انتصاب یا انتخاب از دیدگاه امام خمینی

نعمت‌الله صفری

مقدمه

مسئله انتصابی یا انتخابی بودن ولایت فقیه، مدتی است که در صدر مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام معاصر قرار دارد و معتقدان ولایت فقیه را به دو طیفِ بزرگِ انتصابی و انتخابی تقسیم کرده‌است. البته در این میان مسائل سیاسی و جناحی را نباید از نظر دور داشت که در بعضی از موارد باعث دور شدن استدلال‌های طرفین از شیوهٔ رایج فقهی شده و رنگ سیاسی به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که در ذهن ناظرِ بی طرف این معنا را تداعی می‌کند که افراد در آغاز، گرایشِ سیاسی خود را انتخاب می‌کنند و سپس متناسب با آن به یکی از دو مبنای انتصاب یا انتخاب رو می‌آورند.

بحث انتصاب و انتخاب نه یک بحث علمیِ صرف، بلکه بحثی علمی است که نتایج و پی‌آمدهای فراوانی دارد، به گونه‌ای که شاید بتوان گفت در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی شیعی و هنگام تشکیل حکومت به رهبری فقها، هیچ بحثی از جهت اهمیّت و آثار عملی به پایهٔ آن نمی‌رسد، به عنوان مثال بعضی از پی‌آمدهای گزینش یکی از آن دو را می‌توان در مواردی، هم‌چون نحوهٔ گزینش رهبر، چگونگی ارتباط رهبرِ فقیه با دیگر فقیهان، مدت ولایت، گستره ولایت، مسئولیت یا عدم مسئولیت ولیّ فقیه در برابر مردم، ماهیت عصیان یا اطاعت امر رهبری و نقش مردم در حکومت جست و جو کرد.[1]

اما گذشته از این نتایج پربار، آن‌چه بررسی و شناسایی دیدگاه امام خمینی را در این مسئله ضروری می‌کند، عبارت است از:

۱) به دست آوردن رأی و نظر امام خمینی(ره) در این مقوله که معمار انقلاب اسلامی و یکی از نظریه پردازان بزرگ ولایت فقیه است، می‌تواند به خودی خود اهمیت والایی در مباحث اندیشهٔ سیاسی اسلام داشته‌باشد.

۲) به دست آوردن نظر امام در این مسئله با توجه پی‌آمدهایی که هر کدام از دو مقولهٔ انتصاب یا انتخاب دارند، بهترین یاری‌گر ما در توجیه سیرهٔ حکومتی آن بزرگوار است.

۳) با توجه به آن‌که در بعضی از نوشته‌ها، ادعایِ گونه‌ای تطوّر و تحول نظرِ امام در این مسائل شده‌است،[۲] به دست آوردن نظر امام، می‌تواند این ادعا را تأیید یا تکذیب کند و در صورت تأیید، مراحل آن را به ما نشان دهد.

۴) با عنایت به آن‌که اکثرِ جناح‌های طرف‌دار انقلاب، هنگام ارائهٔ دیدگاه خود دربارهٔ این مسئله، آن را به امام(ره) نسبت می‌دهند، جست‌وجو در کلمات امام می‌تواند دیدگاه واقعی امام را روشن کرده و میزان صدق یا کذب هر ادعا را مشخص کند.

۵) برای کسانی که میزان اعتبار نظریه‌ها را در اندیشه سیاسی، بر اساس کارآیی و نه بر اساس کیفیت استدلال‌های فقهی می‌سنجند، به دست آوردن نظریهٔ اصلی امام، می‌تواند تا حدودی کارآیی هر نظریه را برای آنان روشن کند.

۶) هم‌چنین طبق همین نظر و در صورت به دست آوردن نظریهٔ کارآیی‌تر، می‌توان آن را الگویی مناسب برای وضعیت کنونی قرار داد و در رفعِ مشکلات مختلف از آن بهره گرفت.

