اعلم را به سه دليل واجب مي‌داند:51

1. احتمال خطا و اشتباه در ديدگاه و نظريه‌هاي وي كمتر است.

2. فقيه اعلم به نيابت از سوي امام عليه‌السلام نزديك‌تر است.

3. ترجيح مرجوح قبيح است.

الف. دليل نقلي: روايات فراواني در منابع روايي وجود دارند كه بر ديدگاه برگزيده دلالت دارند و اثبات مي‌كنند كه رهبري جامعه بايد به دست شايسته‌ترين فرد موجود براي اين منصب باشد و با وجود او، هيچ‌كس ديگري حق ندارد بر كرسي رهبري جامعه تكيه بزند.

البته با تأمّل در مفاد اين روايات، مي‌توان گفت: لحن برخي از اين روايات، ارشاد به همان حكم عقل است كه پيش از اين بحث شد.

در اين مجال كوتاه، به برخي از اين روايات شريف اشاره مي‌شود، اگرچه فحص و بحثي جامع و شامل از اين‌گونه روايات براي شفّافيت و تثبيت اين ديدگاه، ضرورتي بايسته است:

1. قال رسول‌اللّه صلي‌الله‌عليه‌و‌آله: «مَن تَقَدَّمَ عَلَي قَومٍ مِنَ المُسلِمِينَ وَ هُوَ يرَي أنَّ فِيهِم مَن هُوَ أفضَلُ مِنهَ، فَقَد خَانَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ المُسلِمِينَ»؛52 هر كس عهده‌دار امامت قومي گردد، در حالي كه مي‌داند كه فردي شايسته‌تر از وي در آن قوم وجود دارد، به خدا و رسولش و به مسلمانان خيانت كرده است.

2. قال رسول‌اللّه صلي‌الله‌عليه‌و‌آله: «مَا وَلَّت أُمَةٌ رَجُلاً قَطُّ أَمرَهَا وَ فِيهِم أعلَمُ مِنهُ إلا لَميزَل أمرُهُم يذهَبُ سَفَالاً حَتَّي يرجِعُوا إلَي مَا تَرَكُوا»؛53 هر كس عهده‌دار امامت قومي گردد، در حالي كه فردي شايسته‌تر از وي در آن قوم باشد، آن قوم پيوسته در حال سقوط خواهد بود، مگر اينكه برگردند و سراغ آن فرد شايسته بروند.

3. قال رسول‌اللّه صلي‌الله‌عليه‌و‌آله: «مَن أمَّ قَومَا وَ فِيهِم أعلَمُ مِنهُ أو أفقَهُ مِنهُ، لَميزَل أمرُهُم فِي سَفَالٍ إلَي يومِ القِيامَة»؛54 هر كس عهده‌دار امامت قومي گردد، در حالي كه فردي شايسته‌تر از وي در آن قوم باشد، آن قوم پيوسته تا روز قيامت در حال سقوط خواهد بود.

4. قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام: «أيهَا النَّاسُ! إنَّ أحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الامرِ أقوَاهُم عَلَيهِ وَ أعلَمُهُم بِأمرِ اللّهِ فِيهِ فَإن شَغَبَ شَاغِبٌ أُستُعتِبَ فَإن أبَي قُوتِلَ»؛55 اي مردم! سزاوارترين اشخاص به خلافت، كسي است كه در تحقق حكومت، نيرومندتر و در علم به فرمان خدا، آگاه‌تر باشد، تا اگر آشوبگري فتنه كرد، به حق بازگردانده شود و اگر سر باز زد، با او مبارزه شود.

5. در روايت ديگري، حضرت امير عليه‌السلام دليل شايستگي خود براي رهبري را چنين بيان مي‌فرمايد: «... أنَا أولَي بِرَسُولِ اللّه صلي‌الله‌عليه‌و‌آلهحَيا و مَيّتا... و أعرَفُكُم بِالكِتَابِ وَ السُّنَّة وَ أفقَهُكُم فِي الدِّينِ وَ أعلَمُكُم بِعَوَاقِبِ الامُورِ...»؛56 من بهتر از همه شما كتاب و سنّت را مي‌شناسم و دين را بهتر از شما مي‌فهمم و به عواقب كارها داناترم.

