



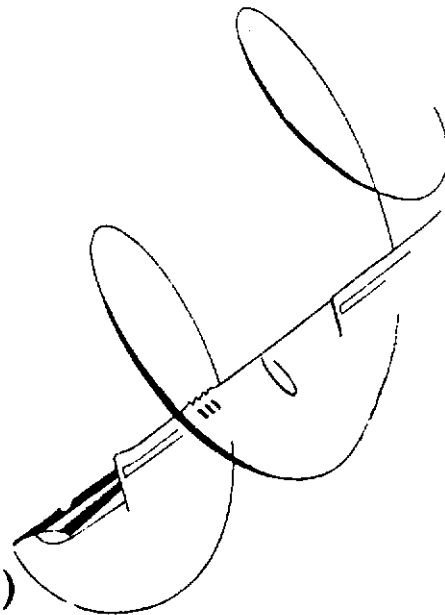
# انتصاب و انتخاب

(بررسی دلایل دو نظریه)

گزارشی از کمیسیون های علمی

مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان

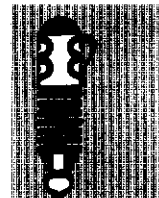
نعمت الله صفری



## مقدمه

یکی از مسائل مورد بحث درباره نظریه ولایت فقیه، منشأ مشروعیت ولی امر و چگونگی انتخاب و تعیین وی است. در این باره دو نظریه عمده وجود دارد: گروه کثیری از عالمان شیعی که ولایت سیاسی فقیه را می پذیرند قائل به انتخاب عام فقیهان از سوی شارع مقدس اند و به دیدگاه خویش از ادله عقلی و نقلی مدد می جویند. آنان گزینش یکی از فقیهان واجد شرایط به رهبری را هم از باب کشف مصداق اصلح می دانند. نظریه دیگر - که در میان فقیهان معاصر شیعه طرفداران کمتری دارد - مشروعیت ولی امر را به رأی مردم می داند و معتقد است که خداوند در عصر غیبت مردم را از این حق برخوردار کرده است. در حقیقت این نظریه، مشروعیت حاکم را پس از وجود شرایط لازم (فقاہت، عدالت و ...) بر اساس انتخاب مستقیم و یا غیر مستقیم مردم می پذیرد.

روشن است که این دو دیدگاه هر کدام دارای لوازمی است که این لوازم زمینه بحث و تحلیل هر چه بیش تر را می طلبد. نظریه اول هم اکنون مبنای حکومت جمهوری اسلامی



محسوب می‌شود. اما با این همه بحث و تحقیق و تبیین هر چه بیش تر مواضع اصولی جمهوری اسلامی هرگز باعث تضعیف نبوده که باعث تقویت هر چه بیش تر پشتوانه علمی نظام است.

یکی از کمیسیون‌های علمی مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان که با حضور عده‌ای از صاحب نظران و فقیهان (از اعضای مجلس خبرگان و افراد دیگر) تشکیل شده به بررسی فقهی دو نظریه مذکور پرداخته است. فاضل گرامی جناب آقای نعمت الله صفری با مطالعه متن پیاده شده از نوار جلسات مذکور، گزارش گونه‌ای از این کمیسیون را تهیه کرده‌اند تا محققان از دیدگاه‌های طرح شده استفاده کنند.

آن چه در پی می‌آید بررسی دلایل نقلی و عقلی دو دیدگاه انتصاب و انتخاب است. گفتنی است که در نگارش این مجموعه سعی بر آن بوده که مباحث جلسات به نحوی بازسازی شود و احتمالات یا استدلال‌های جدید پررنگ تر مطرح گردد. مرکز تحقیقات علمی تاکنون بیش از چهل جلسه بررسی مباحث مربوط به ولایت فقیه را برگزار کرده که در شماره‌های بعدی نشریه نیز گزارش خواهد شد.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

### انتصاب یا انتخاب

#### فصل اول: کلیات

قبل از آن که وارد ادله هر یک از دو نظریه شویم، لازم می‌دانیم کلیات بحث را در سه محور پیش فرض‌ها و مشترکات، معنای ولایت، معنای انتصاب و انتخاب و بالاخره تحریر محل نزاع بیان کنیم.

#### الف) پیش فرض‌ها و مشترکات:

امور زیر را می‌توان اموری پذیرفته شده از سوی قائلین هر دو نظریه به حساب آورد.  
۱ - شیوه بحث کاملاً فقهی است، بدین معنا که تنها مباحثی مطرح می‌شود که با معیارهای فقهی قابل سنجش است و استدلال‌های هر دو طرف بر مبنای ای استوار است که



بر اساس ادله فقهی قابل نفی و اثبات است. و از مسائلی که برای تحلیل آن‌ها نیاز به استفاده از روش‌های غیر فقهی باشد، مانند مباحث مربوط به دموکراسی و حقوق بشر و نظام‌های سیاسی و امثال آن‌ها که عمدتاً جنبه موضوعی و نه حکمی دارد، چشم پوشی شده است.

۲- اصل لزوم تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت مورد پذیرش طرفین است.

۳- اصل ولایت فقیه یعنی زمامداری جامعه اسلامی به وسیله فقیه عادل را هم هر دو

گروه قبول دارند.

پس نظریاتی هم چون «وکالت فقیه» که صاحبان آن لزوماً فقیه را شرط در عهده داری حکومت نمی‌دانند و یا نظریه‌ای که فقیه را فقط مآذون در تصرف در بعضی امور می‌داند، از چهارچوب بحث هر دو گروه خارج است.

۴- هر دو گروه می‌پذیرند که ولایت در مورد پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) به

صورت انتصاب است.

۵- محل بحث، بعد حکومتی ولایت فقیه یعنی تصمیم‌گیری در مسائل حکومتی به

جای مردم است. و طرفین در منصب‌های دیگر فقیه همانند افتا و قضاوت بحثی ندارند.

۶- هر دو گروه بر این نکته اتفاق نظر دارند که منشأ مشروعیت ولایت، خداوند

است، منتها در این مطلب بحث دارند که آیا خداوند این ولایت را به نحو انتصاب در اختیار

فقها قرار داده است یا این که برای رأی مردم نیز نقشی قائل شده است؟

۷- مباحث کاربردی و عملی مانند لزوم اشتراط انتخاب برای کارایی ولایت، از

محل بحث خارج است.

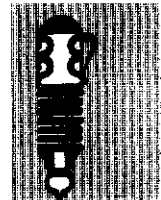
### ب) معنای انتصاب و انتخاب:

قبل از آن که به بیان معنای این دو پردازیم، اصولاً باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا

این دو نظریه با هم به نحوی قابل اجتماع می‌باشند یا آن که مانعة الجمع اند؟

ممکن است بعضی ادعا کنند که این دو نظریه از جهت طولی قابل جمع اند؛ بدین معنا

که نظریه انتخاب در طول نظریه انتصاب قرار دارد و تنها وقتی قائل پیدا می‌کند که ادله



نظریه انتصاب ناتمام باشد.

اما این ادعا تنها در صورتی پذیرفتنی است که اولاً: ادله انتصاب محدود به ادله نقلیه باشد که مفاد این ادله آن است که ائمه معصومین (ع) فرموده اند، «ما نصب می کنیم» که بدین ترتیب نوبت به انتخاب نخواهد رسید. ثانیاً: ادله انتخاب منحصر در دلیل عقلی باشد.

با وجود این دو شرط نسبت بین این دو نظریه همانند نسبت بین «برائت عقلیه» و «عدم بیان» می باشد، که دلیل برائت عقلیه «قبیح عقاب بلا بیان» است و تنها در صورتی نوبت به آن می رسد که ما بیانی قابل قبول از جانب شرع نداشته باشیم. اما هر دو شرط در این جا مفقود است، زیرا اولاً: انتصابیون برای اثبات نظریه خود به ادله عقلیه نیز متمسک می شوند، که در این هنگام ادله عقلیه آنان در مقابل ادله عقلیه انتخابیون قرار می گیرد. ثانیاً انتخابیون نیز مدعی اند که می توانند برای اثبات نظریه خود از ادله نقلیه استفاده کنند. که در این صورت نظریه انتخاب همانند برائت عقلیه نخواهد بود.

ادعای دیگری که ممکن است در این جا ابراز شود، اعتقاد به قابلیت اجتماع این دو نظریه از جهت عرضی می باشد، با این بیان که ولایت را نسبت به اموری هم چون اجرای حدود انتصابی بدانیم و آن را نسبت به امور اجتماعی مانند کیفیت اداره شهرها (شهرداری ها) که در شهرها نصی برای آن نرسیده از راه انتخاب یا راه های دیگری هم چون وکالت ثابت بدانیم.

اما باید دانست که این نظریه که به مرحوم شیخ مرتضی حائری نسبت داده شده است، در حقیقت قائل به نوعی تبعیض در ولایت شده است که می توان آن را قول سومی در این جا به حساب آورد که مورد پذیرش هیچ یک از دو گروه نمی باشد، زیرا هر دو گروه بر وحدت امر ولایت و تبعیض نابرداری آن متفق اند.