این مقاله سعی دارد با توجه به اهمیّت این مبحث، آن را به دقّت بررسی کرده و نظر امام را در این مسئله به دست آورد. هرچند در این راه به علّت تعارضِ ابتدایی، بعضی از عبارت‌های امام دچار مشکلاتی است.

این مقاله به دو بخش کلی تقسیم می‌شود:

بخش اول: مبانی و کلیات بحث؛

بخش دوم: بررسی مسئله انتصاب و انتخاب در آثار امام.

بخش اوّل: مبانی و کلیات بحث

۱) تبیین موضوع بحث

در این مقاله سخن از انتصاب یا انتخاب از دیدگاه امام خمینی است، بنابراین، اوّلاً: اثبات یکی از آن دو، نقد و بررسی دربارهٔ ادله، هر کدام و استدلال برای نظر برگزیده، وظیفهٔ این مقاله نیست و ثانیاً: بررسی لوازم و پی‌آمدهای هر یک از دو نظر فوق نیز از محدودهٔ بحث بیرون است.

۲) شیوهٔ بحث

شیوهٔ بحث عمدتاً گزارشی است، نه استدلالی. گرچه در بعضی از موارد، همانند حل تعارض در آثار امام، به ناچار از شیوه‌های رایجِ فقهی که استدلالی است، استفاده می‌کنیم.

۳) منابع بحث:

از آن‌جا که سخن در به دست آوردن نظر امام(ره) می‌باشد، منابع بحث عمدتاً آثار امام است، که عبارت‌اند از: کتاب‌های فقهی ـ استدلالی و فتوایی، نامه‌ها، بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آن بزرگوار که در بخش دوم به تفصیل آن‌ها را معرفی خواهیم کرد.

در این قسمت سعی داریم از آثاری استفاده شود که انتساب آن‌ها به امام(ره) قطعی است و حتی الامکان از نقل قول‌های دیگران از امام که انتساب آن‌ها ظنی است، اجتناب کنیم. در کنار بحث و توضیح آرایِ مختلف دربارهٔ انتصاب یا انتخاب و تاریخچهٔ آن و بررسی آرایی که از سوی بعضی به امام منتسب شده‌است، به ناچار از منابع دیگر استفاده خواهیم کرد که شامل منابع فقهی و آثار طرف‌داران هر یک از دو نظریه است.

۴) پیش فرض‌ها

الف ـ از آنجا که موضوع بحث، بررسی نظر امام است، لذا محدوده‌ای را که طرفین، دربارهٔ نظر امام اتفاق نظر دارند، به صورت پیش فرض و اصل موضوعی می‌پذیریم که اموری، هم‌چون لزوم تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، امکان تشکیل حکومت به وسیلهٔ فقیه عادل، محدودهٔ گستردهٔ ولایت فقیه (ونه اقتصار بر امور حسبیّه)، انتصابی بودن ولایت ائمه(ع)، انتساب منشأ مشروعیت ذاتی ولایت به خداوند متعال، ردّ نظریه‌هایی هم‌چون وکالت فقیه یا مأذون التصرف بودن او و... را در بر می‌گیرد.

ب ـ بحث اصلی دربارهٔ بُعد حکومتیِ ولایت فقیه؛ یعنی امور مربوط به تدبیر جامعهٔ اسلامی است. و شامل مناصب دیگر فقیه هم‌چون قضا و افتا نمی‌شود، زیرا امام به روشنی آن‌ها را انتصابی دانسته،[۳] بدون آن‌که در این باره نظر مخالفی از او نقل شده‌باشد، و هم‌چنین دو طرف نزاع دربارهٔ نظر امام(ره) در آن محدوده‌ها اختلافی ندارند.

