



بررسی و نقد نظریه‌های دولت در فقه شیعه

تاریخ: ۸۸/۷/۱۷

تأیید:

دکتر سیدصادق حقیقت*

چاپ اول کتاب **نظریه‌های دولت در فقه شیعه** توسط دکتر محسن کدیور در سال ۱۳۷۶ به زینت طبع آراسته شد.^۱ نویسنده، در مقدمه به مباحثی همچون مراحل تطور فقه سیاسی شیعه و طبقه‌بندی آنها به نظریه‌های با واسطه و بلاواسطه می‌پردازد؛ و سپس، تمامی نظریه‌ها را به نه دسته تقسیم می‌کند: سلطنت مشروطه، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع.

مهم‌ترین برجستگی این کتاب، آن است که برای اولین بار، نظریه‌های فقه سیاسی شیعه



را به شکل جامع طبقه‌بندی کرده است. علاوه بر آن، استنادات کامل و تمییز بین ارکان، مبانی و تقریرهای مختلف یک نظریه، فهم دقیق نظریه‌ها را میسر ساخته است. متن فوق به خوبی نشان می‌دهد که در فقه سیاسی شیعه، تنها یک قرائت وجود ندارد؛ و همواره باید از قرائت‌های مختلف، و گاه متعارض، سخن گفت. از نظر محتوایی، نکات زیر ممکن است به تدقیق و ارتقای سطح علمی کتاب یاری رساند:

۱. نظریه‌های یاد شده (اگر اطلاق «نظریه» بر آنها را از باب تسامح بپذیریم)، نظریه‌های «حاکمیت» یا مبانی «مشروعیت» هستند؛ نه نظریه‌های «دولت». با این فرض مسلم که مراد نویسنده، دولت به معنای قوه مجریه نیست، می‌توان حدس زد که دولت به معنای مدرن (شامل سرزمین، جمعیت، حاکمیت و حکومت) و یا غیر مدرن قصد شده باشد؛ اما اساساً نظریه‌های فقهی نظریه دولت نیست. دو دلیل برای این مطلب می‌توان ارائه کرد: در درجه اول، با رجوع به این نظریه‌ها می‌توان دریافت که آیات عظام اراکی و گلپایگانی و امثال اینان، نظریه دولت (حتی به معنای غیر مدرن آن) نداشته‌اند. مسئله مبنایی‌تر، آن است که اساساً فقهای شیعی نمی‌توانسته‌اند نظریه دولت داشته باشند؛ چرا که ایشان در طول تاریخ به ضرورت تشکیل دولت بر اساس شریعت رأی نداده‌اند؛ و بنابراین، به دلیل «تصلب سنت» نمی‌توانسته‌اند فقه حکومتی و مباحثی همچون توزیع قدرت اندیشیده باشند. بر عکس، اهل سنت که از ابتدا با این مسئله سروکار داشته‌اند، فقه حکومتی و مباحثی همچون مصلحت را فربه کرده‌اند. بدون دلیل نیست که بحث مصلحت که چندین سده است در بین اهل سنت مطرح بوده، تنها در سه دهه عصر جمهوری اسلامی؛ آن هم به شکل نحیف، به بحث گذاشته

شده است.

۲. روش این کتاب در ص ۷، «روش تحلیل انتقادی» خوانده شده است؛ در حالی که نه به معنای دقیق تحلیلی است، و نه انتقادی. سطح این نوشتار، توصیف و طبقه‌بندی است، نه تحلیل و بالاتر از آن، انتقاد. شاید بهتر بود، به روش تحلیل گفتار^۲ اشاره می‌شد.

۳. این نظریه‌ها در حوزه اندیشه سیاسی شیعه، مطرحند؛ نه فقط در فقه سیاسی شیعه. اندیشه سیاسی، طبق تعریف، اعم از فلسفه سیاسی و فقه سیاسی است. نظریه خلافت مردم شهید صدر و به خصوص نظریه وکالت دکتر مهدی حائری یزدی هر چند بر مبنای فقهی هم تکیه می‌زنند؛ ولی نمی‌توانند در مجموع، نظریه فقهی محسوب شوند. این دو نظریه، براساس روش فقهی ارائه نشده‌اند. نظریه وکالت بر دو قاعده فقهی تکیه می‌زنند؛ ولی از روش‌شناسی فقهی بهره‌مند نیست؛ و بنابراین، نظریه‌ای در حوزه فلسفه سیاسی شیعه محسوب می‌شود. فقه، اساساً در پی کشف مراد شارع مقدس در خصوص احکام خمس می‌باشد. در آنجا که کتاب حکمت و حکومت، مبحث «عدم امکان جعل در تشریعیات» را مطرح می‌کند،^۳ نه بر اساس روش فقهی؛ بلکه با استدلال عقلی، جعل ولایت برای هر انسانی از سوی خداوند - تبارک و تعالی - را محال، اعلام می‌کند. همچنین، مقایسه‌ای که مرحوم حائری بین نظریه خود با قرارداد اجتماعی روسو انجام داده، گواهی بر این مسئله است که نظریه وی باید در زمره نظریه‌های مربوط به حوزه فلسفه سیاسی قلمداد شود. علاوه بر آن، خود دکتر حائری به این مسئله اشاره دارد که نظریه‌اش به فلسفه سیاسی، و نظریه امام خمینی؛ به فقه سیاسی، نزدیکتر است.^۴

۴. اگر عنوان کتاب به «اندیشه سیاسی شیعه» تغییر پیدا می‌کرد، می‌توان نظریه‌هایی

همچون «نظريه حكومت دموكراتيك ديني» از دكتور عبدالكريم سروش، و خصوصاً نظريه علامه طباطبائي، را نيز به آنها افزود.

۵. مي‌توان به نظريه‌هاي بالا، «نظريه حربه حكومتي» را نيز افزود. بر اساس اين نظريه، اقدامات حكومتي، و چه بسا تشكيل حكومت اسلامي، از باب حربه واجب مي‌شود. بر اين اساس، هر چند دليلي براي شمول ولايت فقيهان در دست نيست، اما اقدامات حكومتي يا تشكيل حكومت از باب حربه واجب مي‌باشد.^۵ مي‌توان از صاحبان اين نظريه، آيت الله ميرزا جواد تبريزي^۶ را نام برد. به نظر وي، حربه اداره كشور و دفاع را نيز شامل مي‌شود.

۶. دكتور كديور، نظريه حاج شيخ عبدالكريم حائري و محمدعلي اراكي - كه معتقد به نظريه حربه‌اند - را در زمره نظريه سلطنت مشروعه ذكر مي‌كند. در عين حال، شايد بتوان از اين نظريه، تعبيري مردم‌سالارانه نيز ارائه داد. اگر فقيهان، قدر متيقن براي اداره جامعه نباشند، حكومت و مديريت جامعه را مي‌توان به خود مردم واگذار كرد. از اينجاست كه شايد بتوان گفت نظريه فوق با اين تفسير به نظريات الهي - مردم‌ي شبيه‌تر به نظر رسد. نظريه آخوند خراساني - كه خود دكتور كديور بعد از نگارش اين كتاب به آن پرداخته - نيز از اين جهت حائز اهميت به نظر مي‌رسد.