بنابراین می توانیم در این جا به این نتیجه برسیم که از نظر هر دو گروه دو نظریه انتصاب و انتخاب «مانعه الجمع» اند.

حال با این توضیح به سراغ معنایابی برای دو واژه انتصاب و انتخاب می رویم.



## ۱) انتصاب

این نکته مسلم است که مقصود انتصابیون از این واژه در زمان غیبت «نصب خاص» نصب شخصی معین نیست، چنانچه مثلاً حضرت علی (ع) مالک اشتر را برای استان داری مصر برگزیده بود و نیز منظور آن‌ها نصب عنوان یعنی نصب عنوان فقیه جامع الشرایط نمی‌تواند باشد، زیرا نصب عنوان امکان ندارد.

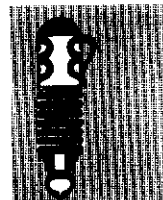
بلکه مراد آن‌ها از این کلمه «نصب عام» می‌باشد؛ بدین معنا که همه فقهای جامع الشرایط در زمان غیبت از سوی ائمه دارای صلاحیت برای تصدی امور شناخته شده‌اند. که این سخن به معنای شائیت داشتن ولایت آن‌ها و نه فعلیت داشتن ولایت همه آن‌ها است که موجبات هرج و مرج یا اختلال نظام را پیش آورد.

اما این که ولایت کدامین آن‌ها به فعلیت می‌رسد و این امر چگونه تحقق می‌یابد؟ بحثی اثباتی است که لزوماً همراه انتخاب امت نیست؛ بلکه ممکن است این فعلیت از راه اقدام عملی یکی از آن‌ها و یا انتخاب خبرگان (اهل حل و عقد) و یا انتخاب مردم صورت گیرد. که اگر انتخاب مردم را هم بپذیرند، آن را در شمار راه‌های دیگر و به عنوان طریق عقلی برای مشخص شدن متولی امر در میان افراد واجد شرایط می‌باشد، نه این که مانند انتخابیون آن را امری شرعی و داخل در موضوع فرض کنند.

نکته‌ای که در این جا لازم به تذکر است، آن است که اعتقاد به انتصاب لزوماً اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه را در بر ندارد، بلکه محدوده ولایت فقیه از نظر انتصابیون تابع ادله‌ای است که از آن انتصاب را اثبات می‌کنند.

## ۲) انتخاب

انتخابیون رأی و نظر مردم را چه به صورت مستقیم و چه به صورت غیر مستقیم (مانند انتخاب خبرگان از سوی مردم و سپس انتخاب رهبر از سوی خبرگان) در مشروعیت زمامداری زمامدار جامعه اسلامی دخیل می‌دانند. اما باید توجه داشت که این دخالت را به



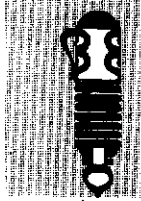
نحو تمام موضوع قائل نیستند، بلکه آن را به گونه «جزء الموضوع» اعتقاد دارند؛ به این معنا که مردم موظف اند در محدوده فقه‌های دارای شرایط فقه‌ت و عدالت و شرایط دیگر معتبر در زمامدار اسلامی، یکی از آن‌ها را انتخاب نمایند تا حکومت او مشروعیت یافته و تصمیمات او در مورد مردم و اجتماع نافذ و لازم‌الاطاعة باشد.

از این جاست که تفاوت بین انتخابیون و معتقدان به دموکراسی ظاهر می‌شود، زیرا دموکراسی، چه در مورد قانون و چه در مورد مجری قانون، ملاک اصلی را رای مردم قرار می‌دهد، در حالی که انتخابیون قانون را در جامعه اسلامی همان قوانین و تشریحات الهی دانسته و مجری آن را نیز دارای شرایط دینی می‌دانند. و اصل مشروعیت را از آن خداوند دانسته که آن را به مردم واگذار می‌کند؛ به عبارت بهتر آن‌ها قائل اند که:

«خداوند حق تعیین سرنوشت جمعی را به آحاد ملت تفویض نموده و امت براساس این حق الهی اختیار و صلاحیت تصمیم‌گیری در مورد آن چه را که در صلاحیت دولت‌هاست و از اختیارات ولایت فقیه به شمار می‌رود به فقیه منتخب تفویض کرده است.»

در این جا ممکن است این سؤال پیش آید که دخالت رای مردم در موضوع ولایت فقیه به نحو قیدیّت و شرطیّت است یا به گونه کاشفیّت؟ معنای شرطیّت آن است که انتخاب مردم در ردیف شرایطی هم چون فقه‌ت و عدالت قرار گرفته و با نبود آن مشروعیت ولایت فقیه از بین می‌رود و منظور از کاشفیّت آن است که انتخاب فقیه عادل از سوی مردم کاشف از رضایت معصوم به رضامداری اوست.

ظاهر آن است که در نظر انتخابیون سخن اول صحیح‌تر باشد، زیرا طبق نظر دوم، ملاک اصلی در زمامدار همان نصب معصوم است که انتخاب تنها نقش کاشف را برای آن ایفا می‌کند. که این در حقیقت می‌تواند تقریر یا نظری دیگر در انتصاب باشد. و سخن پایانی در این مقوله آن که محدوده اختیارات ولی فقیه طبق نظریه انتخاب، وابسته به میثاق ملی است که طبق آن مردم فقیه را انتخاب کرده‌اند که این میثاق ممکن است قانون اساسی و یا قوانین شرع باشد.



### ج) تحریر محل نزاع

برای روشن تر شدن محل نزاع ناگزیر به بیان صور مسئله و شقوق مختلف آن می‌باشیم، تا دریابیم محل گفت‌وگو در کدام یک از آن‌هاست.

ولایت فقیه گاهی در زمان کوتاهی برای تشکیل حکومت مورد نظر، در دست فقها قرار می‌گیرد که اصطلاحاً به آن «زمان قصورید» گفته می‌شود و گاهی در زمان امکان تشکیل حکومت به وسیله آن‌ها که اصطلاحاً به آن زمان «بسط‌ید» می‌گویند.

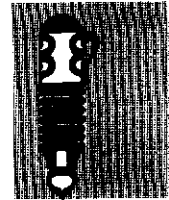
و در هر دو صورت گاهی متعلق و محدوده ولایت، حقوق خصوصی است و گاهی حقوق عمومی.

منظور از حقوق خصوصی، حقوقی است که مربوط به تک‌تک افراد امت و نه اجتماع می‌باشد، مانند این که آیا فقیه می‌تواند در صورت صلاح دید، همسر شخصی را طلاق دهد یا نه؟ و یا می‌تواند سرپرستی اموال غایبان (غیب) و کم‌عقلان (قُصْر) را به عهده گیرد یا خیر؟ و مراد از حقوق عمومی، حقوقی است که مرتبط با اداره اجتماع و به عبارت دیگر مربوط به ریاست بر جامعه می‌باشد.

در مورد حقوق عمومی در زمان قصورید، فرض مسئله بر این است که فقیه امکان تشکیل حکومت را نیافته است، بنابراین عملاً نزاع در آن بی‌فایده است. گرچه در این مورد انتصابیون در این زمان، حق تشکیل حکومت را برای همه فقها محفوظ می‌دانند. که این بحث صرفاً علمی بدون فایده‌ای است. در مورد حقوق خصوصی در زمان قصورید، هر دو گروه قائل به جواز تصرف فقها می‌باشند، زیرا انتخابیون در این زمان تصرف در این گونه امور را از باب تصرف در امور حسبیه دانسته و به این نکته نزدیک می‌شوند که ولایت این چنینی از مقوله حکم است نه حق تا احتیاج به انتخاب باشد.

و اما در زمان بسط‌ید، گاهی مسئله قبل از به عهده گرفته شدن حکومت از سوی یک یا تنی چند از فقها به صورت شورایی مورد نظر قرار می‌گیرد که از آن با تعبیر «تولی» یاد می‌کنیم و گاهی بعد از تولی مسئله مورد بحث می‌باشد.

در صورت اول انتخابیون برای هیچ یک از فقها اولییتی برای تشکیل حکومت قائل



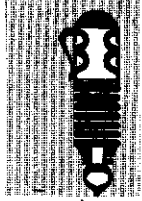
نیستند و تصرفات هیچ یک از آنان را در این زمان در حقوق عمومی مشروع نمی دانند، زیرا هنوز انتخاب مردم که بخشی از مشروعیت را تشکیل می دهد، حاصل نشده است. و بعد از تولی، نزاع بین انتخابیون و انتصابیون در این است که این تولی چگونه حاصل شده است؟

اگر رای مردم در آن نقش داشته است، مورد قبول هر دو گروه چه در مورد حقوق عمومی و چه حقوق خصوصی می باشد. اما اگر رای مردم در آن بی اثر بوده و این تولی از راه هایی همانند کودتا و یا طرق دیگر تقلب حاصل شده باشد، تصرفات این حکومت از نظر انتصابیون در حقوق عمومی مشروعیت ندارد.