ج ـ این مقاله با توجه به امام و آثار او، ایشان را فقیه دانسته، امّا نه فقیهی صرف، بلکه فقیهی حاکم که مدتی در رأس حکومت اسلامی بوده‌است. ویژگی فقاهت، این معنا را تداعی می‌کند که مجتهدی آشنا به مبانی و احکام اسلام، تمام تلاش خود را در راه به دست آوردن نظریه‌ای فقهی از منابع اسلامی، به کار برده و نظریه‌ای را استخراج کرده‌است. آن‌چه از این عبارت به دست می‌آید این است که:

اولاً: امام خمینی(ره) همانند ائمه معصومین(ع) نیست که عالِم به همهٔ معارف اسلامی از راه علم لدنی باشد، بلکه علم خود را از راه تلاش و اجتهاد به دست آورده‌است. بنابراین، احتمال خطا و اشتباه در آن‌ها وجود دارد. هم چنان‌که در بعضی از موارد شاهد تبدّل رأی آن بزرگوار هستیم.

ثانیاً: امام نظریات خود را از شیوهٔ استنباط فقهی به دست آورده‌است، بنابراین در تحلیل و تبیین آن نباید از این چارچوب خارج شد.

ثالثاً: کلمهٔ فقیه معمولاً کلمهٔ عادل را در بطن خود دارد، بنابراین در تبیین و تحلیل نظریات امام(ره) باید ویژگی عدالت را نیز در نظر گرفت.

ویژگی حاکم بودن امام این نکته را تداعی می‌کند که امام همانند بعضی از فقیهان نیست که به دور از جامعه و شرایط آن، در گوشه‌ای بنشیند و با تکیهٔ صرف بر برداشت خود از منابع، فتوایی را صادر کند، بلکه ایشان در متن جامعه آمده و نظریهٔ خود را با توجه به شناخت دقیق خود از جامعه و مقتضیات و شرایط آن ابراز کرده‌است و کشور اسلامی را بیش از ده سال اداره کرده‌است. بنابراین به خوبی به چالش‌های احتمالی نظریه‌های خود واقف بوده و احیاناً آن‌ها را اصلاح کرده‌است.

۵) تعریف واژه‌ها

صورت مسئله‌ای که قصد داریم در این مقاله دربارهٔ آن بحث کنیم، این چنین است:

ـ از دیدگاه امام خمینی، مشروعیتِ ولایت فقیه از باب انتصاب است یا انتخاب؟

واژه‌هایی که در متن این تبیین یا در حاشیهٔ آن به کار رفته و نیاز به توضیح دارد، عبارت‌اند از:

الف) مشروعیت؛ ب ـ مقبولیت؛ ج ـ ولایت؛ د ـ فقیه؛ هـ ـ انتصاب؛ و ـ انتخاب.

الف ـ مشروعیت

دربارهٔ مفهوم مشروعیت، ممکن است یکی از دو توجیه زیر بیان شود: اوّل آن‌که مشروعیت را به معنای مشروعیت فقهی گرفته و آن را به حجت شرعی داشتن و واجد استناد معتبر به شارع مقدس، تفسیر کنیم و دوّم آن‌که مشروعیت را به معنای حقانیت و قانونی بودن تفسیر کنیم و در مقام تبیین آن چنین بگوییم: مشروعیت؛ یعنی مظهر و میزان پذیرش ذهنیِ درونیِ قدرت حاکم در نزد افراد یک جامعه که با مفهوم سیادت به معنای اعمال قدرت، مرتبط است.

بعضی از محققانِ معاصر ضمن بیان هر دو تفسیر، دومی را ترجیح داده‌اند.[۴] اما چنین به نظر می‌رسد که تفسیر دوّم با مبانی امام و و بیش‌تر اقوال[۵] دربارهٔ مسئله انتخاب و انتصاب سازگار نیست، زیرا چنان‌چه خواهیم دید طرفین نزاع در این مسئله اتفاق نظر دارند که خداوند، منبعِ ذاتیِ مشروعیت است وهر مشروعیت بالعرضی باید به او منتهی

شود. چنان چه خود این نویسنده چنین می‌نگارد:

«از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند متعال است و هر مشروعیت بالعرض باید از آن اعتبار کسب کند.»[۶]

و در جای دیگر می‌گوید:

«مسلمانان در این که خداوند منبع نهایی و ذاتی مشروعیت سیاسی ـ دینی‌است، اختلافی ندارند، بلکه اختلاف آن‌ها بر سر این است که آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را به فرد یا صنف خاصی داد، یا این حق و حق تعیین سرنوشت را در چهارچوب اهداف دین و احکام شرع به همهٔ امت اسلامی تفویض کرده‌است.»[۷]

امام خمینی نیز همانند فقهای دیگر به این نکته تصریح دارد که «اصل اولی عدم نفوذ قضاوت و حکمرانی کسی ـ حتی پیامبر و ائمه(ع) ـ بر دیگران است و هنگامی از محدودهٔ این اصل خارج می‌شویم که این گونه تصرفات مستند به خداوند که استحقاق ذاتی هرگونه تصرفی در امورِ بندگان را دارد، بشود.»[۸]

بنابراین دغدغهٔ اصلی در این بحث، آن است که چگونه تصرفات در حقِ دیگران را منتسب به خداوند تعالیِ بدانیم؟ و به عبارت دیگر، راهِ استناد معتبر به شارع مقدس چیست؟ که این همان مشروعیت فقهی است. و میزان پذیرش ذهنی درونِ قدرت حاکم نزد افراد یک جامعه جایگاهی در این گونه بحث‌ها ندارد. علاوه بر این، چنین تفسیر ی از مشروعیت، قبل از بحث، بیش‌تر معنای انتخاب را در ذهن تداعی می‌کند.

در حالی که باید معنایی از مشروعیت ارائه دهیم که با هر دو مبنا، سازگار باشد. از این جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم تعبیری اصولی (اصول فقه) از مشروعیت داشته‌باشیم، باید آن را به «مرحلهٔ جعل» برگردانیم، بدین معنا که آیا در مرحلهٔ جعل، مشروعیتِ ولایت فقیه انتصابی است یا انتخابی.

ب ـ مقبولیت

مقبولیت یا کارآمدی بعد از مرحلهٔ جعل و در مرحلهٔ اجرا معنی پیدا می‌کند و معنای اصلی آن بر مبنای انتصاب است. بدین ترتیب، پس از آن که قائل به انتصاب در مرحلهٔ

مشروعیت، نقشی برای مردم قائل نشد و امام را نیز انتصابی دانست، با عبارت‌هایی که در آن‌ها بر نقش مردم تکیهٔ فراوانی شده، با ایشان برخورد می‌کنند که در این عبارت‌ها حمل بر مقبولیت یا کارآمدی می‌کند؛ بدین معنا که حاکم اسلامی برای ادارهٔ حکومت و اِعمال قدرت ناچار به اطاعت مردم است، ولی در مقولهٔ انتخابی، از آن‌جا که به مردم نقشی در مشروعیت اعطا کرده‌است، نیازی به سخن گفتن از مقبولیت نیست.

ج ـ ولایت

دربارهٔ ولایت فقیه اختلافات فراوانی بین فقها در طول تاریخ تشیع وجود داشته‌است که در بعضی از کتاب‌ها هفت محدوده که هر محدوده گسترده‌تر از قبلی است، برای آن ذکر شده‌است که هر کدام معتقدانی از میان فقها داشته‌است.[۹] اما آن‌چه در هنگام بررسی دیدگاه امام مطرح است، ولایت فقیه در تدبیر و ادارهٔ امور جامعه است که از مراتب بالای ولایت محسوب می‌شود. در این باره دو نظر به امام نسبت داده شده‌است: یکی، ولایت عامه و دیگری، ولایت مطلقه.[۱۰]