۷. نظريه اول (سلطنت مشروعه يا ولايت انتصابي فقيهان در امور حربه و سلطنت مسلمان ذي شوكت) چنان مطرح شده كه گويي صاحبان اين نظريه اصالتاً معتقدند خداوند، حوزه دين و دولت را از هم تفكيك نموده، و اولي را به فقيهان و دومي را به شاهان واگذار کرده است. در حالي‌كه به نظر مي‌رسد لازم است اندیشه سياسي فقيهان را از مقتضيات عملکرد سياسي ايشان تفكيك نماييم.



البته، خود نویسنده محترم به این مسئله توجه داشته، ولی به هر حال، آن را به عنوان «نظریه» معرفی می‌کند:

«می‌توان این تفکیک [بین حوزه شرعیات و عرفیات] را تحمیل شرایط زمانه دانست؛ کارکرد فقیهان را از باب «ما لایدرک کله لایترک کله» و «المیسور لایسقط بالمعسور» تفسیر کرد. اما شواهد آینده نشان می‌دهد که از یک سو، فقیهان، شوکت سلاطین را در خدمت مذهب در آورده‌اند، و سلاطین نیز با به رسمیت شناختن اقتدار فقیهان در شرعیات از حمایت مهم ایشان بهره‌مند شده‌اند... تصریحاتی که در سطور آینده خواهد آمد، خبر از نوعی توجیه فقهی واقعیت خارجی می‌دهد».^۷

«توجیه فقهی واقعیت خارجی» و بدل اضطراری، غیر از خود اندیشه سیاسی است. اگر اندیشمندی در عمل به سلطنت شاهان تمکین کرده باشد، یا حتی در بعد اندیشه‌ای از باب عدم قدرت و احکام ثانویه به آنها مشروعیت دهد، غیر از اعتقاد اولیه به آن مسئله است. این گونه فقیهان ممکن است حکومت شاهان را در اصل، غیر مشروع بدانند.

اکنون، برای توضیح بیشتر، مروری بر اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی (۱۲۶۷ - ۱۱۹۱) خواهیم داشت. او بحث خود را از مخلوق اول و فلسفه تاریخ شروع می‌کند. تاریخ به دو دوره، نبوت (از هبوط آدم تا ظهور امام زمان[□]) و دوره ولایت (دوره ظهور ایشان) تقسیم می‌شود. در عصر نبوت، رویه ظاهری عقل، و در عصر ولایت، رویه باطنی عقل شکفته می‌شود؛ و در ریاست حکمت (عصر غیبت)، یا مجتهد باید شاه شود، یا شاه باید اجتهاد بیاموزد. ریاست حکمت، که نوعی از دولت آرمانی است در دوران غیبت امام معصوم[□]



اتفاق نیفتاده است؛ زیرا فقیهان به علتهای گوناگون از سیاست و جامعه دوری گزیده اند. از دیدگاه کشفی، در عصر غیبت، میزان مشروعیت دولت دینی دو چیز است: میزان ارتباط با روح محمدی (یا عقل فعال)؛ و اشاعه خیرات و ازاله شرور. در این صورت، حکومت از باب ضرورت است، نه نیابت. بنابراین، هر چند مشروعیت قاجارها زیر سؤال است، اما از این باب، می‌توان به تفکیک ولایت انتصابی فقیهان در شرعیات و سلطنت سلطان ذی شوکت در عرفیات تن داد. به همین دلیل است که او بین دولت حقه اولیه و ثانویه، تفکیک قائل می‌شود. از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که بحث نظری و اندیشه‌ای درباره حکومت اسلامی را باید از بحث اجرا و اضطرار جدا نمود.

۸. شبیه انتقاد بالا، به نظریه حکومت مشروطه نیز وارد است. به نظر نائینی، مشروعیت حکومت مشروطه به این دلیل است که در حکومت استبدادی، سه ظلم (در حق خدا، امام معصوم و مردم)، و در حکومت مشروطه، یک ظلم (تنها در حق امام معصوم) روا داشته می‌شود. پس مشروعیت مشروطه از باب دفع افسد به فاسد است؛ و مشروعیت ذاتی ندارد. البته، نائینی به این مبحث شکل نظری داده است. نظریه اصلی نائینی، آن‌گونه که از کتاب **تنبيه الامه و تنزيه الملة** بر می‌آید.^۸ حسب موسع است. بر اساس حسب موسع، همان گونه که اشاره شد، اموری که شارع به ترک آنها راضی نیست، به مواردی همچون مسائل صغار و یتامی محدود نمی‌شود؛ بلکه امور اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد. در آنجا که دو نظریه مشروع و مشروطه با هم مقایسه می‌شوند،^۹ توهم این مسئله وجود دارد که این دو از یک جنس هستند که با هم مقایسه شده‌اند، در

حالی که «مشروطه»، قید دولت است، نه ولایت.
 ۹. در این کتاب، سه نظریه برای شهید صدر بر شمرده شده است: حکومت انتخابی بر اساس شورا (در اساس اسلامی)، ولایت انتصابی عامه فقیهان (در منهاج الصالحین، و الفتاوی الواضحة) و خلافت مردم با نظارت مرجعیت (در الاسلام یقود الحیاة، لمحّة فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیة، و خلافة الانسان و شهادة الانبیاء). به اعتقاد کدیور، نظریه آخر، ترکیبی از دو نظریه قبل و رأی نهایی ایشان تلقی می‌شود. بر اساس نظریه اخیر، خداوند، انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده؛ و سیاست و اداره جامعه را به آنها واگذار نموده است. برای حفظ خلافت الهی انسان، شاهدان خود (انبیاء، امامان و علمای دین) را برانگیخته است. بنابراین، امت، خلافت خود را بر اساس دو قاعده اعمال می‌کند: اول قاعده شورا (که مربوط به موارد غیر منصوص است)؛ و دوم ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر به طور مساوی. امت، حق خداداد خلافت خود را از راه‌های زیر اعمال می‌کند: انتخاب رئیس قوه مجریه و انتخاب اعضای قوه مقننه. بر اساس این نظریه، در حوزه منطقه الفراغ، وضع قوانین مورد نیاز به عهده قوه مقننه است. جمهوری اسلامی، همان خلافت مردم با نظارت مرجعیت است، و مقید به قانون می‌باشد؛ چون شرع بر رئیس دولت و مردم به نحو مساوی سیطره دارد. مرجعیت صالحه، یک نهاد است؛ نه یک شخص. قوه قضائیه زیر نظر نهاد مرجعیت، ایفای وظیفه می‌کند؛ و تنها نهادی است که خارج از خلافت مردم قرار دارد. این امر، زمینه تفکیک قوا و سلامت و اسلامیت قدرت سیاسی را تضمین می‌نماید.