حاصل رواياتي كه نقل شد به روشني دالّ بر اين است كه رداي امامت و رهبري جامعه تنها بر اندام شايسته‌ترين و تواناترين فرد برازنده است و هر كس غير وي متصدّي اين منصب گردد، غاصب اين مسند است و جامعه‌اي كه زمام رهبري آن به دست فردي غير آن شخصيت شايسته باشد، در مسير تباهي و پسرفت گام مي‌نهد. از اين‌رو، در صورت تحقق چنين غصبي، بر مردم لازم است كه اين منصب را از غاصب باز ستانده، به فردي كه شايسته اين منصب، و اين مسئوليت تنها حق اوست، بازگردانند.

دو نكته مهم

در خاتمه اين مقال، توجه به دو نكته مهم در كلمات طرف‌داران ديدگاه «انتخاب»، ضروري است:

الف. اعتراف به مشروعيت الهي

با وجود آنكه طرف‌داران ديدگاه «مشروعيت تلفيقي»، نظريه «نصب» را گرفتار اشكال ثبوتي انگاشته، آن را نادرست مي‌دانند، ولي برخي از ايشان در بعضي مواضع آثار خويش، ناخودآگاه لب به سخن حق گشوده، پذيرش مردمي را در مشروعيت حكومت فقيه دخيل ندانسته‌اند. در اين زمينه، به چندين نمونه روشن اشاره مي‌شود:

1. يكي از طرف‌داران اين نظريه، در جايي از كتاب خود مي‌گويد:

شرط است در حاكم مسلمانان مطلقا ـ چه به نصب باشد و چه به انتخاب ـ كه از همه مردم عالم‌تر و عادل‌تر و باتقواتر و تواناترين آنها در امر حكومت و آگاه‌ترين ايشان بر مواضع امور حكومتي، و در يك جمله، مجموع فضايلش از همه بالاتر باشد. از اين‌رو، در عصر نبوي خود ايشان رهبر مسلمانان بودند و بعد از ايشان، به اعتقاد ما شيعيان، رهبري حق ائمّه دوازده‌گانه ـ صلوات اللّه عليهم اجمعين ـ بوده است، و در عصر غيبت، حقّ فقيه عادل عالم به زمانه، داراي بصيرت در امور و حوادث و حافظ حقوق مردم مي‌باشد، و مردم مجاز نيستند شخصي غير از او را انتخاب نمايند.57

هرچند سخن حق همين است كه اينجا بر قلم ايشان جاري گشته است، ولي اين كلمات با نظريه ايشان، همخواني ندارد. از اين‌رو، بايد پرسيد: چرا مردم حق ندارند غير او را برگزينند؟ آيا جز اين است كه وي به سبب ويژگي‌ها و خصوصياتي كه دارد، واجد حق حكومت است؟ يعني: حقّانيت حكومت او به سبب اقبال و توجه مردم به او نيست، بلكه به سبب صفاتي است كه وي دارد و درست از همين‌روست كه مردم بايد به او روي آورند و به حكومت حق او گردن نهند.

بدون شك، اين كلمات مي‌توانند جواب اشكال ثبوتي باشند؛ زيرا اگر كسي بپذيرد كه بنابر نظريه «انتخاب» نيز حاكم بايد واجد بالاترين صفات لازم براي رهبري باشد، ديگر اشكال ثبوتي بر نظريه «نصب» منتفي مي‌گردد و همان‌گونه كه گذشت، اين سخن يكي از جواب‌هاي طرف‌داران نظريه «انتصاب» است.

2. درباره احتمال دوم اشكال ثبوتي (يعني نصب براي همه فقها و اعمال ولايت، فقط براي يكي از آنان) راه‌حل ديگري وجود دارد كه همان‌گونه كه در بيان تفصيلي اشكال نقل شد،58 برخي از طرّاحان اين اشكال خود اين راه‌حل را پذيرفته‌اند و آن جمع بين «انتصاب» و «انتخاب» است؛ بدين صورت كه مشروعيت فقيه جامع شرايط، از طريق نصب الهي است، اما تعيينش با انتخاب مردمي صورت مي‌گيرد.