منظور از ولایت عامه، ولایت در همهٔ اختیارات حکومتیِ معصومین(ع) به جز مواردی که استثنا شده است می‌باشد. چنان‌چه امام پس از اثباتِ ولایت فقیه چنین می‌فرماید: «فتحصل ممّامرّ ثبوت الولایة للفقهاء من قبل المعصومین(ع) فی جمیع ما ثبت لهم الولایة فیه من جهة کونهم سلطاناً علی الامة و لابدّ فی الاخراج عن هذه الکلیة فی مورد من دلالة دلیل دال علی اختصاصه بالامام المعصوم(ع).»[۱۱]

و در پایان بحث دربارهٔ متولی خمس در عصر غیبت چنین می‌نگارد: «وعلی ذلك یکون الفقیه فی عصر الغیبة ولیاً للامر و لجمیع ما کان الامام(ع) ولیاً له و منه الخمس.»[۱۲]

و در ادامهٔ همین بحث و به عنوان نتیجه‌گیری از بحث ولایت فقیه چنین می‌فرماید: «و لیعلم ان کل ما ورد ثبوته للامام او السلطان او والی المسلمین او ولی الامر او للرسول او النبی او ما یشابهها من العناوین التی یثبت الولایة للفقیه.»[۱۳]

از این عبارت‌ها چنین برمی‌آید که فقیه در ادارهٔ امور جامعه تمام اختیارات حکومتی معصومین(ع) و اختیارات حکومتی متعارفی را که در روایات برای سلطان و والی ذکر

شده، دارد.

بعضی در تشریح این نوع ولایت از دیدگاه امام خمینی آن را با این مشخصه‌ها تعریف کرده‌اند:

۱) تقیّد به امور عمومی، حکومت و سیاست؛ ۲) تقیّد به مصلحت جامعهٔ اسلامی و ۳) عدم تقیّد به امور حسبیه.[۱۴] این سه مشخصه را می‌توان در عبارت زیر از امام(ره) مشاهده کرد:

«فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمة(ع) مما یرجع الی الحکومة و السیاسة و لا یعقل الفرق لان الوالی ای شخص کان هو مجری احکام الشریعة و المقیم للحدود الالهیة و الآخذ للخراج و سائر المالیات و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین.»[۱۵]

«ولایت مطلقهٔ فقیه» عبارتی است که امام(ره) قبل از انقلاب در بعضی کتاب‌های خود آن را به کار برده‌است. برای مثال، ایشان پس از بحث دربارهٔ حدیثِ «الفقهاء امناء الرسل» برای اثبات ولایت فقیه می‌فرمایند: «فالفقهاء امناء الرسل و حصون الاسلام... وهو عبارة اخری عن الولایة المطلقة.»[۱۶]

به نظر می‌رسد مراد ایشان از این عبارت، ولایت عامه باشد. ایشان در سال ۱۳۶۶ و هنگام تشریح اختیارات حکومتیِ فقیه، از ولایت مطلقهٔ تفویض شده به رسول اکرم(ص) سخن گفته و حکومت را شعبه‌ای از آن دانسته و آن را مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز، روزه و حجّ به شمار آوردند و در چارچوب احکام اولیه و ثانویه منحصر ندانستند.[۱۷]

برخی با توجه به این سخنان و سیرهٔ حکومتی امام، قبل از این عبارات و بعد از آن، چنین استفاده کرده‌اند که ولایت مطلقه با ولایت عامه در نظر ایشان تفاوت دارد، زیرا ولایتِ مطلقه علاوه بر سه مشخصهٔ فوق، دو مشخصهٔ دیگری‌نیز دارد که عبارت‌اند از:

۱) عدم تقیّد به چارچوب احکام فرعیهٔ اولیه و ثانویه و ۲) عدم تقیّد به قوانین بشری از جمله قانون اساسی.[۱۸]

همچنین‌این نویسنده در کتاب دیگر خود، ضمن تقسیم بندی مراحل اندیشه‌امام خمینی(ره)، میانِ مرحلهٔ ولایتِ عامه و ولایت مطلقه تفاوت قائل شده و اولی را مربوط