ظاهر عبارات کتاب، این است که شهید صدر، سه نظریه مختلف ارائه کرده است. مسئله، این



است که حتی المقدور باید سعی نمود اقوال مختلف يك اندیشمند را بر هم حمل نمود تا آرائه نظریه‌هایی متفاوت، و شاید متضاد را به وی منسوب نکنیم. چون اصل، آن است که اندیشه اندیشمند دچار تناقض و حتی تطور نشده باشد، در صورت امکان باید بین عبارات وی جمع نمود. به طور مثال، شاید نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان و نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت قابل جمع باشند. نظریه فقهی سید محمد باقر صدر در کتاب **الفتاوی الواضحة** همان نظریه نصب است؛ اما از آنجا که ایشان به نقش مردم نیز توجه دارد، نظریه دوم را آرائه نموده است. شاهد جمع مذکور، آن است که او می‌گوید امت خلافت خود را بر اساس دو قاعده شورا و ولایت مؤمنین و مؤمنات بر یکدیگر اعمال می‌کند؛ و این امر در جمهوری اسلامی ایران (به عنوان تجلیگاه نظریه نصب امام خمینی) تحقق یافته است. اگر تحلیل کدیور، نظریه سوم هم در نظریه خلافت انسان و نظارت مرجعیت (خلافة الانسان و شهادة الانبياء)، و هم شرحی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی (مخة فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیه) تلقی شود،^{۱۰} پس باید مفاد هر دو يك چیز باشد؛ در حالی‌که نظارت در جمهوری اسلامی ایران از آن مرجعیت نبوده است. به همین منوال، چه بسا بتوان ادعا نمود رأی صدر در الاسس الاسلامیه نیز با نظریه خلافت انسان و نظارت مرجعیت قابل جمع باشد. به عقیده دکتر کدیور، در این کتاب، نظریه دولت انتخابی اسلامی مطرح شده است؛ در حالی‌که شاید بتوان گفت عنصر مشورت و تطبیق احکام شرعی به ترتیب به خلافت انسان و نظارت مرجعیت اشاره دارد. قابل ذکر است که مقصود از تحلیل فوق آن نیست که الزاماً تغییر و تطوری در نظریه شهید صدر مشاهده نمی‌شود؛

بلکه اثبات این مسئله است که دلیلی وجود ندارد که ضرورتاً این سه رأی متفاوت باشند. ۱۰. آیت الله محمد هادی معرفت - برخلاف نظر مشهور - دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی نسبت به ولایت فقیه را مثبت ارزیابی کرده است.^{۱۱} با توجه به آرای متفاوت در خصوص کتب مختلف شیخ و با توجه به محوریّت اندیشه ایشان در بین فقهای شیعی، بهتر بود دکتر کدیور، تحلیلی ارائه می‌کرد.

آرای شیخ انصاری نسبت به ولایت فقیه را می‌بایست در کتب فقهی ایشان به شکل جداگانه به بحث گذاشت تا امکان مقایسه - و احتمالاً تحول - در آنها نیز بحث شود. او در کتاب **مکاسب**، پس از طرح ولایت عامه معصومان □، ولایت فقها را به سه بعد افتاء، قضاء و ولایت عامه تقسیم؛ و به درستی بحث را در قسم سوم محصور می‌نماید. در این مقاله نیز از دو بعد اول سخن به میان نمی‌آید. از دیدگاه شیخ، اثبات ولایتی برای فقیه همانند امام معصوم □ به امری ممتنع می‌ماند: دونه خرط القتاد (همانند دست کشیدن بر خارهای ساقه گل به شکل برعکس). البته در این میان اموری هست که بر هر تقدیر - و لو به دست غیر فقها - باید تحقق یابد؛ که از آن به امور حسبیه تعبیر می‌شود. شیخ به روایات باب، همانند توقیع شریف^{۱۲} و مقبوله، از این نظر اشاره می‌کند که فقها قدر متیقن کسانی هستند که می‌توانند این امور را بر عهده گیرند: «فقد ظهر مما ذكرنا ان ما دل عليه هذه الأدلة هو ثبوت الولاية للفقهاء في الامور التي تكون مشروعیه ايجادها في الخارج مفروغاً عنه، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان علي الناس القيام به كفایه».^{۱۳}

۱۸۹ علی ابوالحسنی بین کلام شیخ در **مکاسب** و کتاب



خمس و زکات، این‌گونه جمع کرده که «شیخ در بحث مکاسب، گونه و سطحی خاص از ولایت را از شخص فقیه نفی می‌کند که بر حسب اعتقاد شیعی، پیامبر و ائمه معصومین دارای آن بوده‌اند... اما تصرفاتی که حکام جامعه به عنوان زمامدار و سرپرست مردم برای حفظ مصالح اجتماعی - سیاسی آنان انجام می‌دهند و بی‌آن اساساً چرخ اجتماع و سیاست نمی‌چرخد، برای فقیه نیز مجاز و مشروع است».^{۱۴} محمدهادی معرفت هم رجوع به فقها بر اساس توقیع را منحصر به سؤال از امور شرعی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است تصمیم و اقدام در مسائل سیاسی و اجتماعی، اقامه نظام و مطلق اموری مربوط به شئون عامه را شامل می‌شود.^{۱۵} از دیدگاه وی، اگر صغرای مسئله را از خود شیخ وام گیریم (اقامة النظام من الواجبات المطلقة)^{۱۶} و برای بحث را از مسائل مذکور استخراج نماییم، مسئله «ولایت عامه فقیه» به روشنی اثبات می‌شود. اشکال اساسی که در برداشت فوق وجود دارد، آن است که شیخ تصریح می‌کند که ولایت فقها در امور حسبیه، محصور است؛ و مقصود او از «اقامه نماز» چیزی نیست جز احکام انتظامی که جامعه اسلامی به شکلی به آنها وابسته است که حتی اگر فقیه به آنها قیام نکند، بر دیگران واجب می‌شود. طبق تعریف، احکام انتظامی، نوعی از امور حسبیه محسوب می‌شود؛ و مقصود از «برپایی نظام»، همین امور است، نه برپایی نظام و حکومت اسلامی. قیام به امور حسبیه و احکام انتظامی - تنها از باب قدر متیقن - کجا، و اثبات ولایت عامه فقها کجا!؟

شیخ انصاری در کتاب **قضاء**، نفوذ حکم فقیه را به باب قضاوت محدود نمی‌داند؛ بلکه امور عامه را شامل می‌شود (و منه یظهر کون الفقیه مرجعاً فی الامور العامه)؛ چرا که به

جای لفظ «حکم» که مربوط به قضاوت است، از «حاکم» استفاده شده: «ان تعلیل الامام □ وجوب الرضا بحکومتہ فی الخصومات بجعلہ حاکماً علی الاطلاق و حجة كذلك يدل علی ان حکمہ فی الخصومات و الوقائع من فروع حکومتہ المطلقہ و حجیتہ العامة فلا یختص بصورة التخاصم».^{۱۷}

(تعلیل امام □ مبني بر رضایت نسبت به حاکم بودن فقیه در خصومت‌ها و حجیت داشتن وی، دلالت بر حکومت مطلقه و حجیت عام وی دارد؛ پس به صورت تخصصی تخصیص نمی‌خورد). استاد معرفت از نهج البلاغه شاهد می‌آورد که «حاکم» در خصوص امور سیاسی و اجتماعی نیز کاربرد دارد؛ و خاص امور قضایی نیست. تمام سخن در این‌جا، به معنای «ولایت مطلقه» گره می‌خورد. این اصطلاح ممکن است به سه معنا به کار رود:

طبق اصطلاحی که امام خمینی؛ در سال‌های پایانی عمر خود به کار برد، مقصود از «ولایت مطلقه»، اعمال ولایت بر اساس «مصلحت» است؛ که نه در زمره احکام ثانویه، بلکه از جمله احکام اولیه، و مقدم بر دیگر احکام اولیه تلقی می‌شود. بدون شک، این معنا، مقصود شیخ انصاری نبود؛ و شاید قبل از امام خمینی؛ نیز این تعبیر، سابقه‌ای نداشته است.

احتمال دوم، اطلاق ولایت نسبت به کلیه امور عامه و احکام سیاسی و اجتماعی، آن-گونه که استاد معرفت برداشت کرده است. لازمه این احتمال، عدول شیخ از قول خود در **مکاسب** است؛ که امثال استاد معرفت نیز قبول نمی‌کنند؛ علاوه بر آن‌که با شواهد عبارات شیخ در دو کتابش سازگاری ندارد.