ولي با دقت در اين كلام، معلوم مي‌گردد كه معناي دقيق اين سخن، به انتصابي بودن فقيه بازگشت دارد، نه انتخابي بودن و نه جمع بين آن دو؛ زيرا سؤال اصلي، در باب مشروعيت بود و سخن بر سر اين بود كه مبناي مشروعيت ولايت فقيه جامع شرايط، تنها اراده الهي است يا اراده الهي به علاوه رأي و انتخاب مردم؟ حال خود مستشكل، در اين موضع مي‌پذيرد كه مشروعيت الهي قابل تصوير است و اشكال ثبوتي ندارد. از اين‌رو، با توجه به امكان نصب ولايت در مقام ثبوت، ديگر دليلي براي رفع يد از ظهور روايات نصب وجود ندارد.

3. در جايي ديگر، نوشته‌اند:

اگر بپذيريم كه منصب قضاوت، بدون نصب، باطل و غيرنافذ است، به طريق اولي، منصب ولايت بدون نصب نافذ نخواهد بود؛ چراكه قضاوت، شأني از شئون ولايت و از فروع آن است.59

بر اساس آنچه گذشت، واقعيت اين است كه برخي از پيروان نظريه انتخاب و طرّاحان اشكال ثبوتي بر نظريه انتصاب، در برخي از موارد، ناخودآگاه لب به سخن حق گشوده، مشروعيت ولايت فقيه را مبتني را بر پذيرش عمومي ننموده‌اند.

ب. قول به لزوم مشروعيت مردمي در باب ولايت ائمّه اطهار عليهم‌السلام

نظريه‌پردازان ديدگاه «مشروعيت تلفيقي» در برخي از كلمات خود، پا را از مشروعيت تلفيقي ولايت فقيه فراتر نهاده، ولايت ائمّه معصوم و رسول خدا عليهم‌السلام را نيز مبتني بر رأي مردم نموده‌اند و پذيرش مردمي را در اصل تحقق و انعقاد ولايت رسول خدا صلي‌الله‌عليه‌و‌آلهو اميرالمؤمنين عليه‌السلام نيز دخيل دانسته‌اند كه به برخي از اين كلمات اشاره مي‌كنيم:

1. يكي از طرف‌داران اين ديدگاه معتقد است: ولي فقيه و رئيس جمهور و نماينده مجلس، در اصل ماهيت يكسانند؛ يعني ماهيت هر سه ماهيت «وكالت سياسي» است. نهايت اينكه ولايت ولي فقيه در رأس مخروط اجتماع و در حدّ امامت امّت و مشرف بر نيروهاي سه‌گانه است.60

روشن است كه اين كلام وي با قول به «ولايت فقيه» ناسازگار بوده، بلكه «وكالت فقيه» است. با اين وجود، روشن نيست كه ايشان باز با چه توجيهي ديدگاه خود را به عنوان «ولايت فقيه» معرفي مي‌كند؟ وي در جايي ديگري از كتاب خود، ولايت رسول خدا صلي‌الله‌عليه‌و‌آله را نيز مردمي مي‌داند و با نقل كلامي از محمّدجواد مغنيه، نشان مي‌دهد كه در ديدگاه‌هاي خود، از او متأثر بوده است.61

2. نويسنده‌اي ديگر اين‌گونه مي‌نويسد:

در هر صورت، اجمالاً ولايت با بيعت محقق مي‌گردد. اگر بيعت اثري در تثبيت امامت و تحقق آن نداشت، پس چرا رسول اللّه ـ صلي‌اللّه عليه وآله ـ آن را براي خود و اميرالمؤمنين ـ عليه‌السلام ـ طلب نموده است؟ و چرا اميرالمؤمنين ـ عليه‌السلام ـ در بعضي از موارد بر آن اصرار نموده است؟ و چرا امام عصر ـ عجل‌اللّه تعالي فرجه الشريف ـ پس از ظهور با قدرت و شمشير، بيعت مي‌گيرند؟62

