

بررسی و نقد نظریه‌های دولت در فقه شیعه

دکتر سیدصادق حقیقت*

تاریخ دریافت: 88/7/17 تاریخ تأیید: 88/9/5

چاپ اول کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه توسط دکتر محسن کدیور در سال 1376 به زینت طبع آراسته شد. [1] 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 مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورایی 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 رسانند:

1. 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 فقها 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 ندادند؛ 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 فریه 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.

2. روش این کتاب در ص 7، «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 [2] اشاره می‌شد.

3. 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 می‌زند؛ ولی نمی‌توانند در مجموع، نظریه فقهی محسوب شوند. این دو نظریه، براساس روش فقهی ارائه نشده‌اند. نظریه وکالت بر دو قاعده فقهی تکیه می‌زند؛ 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، [3] نه بر اساس روش فقهی؛ بلکه با استدلالی 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. [4]

4. اگر عنوان کتاب به «اندیشه سیاسی شیعه» تغییر پیدا می‌کرد، می‌توان نظریه‌هایی همچون «نظریه حکومت دموکراتیک دینی» از دکتر عبدالکریم سروش، و خصوصاً نظریه علامه طباطبایی، را نیز به آنها افزود.

5. می‌توان به نظریه‌های بالا، «نظریه حسبه حکومتی» را نیز افزود. بر اساس این نظریه، اقدامات حکومتی، و چه بسا تشکیل حکومت اسلامی، از باب حسبه واجب می‌شود. بر این اساس، هر چند دلیلی برای شمول ولایت فقیهان در دست نیست، اما اقدامات حکومتی یا تشکیل حکومت از باب حسبه واجب می‌باشد. [5] می‌توان از صاحبان این نظریه، آیت الله میرزا جواد تبریزی [6] را نام برد. به نظر وی، حسبه اداره کشور و دفاع را نیز شامل می‌شود.

6. دکتر کدیور، نظریه حاج شیخ عبدالکریم حائری و محمدعلی اراکی، که معتقد به نظریه حسبه‌اند. را در زمره نظریه سلطنت مشروعه ذکر می‌کند. در عین حال، شاید بتوان از این نظریه، تعبیری مردمسالارانه نیز ارائه داد. اگر فقیهان، قدر متیقن برای اداره جامعه نباشند، حکومت و مدیریت جامعه را می‌توان به خود مردم واگذار کرد. از این‌جاست که شاید بتوان گفت نظریه فوق با این تفسیر به نظریات الهی، مردمی شبیه‌تر به نظر رسد. نظریه آخوند خراسانی، که خود دکتر کدیور بعد از نگارش این کتاب به آن پرداخته. نیز از این جهت حائز اهمیت به نظر می‌رسد.

7. نظریه اول (سلطنت مشروعه یا ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه و سلطنت مسلمان ذی شوکت) چنان مطرح شده که گویا صاحبان این نظریه اصالتاً معتقدند خداوند، حوزه دین و دولت را از هم تفکیک نموده، و اولی را به فقیهان و دومی را به شاهان واگذار کرده است. در حالی‌که به نظر می‌رسد لازم است اندیشه سیاسی فقیهان را از مقتضیات عملکرد سیاسی ایشان تفکیک نماییم. 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.» [7]

«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 (1267 . 1191) 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 (علیه السلام)) 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 (علیه السلام) اتفاق نیفتاده است؛ زیرا فقیهان به علت‌های گوناگون از سیاست و جامعه دوری گزیده‌اند. 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 شریعت 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.

8. 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 تنبیه الامه و تنزیه الملة بر می‌آید. [8] حسب موسع است. بر اساس حسب موسع، همان‌گونه که اشاره شد، اموری که شارع به ترك 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، [9] توهم این مسئله وجود دارد که این دو از يك جنس هستند که با هم مقایسه شده‌اند، در حالی که «مشروطه»، قید دولت است، نه ولایت.

9. در این کتاب، سه نظریه برای شهید صدر بر شمرده شده است: حکومت انتخابی بر اساس شورا (در الاسب الاسلامیة)، ولایت انتصابی عامه فقیهان (در منهاج الصالحین، و الفتاوی الواضحة) و خلافت مردم با نظارت مرجعیت (در الاسلام یقود الحیاة، لمحة 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 حتی‌المقدور

باید سعی نمود اقوال مختلف يك اندیشمند را بر هم حمل نمود تا ارائه نظریه‌هایی متفاوت، و شاید متضاد را به وي منسوب نکنیم. چون اصل، آن است که اندیشه اندیشمند دچار تناقض و حتی تصور نشده باشد، در صورت امکان باید بین عبارات وي 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 ارائه 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 (لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية) تلقی شود، [10] پس باید مفاد هر دو يك چیز باشد؛ در حالی که 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 حالی که 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.