احتمال آخر، این است که غرض از اطلاق، شمول نسبت به کلیه ابواب دایره حسبیه و امور انتظامی، و محدود نشدن به باب قضاوت



یا هر باب دیگر است. این احتمال بین اقوال شیخ در جاهای مختلف جمع می‌کند؛ و با شواهد عبارات وی سازگاری دارد. به اعتقاد شیخ انصاری، اگر سلطانی برای خود نایبی انتخاب کرد، در تمامی امور مربوطه به او قدرت داده است. ولی به هر حال، این اطلاق، نسبی است و در دایره‌ای محدود می‌شود. استاد معرفت هم، به درستی، تفاوتی اساسی بین مفاد کتاب **مکاسب** و کتاب **قضاء** شیخ نمی‌بیند. از دیدگاه ایشان، شیخ در هر دو کتاب به ولایت عامه فقها رأی داده؛ و به نظر ما، در هر دو جا ولایت ایشان در امور حسبیه محدود است. «اطلاق» از جمله امور اضافی است؛ و باید دید در مقایسه با چه چیزی در نظر گرفته می‌شود. در کلام فوق‌الذکر شیخ، مقصود از «اطلاق»، عدم اختصاص به صورت تخصصی - قضاوت - است؛ اما از محدوده امور حسبیه و امور انتظامی فراتر نمی‌رود. جالب آن است که معرفت در پایان کلام خود نتیجه می‌گیرد: «شیخ در دو کتاب **مکاسب** و **قضاء**، همان را گفته که فقها از روز نخست درباره ولایت فقیه گفته‌اند: اموری که مربوط به برپایی نظام است و تعطیل آن نشاید، بر عهده فقیهان جامع‌الشرايط است که به نحو واجب‌کفایی، آن را بر پا دارند». نتیجه‌ای که وی می‌گیرد، با احتمال سوم سازگاری، و با احتمال اول و دوم - و فرضیه مقاله ایشان - ناسازگاری دارد. فقهایی قبل از شیخ، ولایت را در امور حسبیه منحصر می‌دانسته‌اند؛ و وی نیز در همان مسیر گام برداشته است. البته از امور حسبیه - با تعریف واحد - دو حیطة اراده می‌شود: حوزه ضیق (امور صغار و یتامی و مانند آن)، و حوزه وسیع (که امور سیاسی و اجتماعی که شارع راضی به ترك آنها نیست). به هر حال، حتی حوزه دوم از حیطة ولایت عامه فقیهان، و به طریق اولی از ولایت مطلقه، شمول

کمتری دارد. از اینجا، مقصود شیخ در کتاب **خمس** و **زکات** نیز مشخص می‌شود: «و ربما امکن القول بوجوب الدفع الي المجتهد نظراً الي عموم نیابته و كونه حجة الامام علي الرعية و اميناً عليه و خليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار».^{۱۸} «و لو طلبها الفقيه فمقتضي ادلة النيابة العامه وجوب الدفع لان منعه رد عليه و الراد عليه راد علي الله تعالي».^{۱۹} عموم نیابت فقیه در دوران غیبت باز در حد امور حسبيه محدود می‌شود.

این سخن در خصوص صاحب جواهر که به دفاع از ولایت فقیه شهرت دارد.^{۲۰} نیز صادق است. هر چند وی عموم ولایت فقیه را قبول می‌کند و معتقد است اگر کسی آن را انکار نماید گویا طعم فقه را نچشیده است، ولی باز مقصود او تأسیس حکومت اسلامی نیست؛ چرا که جهاد، و اموری که به حاکم عادل نیاز دارد، همانند جهاد دعوت که به سلطان و جیوش و امراء نیاز دارد، را استثنا می‌کند؛ و می‌گوید «و الا دولت حق ظاهر می‌شد؛ همان‌گونه که امام صادق □ فرمود اگر به اندازه این گوسفندان، یعنی چهل نفر، یار و همراه داشتم، خروج می‌کردم».^{۲۱}

۱۱. به اعتقاد استاد مهدی هادوی نیز، آیت الله خویی همانند امام خمینی؛ قائل به ولایت فقیه بود؛ و تنها، دلیلشان با هم فرق داشت.^{۲۲} وی در راستای اثبات شباهت کامل نظریه آیت‌الله خویی و امام خمینی به این نکته اشاره می‌کند که آیت‌الله خویی در انتفاضه ۱۹۹۱ برای انتصاب حاکمان شرع حکم صادر کرد؛ و تصریح کرد که به عنوان فقیه برای ایجاد امنیت و نظم، اعمال ولایت کرده است. مقصود از «ولایت مطلقه فقیه»، همان اطلاق در علم اصول است.^{۲۳}



نکته اول، این است که اطلاق در اینجا ربطی به اطلاق در علم اصول با جاری کردن مقدمات حکمت ندارد؛ چرا که در علم اصول بحث می‌شود که اگر مخاطب به چیزی امر کرد و مقدمات حکمت جاری شد، باید به اطلاق قول وی اخذ کرد. به طور مثال، اگر متکلم به ادای نمازی دستور دهد. می‌توان با جاری شدن مقدمات حکمت، مطلق نماز – بدون توجه به قیودی خاص – را اتیان نمود؛ در صورتی که در اینجا، غرض از قید «اطلاق» در ولایت مطلقه فقیه، این نیست که شارع دستوری داده باشد، و با اجرای مقدمات حکمت به اطلاق آن اخذ کنیم. غرض از ولایت مطلقه فقیه – با توجه به این‌که قولي مخصوص امام خمینی است و قبل از ایشان سابقه نداشته – اعمال ولایت با ملک «مصلحت» به عنوان یکی از احکام اولیه‌ای است که بر دیگر احکام اولیه تقدم دارد. در مقابل، ولایت مقیده امثال آیت الله گلپایگانی، تقیید ولایت به احکام اولیه و ثانویه است؛ که طبق آن حاکم، فقط در صورت وجود عناوین ثانویه – و تنها در همان حد از باب «الضرورات تقدر بقدرها» – می‌تواند از حیطه احکام اولیه گذر نماید. امام خمینی فرمودند: «تعبیر به آن‌که این جانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، به کلی بر خلاف گفته‌های من است؛ چرا که اگر چنین تحدیدی وجود داشته باشد، دست حکومت بسته خواهد شد. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است – در موقعی که آن قرارداد، مخالف مصالح کشور و اسلام باشد – یکجانبه لغو کند؛ و می‌تواند هر امری را چه عبادی یا غیر عبادی که جریان آن مخالف اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند».^{۲۴}

نکته دوم در این خصوص، آن است که دیدگاه آیت الله خویی را با توجه به کتب متعدد ایشان استنباط؛ و ارتباط آن با عمل سیاسی‌شان را کشف کنیم. وی شأن فقیه را به امور حسبيه محدود می‌داند: «اما الولاية علي الامور الحسبيه... فهي ثابتة للفقیه الجامع الشرائط فان فصل الخصومات بيد الفقیه».^{۲۵} ظاهرأ او دخالت فقیه در این حوزه را از باب تصرف می‌داند، نه از باب ولایت: «انما الثابت ان له التصرف في الامور التي لا بد من تحققها في الخارج».^{۲۶} برخی فقها - همانند آیت الله خویی - فقیهان را حتی در امور حسبيه، فاقد ولایت شرعی دانسته، تنها به عنوان قدر متیقن، مجاز به تصرف می‌دانند.^{۲۷}