روشن است كه اين سخن و دخيل انگاشتن رأي و بيعت مردم، در تحقق ولايت ائمّه هدي عليهم‌السلام، منافي ديدگاه تشيّع در باب ولايت الهي ائمّه معصوم عليهم‌السلام است. همان‌گونه كه در ابتداي اين نوشتار نيز اشاره شد، نبايد مقام وجود و تحقق ولايت را با مقام اِعمال آن، يعني تصدّي امور ولايي در جامعه خلط نمود. ولايت ثابت براي ائمّه اطهار عليهم‌السلام به هيچ عنوان، متوقّف بر پذيرش مردم نيست، بلكه به جعل و اعطاي خداوند متعال است و حق ولايت، حقي است كه خداوند متعال به ايشان عطا نموده است. ولي اگر اين حق بخواهد در جامعه فعليت يابد، يعني مردم تحت ولايت ايشان قرار گيرند و تولّي به ولايت ائمّه هدي عليهم‌السلام پيدا نمايند، روشن است كه وابسته به خواست و پذيرش مردم است و مردم بنا به اختيار و آزادي تكويني كه دارند، مي‌توانند به اين ولايت الهي گردن نهند، يا از تولّي به آن شانه خالي نمايند.

سخن اين نويسنده تفاوتي با ديدگاه اهل‌سنّت ندارد و جا داشت كه ايشان از خود بپرسد اگر آن‌گونه كه خود وي مي‌گويد بيعت در تحقق ولايت امام نقش دارد، چرا امام عصر ـ عجل اللّه تعالي فرجه الشريف ـ پس از ظهور با قدرت و شمشير، بيعت مي‌گيرند؟ اگر تحقق ولايت امام زمان عليه‌السلام متوقّف بر بيعت مردم با ايشان باشد، ايشان اول بايد از مردم بيعت بگيرند تا ولايتشان تثبيت گردد و پس از آن، دست به شمشير ببرند و بجنگند! اگر ايشان بدون بيعت مردم، ولايت نداشته باشند، چرا مردم وظيفه دارند با ايشان بيعت نمايند، و اگر بيعت اختياري نكنند، به زور شمشير از آنها بيعت گرفته مي‌شود؟

نتيجه

طبق آنچه گذشت، در عصر غيبت، با نصب عام از ناحيه خداوند و امام زمان عليه‌السلام، فقيه حق حاكميت پيدا مي‌كند و حكومت وي مشروع است و نقش مردم اين است كه حق حاكميت وي را كه واقعا به وي اعطا شده، كشف و شناسايي نمايند. اين كشف درست همانند كشف و شناسايي مرجع تقليد است كه در آن مورد هم شخص خاصي براي تقليد معيّن نشده، بلكه يك سلسله ويژگي‌هاي عام بيان گرديده و هر كس داراي چنين ويژگي‌هايي باشد، مرجعيت او مورد قبول و رضاي خداست.

از اين‌رو، در زمان غيبت امام زمان عليه‌السلام نيز مانند زمان حضور معصوم، مردم هيچ نقشي در مشروعيت‌بخشي به حكومت فقيه ندارند، اما تحقق و استقرار حكومت و حاكميت فقيه در زمان غيبت، تماما به پذيرش جامعه و مقبوليت مردمي بستگي دارد؛ يعني مردم و مسلمانان بايد زمينه تحقق و استقرار و كارآمدي اين حاكميت را فراهم كنند و تا مردم نخواهند نظام اسلامي محقق نخواهد شد.

از سوي ديگر، فقيه در اصل تأسيس حكومت خود، هيچ‌گاه متوسّل به جبر و زور نمي‌شود، بلكه همانند همه پيامبران و امامان، تنها در صورتي كه خود مردم به حكومت وي تمايل نشان دهند، دست به تشكيل حكومت خواهد زد. در اين زمينه هم نظير همه احكام و دستورات الهي، مردم مي‌توانند به اختيار خود، آن را بپذيرند و از حاكم اسلامي اطاعت نمايند، و مي‌توانند نافرماني كنند و سرپيچي نمايند. البته مردم ملزم و مكلّف هستند به حاكميت الهي و حكومت پيامبران و امامان تن دردهند و حق حاكميت آنان را به رسميت بشناسند، و اگر نپذيرند در پيشگاه خداوند گنه‌كار و معاقب خواهند بود.