مشروح این مباحث را می توان در نمودار زیر خلاصه کرد:







### دلایل نقلی

هر دو گروه انتصابیون و انتخابیون برای اثبات مدّعی خود متمسک به روایاتی شده اند که جداگانه بررسی می گردد.

اما نکته قابل تذکر این است که در بعضی از مواقع هنگام طرح روایتی از سوی یک گروه، گروه مقابل نیز قصد استفاده از آن روایت را برای مدّعی خود دارد که نمونه واضح آن را می توانیم در مقبوله عمر بن حنظله ببینیم. این روایت با آن که مورد استفاده انتصابیون قرار می گیرد، اما انتخابیون نیز در صدد استفاده از محتوای آن بر می آیند.

حال با این تذکر به ذکر ادله نقلی دو طرف می پردازیم:

#### ۱- دلایل نقلی انتصابیون.

روایاتی که مورد استناد انتصابیون قرار گرفته از قرار ذیل است:

۱- ۱- مقبوله عمر بن حنظله: بحث درباره این روایت از دو جهت سند و محتوا (دلالت) واقع شده است.

۱- ۱- ۱: سند مقبوله: این روایت با چهار سند مختلف در سه کتاب از کتب اربعه (کافی، من لایحضره الفقیه و تهذیب الاحکام) از قرار زیر از عمر بن حنظله به نقل از امام صادق(ع) روایت شده است:

۱- سند کلینی(ره) در کافی چنین است:

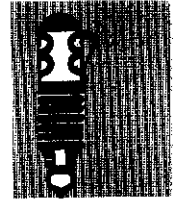
محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله.<sup>۱</sup>

۲- شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه این حدیث را چنین نقل می کند:

روی داود بن الحصین عن عمر بن حنظله عن ابی عبدالله(ع).<sup>۲</sup>

و آن گاه در مشیخه خود سلسله سند خود تا داود بن الحصین را چنین ذکر می کند:

وما کان فیہ [ای فی من لایحضره الفقیه] عن داود بن الحصین فقد رویته عن ابی



الحسن رضی الله عنهما عن سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين بن ابی الخطاب عن الحكم بن المسکین عن داود بن الحصین الاسلامی .<sup>۳</sup>

۳- شیخ طوسی (ره) در یکی از دو سند خود در تهذیب الاحکام، سند این روایت را چنین ذکر می کند:

محمد بن یحیی عن محمد بن الحسن بن شَمُون عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة .<sup>۴</sup>

۴- هم او در سند دیگر چنین می نگارد:

عنه [ای عن محمد بن علی بن محبوب] عن محمد بن عیسی عن صفوان عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظلة .<sup>۵</sup>

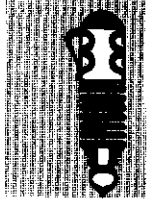
و در مشیخه خود سلسله سند خود تا محمد بن علی بن محبوب را چنین ذکر می کند:  
«وما ذکرته فی هذا الكتاب عن محمد بن علی بن محبوب فقد اخبرنی به الحسين بن عبيدالله عن احمد بن یحیی العطار عن ابیه محمد بن یحیی عن محمد بن علی بن محبوب .<sup>۶</sup>  
بنابراین تفاوت این سند با سند سوم این است که در این سند واسطه بین محمد بن یحیی و محمد بن عیسی، محمد بن علی بن محبوب است. در حالی که در سند سوم، واسطه محمد بن حسن بن شَمُون است.  
چنانچه تفاوت سند کلینی با این دو سند آن است که واسطه بین آن دو، محمد بن حسین است.

۱-۲ : بررسی سند مقبوله : اگر بخواهیم به بررسی مجموع افراد واقع در این

چهار سند از نظر رجالی پردازیم، می توانیم آن ها را به چهار دسته تقسیم کنیم:

۱- بعضی از آن ها فقط توثیق شده اند، و مذمتی از سوی رجالین درباره آن ها وارد نشده است، مانند محمد بن یحیی<sup>۷</sup>، محمد بن علی بن محبوب<sup>۸</sup>، محمد بن حسین بن ابی الخطاب<sup>۹</sup> و صفوان بن یحیی<sup>۱۰</sup>.

۲- دسته ای دیگر از سوی بعضی از رجالین توثیق شده و از سوی عده ای دیگر تضعیف گشته اند، مانند داود بن حصین که از سوی نجاشی توثیق شده و شیخ طوسی (ره)



او را واقفی دانسته است<sup>۱۱</sup> و یا محمد بن عیسی که با آن که از سوی نجاشی و عده ای دیگر از رجالیون توثیق شده است، اما شیخ (ره) او را تضعیف کرده و بلکه انتصاب به مذهب غلات را از سوی قائلی ناشناس درباره او نقل می کند.<sup>۱۲</sup>

۳- دستة سوم کسانی هستند که از سوی رجالیون متقدم نه توثیق گشته اند و نه تضعیف همانند عمر بن حنظلة که البته گرچه از سوی بزرگانی هم چون شهید ثانی (ره) توثیق شده است،<sup>۱۳</sup> اما با توجه به این که شهید (ره) از رجالیون متقدم نیست، او را در این قسم ذکر کردیم. و یا مانند حکم بن مسکین، البته در صورتی که وقوع در سلسله اسناد کامل الزیارات را توثیق به حساب نیاوردیم.

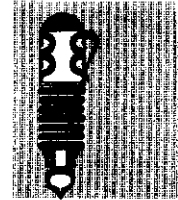
۴- و بالاخره دستة چهارم کسانی هستند که در کتب رجالی فقط مذمت و تضعیف آنان وارد شده است، مانند حسین بن عبدالله (سعدی) که متهم به غلو شده است.<sup>۱۴</sup> و یا محمد بن حسن بن شمون بصری که او نیز متهم به غلو گشته است. البته او نیز در سلسله اسناد کامل الزیارات واقع شده است.<sup>۱۵</sup> حال پس از این تقسیم بندی می گوئیم، اعتبار هر یک از این اسناد در صورتی ثابت می شود که همه رجال سند از دستة اول باشند یا لا اقل از دستة دوم بوده و ما توثیق را مقدم بر تضعیف بداریم.

اما با توجه به این که این شرط در هیچ کدام از اسناد چهارگانه موجود نیست، به خصوص با عنایت به این که سر سلسله سند یعنی عمر بن حنظلة از دو دستة ذکر شده نمی باشد، پس اعتبار رجالی سند مورد خدشه واقع می شود.

اما فقهایی که در طول تاریخ فقه شیعه به این حدیث استناد جسته اند، به مؤیدات یا مصححاتی از قرار زیر دست یافته اند:

۱- صفوان بن یحیی از اصحاب اجماع است یعنی از کسانی است که: «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم».

اما این سخن وقتی درست است که اولاً: درباره اصحاب اجماع چنین قائل باشیم که وقوع آن ها در سلسله سند باعث تصحیح سند تا معصوم (ع) می گردد.



اما اگر اجماع اصحاب را ناظر بر وثاقت خود این راویان و نه شیوخ آن‌ها بدانیم، این راه برای تصحیح سند نادرست است.

ثانیاً: در سند تا اصحاب اجماع مشکل سندی نداشته باشیم، درحالی که چنانچه از تقسیم بندی روشن شد، بخشی از مشکل سندی مربوط به قبل از صفوان بن یحیی بود، علاوه بر این که در سند صدوق (ره) صفوان بن یحیی وجود نداشت.

۲- صفوان بن یحیی از کسانی است که درباره آنان توثیق عام وارد شده است، بدین صورت که درباره او گفته اند: «لایروی الا عن ثقة.»

اما این سخن نیز چاره ساز نیست، زیرا اولاً: «لایروی الا عن ثقة» ممکن است فقط ناظر به «مروی عنه» بدون واسطه باشد، درحالی که در این اسناد بین صفوان و عمر بن حنظله واسطه وجود دارد، بنابراین با این کلام نمی توانیم توثیقی در مورد شخص عمر بن حنظله به دست آوریم.

ثانیاً: چنان که گفته شده تا قبل از صفوان نیز مشکل سندی داریم و این توثیق عام نمی تواند قبل از صفوان را تصحیح نماید.

ثالثاً: چنان که باز گفته شد، در سند صدوق (ره) صفوان وجود ندارد.

۳- این روایت از سوی بزرگان شیعه به مقبوله ملقب شده است و این، دلیل بر تلقی به قبول آن از سوی علمای شیعه می باشد و حتی کسانی همانند ابن ادریس (ره)، که قائل به حجیت خبر واحد نیست، این روایت را قبول کرده است. بنابراین همین تعبیر و مورد عمل واقع شدن این روایت از سوی فقهای شیعه می تواند قرینه ای مبنی بر اعتبار این روایت باشد. و چنین گفته اند که تعبیر به مقبوله تعبیری بالاتر از مشهور است.