اما این‌که آیت الله خویی در امور سیاسی بعضاً دخالت کرده، یا حق تصرف در غنائم جنگی را برای فقیه می‌داند،^{۲۸} با توجه به تفسیر و وجه جمعی که بین اقوال مختلف شیخ انصاری شد، روشن می‌شود. طبق نظر آیت الله خویی، فقیه قدر متیقن افرادی است که می‌تواند در امور حسبيه تصرف کند؛ و امور حسبيه می‌تواند برخی از شئون سیاسی و اجتماعی را نیز در برگیرد. به هر حال، به نظر می‌رسد که کسی که ولایت یا تصرف فقیه را به امور حسبيه، محدود می‌کند، به همان حد محدود می‌شود؛ و با نظریه‌ای همچون ولایت مطلقه فقیه فاصله می‌گیرد. این برداشت با استدلال ایشان به عموم مصلحت و اطلاق دلیل منافاتی ندارد؛ چرا که به هر حال، ولایت به امور حسبيه و احکام انتظامی تحدید می‌شود. بر اساس نظر وی، به دو دلیل فقیه می‌تواند احکام انتظامی اسلامی را اجرا نماید: اولاً، اجرای احکام انتظامی در راستای مصلحت عمومی و برای حفظ نظم و جلوگیری از فساد و ظلم تشریع شده؛ و بنابراین نمی‌تواند مخصوص



برهه خاصی باشد. ثانیاً، دلایل احکام انتظامی، اطلاق زمانی و احوالی دارد. بی‌تردید، آحاد مردم، مخاطب این تکلیف نیستند؛ زیرا در آن صورت، اختلال نظام به وجود می‌آید؛ علاوه بر آن‌که روایاتی همانند توقیع شریف، مردم را به فقها ارجاع داده است.^{۲۹} پس می‌توان برخلاف ادعای آیت الله معرفت - که اطلاق در نظریه امام خمینی و شیخ انصاری و آیت الله خویی را یکسان می‌داند.^{۳۰} نتیجه گرفت که هر چند حفظ نظام (احکام انتظامی) از واجبات مطلقه است (حفظ النظام من الواجبات المطلقة التي لا تقيد لها)، ولی این اطلاق به احکام حسبیه و انتظامی محدود می‌شود؛ و با ولایت مطلقه (در لسان امام خمینی) تباین اساسی دارد. برخلاف استنباط آیت الله معرفت که معتقد است آیت الله خویی هم مثل امام خمینی، دلیل امامت را به عینه برای ولایت فقها جاری می‌داند.^{۳۱} (فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحكومة بعد غیبة ولی الامر - ع -)،^{۳۲} باید گفت امام خمینی بر اساس دلیل تنزیل، کلیه شئون امام معصوم را برای فقیه نیز جاری می‌داند؛ در حالی‌که آیت الله خویی، تصرف فقها در امور حسبیه و امور انتظامی را تنها در این محدوده، از باب قدر متیقن جایز می‌شمارد. جالب است که استاد معرفت، خود نتیجه می‌گیرد: «بدین‌سان در واجبات نظامی و اجرای احکام انتظامی، به سبب عدم تعیین مسئول مشخص، بر فقیه جامع الشرائط - با عنوان قدر متیقن و به نحو واجب کفایی - واجب است عهده‌دار شود؛ و این حقی را ایجاب نمی‌کند... قلمرو ولایت فقیه از دیدگاه فقها به گستردگی ولایت کبرای امامان معصوم نیست».^{۳۳} به دیگر بیان، از دیدگاه آیت الله خویی، تصرف ولی فقیه در امور حسبیه، منصبی برای او محسوب

نمی‌شود؛ بلکه تنها حکمی تکلیفی - آن هم از باب قدر متیقن و وجوب کفایی - است؛ و محدوده آن با ولایت معصومان یکسان نمی‌باشد. کدیور به درستی اشاره می‌کند که دیدگاه‌های جواز تصرف فقیه، بدیل و جانشین نظریه ولایت فقیه هستند؛ و نباید آنها را با نظریه‌های ولایی اشتباه کرد.^{۳۴}

۱۲. دکتر کدیور معتقد است پس از اوج اندیشه نائینی در مشروطه، فقه سیاسی دچار عقب‌گرد شد؛ اما نکته مهم، این است که «در انتهای دوره رکود و عقب‌گرد، تنها می‌توان از آرای آیت الله بروجردي یاد کرد. ایشان ادله نقلی بجا مانده را برای اثبات ولایت انتصابی عامه فقیهان کافی نمی‌شمارد؛ و با اقامه دلیل عقلی، مسئله را اثبات شده می‌داند. وی برای اولین بار بر امتزاج دیانت و سیاست، پافشاری، و مسائل سیاسی و تدبیر امور اجتماعی در جامعه اسلامی را از وظایف فقیهان اعلام می‌کند».^{۳۵} محسن کدیور معتقد است آیت الله بروجردي به ولایت عامه فقیهان قائل بوده است.^{۳۶}

جهت بررسی این مدعا، لازم است مباحث ایشان از کتاب **البدر الزاهر** به شکل مشخص، نقل قول، و سپس تحلیل شود. در کتاب مذکور، درباره مأذون بودن فقها برای اقامه نماز جمعه، دو مؤخره تحت عنوان «تذنیبان» ارائه شده؛ که تذنیب اول، اشاره اجمالی به حدود ولایت فقیه دارد، و تذنیب دوم درباره شروط نماز جمعه است. ایشان در ابتدا نظر شیخ، ملازمه بحث جعل حکومت با اقامه نماز جمعه، را نقل می‌کند. به اعتقاد او، اگر کسی معتقد به این باشد که فقها وظیفه تشکیل حکومت دارند پس به طور قطع، متصدی همه وظایف حاکمان اسلامی هستند؛ و اقامه جمعه، یکی از وظایف حاکمان اسلامی است؛ همان‌گونه که در

عهد پیامبر 6 و خلفای راشدین این بحث رواج داشته است. پس در وضعیت فعلی، وظیفه فقها اقامه جمعه نیست؛ و در اخباری که استدلال به تخریص دارند اشکالات جدی وجود دارد.^{۳۷} چون برخی با استفاده از ادله ولایت فقیه، اقامه جمعه را از وظایف فقیه می‌دانند، آیت الله بروجردی به مناسبت، وارد بحث ادله ولایت فقیه می‌شود؛ و ابتدا به مقدماتی عقلی اشاره می‌نماید:

مقدمه اول: به درستی که در جامعه، اموری وجود دارد که از وظایف افراد جامعه نبوده و به آنها مربوط نیست؛ بلکه از امور عام اجتماعی است که حفظ نظام اجتماع به آن بستگی دارد، از قبیل قضاوت، ولایت بر غایب و ناتوان، مصرف اموال پیدا شده و مجهول المالک، حفظ نظام داخلی، امنیت مرزها، دستور جهاد و دفاع هنگام حمله دشمنان و غیره که به سیاست جامعه مربوط است و متصدی آن، شخصی خاص نیست؛ بلکه وظایف سرپرست جامعه و کسی است که سر رشته امور مهم جامعه در دستان او قرار دارد؛ و بر اوست که ریاست و خلافت را عهده‌دار شود.