حاصل آنكه استقرار ولايت والي به دو امر متّكي است: ثبوتا به نص و نصب؛ و اثباتا به پذيرش جمهور، و تحقق هر كدام بدون ديگري، اثر عيني ندارد.63

شايان توجه است كه طبق ديدگاه برگزيده در اين نوشته و تبييني كه از مشروعيت الهي حاكم فقيه ارائه شد، تكليف بسياري از مسائل ديگر در باب «ولايت فقيه» همچون شوراي رهبري، محدوديت زماني و دوره‌اي بودن ولايت فقيه، جايگاه خبرگان رهبري، عزل و نصب فقيه توسط خبرگان رهبري و مانند آن نيز روشن مي‌گردد.

پى نوشت ها

1ـ امام خمينى، ولايت فقيه حكومت اسلامى (تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1373)، چ دوم، ص 40.

2ـ محمّدهادى معرفت، ولايت فقيه قم، التمهيد، 1377، ص 39ـ42.

3ـ «Legitimacy» در زبان انگليسى، اسمى است كه از صفت «Legitimate» به معناى قانونى، اشتقاق يافته، و با كلمات «Legislator» به معناى قانونگذار و «Legislation» به معناى قانون‌گذارى هم ريشه است.

(OXFORD Advanced Learners Dictionary, ed. Jonathan Crowther, 2000, Fifth Edition (Oxford, Oxford University Press), p 674.

4. Usurpation.

5. The Fontana Dictionary of Modern Thought, ed. by Alan Bullock and Oliver Stallybrass (London, Fontana Press, 1988), p. 472.

6ـ احمد نقيب‌زاده، درآمدى بر جامعه‌شناسى سياسى تهران، سمت، 1379، ص 154ـ155.

7. Legal.

8. Traditional.

9. Charismatic.

10ـ ماكس وبر، اقتصاد و جامعه: مفاهيم اساسى جامعه‌شناسى، جامعه‌شناسى اقتصادى، جامعه‌شناسى سياسى، ترجمه عباس منوچهرى، مهرداد ترابى‌نژاد و مصطفى عمادزاده تهران، مولى، 1374، ص 273ـ274.

11ـ آنتونى كوئينتن، فلسفه سياسى، ترجمه مرتضى اسعدى تهران، الهدى، 1371، ص 26.

12ـ ژان ژاك روسو، قرارداد اجتماعى متن و در زمينه متن، ترجمه مرتضى كلانتريان (تهران، آگاه، 1379)، ص 69.

13ـ محمّدتقى مصباح، «حكومت و مشروعيت»، كتاب نقد 7 تابستان 1377 «فقه دولت»، ص 43.

14ـ محمّدجواد لاريجانى، نقد ديندارى و مدرنيسم تهران، اطلاعات، 1376، چ دوم، ص 51. براى اطلاع بيشتر در اين زمينه، ر.ك. حسين بشيريه، جامعه‌شناسى سياسى (نقش نيروهاى اجتماعى در زندگى سياسى) (تهران، نى، 1377)، چ چهارم، ص 17و19.

15. David Robertson, The Penguin Dictionary of Politics (London, Penguin Books, 1985), p. 183.

16ـ براى نمونه، ر.ك. شيخ مفيد، المقنعه قم، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدّرسين، 1410، ط. الثانية، ص 810 / محقّق حلّى، شرائع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، تحقيق عبدالحسين محمّدعلى بقّال (قم، اسماعيليان، 1408)، ط. الثانية، ج 1، ص 167 / محقّق كركى، جامع المقاصد فى شرح‌القواعد (قم، مؤسسة آل‌البيت لاحياء التراث، 1408)، ج 2، ص 375 / مقدّس اردبيلى، مجمع‌الفائدة و البرهان فى شرح ارشادالاذهان (قم، مؤسسة النشر الاسلامى، 1414)، ج 12، ص 11و28 / محمّدحسن نجفى، جواهرالكلام، تحقيق عبّاس قوچانى (تهران، داراالكتب الاسلامية، 1392)، ط. السابعة، ج 16، ص 156 / يوسف بحرانى، الحدائق‌الناظرة فى احكام العترة الطاهرة (قم، مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدّرسين)، ج 10، ص 58 / احمد نراقى، عوائدالايام (قم، مكتب الاعلام الاسلامى، 1375)، ص 529.