به مرحلهٔ تکوین فقه استدلالی و فتوایی ایشان در قم، ترکیه و نجف دانسته که در کتاب‌هایی، همانند الرسائل، تحریر الوسیله و کتاب البیع تبلور یافته‌است و دومی را مربوط به دههٔ آخر حیات ایشان و هنگام عهده‌داری حکومت دانسته‌است.[۱۹]

اما، ما معتقدیم که در دیدگاه امام هیچ تفاوتی بین ولایت عامه و مطلقه وجودندارد و هر دو پنج خصوصیت یاد شده را دارند، زیرا طبق تصریح امام(ره) در کتاب البیع، فقیه تمام اختیارات حکومتی معصومین(ع) را دارد و با رجوع به سیرهٔ معصومین(ع) درمی‌یابیم که آن‌ها در بسیاری از مواقع خود را مقیّد در چارچوب احکام فرعیه نمی‌کردند و برای مصلحت، گاهی مرزهای آن احکام را درمی‌نوردیدند که نمونه‌های آن را می‌توانیم در احکامی، هم‌چون تحریم گوشت الاغ در جنگ خیبر از سوی پیامبر اکرم(ص)[۲۰] وضع زکات بر اسبان از سوی حضرت علی(ع)[۲۱] و واجب کردن خمس در طلا و نقره در سال ۲۲۰ق از سوی امام جواد(ع)[۲۲] بیابیم.

بسیار بعید است که بگوییم امام(ره) در این زمان اختیارات حکومت معصومین را در مشخصه‌های سه گانه مذکور می‌دانسته و عدول آن‌ها را از احکام فرعی به جهت مصلحت، جایز نمی‌دانسته‌است.

شاید بهترین عبارت‌هایی که دیدگاه امام(ره) را در این زمان بیان می‌کند عبارت‌های ایشان در هنگام بیان قول برگزیدهٔ خود در قاعده «لاضرر» باشد که ایشان برای توجیه کلام پیامبر اکرم(ص) که هنگام دستور قطع درخت سمرة بن‌جندب فرمود: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» می‌فرماید: پیامبر اکرم(ص) در امت خود، سه شأن و مقام داشت: اوّل، مقام نبوت و رسالت که طبق این مقام به تبیین احکام الهی، اعمّ از وضعی و تکلیفی می‌پرداخت؛ دوّم، مقام سلطنت، ریاست و سیاست که سلطان از طرف خداوند بود و سوّم، مقام قضاوت.

آن‌گاه در بیان فرق بین مقام اوّل و دوّم می‌فرماید:

هرگاه پیامبر(ص) طبق مقام اوّل، خود به امر و نهی بپردازد، او در حقیقت احکام خدا را بیان کرده‌است و اگر مکلّفی آن دستورها را مخالفت کند، در حقیقت مخالفت با دستورهای خداوند کرده‌است، نه با دستورهای پیامبر(ص). این اوامر و نواهی از پیامبر

اکرم(ص) و معصومین(ع) در حقیقت ارشادی هستند. اما پیامبر اکرم(ص) با توجه به مقام دوّم خود، اوامر مستقلّی نیز دارند که اطاعت از آن‌ها مانند اطاعت از اوامر مقام اوّل، واجب است.[۲۳]