مقدمه دوم: برای کسی که در قوانین اسلام تحقیق می‌کند، شکی باقی نمی‌ماند که اسلام، دینی سیاسی - اجتماعی است و احکامش منحصر در عبادات برای تأمین سعادت اخروی افراد نیست؛ بلکه اکثر احکام اسلامی برای سیاست جامعه و تنظیم امور اجتماعی و تأمین سعادت این دنیا و یا مرتبط به سعادت هر دو دنیاست؛ مثل احکام حدود، قصاص، دیات و احکام قضائی شرعی که برای پایان دادن به خصومات و یا احکام مالیات دولت اسلامی وارد شده است. بنابراین، خاص و عام اتفاق نظر دارند که در جامعه اسلامی و محیط اسلام، وجود سیاستمدار و رهبر تدبیر کننده در امور



مسلمانان، لازم است؛ بلکه از ضروریات اسلام است؛ گرچه در شرایط و خصوصیات رهبر و اینکه او از جانب پیامبر تعیین می‌شود یا با انتخاب عمومی است، اختلاف نظر به چشم می‌خورد.

مقدمه سوم: پوشیده نیست که اداره جامعه و تأمین جهات اجتماعی در دین اسلام از مسائل روحانی و مسائل مربوط به تبلیغ و ارشاد مسلمانان جدا نیست؛ بلکه سیاست از صدر اول با دیانت مختلط و از شئون به شمار می‌رود.

پیامبر 6 شخصاً امور مسلمانان را پی‌گیری و تدبیر، و خصومات را حل و فصل، و حکام و والیان را برای شهرهای مختلف انتخاب می‌کرد؛ و از آنها مالیات می‌خواست. در گذشته، مساجد در کنار دارالاماره بنا می‌شد؛ و حاکمان و مبلغان دین در کنار هم بودند. این شکل از امتزاج جهات روحانی و مسائل سیاسی از ویژگی‌های دین اسلام است. خلاصه اینکه اولاً، ما مجموعه‌ای از نیازمندی‌های اجتماعی داریم که از وظایف رهبر جامعه است. ثانیاً، دیانت مقدس اسلام، نه تنها در تبیین این امور، سستی نکرده؛ بلکه بیشترین اهتمام را داشته؛ و بدین لحاظ، تشریع و اجرای احکام زیادی را به سیاستمدار مسلمان تفویض کرده است. ثالثاً، سیاستمدار مسلمانان در صدر اسلام، کسی جز شخص نبی اکرم 6 و سپس خلفای بعد از او نبوده‌اند.

مقدمه چهارم: ما معتقدیم پیامبر 6 پس از خود امر خلافت را رها نکرده، بلکه حضرت علی □ را تعیین کرده است. بعد هم امامت و خلافت به اولاد حضرت علی □ منتقل شده، که البته حقوق آنها غصب شد. پس به طور قطع، مرجع برای رسیدگی در امور مهم اجتماعی که ذکر شد، ائمه اثني عشر هستند؛ و اگر قدرت بر اجرای آن داشتند، از وظایف خاص آنها

تلقي می‌شد.^{۳۸}

ایشان پس از ذکر مقدمات می‌گویند: امامان معصوم می‌دانستند که اغلب شیعیان در زمان حضور و جمیع آنها و در زمان غیبت، امکان دسترسی به آنها را ندارند. از این رو با توجه به تفریق شیعیان در شهرهای مختلف و مبسوط‌الید نبودن امامان، پس به طور قطع امامان، کسانی مثل زراره و محمد بن مسلم و امثال اینها را برای رسیدگی به این امور مشخص کرده‌اند. ایشان اضافه می‌کند با این‌که امامان معصوم می‌دانستند دسترسی به آنها غیرممکن است، آیا می‌شود که شیعیان را از رجوع به طاغوت و قاضیان جور منع کنند و خود نیز کسی را برای رجوع در امور مهمی چون فصل خصومات، اموال غایب و ناتوان و دفاع از حوزه اسلام معین نکنند؟! پس ما به طور قطع یقین داریم که اصحاب ائمه درباره کسانی که مرجع شیعه در این مسائل باشند، از آنها سؤالاتی کرده‌اند؛ و امامان نیز پاسخ‌هایی داده و کسانی را تعیین کرده‌اند تا در صورت عدم تمکن از دسترسی به امامان و هنگام نیاز به ایشان مراجعه کنند. نهایت، آن‌که این پرسش و پاسخ‌ها از کتب روایی ساقط شده و به جز روایت ابی‌خدیجه و عمر بن حنظله به دستمان نرسیده است.^{۳۹} وی پس از بیان مطالب گذشته، نتیجه‌گیری می‌کند به طور قطع ائمه معصومین، این امور مهمه که شارع راضی به ترك آن نیست را، به خصوص با احاطه آنها به خواسته‌های شیعیان در عصر غیبت، رها نکرده‌اند. در نتیجه، فقیه برای این امور نصب شده است. ایشان با قیاس استثنایی به نصب فقیه می‌رسند: قضیه دائر است به این‌که ائمه یا کسی را نصب نکرده، و یا فقیه را نصب کرده‌اند. اولی باطل، و بنابراین، دومی صحیح است. به اعتقاد ایشان، با این مقدمات



می‌توان فهمید که مراد از کلمه «حاکماً» در مقبوله عمر بن حنظله در عبارت «قد جعلته علیکم حاکماً» در مورد کلیه امور اجتماعی است؛ و وظیفه شخص خاصی تلقی نمی‌شود؛ و شارع مقدس نیز به اهمال آنها راضی نیست، ولو این‌که در زمان غیبت باشد. البته تصدی این امور، اختصاص به قاضی هم ندارد؛ گرچه شغل قضاوت، معمولاً و عرفاً با تصدی و سایر امور مبتلا به جامعه ملازم بوده است.^{۴۰}

و در ادامه بحث اصلی - یعنی اقامه جمعه - می‌نویسد: این مسئله باقی می‌ماند که آیا اقامه نماز جمعه هم از همان امور عامه مبتلا به جامعه است که شارع، راضی به ترك آنها نیست، یا خیر؟ در اینجا، بخش دیگری از استدلال ایشان شکل می‌گیرد که از دید بسیاری از محققین مخفی مانده است. ایشان برای پاسخ به وظیفه فقیه در اقامه جمعه می‌نویسند وظایف امام، دو دسته است: دسته اول، وظایفی که به امام مبسوط‌الید مرتبط است، مثل حفظ انتظامات داخلیه و سد ثغور مملکت و امر به جهاد و دفاع و مانند اینها؛ و دسته دوم، وظایفی است که امام در صورت مبسوط‌الید نبودن نیز نباید آنها را ترك کند؛ چون می‌تواند آنها را با وکیل کردن افراد و ارجاع به غیر انجام دهد، مثل تصرف در اموال یتیم و دیوانگان و قضاوت بین مردم و تصرف در اموال غایبان. ایشان در ادامه می‌گویند ظاهراً اقامه جمعه از قسم اول است. لذا فقیه نباید اقامه جمعه نباید؛ چون قدر متیقن از ادله ولایت فقیه، خصوص دسته دوم است، یعنی اموری که شارع، راضی به ترك آنها نیست و بسطید، شرط آن نمی‌باشد.^{۴۱}

نکته مهم در اینجا، آن است که مقدمه اول استدلال، امور عام اجتماعی را گسترده‌تر از نتیجه پایانی بیان می‌کند. ایشان در مقدمه