17ـ محقّق كركى، رسائل المحقّق الكركى، تحقيق محمّد الحسون قم، مكتبة آيه‌اللّه المرعشى النجفى، 1409، ج 1، ص 142 / مقدّس اردبيلى، پيشين، ج 12، ص 28.

18ـ مهدى هادوى تهرانى، ولايت و ديانت، جستارهايى در انديشه سياسى اسلام سياست 1 (قم، مؤسسه فرهنگى خانه خرد، 1378)، ص 102.

19ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية قم، المركز العالمى للدراسات الاسلامية، 1408، ج 1، ص 408؛ ص 425، 460، 531 و 405.

20ـ محمّدمهدى آصفى، ولاية الامر قم، المركز العالمى للبحوث و التعليم الاسلامى، 1416، ص 146.

21ـ نعمت‌اللّه صالحى نجف‌آبادى، ولايت فقيه؛ حكومت صالحان تهران، رسا، 1363، ص 180 و 198.

22ـ سيد كاظم حائرى بسيارى از اين ادلّه را نقد كرده و بيش از بيست نقد به نظريه انتخاب گرفته است. ر.ك. سيدكاظم حسينى حائرى، ولاية الامر فى عصر الغيبة بحث فقهى استدلالى يتناول أهم التساؤلات تثار حول ولاية الامر فى عصر غيبة الامام المنتظر «عجل اللّه تعالى فرجه» (قم، مجمع الفكر الاسلامى، 1414)، ص 157ـ225.

23ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 35 / همو، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر تقريرا لما أفاده آيه‌اللّه العظمى حاج حسين بروجردى طباطبائى (قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1362)، چ دوم، ص 54 تعليقه مقرّر.

24ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 409.

25ـ همان، ص 406.

26ـ همو، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر، ص 55ـ57.

27ـ استاد مصباح نيز استدلالى شبيه همين دليل آيه‌اللّه بروجردى دارند. ر.ك. محمّدتقى مصباح، نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه، تدوين و نگارش محمّدمهدى نادرى‌قمى قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1379، چ دوم، ص 91.

28ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 460.

29ـ همان، ص 404ـ409.

30ـ نبايد نقش دشمنان خارجى را در القاى شبهه در آموزه‌هاى اسلامى و شيعى، بخصوص در مورد تعاليم اجتماعى و سياسى اسلام ـ كه همواره مانعى منيع و سدى سديد در برابر استعمار بوده است ـ از نظر دور داشت؛ چراكه بهترين راه براى استعمارگران، ايجاد رخنه در اعتقاد مردم به اين‌گونه مسائل است و اگر نتوانند در اصل آن خدشه كنند و ريشه آن اعتقاد را بخشكانند، به تحريف آن دست مى‌زنند. نمونه بارز چنين ادعايى القاى انديشه «جدايى دين از سياست» از سوى استعمارگران است كه سال‌هاى متمادى اذهان متديّنان و حتى عالمان دينى اين سرزمين را در چنبره خود داشت و اگر نبود تلاش‌هاى عالمان ربّانى همچون شهيد مدرّس و بيش از همه امام خمينى قدس‌سره معلوم نبود كه اذهان دين‌مداران تا كى در زندان اين توهّم گرفتار مى‌ماند! به همين دليل، اين مسئله موضوعى درخور كاوش براى محققان تاريخ است. كلام يكى از تاريخ‌پژوهان معاصر در اين زمينه جالب توجه است. وى با توجه به عضويت شيخ ابراهيم زنجانى در «لژ بيدارى ايرانيان» و «جامع آدميت»، كه هر دو از انجمن‌هاى ماسونى بودند، مى‌نويسد: «گردانندگان لژهاى ماسونى براى آماده‌سازى اعضا جهت انجام مأموريت‌هاى محوّله بر ضد اسلام و مسلمين ـ علاوه بر آنكه با القاى شبهات سوءفكرى و اعتقادى، آنان را بر ضد باورها و شعائر ملّى و اسلامى رايج همچون حجاب بانوان، مرجعيت و ولايت فقيه، زيارت اعتاب مقدّسه و... مى‌شوراندند عملاً نيز اعضاى لژ را به شيوه‌هاى گوناگون در دام مفاسد اخلاقى مى‌افكندند تا به تدريج، امكان برگشت و توبه براى آنان كاملاً منتفى گردد.» ر.ك. على ابوالحسنى (منذر، شيخ ابراهيم زنجانى زمان، زندگى، خاطرات (تهران، مؤسسه مطالعات تاريخ معاصر، 1384)، ص 127.