10. آیت الله محمدهادی معرفت. برخلاف نظر مشهور. دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی نسبت به ولایت فقیه را مثبت ارزیابی کرده است. [11] با توجه به آرای متفاوت در خصوص کتب مختلف شیخ و با توجه به محوریت 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 (علیه السلام)، 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 (علیه السلام) 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 توفیق شریف [12] 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 الادلة هو ثبوت الولاية للفقهاء في الامور التي تكون مشروعيه ايجادها في الخارج مفروغاً عنه، بحيث لو فرض عدم الفقيه كان علي الناس القيام به كفايه». [13]

علي 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». [14] محمدهادی معرفت هم رجوع به فقها بر اساس توفیق 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. [15] از دیدگاه وی، اگر صغرای مسئله را از خود شیخ وام گیریم (اقامة النظام من الواجبات المطلقة) [16] و کبرای 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 يظهر كون الفقيه مرجعاً في الامور العامه)؛ چرا که به جای لفظ «حکم» که مربوط به قضاوت است، از «حاکم» استفاده شده: «ان تعليل الامام(عليه السلام) وجوب الرضا بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً علي الاطلاق و حجة كذلك يدل علي ان حكمه في الخصومات و الوقائع من فروع حكومته المطلقة و حجيته العامة فلا يختص بصورة التخاصم». [17] (تعلیل امام(علیه السلام) مبنی 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 تخصیص نمی‌خورد). استاد معرفت از نهج‌البلاغه 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 شك، 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، آن‌گونه 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 ناییب 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 فوق الذکر شیخ، مقصود از «اطلاق»، عدم اختصاص به صورت تخصیص. 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 جامع شرایط است که به نحو واجب کفایی، 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. فقهای 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 امیناً علیه و خلیفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار». [18] «و لو طلبها الفقيه فمقتضي ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد علیه و الراد علیه راد علي الله تعالی». [19] عموم نیابت فقیه در دوران غیبت باز در حد امور حسبیه محدود می‌شود. این سخن در خصوص صاحب جواهر که به دفاع از ولایت فقیه شهرت دارد. [20] 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 (علیه السلام) فرمود اگر به اندازه این گوسفندان، یعنی چهل نفر، یار و همراه داشتیم، خروج می‌کردم». [21]

11. به اعتقاد استاد مهدی هادوی نیز، آیت الله خویی همانند امام خمینی؛ قائل به ولایت فقیه بود؛ و تنها، دلیلشان با هم فرق داشت. [22] وی در راستای اثبات شباهت کامل نظریه آیت‌الله خویی و امام خمینی به این نکته اشاره می‌کند که آیت‌الله خویی در انتقاضه 1991 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. [23]

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 ایتیان نمود؛ در صورتی که در این‌جا، غرض از قید «اتلاق» 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 قولی مخصوص امام خمینی؛ است و قبل از ایشان سابقه نداشته. اعمال ولایت با ملاک «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 حیطة 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. یک- جانبه 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». [24]

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 حسبیه محدود می‌داند: «اما الولاية علي الامور الحسينيه... فهي ثابتة للفقیه الجامع الشرائط فان فصل الخصومات بيد الفقیه». [25] ظاهراً 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». [26] برخی فقها همانند آیت الله خویی، فقیهان را حتی در امور حسبیه، فاقد ولایت شرعی دانسته، تنها به عنوان قدر متیقن، مجاز به تصرف می‌دانند. [27]

اما اینکه آیت الله خویی در امور سیاسی بعضاً دخالت کرده، یا حق تصرف در غنائم جنگی را برای فقیه می‌داند، [28] 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 حسبیه تصرف کند؛ و امور حسبیه 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 حسبیه، 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 حسبیه 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 تشریح 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 آن که روایاتی همانند توقیع شریف، مردم را به فقها ارجاع داده است. [29] پس می‌توان برخلاف ادعای آیت الله معرفت، که اطلاق در نظریه امام خمینی و شیخ انصاری و آیت الله خویی را یکسان می‌داند. [30] نتیجه گرفت که هر چند حفظ نظام (احکام انتظامی) از واجبات مطلقه است (حفظ النظام من الواجبات المطلقة التي لا تقیید لها)، ولی این اطلاق به احکام حسبیه و انتظامی محدود می‌شود؛ و با ولایت مطلقه (در لسان امام خمینی) تباین اساسی دارد. بر خلاف استنباط آیت الله معرفت که معتقد است آیت الله خویی هم مثل امام خمینی، دلیل امامت را به عینه برای ولایت فقها جاری می‌داند. [31] (فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علي لزوم الحكومة بعد غیبة ولي الامر - عج -)، [32] باید گفت امام خمینی بر اساس دلیل تنزیل، کلیه شئون امام معصوم را برای فقیه نیز جاری می‌داند؛ در حالی که 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». [33] به دیگر بیان، از دیدگاه آیت الله خویی، تصرف ولی فقیه در امور حسبیه، منصبی برای او محسوب نمی‌شود؛ بلکه تنها حکمی تکلیفی است. آن هم از باب قدر متیقن و وجوب کفایی است؛ و محدوده آن با ولایت معصومان یکسان نمی‌باشد. کندیور 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. [34]