اول امور عام اجتماعي که متصدي آن شخص خاص نیست را ولایت بر غایب و ناتوان، مصرف اموال مجهول المالک، حفظ نظام داخلی و امنیت مرزها، و دستور جهاد و دفاع ذکر می‌کنند. بر این اساس، وظیفه فقیه، پرداختن به این امور عامه مهمه است که وظایف سیاسی و حکومتی هم در آن گنجانده شده است؛ خواه از آن حسبه موسع^{۴۲} برداشت شود یا ولایت عامه فقیهان. اما طبق بحث اخیر، دایره امور حسبیه، بسیار مضیق است؛ و حفظ نظام داخلی، امنیت مرزها، دستور جهاد و دفاع از حیطة امور حسبیه خارج می‌شود؛ و فقط اموری چون پرداختن به اموال غایب ناتوان و فصل خصومات باقی می‌ماند. دکتر کدیور - که تنها به مقدمات عقلی کفایت کرده - ایشان را معتقد به ولایت انتصابی عامه می‌داند. علاوه بر این که عبارات آیت الله بروجردي به حسبه موسع، شبیه‌تر از ولایت انتصابی عامه است، لازم است بین این دو فقره عبارت ایشان به شکلی رفع تناقض نماییم؛ چرا که مقدمه اول، اموری همانند جهاد را داخل، و بخش اخیر، این-گونه امور را از حیطة ولایت فقها خارج می‌کند. در رفع این ناسازه، ممکن است تصور شود ایشان در بحث اول در مقام استدلال عقلی ولایت فقیه هستند (امور مبتلا به اجتماعي که شارع، راضی به ترك آنها نیست)، اما زمانی که بحث نقلی مطرح می‌شود، مستفاد از روایات را مضیق (امور مبتلا به اجتماعي که شارع، راضی به ترك آنها نیست و لازمه آن بسطید نمی‌باشد) می‌بینند. بنابراین، در بخش اول، ایشان در مقام اثبات ولایت فقیه از منظر ادله عقلی بودند؛ و در بحث دوم در مقام تعیین دلالت ادله نقلی بودند که به قدر متیقن، اکتفا کردند. شاید ظاهر کتاب **البدر الزاهر** هم که در دوره شکل‌گیری اسلام سیاسی

توسط آیت الله منتظری تقریر شده، نیز همین برداشت باشد. اما از منظر دیگری هم می‌توان به این بحث پرداخت؛ و آن این‌که کل بحث ایشان، یک چیز را اثبات می‌کند. پس باید مبحث گذشته را همانند یک کل دید؛ و در مجموع تحلیل کرد. ایشان در صدد ارائه دلایل عقلی مجزا نیستند؛ بلکه با بهره‌گیری از مقدمات عقلی به دنبال اثبات میزان دلالت روایات بر حوزه اعمال ولایت هستند. در واقع، اینها مقدمات فهم روایات هستند، نه مقدمات دلیل عقلی مستقل. گویا مشی ایشان در دروس خارج، ضمیمه کردن مقدمات خارجی و عقلی برای فهم روایات بوده است. از این منظر و با مقدمات عقلی می‌توان حدس زد که امام، مسائل مبتلا به مردم را رها نکرده، و به فقیه برای سامان دادن آن حوزه‌ها نیابت داده است. اما این مسئله باقی می‌ماند که چه قدر از این مسائلی که در مقدمات ذکر شد را می‌توانیم از باب اعمال ولایت، وظیفه فقها بدانیم. این‌جا، بحث قدر متیقن مطرح می‌شود؛ که ایشان معتقدند قطعاً امور مبتلابه را می‌توان در حوزه اعمال ولایت قرار داد؛ و مسائل تعبدی چون نماز جمعه از این حوزه خارج است. حاصل آن‌که بر اساس احتمال اخیر، ایشان در صدد ارائه دلیل مستقل عقلی نبوده‌اند؛ بلکه مقدماتی برای فهم ادله نقلی و شرعی ذکر کرده‌اند؛ و نتیجه این می‌شود که فقیه جز در امور اجتماعی که شارع مقدس، راضی به ترك آنها نیست و لازمه آن بسط ید غی‌باشد، ولایت ندارد. احتمال اخیر با برداشت آیت الله اشتهااردی از اندیشه سیاسی آیت الله بروجردی تناسب بیشتری دارد. بر این اساس، ورود به سیاست حتی برای انبیاء و ائمه □ نیز در حد ضرورت بوده؛ و به بیان دیگر شأن اصلی ایشان تلقی نمی‌شود. بالاتر آن‌که حتی معصومان

نیز فقط به هنگام مصلحت در سیاست دخالت می‌کرده‌اند؛ و در واقع، ولایت سیاسی جزء شئون ذاتی ایشان نبوده؛ بلکه شأن اصلی ایشان، همانا امور مربوط به مبدء و معاد بوده است.^{۴۳}

در مجموع، باید گفت دیدگاه آیت الله بروجردی نسبت به مسئله ولایت فقیه نیاز به تدقیق بیشتری دارد.

۱۳. در این کتاب به شهید مطهری، «نظریه انتخاب» نسبت داده شده است. هر چند نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه در مباحث آیت الله حسینعلی منتظری و استاد مطهری بر سر درس امام خمینی (قدس سره) و در انتقاد به نظریه نصب متولد شد، اما عبارات به جا مانده از استاد شهید به نظریه «نظارت» نزدیک‌تر از نظریه «ولایت» است. تفاوت نظریه ولایت و نظارت، آن است که در ولایت، مشروعیت نهایتاً، با واسطه یا بدون واسطه، به فقیه باز می‌گردد؛ در حالی‌که در نظریه نظارت، امور اجرایی به خود مردم سپرده می‌شود؛ و فقیه (یا فقها) بر اجرا یا تقنین نظارت دارند. این نظارت می‌تواند به شکلی باشد که خود مردم، ضمانت‌های اجرایی برای آن تعبیه کنند. ولایت می‌تواند به شکل انتصابی یا انتخابی باشد. انتصاب و انتخاب، شکل رسیدن به قدرت است؛ هرچند در محدوده ولایت هم تأثیر دارد. به هر حال، مقصود مطهری آن بوده که فقیه همانند يك ایدئولوگ و نظریه‌پرداز، صرفاً باید بر امور نظارت نماید: «ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در يك کشور اسلامی - یعنی کشوری که در آن مردم، اسلام را به عنوان يك ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند - نقش يك ایدئولوگ است، نه نقش يك حاکم. وظیفه



ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و در کادر ایدئولوژی اسلام به انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار می‌دهد.^{۴۴} جالب آن‌که استاد شهید، درک این مسئله را به ارتکاز مردم این زمان و عصر مشروطه ارجاع می‌دهد: «تصور مردم آن روز - دوره مشروطیت و نیز مردم ما از ولایت فقیه این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را به دست گیرند».^{۴۵} البته، ظاهر برخی آرای اولیه حضرت امام نیز به این نظریه اشاره داشت؛ و باز به مشروطه ارجاع می‌داد: «ما نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد؛ بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است اداره شود؛ و این بی‌نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد؛ چنان‌که دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده است».^{۴۶} اصولاً نظریه‌های ولایت محور بر فرد، و نظریه نظارت بر نهاد تأکید بیشتری دارند. در نظریه‌های نوع اول در پاسخ به سؤال «چه کسی؟»، شخص فقیه را مطرح می‌کنند؛ اما در نظریه نظارت، این فرض مطرح است که امور اجرایی به خود مردم واگذار شده است؛ و تنها باید از جانب متخصصان دینی مورد تأیید قرار گیرد. اگر شأن نظارت برای اسلامی بودن امور فرض گرفته شود، اساساً دلیلی ندارد که به نظارت فرد اکتفا کنیم؛ چرا که نظارت جمیع فقیهان به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. دقیقاً به همین دلیل است که فرد در نظریه‌های ولایی، بیش از نظریه‌های نظارتی محوریت دارد. البته، ظاهراً خود دکتر کدیور در کتاب **حکومت ولایی** متوجه این تفاوت شده؛ و استاد مطهری را در زمره قائلان به نظریه نظارت ذکر می‌کند.^{۴۷}

در مجموع، نکات فوق از ارزش کتاب نمی‌کاهد؛
بلکه پیشنهاداتی برای اصلاح در چاپ‌های بعد
تلقی می‌شود.