31ـ شيخ ابراهيم زنجانى، خاطرات شيخ ابراهيم زنجانى، به اهتمام غلامحسين ميرزاصالح تهران، كوير، 1379، ص 34.

32ـ احمد كسروى، شيعيگرى تهران، كتابچه پايدار، 1322، ص 72ـ75.

33ـ درباره اين كتاب، ر.ك. رسول جعفريان، جريان‌ها و سازمان‌هاى مذهبى ـ سياسى ايران سال‌هاى 1320ـ1357 تهران، مركز اسناد و انتشارات انقلاب اسلامى و پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1383، چ پنجم، ص 45ـ55.

34ـ امام خمينى، كشف اسرار قم، پيام اسلام، بى‌تا، ص 186.

35ـ همان، ص 178ـ179.

36ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولايه‌الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 409ـ415. طرف‌داران متأخّر اين نظريه نيز اين اشكال را مطرح نموده‌اند. ر.ك محمّدمهدى آصفى، پيشين، ص 68.

37ـ همان، ج 1، ص 445.

38ـ نظريه «تعيين به توصيف»، متعلق به آيه‌اللّه معرفت است كه براى فهم دقيق ديدگاه ايشان، كلام خود ايشان را ذكر مى‌كنيم. ايشان در يكى از نوشته‌هاى خود مى‌نويسد: «تعيين و معرفى حاكم اسلامى به دو شيوه انجام مى‌پذيرد: 1. تعيين تنصيصى كه در مورد انبيا و ائمّه است. 2. تعيين توصيفى كه درباره فقهاى داراى كفايت رهبرى مى‌باشد. اين روش حدّ وسط بين انتصاب [مرادشان انتصاب شخصى است كه در مورد پيامبر و ائمّه بوده است] و انتخاب، و روشِ يافتن و پيدا نمودن است. نه نصب از بالاست كه مردم هيچ نقشى نداشته باشند و نه سپردن امر به طور كامل به دست مردم است. شارع، اوصاف حاكم را بيان مى‌كند و مردم جست‌وجو كرده، كسى را كه واقعا اين اوصاف را در حدّ كامل دارد، تشخيص مى‌دهند، سپس او را به عنوان رهبر برمى‌گزينند. اين شيوه در انتخاب رهبر، در واقع، شيوه دست‌يابى بر كسى است كه جامع اوصافى است كه عقل بالغ و شارع حكيم آنها را در مورد رهبر شرط مى‌دانند. اين طريقه در واقع، پيدا نمودن يك گم‌شده است. رهبر از ديدگاه اسلامى، شخصيتى است كه بايد داراى صفات خاصى باشد كه اين صفات او را شايسته رهبرى مى‌كنند، و وظيفه مسلمانان اين است كه به دنبال چنين شخصى بگردند و از وجود اين صفات در او مطمئن شوند.» ر.ك. محمّدهادى معرفت، دراسة مستوعبة عن مسألة ولاية الفقيه أبعادها و حدودها تهران، معهد الشهيد مطهرى للدراسات الاسلامية العالية، بى‌تا، ص 132ـ135. با تأمّل در اين كلمات، روشن مى‌گردد كه اولاً، ايشان نيز معتقد به نظريه «كشف» هستند و اينكه برخى ايشان را جزو معتقدان به نظريه «انتخاب» معرفى كرده‌اند، صحيح نيست. و ثانيا، ايشان معتقد به نظريه «ولايت اصلح» هستند و طرح ديدگاه ايشان به عنوان ديدگاهى مستقل در عرض اين ديدگاه، آن‌گونه كه نويسنده كتاب چالش‌هاى فكرى نظريه ولايت فقيه مطرح نموده، ناتمام است.

39ـ ر.ك. مصطفى جعفرپيشه، چالش‌هاى فكرى نظريه ولايت فقيه، تهيه دبيرخانه مجلس خبرگان (قم، بوستان كتاب، 1381)، ص 82ـ110 / محمّد سروش محلّاتى، دين و دولت در انديشه اسلامى (قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1378)، ص 470ـ475 / محمّدمهدى آصفى، پيشين، ص 72ـ75.