بنابراین با توجه به تفکیک امام بین مقام اوّل و دوّم و این‌که حکم سلطانیِ دستور قطع درخت با احکام فرعی هم‌چون قانون مالکیّت در تعارض است، می‌توانیم دیدگاه امام(ره) نسبت به اختیارات حکومتی پیامبر اکرم(ص) و فراتر بودن آن، از احکام فرعی را به دست آوریم. وقتی از دید امام اختیارات حکومتی معصومین(ع) مقید به چارچوب احکام فرعی الهی نباشد، به طریق اولیٰ به قوانین بشری هم‌چون قانون اساسی، مقید نمی‌شود، هر چند تلاش فراوانی در تطبیق آن با قوانین شرع شده‌باشد، زیرا نمی‌توان گفت که تمام قوانین اسلام و نیز تمام مصالح در این گونه قوانین رعایت شده‌است. چنان‌چه امام خود دربارهٔ تعارضِ قوانین اسلام با قانون اساسیِ قبل از انقلاب چنین می‌فرماید: «... هرچه موافق دین و قوانین اسلام باشد، ما با کمال تواضع گردن می‌نهیم و هر چه مخالفِ دین و قرآن باشد، ولو قانون اساسی باشد، ولو الزامات بین‌المللی باشد، ما با آن مخالفیم.»[۲۴]

و جالب است که بدانیم، نظر امام(ره) از محدودهٔ ولایت فقیه که در قانون اساسی به تصویب مجلس خبرگان رسیده، آن است که بسیار فروتر از محدودهٔ واقعی آن در اسلام است، چنان‌چه می‌فرماید: «این‌که [اصل ولایت فقیه] در قانون اساسی هست، این بعض شئون ولایت فقیه هست نه همهٔ شئون ولایت فقیه.»[۲۵]

از این جا روشن می‌شود که آن‌چه در سال ۱۳۶۶ از امام صادر شده‌است، در حقیقت بعضی از مصادیق اختیارات عام را تصریح کرده‌است و با گفته‌های امام در کتاب‌های استدلالی قبل از انقلاب ایشان منافات ندارد تا ایشان را قائل به دو نوع ولایت بدانیم.

ولایت یا نظارت

از ظاهرِ بعضی از عبارت‌های امام که در مقاطع خاصی بیان شده‌است، چنین برمی‌آید که ایشان در برهه‌ای از حیات علمی خود قائل به نظارت فقیه بوده‌است که

گستره‌ای به مراتب محدودتر از ولایت دارد.[۲۶] بنابراین، بحث انتصاب یا انتخاب از دیدگاه ایشان لغو خواهد بود. در این‌جا ناچاریم برای روشن‌تر شدن بحث به ذکر آن عبارت‌ها و تحلیل آن‌ها بپردازیم. این عبارت‌ها را می‌توان عمدتاً به دو بخشِ کتاب کشف الاسرار و بیانات امام در آستانهٔ پیروزی انقلاب، تقسیم کرد. امام(ره) در کشف الاسرار در مقام نقش فقیه در حکومت چنین می‌فرماید:

«... نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است، اداره شود و این بی نظارتِ روحانی صورت نمی‌گیرد، چنان‌چه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده‌است.»[۲۷] و در جای دیگر چنین می‌فرماید:

«... این‌که می‌گویند حکومت باید به دست فقیه باشد، نه آن است که فقیه باید شاه و وزیر و سرلشگر و سپاهی و سپور باشد، بلکه فقیه باید نظارت در قوهٔ تقنینیه و در قوهٔ مجریه مملکت اسلامی داشته‌باشد.»[۲۸]

آن‌چه در تحلیل این عبارت‌ها می‌توانیم بگوییم، این است که اگر تنها کتاب کشف الاسرار را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم نظارت فقیه را نظر واقعی امام بشماریم، بلکه با استفاده از همین کتاب می‌توان ولایت و حکومت فقیه را در نظر او ثابت کرد. و قول به نظارت فقیه را ناشی از شرایط آن زمان و تصوّر عدم توان فقها در تشکیل حکومت دانست.

برای مثال، امام هنگام نقل اشکال صاحب کتاب اسرار هزار ساله که می‌گوید: «تازه طبق مبانی فقهی هم این ادعا که حکومت حقّ فقیه است، هیچ دلیل ندارد.» در جواب می‌فرماید: «مبانی فقه، عمده‌اش اخبار و احادیثِ ائمه است که آن هم متصل است به پیغمبر خدا و آن علم از وحی الهی است، اینک ما چند حدیث در این‌جا ذکر می‌کنیم تا معلوم شود، از فقه به کلّی بی‌خبرند.» آن‌گاه به ذکر چهار حدیث؛ یعنی روایات «اما الحوادث الواقعة»، «اللهم ارحم خلفائی»، «مقبولهٔ عمر بن‌حنظلة» و «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء» می‌پردازد.