دو گروه انتصابیون و انتخابیون با توجه به این راه، اعتبار این روایت را پذیرفته اند و از اشکالات سندی صرف نظر کردند.

البته باید توجه داشت که این راه تنها می تواند، اعتبار این روایت را ثابت کند و نه وثاقت رجال واقع در سلسله اسناد آن را.

بنابراین، مقبوله بودن این روایت، دلالت بر پذیرش ۶۹ روایت دیگر که عمر بن

حنظله در سلسله سند آن‌ها واقع شده نیست<sup>۱۶</sup>، زیرا ممکن است تنها این روایت او دارای خصوصیتی بوده که مفتخر به مقبوله شده است.

اشکالی که ممکن است بر این راه تصحیح گرفته شود این است که در این هنگام «دور» پیش می‌آید، زیرا اثبات صحّت حدیث متوقف بر عمل فقها است و عمل فقها نیز متوقف بر اثبات صحّت حدیث است.

جوابی که می‌توان به این اشکال داد این است که اثبات صحّت حدیث متوقف بر عمل فقها - بما انه عمل - ندارد، بلکه این عمل کاشف از آن است که لابد قرائنی در دست فقها و راویان متقدم موجود بوده که باعث حکم آن‌ها به مقبوله شدن این روایت گردیده است که این قرائن به دست ما نرسیده است.

۳-۱-۱: محتوای مقبوله:

۱-۳-۱-۱: متن حدیث: در متن حدیث در چهار سند یاد شده اختلافاتی در حد تطبیع حدیث و یا اختلافات جزئی در بعضی از کلمه‌ها و جمله‌ها موجود است که تأثیری در محتوای آن در مورد استدلال نمی‌گذارد.

اینک بخشی از متن حدیث را که مرتبط به بحث ماست، از کتاب کافی که قدیمی‌ترین کتب اربعه است، ذکر می‌کنیم و اختلاف نسخه‌های دیگر در کلمه‌ها و جمله‌ها را در گروه یا پاورقی می‌آوریم:

«... عن عمر بن حنظلة قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من

اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان و [أو] الى القضاة

ايحلّ ذلك؟ [ف] قال عليه السلام، من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم

الى الطاغوت. ۱۷ و ما يحكم له [ف] يحكم له [ف] فانما ياخذ سحتنا وان كان حقا ثابتا له

لانه اخذه [اخذ] بحكم الطاغوت وقد امر الله تعالى ان يكفر به [بها] قال الله

تعالى «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» ۱۸

قلت: فكيف [كيف - وكيف] يصنعان؟

قال: ينظران [انظروا] [الى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا



وحرمانا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانى قد جعلته علیکم حاکما فاذا احکم بحکمنا فلم یقبله [فلم یقبل] منه فانما استخف بحکم الله [بحکم الله استخف] وعلینا ردّ والرادّ علینا الرادّ علی الله و[ف] هو علی حدّ الشریک بالله .<sup>۱۹</sup>  
قلت : فان کان کل رجل [واحد منهما] اختار رجلاً من اصحابنا فرضیا ان یكونا الناظرین فی حقهما<sup>۲۰</sup> وکلاهما اختلفا فی حدیثکم [حدیثنا]؟ قال : الحکم ما حکم به اعد لهما وافقهما واصدقهما فی الحدیث ولا یلتفت الی ما یحتکم به الاخر؟ ...

ادامه حدیث در مورد ملاک های برتری یکی از دو خبر، مورد تعارضی بر دیگری است که ربطی به بحث ما ندارد.

۱-۳-۱ : استدلال به حدیث بر انتصاب : انتصابیون برای استدلال به این روایت بر انتصاب ناچارند دو مطلب را ثابت کنند: اول آن که این روایت محدوده ای فراتر از قضا را شامل می شود نه آن که مختص به قضاوت باشد.

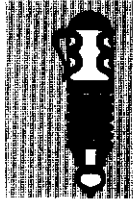
دوم آن که امام برای تولی این محدوده وسیع، فقیه را نصب کرده است. برای هر دو بخش، تقریرات مختلفی ارائه شده است و از آن جا که ممکن است انتصابیون برای اثبات مطلب خود از تلفیق این تقریرات استفاده نمایند، و نیز هر بخش مناقشات مخصوص به خود را دارد، تقریرات هر بخش را جداگانه باید ذکر کرد، که در این جا برای نمونه فقط به دو تقریر در هر بخش اکتفا می کنیم.

الف- استدلال به حدیث برای اثبات محدوده گسترده ولایت فقیه :

در این بخش مدعا آن است که ولایت فقیه مورد نظر حدیث مخصوص به قضا نبوده و شامل همه اختیارات یک حکومت مانند قضا، اجرای حدود و مسائل اجرایی جامعه نیز می گردد.  
برای اثبات این مطلب سه تقریر از قرار زیر بیان شده است :

تقریر اول : تقابل سلطان و طاغوت با فقیه

این روایت دارای یک عقد سلبی است و یک عقد ایجابی . در عقد سلبی امام (ع) به



طور کلی مراجعه به سلطان و طاغوت را حرام اعلام می نماید و احکام آنان را بی ارزش می شمرد. گرچه سؤال راوی از مسئله ای قضایی بوده است اما این نکته واضح است که اختیارات سلطان محدود به امور قضایی نبوده و بلکه شامل همه اختیارات حکومتی اعم از قضا و اجرا می شده است. پس با این بیان، حرمت مراجعه به سلطان در همه حوزه های اختیارات او ثابت می گردد؛ به عبارت دیگر، امام(ع) در عقد سلبی، کلیه تشکیلات حکومتی آن زمان را برای شیعیان بی اعتبار می داند.

در قسمت دوم یعنی در عقد ایجابی، امام(ع) شیعیان را موظف به مراجعه به فقهای شیعه با شرایط مندرج در روایت می کند، بدون این که متعرض بیان تفضیلی حوزه اختیارات او بگردد.

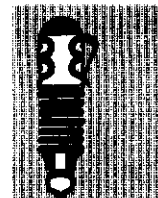
اما با توجه به منهدم شدن تشکیلات حکومتی در همه حوزه ها و لزوم جایگزینی تشکیلاتی نوین به جای آن به علت ضرورت و نیاز شیعیان از یک طرف و اطلاق بیان امام در عقد ایجابی و ترك استفصال از ناحیه او از طرف دیگر در می یابیم که فقیه دارای تمام اختیارات حکومتی است و نه فقط بخش قضایی.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

#### اشکال ها و مناقشه ها

اشکال اول: در این روایت، راوی تنها از حکم منازعه شیعیان در قرض (دین) یا ارث سؤال می کند که جزو احکام قضایی است. جواب امام نیز مطابق با سؤال می باشد، به خصوص با توجه به کلمه «سُحَّت» در جواب امام، در می یابیم که امام(ع) درباره منازعات مالی سخن می گوید.

جواب: این روایت چه در مرحله سؤال و چه در مرحله جواب، راجع به عقده ای است که در ذهن راوی به خصوص با توجه به شرایط آن زمان موجود بوده است که اصولاً آیا مراجعه به حاکم جور جایز است یا خیر؟ و این دو مورد مثال در سؤال راوی موضوعیت ندارد و دلیل آن تفصیل بین آن دو با حرف «أو» است، یعنی اگر قضیه دیگری در آن زمان برای راوی مطرح بوده آن را نیز می آورده است. و جوابی که امام(ع) می دهد، نیز روی



یک حکم کلی است و آن حرمت مراجعه به «حاکم جور» و حکومت ظالم است که قرائن زیرمی تواند این لبه تیز جواب را نشان دهد:

الف - حدت و شدت امام در جواب که می فرماید:

«هر آن چه را طبق حکم حاکم جور بگیرید، اگرچه حقتان باشد، سحت و حرام است.»

ب - استدلال به آیه «یریدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به». زیرا سیاق آیه نمی خواهد تنها قاضی جائز را طرد کند، بلکه در صدد طرد کل تشکیلات طاغوت است. و پیداست که مراجعه به طاغوت، رضایت دادن به کل تشکیلات و امضای آن است.

ج - این که امام (ع) در ذیل حدیث به شدت عدم قبول حکم فقیه را رد نمود و آن را در ردیف استخفاف به حکم الله می داند، دلیل بر آن است که در این جا تنها مسائل قضایی مطرح نیست، زیرا استخفاف به «حکم الله» یعنی استخفاف به آن چه از ناحیه خداوند تشریح شده است.