12. دکتر کندیور 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 بروجرودی 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».[35] محسن کدیور معتقد است آیت الله بروجردی به ولایت عامه فقیهان قائل بوده است.[36]

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 مآذون 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(ص) و خلفای راشدین این بحث رواج داشته است. پس در وضعیت فعلی، وظیفه فقها اقامه جمعه نیست؛ و در اخباری که استدلال به ترخیص دارند اشکالات جدی وجود دارد.[37] 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 المالك، 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 سررشته 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 دنیا است؛ 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(ص) 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، تشریح و اجرای احکام زیادی را به سیاستمدار مسلمان تفویض کرده است. ثالثاً، سیاستمدار مسلمانان در صدر اسلام، کسی جز شخص نبی اکرم(ص) و سپس خلفای بعد از او نبوده‌اند.

مقدمه چهارم: ما معتقدیم پیامبر(ص) پس از خود امر خلافت را رها نکرده، بلکه حضرت علی(علیه السلام) را تعیین کرده است. بعد هم امامت و خلافت به اولاد حضرت علی(علیه السلام) منتقل شده، که البته حقوق آنها غصب شد. پس به طور قطع، مرجع برای رسیدگی در امور مهم اجتماعی که نکر شد، ائمه اثني عشر هستند؛ و اگر قدرت بر اجرای آن داشتند، از وظایف خاص آنها تلقی می‌شد. [38]

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 نبیون 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 ابی خدیجه و عمر بن حنظله به دستمان نرسیده است. [39] وی پس از بیان مطالب گذشته، نتیجه‌گیری می‌کند به طور قطع ائمه معصومین:، این امور مهمه که شارع راضی به ترک 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 بنابرین، دومی صحیح است. به اعتقاد ایشان، با این مقدمات می‌توان فهمید که مراد از کلمه «حاکماً» در مقبوله عمرین 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. [40]

وی 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 ترک 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 داخلی 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 ترک 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 نماید؛ چون قدر متیقن از ادله ولایت فقیه، خصوص دسته دوم است، یعنی اموری که شارع، راضی به ترک آنها نیست و بسطید، شرط آن نمی‌باشد. [41]

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 اجتماعی که متصدی 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 [42] 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 بروجردی به حسب 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، این‌گونه امور را از حیطة ولایت فقها خارج می‌کند. در رفع این ناساز، ممکن است تصور شود ایشان در بحث اول در مقام استدلال عقلی ولایت فقیه هستند (امور مبتلا به اجتماعی که شارع، راضی به ترک آنها نیست)، اما زمانی که بحث نقلی مطرح می‌شود، مستفاد از روایات را مضیق (امور مبتلا به اجتماعی که شارع، راضی به ترک 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 این که 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 مثنی ایشان در درس 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 مبتلا به را می‌توان در حوزه اعمال ولایت قرار داد؛ و مسائل تبعیدی چون نماز جمعه از این حوزه خارج است. حاصل آن که 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 ترک آنها نیست و لازمه آن بسط ید نمی‌باشد، ولایت ندارد. احتمال اخیر با برداشت آیت الله اشتهاوردی از اندیشه سیاسی آیت الله بروجردی تناسب بیشتری دارد. بر این اساس، ورود به سیاست حتی برای انبیاء و ائمه (علیه السلام) نیز در حد ضرورت بوده؛ و به بیان دیگر شأن اصلی ایشان تلقی نمی‌شود. بالاتر آن که 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 مبدأ و معاد بوده است. [43]

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

13. 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 حالی که 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 یک 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 یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن مردم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند. نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک 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.» [44] 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.» [45] 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.» [46]

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 کنیور در کتاب حکومت ولایی متوجه این تفاوت شده؛ و استاد مطهری را در زمره قائلان به نظریه نظارت ذکر می‌کند. [47]

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

پی‌نوشت‌ها

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

1. محسن کنیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، 1376).

2. analysis de discours.

3. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت (لندن: شادی، 1995) ص 166 . 165.

4. مهدی حائری یزدی، «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی»، فصلنامه متین، ش 1 (زمستان 1377)، ص 378.

5. ر. ک: عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبه»، حکومت اسلامی، ش 3 (بهار 1376)، ص 20 . 14.