40ـ عبداللّه جوادى آملى، ولايت فقيه؛ رهبرى در اسلام تهران، رجاء، 1372، چ سوم، ص 186.

41ـ عبداللّه جوادى آملى، ولايت فقيه؛ ولايت فقاهت و عدالت قم، اسراء، 1378، ص 413. براى تفصيل آن، ر.ك. همو، پيرامون وحى و رهبرى (تهران، الزهراء، بى‌تا)، چ سوم، ص 184ـ190 / احمد واعظى، حكومت اسلامى: سى و دو درس در زمينه انديشه سياسى اسلام (قم، دفتر تأليف و نشر متون درسى حوزه، 1380)، ص 125.

42ـ محمّدهادى معرفت، ولايت فقيه، ص 72.

43ـ عبداللّه جوادى آملى، ولايت فقيه؛ رهبرى در اسلام، ص 187.

44ـ همو، ولايت فقيه، ولايت فقاهت و عدالت، ص 391ـ393.

45ـ محمّدتقى مصباح، نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه، 129ـ130.

46ـ عبداللّه جوادى آملى، ولايت فقيه؛ ولايت فقاهت و عدالت، ص 411ـ412. براى اطلاع بيشتر، ر.ك. سيد محمّدحسين حسينى طهرانى، ولايت فقيه در حكومت اسلام دوره علوم و معارف اسلام 6، تنظيم و گردآورى محسن سعيديان و محمّدحسين راجى (مشهد، علّامه طباطبائى، 1415)، ج 2و3.

47ـ مهدى هادوى تهرانى، پيشين، ص 104ـ105.

48ـ محمّدتقى مصباح، بحثى كوتاه و ساده پيرامون حكومت اسلامى و ولايت فقيه، ص 157ـ158.

49ـ همو، نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه، ص 85.

50ـ همو، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولايت وفقيه و خبرگان 1 (قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1381)، چ نوزدهم، ص 56.

51ـ فاضل الهندى (بهاءالدين محمّدبن حسن‌بن محمّد اصفهانى)، كشف اللثام (قم، منشورات مكتبة آيه‌اللّه المرعشى النجفى، 1405)، ج 2، ص 320.

52ـ عبدالحسين محمّد امينى نجفى، الغدير فى الكتاب و السنة و الادب قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميه، بى‌تا، ج 8، ص 411، به نقل از: باقلانى، التمهيد، ص 190.

53ـ ابوصادق سليم بن قيس الهلالى العامرى الكوفى، كتاب سليم‌بن قيس الهلالى، تحقيق الشيخ محمّدباقر الانصارى الزنجانى الخوئينى قم، نشر الهادى، 1416، ط. الثانية، ج 2، ص 938، 898، 699، 651 / ابومنصور طبرسى، الاحتجاج، تحقيق ابراهيم بهادرى و محمّد هادى به (تهران، دارالاسوة للطباعة و النشر، 1416)، ط. الثانية، ج 1، ص 360؛ ج 2، ص 66.

54ـ محمّدباقر مجلسى، بحارالانوار بيروت، مؤسسة الوفاء، 1403، ط. الثانية، ج 88، ص 888، ح 51 / احمدبن محمّدبن خالد برمكى، المحاسن (قم، المجمع العالمى لاهل البيت عليهم‌السلام، 1416)، ط. الثانية، ج 1، ص 177.

55ـ نهج‌البلاغه، خ 173.

56ـ ابومنصور طبرسى، الاحتجاج، ج 1، ص 182.

57ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 538. و شبيه همين بيان را در جاى ديگر دارد. ر.ك. همان، ص 10.

58ـ همان، ج 1، ص 413ـ414.

59ـ همان، ج 1، ص 455.

60ـ نعمت‌اللّه صالحى نجف‌آبادى، ولايت فقيه؛ حكومت صالحان، ص 131.

61ـ ر.ك. همان، ص 136ـ139.

62ـ حسينعلى منتظرى، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلامية، ج 1، ص 527.

63ـ عبداللّه جوادى آملى، پيرامون وحى و رهبرى، ص 190.