اشکال دوم: با مراجعه به سیره ائمه و به خصوص امام صادق (ع) در شرایط صدور این روایت، به این نتیجه می رسیم که امام (ع) هیچ گاه در صدد اقدام عملی برای نفی حکومت خلفا نبوده است، که در این راستا حتی بعضی از قیام کنندگان را از قیام نهی می نموده و در مقابل پیش نهاد بعضی، این مسئله را مطرح می کرده که الآن زمان، زمان ما نیست. که این مسئله به خصوص با توجه به تقیه و وضوح بیش تری می یابد. بنابراین استفاده نفی تشکیلات حکومتی از این روایت با توجه به شرایط آن روز صحیح به نظر نمی رسد:

جواب: ما از این روایت نمی خواهیم لزوم اقدام عملی امام و بالتبع شیعیان را علیه حکومت جائز اثبات کنیم، بلکه می گوئیم امام در مقام بیان حکم بود، که در این مقام نظر به مشکلات و شرایط خارجی نیست؛ به عبارت دیگر امام در صدد بیان عدم مشروعیت حکومت جائز و مشروعیت حکومت فقها در شرایط مناسب بوده است. و این همانند روایات دیگر در ابواب مختلف فقه، همانند خمس، و انفال، میراث من لا وارث له و ...





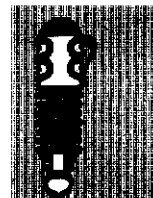
است که معصومین آن‌ها را حق امام دانسته‌اند. علاوه بر این که اگر این اشکال را با بیان فوق درباره نفی تشکیلات حکومتی هیچ‌گاه راضی به وجود دستگاه قضایی جداگانه برای شیعه نمی‌شد.

**اشکال سوم:** چنانچه در بحث سندی مطرح شد، عمده تصحیح سند آن به وسیله مقبوله بودن آن و عمل مشهور صورت گرفت، در حالی که می‌بینیم مشهور فقها تا قرن دهم به این روایت فقط در باب قضا استناد کرده‌اند و از قرن دهم به بعد بوده است که توسط بزرگانی هم چون محقق کرکی (ره) و محقق نراقی از این روایت در باب ولایت فقیه در معنای گسترده تر آن استفاده شده است.

**جواب:** آن‌چه که باعث تصحیح سند شد، عمل مشهور به طور فی الجمله به این حدیث بود که این خود قرینه‌ای بر صدور این حدیث از امام (ع) گردید، اما فهم مشهور برای ما حجیت ندارد. بنابراین نباید بین این دو مقوله خلط شود.

**اشکال چهارم:** عمده محور این تقریر بر این مبنا بود که تطابق کامل بین عقد سلبی و عقد ایجابی وجود دارد؛ یعنی حرمت مراجعه مطلق به سلطان، لزوم مراجعه مطلق به فقیه را اثبات می‌کند، در حالی که آن‌چه روایت منطوقاً و لفظاً بیان می‌کند، وجوب مراجعه به فقهای عادل در مسائل قضایی مبتنی بر ترفع است، و تسری مسئله قضا به مسئله ولایت فقیه به دلیل قوی تری نیاز دارد. به نظر می‌رسد، ابتدای این تقریر بر عدم انفکاک بین قضاوت و اجرائیات (ولایت تدبیری) در جامعه است؛ در حالی که می‌توان جامعه‌ای را همانند زمان صفویه و مشروطه تصویر کرد که قضاوت کاملاً در دست فقهای عدول باشد، اما ولایت تدبیری در دست آن‌ها نباشد. در مورد مشروطه نیز حتی فقهای همانند مرحوم نائینی و آخوند(ره) مشروعیت چنین انفکاک را امضا کرده بودند؛ به عبارت دیگر مسئله این بود که در هر جامعه اسلامی باید قضاوت به دست فقها باشد.

**جواب:** به نظر می‌رسد، برگشت این اشکال به اشکال مبنایی باشد که هر کس طبق مبنای خود بتواند اطلاق بیان شده در تقریر را اثبات نماید، خود را از این اشکال راحت می‌بیند. اما هر کس نتواند آن اطلاق را بپذیرد، دچار این اشکال خواهد گشت.



### تقریر دوم: تعمیم حکم<sup>۲۱</sup>

منظور از حکم و مشتقات آن در این روایت، تنها حکم قضایی مخصوص به مرافعات نیست، بلکه با توجه به ترك استفسار امام از این که آیا فقره «تنازعاتی در دین یا میراث» یا شبهه موضوعیه است که مربوط به قضا باشد. (مثل این که هر دو نفر می گویند این چیز مال من است) و یا شبهه حکمی که مربوط به باب افتا (مثل این که یکی می گوید: حیوه مختصّ پسر بزرگتر است و دیگری قبول ندارد) و یا مربوط به مسائل اجرایی تا از باب حکومت باشد، در می یابیم که حکم، شامل حکم قضایی، حکم فقهی به معنای افتا و حکم حکومتی می شود.

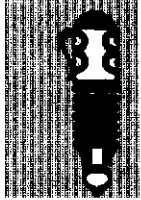
یکی از شواهد این که مورد مختص به حکم قضایی و شبهه موضوعیه نبوده و شامل شبهات حکمی نیز می شود، این است که در ذیل روایت، سخن از تعدّد به میان آمده که امام راوی را ارجاع به بررسی صفات راویان می دهد و به عبارت دیگر در ذیل روایت سخن از رجوع به منابع و مآخذ حکم است.

### اشکال ها مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اشکال اول: در کتابهای لغت مربوط به عصر فصاحت همانند «مقائیس اللغه» که کتب لغت تا قرن چهارم را شامل می شود، «حُکْم» به معنای قضاوت و حاکم به معنای قاضی آمده است.

هم چنین در کتاب های حکومتی این دوره همانند «الاحکام السلطانیه» ماوردی حکم به معنای قضاوت آمده است و در این کتاب ها معنای گسترده حکم به گونه ای که امارت و ولایت را نیز شامل شود، مطرح نشده است. بله، ممکن است این معنا برای حکم در کتاب های لغت متأخرین دیده شود که از حجیت خارج است.

جواب: اولاً: با توجه به موارد فراوان استعمال حُکْم در گستره وسیع آن نمی پذیریم که حکم مختص قضاوت باشد و این موارد فراوان، اگر مشترک لفظی بودن کلمه حکم را ثابت نکنند، لا اقل مجاز مشهور بودن آن را ثابت می کند.



ثانیاً: در اصطلاح قرآنی حکم در اعم از قضاوت به کار رفته است، چنانچه خداوند درباره فلسفه بعثت انبیا می فرماید:

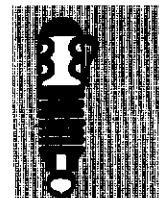
«كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» .<sup>۲۲</sup>

و واضح است که «ما اختلفوا فيه» شامل همه اختلافات اعم از قضایی و اجرایی می گردد و نه اختلافات خاص فقهی که در قضاوت مطرح می شود.

اشکال دوم: اگر نظری به زمان صدور حدیث پردازیم، در می یابیم که مراد از حکم و حاکم تعمیم آن نبوده است، زیرا در آن روزگار، شیعه یک اقلیتی بود، که در حال اختفا یا نیمه اختفا به سر می برده است و نمی دانسته که با مشکلات قضایی خود چه بکنند؟ و امام(ع) راه حل مشکلات قضایی را برای آن ها بیان کرده است. ولذا سخن از دین و میراث آمده که مسیر بحث را مشخص می کند و نه راوی و نه امام در صدور بیان تشکیل حکومت نبوده اند. بله، اگر این حدیث از امام زمان(ع) صادر می شد، می توانستیم بگوییم، امام(ع) در صدور بیان وظیفه شیعه در عصر غیبت، اگرچه در صدها سال بعد می باشد، اما با عنایت به زمان امام صادق(ع) و حال و هوای صدور حدیث، در می یابیم که امام در همان مقطع در صدور بیان حل مشکل همان مقطع بوده است، متنها طوری بیان فرمود، که از آن حدیث می توان مسئله «قضاوت» در اعصار بعدی را هم به دست آورد.

جواب: چنانچه در جواب اشکال مشابه در تقریر اول گفته شد، در حال اختفا بودن شیعه منافاتی با بیان حکم واقعی از سوی امام ندارد، زیرا امام تنها در صدور بیان مشروعیت و نه لزوم ولایت فقیه با گستره وسیع آن، در آن زمان بوده است.

علاوه بر این که این ادعا که راوی تنها از مشکلات قضایی و راه حل آن ها از امام(ع) سؤال می کند، پذیرفتنی نیست. بلکه در مقابل با قرائن یاد شده می توان ادعا نمود که سؤال راوی اعم از مشکل قضایی حتی در این دو مثال یاد شده می باشد، زیرا می توان تصور کرد که تنازع دو شیعه در آن زمان به علت قلدری یکی و زیر بار حق نرفتن او بوده است که مسئله داخل مسائل اجرایی می شود.



### تقریر سوم: تعمیم اختلاف (تعمیم قضاوت)

در این روایت حکم به معنای قضاوت و حاکم به معنای قاضی است. قضاوت اگر تنها به معنای رفع اختلافات شخصی در مسائل جزئی باشد، در این صورت محدوده حدیث شامل ولایت فقیه در مسائل غیر قضایی نمی شود.