6. سید ابوالقاسم الخویی (مع تعلیقه جواد التبریزی)، صراط النجاة فی اجوبه الاستفتاءات، ج 1 (قم: سرور، 1384)، ص 10: «والذي نقول به هو ان الولاية علي الامور الحسبة باطلاعها الواسع و هي ما علم ان الشارع يطلبه و لم يعين له مكلفاً خاصاً، و منها بل اهمها ادارة نظام البلاد و تهيئة المعونات و الاستعدادات للدفاع عنها، فانها ثابتة للفقهاء الجامع الشرايط.»

7. محسن کدیور، پیشین، ص 60.
 8. محمدحسین نایینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة (تهران: شرکت سهامی انتشار، 1378) ص 73.
 9. محسن کدیور، پیشین، ص 117.
 10. همان، ص 129.
 11. محمد هادی معرفت، «ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت الله خویی»، اندیشه حوزه، ش 17 (تابستان 1378).
 12. صدوق، اكمال الدين و اتمام النعمة، تصحيح علي اكبر غفاري (قم: 1405 ق) ص 484.
 13. شیخ انصاری، المكاسب (چاپ سنگی)، (قم: بی‌تا)، ج 3، ص 554 - 557.
 14. علی ابوالحسنی، تراز سیاست (تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، 1383) ص 131.
 15. محمد هادی معرفت، پیشین، ص 251 - 250.
 16. شیخ انصاری، پیشین، ج 2، ص 137 - 140.
 17. شیخ انصاری، کتاب القضاء و الشهادات (قم: 1373) ص 49.
 18. شیخ انصاری، کتاب الخمس، ص 516.
 19. شیخ انصاری، کتاب الزكاة، ص 356.
 20. به طور مثال، ایردھی، صاحب جواهر را معتقد به ولایت مطلقه فقیه همانند امام خمینی می‌داند (سید سجاد ایردھی، اندیشه سیاسی صاحب جواهر) (قم: بوستان کتاب، 1384) ص 114 - 108). 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 21، بیروت، ص 397: «نعم لم یأذنوا لهم فی زمن الغيبة لبعض الامور التي یعلمون عدم حاجتهم اليها كجهاد الدعوة المحتاج الي سلطان و جیوش و امراء و نحو ذلك مما یعلمون قصور اليد فیها عن ذلك و نحوه. و الا لظهور دولة الحق كما اوما اليه الصادق(عليه السلام) بقوله: لو لا ان لي عدد هذه الشویهات و كانت اربعین لخرجت».
 22. مهدی هادی، سایت بازتاب، 85/9/21:
- www.Khobreganrahbari.Com/modules.Php?Name=News&file=print&sid=201-14k.
23. همان.
 24. امام خمینی، صحیفه نور، ج 20، ص 171.
 25. الخویی (و التبریزی)، المصدر.
 26. ابوالقاسم الخویی، التفتیح فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقليد)، به قلم میرزا جواد تبریزی (قم: 1410) ص 424 - 423.
 27. محسن کدیور، حکومت ولایي (تهران: نشر نی، 1377) ص 52.
 28. ابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، ص 365 و 379.
 29. ابوالقاسم خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج 1 (بیروت: بی‌تا) ص 224 - 226.
 30. محمد هادی معرفت، پیشین، ص 261.
 31. همان، ص 256.
 32. امام خمینی، کتاب البیع، ج 2 (قم: بی‌تا) ص 461.
 33. محمد هادی معرفت، پیشین، ص 260.
 34. محسن کدیور، پیشین، ص 132 - 131.
 35. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه سیاسی شیعه، پیشین، ص 20.
 36. همان، ص 21.
 37. حسینعلی المنتظری، البدر الزهرا فی الصلاة الجمعة و المسافر (تقریرات درس خارج آیت الله بروجردی)، (قم: 1362) چاپ دوم، ص 50.
 38. همان، ص 54 - 52.
 39. همان، ص 56.
 40. همان، ص 57.
 41. همان، ص 58.
 42. مقصود از حسبه موسع، امور اجتماعی وسیعی است که شارع به ترک آنها راضی نیست. در مقابل، حسبه مضیق، تنها به مسائلی 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 ترک آن راضی نیست»، محدود نمی‌گردد.
 43. علی پناه اشتیاردی، کتاب هفت ساله چرا صدا در آورد؟ (قم: علمیه، 1391 ق) ص 185 - 160.
 44. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی (قم: صدرا، بی‌تا) ص 82 - 86.
 45. همان.
 46. امام خمینی، کشف الاسرار (قم: مصطفوی، بی‌تا) ص 222.
 47. محسن کدیور، حکومت ولایي، پیشین، ص 146.