سال دوازدهم / شماره چهل و هشتم / زمستان ۸۸

1. محسن کدیور، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).
2. analysis de discours.
3. مهدی حائری یزدی، *حکمت و حکومت* (لندن: شادی، ۱۹۹۵) ص ۱۶۶ - ۱۶۵.
4. مهدی حائری یزدی، «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی»، *فصلنامه متین*، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷)، ص ۳۷۸.
5. ر. ک: عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبه»، *حکومت اسلامی*، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۲۰ - ۱۴.
6. سید ابوالقاسم الخویی (مع تعلیقة جواد التبریزی)، *صراط النجاة في اجوبة الاستفتاءات*، ج ۱ (قم: سرور، ۱۳۸۴)، ص ۱۰: «والذي نقول به هو ان الولاية علي الامور الحسبة باطلاقها الواسع و هي ما علم ان الشارع يطلبه و لم يعين له مكلفاً خاصاً، و منها بل اهمها ادارة نظام البلاد و تهيئة المعدات و الاستعدادات للدفاع عنها، فانها ثابتة للفقیه الجامع الشرايط».
7. محسن کدیور، *پیشین*، ص ۶۰.
8. محمدحسین نایینی، *تنبيه الامة و تنزيه الملة* (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸) ص ۷۳.
9. محسن کدیور، *پیشین*، ص ۱۱۷.
10. همان، ص ۱۲۹.
11. محمد هادی معرفت، «ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی»، *اندیشه حوزه*، ش ۱۷ (تابستان ۱۳۷۸).
12. صدوق، *اکمال الدین و اتمام النعمة*، تصحیح علی‌اکبر غفاری (قم: ۱۴۰۵ ق) ص ۴۸۴.
13. شیخ انصاری، *المکاسب* (چاپ سنگی)، (قم: بیتا)، ج ۳، ص ۵۵۷ - ۵۵۴.
14. علی ابوالحسنی، *تراز سیاست* (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۳) ص ۱۳۱.
15. محمد هادی معرفت، *پیشین*، ص ۲۵۱ - ۲۵۰.

16. شیخ انصاري، **پيشين**، ج ۲، ص ۱۳۷ - ۱۴۰.
17. شیخ انصاري، **كتاب القضاء و الشهادات** (قم: ۱۳۷۳) ص ۴۹.
18. شیخ انصاري، **كتاب الخمس**، ص ۵۱۶.
19. شیخ انصاري، **كتاب الزكاة**، ص ۳۵۶.
20. به طور مثال، ایزدهی، **صاحب جواهر** را معتقد به ولایت مطلقه فقیه همانند امام خمینی می‌داند (سید سجاد ایزدهی، اندیشه سیاسی صاحب جواهر) (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴) ص ۱۱۴ - ۱۰۸. استدلال وی اینگونه است: ولایت فقیه از دیدگاه صاحب جواهر، عمومیت دارد و به قول استاد معرفت، مقصود از ولایت عامه، همان ولایت مطلقه است؛ پس مقصود صاحب جواهر، همان ولایت مطلقه امام خمینی است! در حالیکه اطلاق در کلام وی، همانند متون شیخ اعظم، به مقید نشدن در اموری همانند قضاء اشاره دارد. ولایت عامه هم دو شکل دارد: ولایت مقیده و ولایت مطلقه.
21. محمد حسن نجفی، **جواهر الکلام**، ج ۲۱، بیروت، ص ۳۹۷: «نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة لبعض الامور التي يعلمون عدم حاجتهم اليها كجهاد الدعوة المحتاج الي سلطان و جیوش و امراء و نحو ذلك مما يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك و نحوه. والا لظهرت دولة الحق كما اوماً اليه الصادق □ بقوله: لو لا ان لي عدد هذه الشويها و كانت اربعين خرجت».
22. مهدي هادوي، سایت بازتاب، ۸۵/۹/۲۱: www.Khobreganrahbari.Com/modules.php?Name=News&file=print&sid=201-14k.
23. همان.
24. امام خمینی، **صحیفه نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۱.
25. الخویی (و التبریزی)، **المصدر**.
26. ابوالقاسم الخویی، **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)**، به قلم میرزا جواد تبریزی (قم: ۱۴۱۰) ص ۴۲۴ - ۴۲۳.
27. محسن کدیور، **حکومت ولایي** (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۵۲.
28. ابوالقاسم خویی، **منهاج الصالحین**، ص ۳۶۵ و ۳۷۹.



29. ابوالقاسم خویی، **مبانی تکملة المنهاج**، ج ۱ (بیروت: بیتا) ص ۲۲۴ - ۲۲۶.
30. محمد هادی معرفت، **پیشین**، ص ۲۶۱.
31. **همان**، ص ۲۵۶.
32. امام خمینی، **کتاب البیع**، ج ۲ (قم: بیتا) ص ۴۶۱.
33. محمد هادی معرفت، **پیشین**، ص ۲۶۰.
34. محسن کدیور، **پیشین**، ص ۱۳۲ - ۱۳۱.
35. محسن کدیور، **نظریه‌های دولت در فقه سیاسی شیعه**، **پیشین**، ص ۲۰.
36. **همان**، ص ۲۱.
37. حسینعلی المنتظری، **البدر الزهراء في الصلاة الجمعة و المسافر** (تقریرات درس خارج آیت الله بروجردی)، (قم: ۱۳۶۲) چاپ دوم، ص ۵۰.
38. **همان**، ص ۵۴ - ۵۲.
39. **همان**، ص ۵۶.
40. **همان**، ص ۵۷.
41. **همان**، ص ۵۸.
42. مقصود از حسبه موسع، امور اجتماعی وسیعی است که شارع به ترك آنها راضی نیست. در مقابل، حسبه مضیق، تنها به مسائل همانند امور غیب و قصر محدود می‌شود. حیطة ولایت انتصابی عامه از امور حسبه موسع هم بیشتر است؛ چرا که به «اموری که شارع به ترك آن راضی نیست»، محدود نمی‌گردد.
43. علی پناه اشتهاردی، **کتاب هفت ساله چرا صدا در آورد؟** (قم: علمیه، ۱۳۹۱ ق) ص ۱۸۵ - ۱۶۰.
44. مرتضی مطهری، **پیرامون انقلاب اسلامی** (قم: صدرا، بیتا) ص ۸۲ - ۸۶.
45. **همان**.
46. امام خمینی، **کشف الاسرار** (قم: مصطفوی، بیتا) ص ۲۲۲.
47. محسن کدیور، **حکومت ولایی**، **پیشین**، ص ۱۴۶.