اما ما می گوئیم که اختلاف مورد پرسش در حدیث شامل همه اختلافات، اعم از اختلاف بین اشخاص حقیقی یا حقوقی، و اعم از اختلاف در مسائل قضایی و اجرایی و اجتماعی می گردد.

بنابراین، با این بیان ولایت فقیه گستره بیش تری را زیر چتر خود می گیرد و شامل احکام ولیّ امر در مسائل اختلافی در اجراییات و اجتماعیات نیز می شود.

بله، در این هنگام فاصله ای بین ولایت فقیه این چنین و ولایت مطلقه فقیه که حتی در صورت عدم اختلاف نیز حکم می کند، باقی می ماند، که آن را می توان از راه عدم قول به فصل (بین اختیار داشتن فقیه در حکم راندن در مسائل اختلافی در اجراییات و بین اختیار ابتدایی او در حکم کردن در این گونه مسائل، اگر چه مسبوق به اختلاف نباشد) یا عدم احتمال فصل، پُر کرد و یا این که بگوئیم: اذهان مستشرقان چنین فاصله و تفصیلی را نمی پذیرد و سرانجام با این بیان، عدم اختصاص ولایت فقیه به مسائل قضایی ثابت می گردد.

### اشکالات:

از آن جا که مبنای این تقریر، استعمال حکم و حاکم در قضا و قاضی و نفی استعمال آن ها در امره و سلطان می باشد، اشکالات و مناقشاتی از سوی انتصابیون قائل به دو تقریر قبلی و نه انتخابیون برای آن وارد شده است که در ذیل ذکر می کنیم.

اشکال اول: در این مقبوله سؤال راوی از قضاوت نیست، بلکه با توجه به جمله «أیحلُّ...» سؤال از حلیت و حرمت مراجعه به طاغوت است؛ به عبارت دیگر، راوی نخواست است بگوید که برای من قاضی معین کن و یا من اگر به مشکل قضایی برخورد کردم، آن را چگونه فیصله دهم، بلکه خواسته است بپرسد که آیا مراجعه به طاغوت جایز



است یا خیر؟ که امام پاسخ منفی داده و برای او فقیهی را معرفی کرده که اختیارات سلطان و حاکم را داشته باشد.

**اشکال دوم:** با مراجعه به روایات مشاهده می‌کنیم که در موارد فراوانی برای «امام المسلمین» در امور اجرایی و نه امور قضایی کلمه حُکْم را به کار برده که این مسلماً معنایی غیر از قضاوت دارد و از این مطلب در می‌یابیم که حکم و حاکم مشترك لفظی بین قضاوت و امور اجرایی است.

**اشکال سوم:** امام (ع) در این جا کلمه حاکم را با «علی» متعدی کرد و فرمود: «قد جعلته علیکم حاکماً» در حالی که اگر مراد قاضی بود، بهتر بود بفرماید: «قد جعلته بینکم حاکماً» علاوه بر این که به موارد فراوانی در روایات بر می‌خوریم که حاکم با «علی» به کار رفته و مسلماً منحصر در قضاوت نیست؛ مثل این که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «العلماء حُکَّام علی الناس» و یا در روایت دیگر چنین آمده: «الملوک حُکَّام علی الناس والعلماء حُکَّام علی الملوک» و هم چنان که کار پادشاهان منحصر در قضاوت نیست، پس کار علما نیز منحصر در قضاوت نمی‌باشد.

آن‌گاه اشکال کنندگان از این اشکال‌های خود نتیجه گرفتند که قضا تنها یکی از شئون حاکم به معنای امیر است. که این حاکم ممکن است در مقام عمل منصب قضا را به دیگری واگذار کند، هم چنان که حضرت امیرالمؤمنین (ع) آن را به شریح واگذار کرده بود. از سوی مقرر این تقریر جواب مشخصی به اشکال‌های فوق داده نشد.

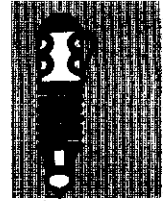
**ب- استدلال به حدیث برای اثبات انتصاب**

قائلین به انتصاب، دو تقریر به نحو مانعة الجمع برای اثبات نظریه خود بیان کرده‌اند:

**تقریر اول: انتصاب مطلق**

در این مقبوله، پس از نفی طاغوت و بیان حرمت مراجعه به طاغوت و سلطان،

وظیفه شیعیان را این چنین بیان می‌کند:



«بنظران [الی] من کان منکم ممن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرماننا وعرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً» در این جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» در مقام علت و جملات قبل در مقام معلول اند، و از آن جا که علت در رتبه سابق بر معلول قرار دارد، معنای عبارت چنین می شود:

«چون من چنین راویانی را به سِمَت حاکم برای شما نصب کرده ام، پس وظیفه شما آن است که به دنبال افرادی با چنین شرایط باشید و به حکومت آن ها راضی شوید.» که این عبارت نصب نوعی فقیهان جامع الشرایط را در بر دارد. پس طبق این تقریر وظیفه شیعیان تنها تطبیق شرایط ذکر شده بر افراد و رضایت دادن به حکومت آنان می باشد و انتخاب آنان هیچ نقشی در انتصاب فقها از سوی امام (ع) ندارد.

#### اشکال ها

اشکال اول: در مقابل این تقریر، ما می توانیم بگوییم، دو جمله «بنظران» و «فلیرضوا» دلالت بر نظارت و رضایت مردم می کند. و ما از این دو جمله می توانیم حق انتخاب مردم و شرکت دادن آنان در تعیین سرنوشتشان را اثبات نماییم، به خصوص با توجه به این که جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» بعد از این دو جمله آمده است، که در این صورت معنای عبارت چنین می شود: «از میان واجدین شرایط، هر آن کس را که مردم به حکم او راضی شدند، من او را بر شما حاکم قرار می دهم.»

پس انتخاب مردم، جزء موضوع می شود و این همان نظریه انتخاب است؛ یعنی مردم نیز در مشروعیت حاکم دخالت دارند.

جواب: در تعیین علت و معلول، ما تابع فهم عرفی هستیم و به نظر ما فهم عرف در این جا این است که «فانی قد جعلته حاکماً»، علت برای ما قبل خود می باشد، به خصوص با توجه به این که امام با لفظ ماضی یعنی «جعلته» حکم خود را بیان کرده است که این معنا را افاده می کند که من ابتدائاً او را نصب کرده ام و این شما باید که به دنبال تطبیق شرایط بر افراد باشید. پس «بنظران» در این جا برای تشخیص موضوع و «فلیرضوا» رضایت به



موضوع تشخیص داده شده است و نه این که اختیار است را ثابت کند.

اشکال دوم: اگر بخواهیم جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» را دال بر انتصاب بدانیم، در این هنگام با قبول انتصاب، نفی آن لازم می‌آید، زیرا در این صورت، این جمله بیانگر یک حکم حکومتی از سوی امام صادق(ع) خواهد بود که بعد از وفات آن حضرت(ع) دیگر قابل اجرا نیست، مگر این که چنین حکمی از سوی حضرت صاحب(عج) صادر شود که در این هنگام از استدلال به مقبوله خارج است.

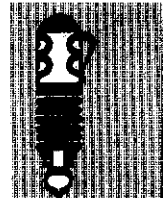
جواب: فرق ولایت امام با ولایت فقها این است که ولایت فقها محدود به زمان حیاتشان می‌باشد و پس از وفاتشان این ولایت قابل استمرار نیست، مگر این که ولی فقیه پس از او، احکام صادره از سوی او را نافذ و قابل اجرا بداند.

اما ولایت امام، مطلق است؛ به عبارت دیگر، احکام ولایتی و حکومتی امام همانند احکام الله به صورت قضیه حقیقه انشا می‌شود و نه به صورت قضیه خارجی که تنها شامل زمان خودش بشود. و این احکام تنها در صورتی از قابلیت اجرا می‌افتد که امام بعدی طبق مصالحی که می‌بیند آن را نسخ کند.

اشکال سوم: اگر بخواهیم از این حدیث انتصاب مورد نظر انتصابیون را ثابت کنیم، باید بگوییم که مراد از حاکم در این جا والی اعظم به معنای رهبر جامعه اسلامی است و نه والی جزء، همانند استانداران و فرماندارانی مثل مالک اشتر، و نه این که حاکم را به معنای قاضی بگیریم.

در حالی که اثبات چنین معنایی از حاکم غیر محتمل است، زیرا معنای آن این می‌شود که با وجود حضور امام یعنی ولی منصوب بالفعل از جانب شارع مقدس، فقیهان نیز به عنوان والی اعظم و رهبر جامعه منصوب شده‌اند.

و اگر مفاد حدیث را حمل بر بیان حکم در زمان غیبت کنیم، لازمه آن این است که امام(ع) پرسش راوی را بدون پاسخ رها کرده باشد و به بیان تکلیف مسلمانان در عصر غیبت پرداخته باشد. علاوه بر این که زمان خود امام(ع) از شمول پاسخ ایشان استثناء می‌شود و به اصطلاح استثنای مورد از حکم پیش می‌آید که قبیح است. و اگر کلام(ع) را حمل بر حاکمان



و والیان جزء بکنیم و بگوییم، امام (ع) این افراد را در زمان حضور خود برای مناطق بعیده (بعید از امام (ع)) نصب کرده است، در این صورت گرچه سخن معقولی گفته ایم، اما از رهگذر آن نمی توانیم به اثبات نصب فقیهان برای ولایت و رهبری عام پردازیم.

جواب: اولاً: ما کلام امام (ع) را به صورت قضیه خارجی نمی دانیم که منحصر به یک زمان، حال یا زمان حضور و یا زمان غیبت باشد، بلکه آن را همانند اجازه افتای قضیه ای حقیقیه دانسته که در آن پیش بینی همه زمان ها شده است. ثانیاً: اگر ما قائل به انتصاب عرضی فقها بشویم و آنان را عدل امام و در برابر او قرار دهیم، اشکال یاد شده پیش می آید، که در این اشکال فرقی بین والی اعظم و والی جزء هم نخواهد بود. اما اگر انتصاب را طولی بدانیم و فقها را ظل و نایب امام (ع) تصور کنیم، این اشکال پیش نخواهد آمد، زیرا مستلزم دو ولایت عظمی، که هر دو فعلیه هستند، نخواهد شد، و اجتماع ذی الظل و ظل اشکالی در پی نخواهد آورد.

اشکال چهارم: اگر این روایت را دال بر انتصاب فقیهان به حکومت بدانیم، در هنگام تعدد فقیهان جامع شرایط این روایت مشکل پیش خواهد آمد، زیرا حکومت، تعدد بردار نیست، چون قول به نصب یکی از آنها، مستلزم توجیح بالامر جح خواهد شد، و اعتقاد به عام مجموعی بودن، غیر پذیرفتنی نیست، زیرا امکان اجتماع همه فقیهان بر حکومت، عادتاً غیر ممکن است.

و اگر قائل به عام استغراقی شویم و بگوییم تمام فقهای عادل تک تک منصوب شده اند و هر کدامشان دارای ولایت بالفعل اند، در این صورت این مسئله مطرح می شود که ولی فقیه اصلی کیست و ملاک تشخیص او کدام است؟ آیا ملاک، افضلیت است؟ در این صورت افضلیت یک مفهوم نسبی است و ممکن است انظار مختلف در تعیین آن تفاوت پیدا کند؟

آیا ملاک اسبقیت در اقدام است؟ حال اگر دو یا چند نفر با هم اقدام کردند، چگونه تعیین کنیم؟

به هر حال چاره ای ندارید، جز این که بگویید ملاک انتخاب است، حال یا انتخاب





مردم و یا انتخاب فقها، که در هر دو صورت، اعتبار به رأی اکثریت خواهد بود و این روش عقلایی است، و گرنه ناگزیر به اثبات مشروعیت از راه تغلیب، یعنی غلبه یافتن یکی از افراد جامع شرایط بر حکومت خواهید بود.

البته راه دیگری نیز هست و آن این که همه فقهای ذی حق جمع شوند و حق خود را به یکی از میان خودشان واگذار کنند.

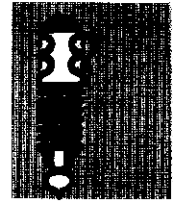
اما تحقق این امر، محال عادی است. علاوه بر این که این سخن وقتی صحیح است که ولایت و حکومت را از باب حق و آن هم حق قابل واگذاری تصور کنیم و نه از باب وظیفه و یا حکم.

جواب: اولاً: این اشکال تنها بر نظریه انتصاب وارد نیست، بلکه در مورد انتخاب نیز تصور دارد و آن جایی است که فقیهان متعدد هیچ امتیازی بر یکدیگر نداشته باشند و مردم همه به طور مساوی آن‌ها را انتخاب کنند. ثانیاً: در مورد تعدد نظر ما بر این است که از این جا که در این صورت امر به هرج و مرج منجر خواهد شد و اختلافات فراوان خواهد گشت، دچار محذور می شویم و برای رفع محذور باید طریقه عقلایی و بنای عقلا را در این گونه موارد اخذ کنیم که یکی از این طریق رجوع به اکثریت مردم یا اکثریت خبرگان مردم است.

مردم گرچه در انتخاب ذی حق نبودند، اما از آن جا که در تبعیت و اطاعت ذی حق اند، می توانند یکی از این افراد جامع شرایط را به منظور مطاع بودن انتخاب کنند؛ به عبارت دیگر، در انتصاب و مشروعیت بخشیدن به ولایت فقها مردم هیچ نقشی ندارند، و نصب نوعی جمیع فقها از سوی شان تمام شده است، و نقش مردم تنها درباره تعیین متصدی مورد پذیرش و به منظور دفع محذور هرج و مرج می باشد.

و این انتخابی که ما در این مرحله به آن قائلیم با انتخاب انتخابیون تفاوت دارد، زیرا انتخابیون از ابتدا قائل به نصب هیچ یک از فقها نیستند، و تعیین و تشخیص فقیه جامع شرایط را به عهده مردم می گذارند.

به عنوان مثال، یکی از آثار عملی این دو نظریه آن است که طبق نظر ما، انتخاب رهبر فقیه برای ایران در شرایط کنونی از سوی ایرانیان به منظور بیرون آمدن از هرج و مرج و



ترجیح بلامرجّح بوده است ، اما چون او از ابتدا منصوب بوده است ، بنابراین ولیّ امر همه مسلمانان جهان خواهد بود ، و نه تنها ولیّ امر مسلمانان ایران .

اما طبق نظر انتخابی ها انتخاب رهبر از سوی ایرانیان فقط مشروعیت رهبری او برای ایران را فراهم می کند و نه برای مسلمانان کلّ جهان ، زیرا مسلمانان کلّ جهان او را انتخاب نکرده اند .

#### تقریر دوم : انتصاب انتخابی

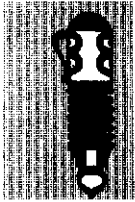
قائلین به نظریه انتصاب انتخابی ، مدعی خود را با یکی از دو تقریر زیر به نحو مانعة الجمع بیان کرده اند ، که هر تقریر قائل مخصوص به خود را دارد .

#### الف - کشف نصب :

جمله «فانی قد جعلته حاکماً» بعد از دو جمله «ینظران» و «فلیرضوا» آمده است و «فاء» تفریع نشان دهنده تفریع و نتیجه بودن این جمله برای ما قبل خود است ؛ پس معنای این عبارت ها چنین می شود :

«هنگامی که مردم (شیعیان) صفات و شرایط ذکر شده را بر فردی تطبیق کردند و به حکومت او راضی شدند ، من او را به عنوان حاکم بر شما منصوب کرده ام .»

یعنی انتصاب امام بعد از انتخاب مردم آمده است ؛ به عبارت دیگر ، انتخاب و رضایت مردم کاشف از انتصاب تنها شخص منتخب از میان همه فقهای واجد شرایط در آغاز و قبل از انتخاب مردم می باشد . در این جا انتخاب جزء موضوع نیست ؛ یعنی این چنین نیست که بگوییم : فقیه منتصب باید دارای شرایطی باشد که یکی از آن ها منتخب مردم بودن است هم چنان که فقاهت یکی دیگر از آن شرایط است ، که اگر چنین باشد ، انتخاب مردم در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه دخالت دارد . و این همان نظریه انتخابیون یا نزدیک به آن است ، بلکه انتخاب به عنوان تقریر و تثبیت موضوع مورد لحاظ قرار می گیرد ؛ یعنی موضوع انتصاب همان فقیه جامع شرایط است ، اما مردم او را از میان واجدین شرایط تعیین می کنند ؛ به عبارت دیگر ، می توانیم بگوییم : «انتصاب من عند



الامام است و «مقبولیت من عند الناس» زیرا کسی می تواند کار کند که حمایت و پایگاه مردمی داشته باشند.

به عبارت بهتر، طبق این نظریه همه فقها دارای ولایت شانی انتصابی اند، اما فعلیت، عینیت و تحقق این ولایت بستگی به رضایت مردم دارد. و نیز می توانیم بگوییم امام، ولایت را به نحو کلی روی طبیعت یعنی عنوان عام فقها واجد شرایط برده است، اما تعیین بخشیدن به آن را به دست مردم سپرده است و تعیین بخشیدن به کلی و طبیعت هیچ گاه جزء موضوع قرار نمی گیرد.

#### ب- انتخاب جزء الموضوع

قائلین به این تقریر ابایی ندارند که انتخاب را به عنوان «جزء الموضوع» فرض کنند، آن ها می گویند: هم چنان که فقیه بودن، عادل بودن و ... جزء شرایط فقیه منتصب است، مرضی بودن و رضایت عامه و مردم را به خود داشتن نیز یکی دیگر از آن شرایط است؛ به عبارت دیگر، نصب امام روی فقیه دارای این شرایط که یکی از آن ها منتصب بودن است، واقع شده، آن هم نه از ابتدا که قول به کشف نصب را در پی دارد، بلکه پس از آن که مردم او را انتخاب کردند، و اشکالی ندارد که امام یا جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» بخواهد تکلیف مردم را در ما بعد بیان کند و بگوید: فقیهی از سوی من نصب شده که در مرحله قبل منتخب شما نیز باشد.

#### اشکال ها

اشکالات این دو تقریر را مجموعاً ذکر می کنیم گرچه ممکن است بعضی از آن ها تنها به یکی از دو تقریر وارد باشد.

اشکال اول: جمله «فانی قد جعلته حاکماً» یک قضیه خارجی نیست تا بگوییم ضمیر «ه» در «جعلته» به کلی تعیین شده در خارج بر می گردد که ممکن است انتخاب جزء موضوع آن نباشد، بلکه این جمله یک قضیه حقیقیه است، و خواه ناخواه امر آن دایره بین اطلاق و تقید است؛ یعنی یا باید بگوییم منتصب، مطلق فقیه است، و یا فقیه مقید به انتخاب مردم، به



گونه ای که انتخاب قید موضوع و جزء آن باشد و شقّ سومی در میان نیست . شما که انتصاب مطلق را همانند نظریه قبل نپذیرفتید، پس ناچارید، قائل به جزء موضوع بودن انتخاب بشوید . این اشکال فقط به تقریر اول وارد می شود .

اشکال دیگری که از این اشکال متولد می شود این است که در این صورت شما ناچار به تضییق دایره ولایت خواهید بود، زیرا اگر انتخاب «جزء الموضوع» شد، مفهوم آن این خواهد بود که جعل ولایت در همان موردی است که فقیه منتخب شده است و از آن جا که حکم، تابع ضعیف ترین اجزای موضوع خود است، پس دایره حکم انتصاب در محدوده مورد انتخاب قرار خواهد گرفت .

جواب مشخصی به اشکال اول به جز آن چه در تقریر آمده بود، از سوی مقرر داده نشده، و قائل به تقریر دوم، می تواند اثبات گستردگی محدوده ولایت فقیه را احاله به یکی از تقریرهای بخش اول که متکفل این بحث بود، نماید . که این امکان عقلی وجود دارد که گرچه انتخاب در یک امر جزئی باشد، اما انتصاب در محدوده فراتر از آن قرار گیرد .

اشکال دوم: چه تفاوتی بین این نظریه با هر دو تقریر آن و نظریه انتخاب وجود دارد . جواب: قائلین به این نظریه در جواب این اشکال به ذکر تفاوت هایی از قرار زیر بین نظریه خود و نظریه انتخاب پرداخته اند:

۱- در نظریه انتخاب، مشروعیت ولایت فقیه منتخب وابسته به انتخاب مردم می گردد، اما در این نظریه مشروعیت از سوی شارع مقدّس است .

انتخابیون به این تفاوت اعتراض کردند، با این بیان که هیچ یک از فقها عموماً و انتخابیون خصوصاً مبدأ مشروعیت را غیر از خداوند متعال ندانسته اند، منتها انتخابیون قائلند که خداوند با واسطه (یعنی انتخاب مردم) فقها را ولایت داده است، به خلاف انتصابیون که آن را بدون واسطه می دانند . و در ابتدای مقاله خارج بودن این مطلب از محل نزاع بیان شد .

و ایرادی که بعضی از انتصابیون بر این جواب وارد کردند، این است که اگرچه ما این فرق را بپذیریم، باز تفاوت عملی بین این نظریه با نظریه انتخاب پدید نخواهد آمد، بلکه



این فرق، فرق مفهومی خواهد بود، قائلین به این نظریه در جواب برای اثبات تفاوت عملی، تفاوت دوم را ذکر کردند.

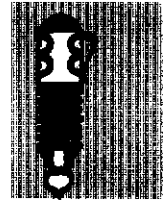
۲- طبق نظریه انتخاب، محدوده ولایت فقیه به مقداری است که مردم به او اختیار می دهند.

اما طبق این نظریه از آن جا که نصب مستقیماً از سوی شارع است، محدوده ولایت فقیه به طور مطلق همان محدوده اختیارات امام خواهد بود. انتخابیون این تفاوت را نیز نمی پذیرند، زیرا هم چنان که در ابتدای مقاله نیز آمده بنا بر هر دو نظریه می توان هم به ولایت مطلقه قائل بود و هم به ولایت مقیده. اثبات این امر نیز بستگی به لسان ادله طرفین دارد. و طبق نظریه انتخاب، ممکن است از ادله آن ها چنین استنباط شود که مردم حق شرط ضمن عقد را ندارند. و بنا بر این ولایت مطلقه را از نظرگاه آنان ثابت کرد. سپس با نفی این تفاوت، اثر عملی بین این نظریه و نظریه انتخاب نیز منتفی می شود.

اشکال سوم: این نظریه از انتخاب هم فراتر رفته و بلکه منجر به تصویب خواهد شد، زیرا شما در این نظریه می گوید، شارع همان شخصی را نصب می کند که مردم انتخاب کرده اند، پس اگر مردم در انتخاب خود اشتباه کردند، شارع هم این اشتباه را تصویب کرده است.

جواب: اولاً: این اشکال بر انتخابیون که جعل ولایت را از سوی خداوند با واسطه می دانند، نیز وارد می شود. ثانیاً: این اشکال در همه اماراتی که شارع حجیت آن ها را تثبیت کرده نیز می آید و هر جوابی که در تصحیح جعل حجیت آن امارات دادید، ما نیز آن را در این جا می دهیم.

ثالثاً: اگر مردم اشتباه کنند، در بقیه اجزای موضوع تخلف کرده اند، و این تخلف را نمی توان به شارع نسبت داد، چون موضوع حکم شارع محقق نشده است.



پی نوشت ها:

- ۱ . اصول کافی (مترجم) ، ج ۱ ، ص ۸۶ ، باب اختلاف الحديث ، حديث ۱۰ ؛ وسائل الشيعه ، ج ۱۸ ، ص ۷۵ ، ابواب صفات القاضى ، باب ۹ ، ج ۱ .
- ۲ . من لايحضره الفقيه ، ج ۳ ، ص ۵-۶ ، ابواب القضايا و الاحكام ، ب ۹ ، ج ۲ .
- ۳ . همان ، ج ۴ ، ص ۳۵ .
- ۴ . تهذيب الاحكام ، ج ۶ ، ص ۲۱۸ ، كتاب القضايا و الاحكام ، ب ۸۷ ، ج ۶ .
- ۵ . همان ، ص ۳۰۱ ، با ۹۲ ، ج ۵۲ .
- ۶ . همان ، ج ۱۰ ، شرح مشيخة تهذيب الاحكام ، ص ۷۲ .
- ۷ . معجم رجال الحديث ، ج ۱۸ ، ص ۳۱ .
- ۸ . همان ، ج ۱۷ ، ص ۷ .
- ۹ . همان ، ج ۱۶ ، ص ۳۰۸ .
- ۱۰ . همان ، ج ۹ ، ص ۱۲۳ .
- ۱۱ . همان ، ج ۷ ، ص ۹۷ .
- ۱۲ . همان ، ج ۱۷ ، ص ۱۱۰ .
- ۱۳ . همان ، ج ۱۳ ، ص ۲۷ .
- ۱۴ . همان ، ج ۶ ، ص ۲۱ .
- ۱۵ . همان ، ج ۱۶ ، ص ۲۳۴ .
- ۱۶ . همان ، ج ۱۳ ، ص ۲۹ .
- ۱۷ . به جای جمله داخل گیومه در نسخه تهذيب ج ۶ ، ص ۲۱۸ این جمله آمده است : من تحاكم الى الطاغوت .
- ۱۸ . نساء (۴) آیه ۶۰ : در نسخه تهذيب ، ج ۶ ، ص ۲۱۸ . استشهد به آیه وجود ندارد و در ج ۶ ، ص ۳۰۲ همین کتاب آیه به غلط چنین ذکر شده : يتحاكمون الى الطاغوت و قد امروا ان يكفروا به .
- ۱۹ . تا این قسمت حديث در نسخه من لايحضره الفقيه ذکر نشده است و از این قسمت به بعد در نسخه تهذيب ج ۶ ، ص ۲۱۸ نیامده است .
- ۲۰ . جمله داخل گیومه در تهذيب ، ج ۶ ، ص ۳۰۱ نیامده است .
- ۲۱ . البته بعضی این تقرير را به دنبال تقرير اول و به عنوان متمم آن ذکر کرده اند . اما با بیان بالا می شود آن را تقرير جداگانه ای به حساب آورد .
- ۲۲ . بقره (۲) آیه ۲۱۳ .