و در ضمن بحث از حدیث «اللهم ارحم خلفائی» می‌فرماید: «پس معلوم می‌شود

آن‌هایی که روایت سنت و حدیث پیغمبر می‌کنند، جانشین پیغمبرند و هرچه برای پیغمبر، از لازم بودن اطاعت و ولایت و حکومت ثابت است، برای آن‌ها هم ثابت است، زیرا که اگر حاکمی کسی را جانشین خود معرفی کرد، معنایش آن است که کارهای او را در نبودنش، او باید انجام دهد.»

و در هنگام بحث دربارهٔ مقبوله می‌فرماید: در این روایت مجتهد را حاکم قرار داده و ردّ او را ردّ امام و ردّ امام را ردّ خدا و ردّ خدا را در حد شرک به خدا دانسته‌است.[۲۹] که از این طرز استدلال و عبارت‌ها به خوبی نظر فقهی امام که همانا حکومت فقیه است، به دست می‌آید. بنابراین با توجه به این عبارت‌های صریح، یا باید عبارت‌های دال بر نظارت را به جهت لحاظ شرایط و مقتضیات غیر واقعی بدانیم و یا آنکه آن را نوعی اجازه از سوی ولایت فقیه برای تشکیل حکومت به دست غیر فقیه و با نظارت فقیه بدانیم، چنانکه امام(ره) خود به صحت اجازهٔ فقیه اشاره می‌کند: «این درست است که فقیه به آن طور که ذکر شد، می‌تواند اجازه دهد، بلکه اجازه یک فقیه جامع الشرایط هم اگر به موقع خود باشد، صحیح است، لکن نمی‌گویند هر کس به هر کس می‌تواند اجازه دهد....»[۳۰]

و آنگاه به ذکر موضع فقها در قبال مشروطه و قوانین آن، با وجود ضعف‌ها و نقص‌های فراوان، اشاره می‌کند که حاکی از شرایط آن زمان است: «... و به حکم عقل و قانون اساسی، هر قانونی برخلاف قوانین اسلام باشد، در این مملکت قانونیت ندارد، از این جهت و جهات دیگر می‌گوییم این مملکت تاکنون به مملکت مشروطه شناخته نشده، زیرا هم مجلس برخلاف قانون است و هم انتخابات و هم قوانین آن، لکن با همه وصف مجتهدین با همین آش شله قلمکار هم مخالفت را جایز نمی‌دانند و از همه در حفظ و حراست آن در موقع خود پیش قدم‌تر هستند....»[۳۱]

و اما در بخش دوّم؛ یعنی بیانات امام در آستانهٔ پیروزی انقلاب، به گوشه‌ای از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

«من در آینده [پس از پیروزی انقلاب] همین نقشی را که الآن دارم، خواهم داشت، نقش هدایت و راهنمایی... من در خودِ دولت هیچ نقشی ندارم.»[۳۲] در جواب این پرسش

که آیا مسئولیت ریاست حکومت را در آینده می‌پذیرید، می‌فرماید: «من شخصاً چنین مقامی را نمی‌پذیرم.»[۳۳]

«من برای خود نقشی جز هدایت ملّت و حکومت برنمی‌گیرم.»[۳۴]

«من و سایر روحانیون پُستی را اشغال نمی‌کنیم، وظیفهٔ روحانیون ارشاد دولت‌ها است.»[۳۵]

بهترین راه توجیه این‌گونه سخنان، با توجه به تنقیح مبانی استدلالی خود در کتاب‌هایی، هم‌چون کتاب البیع و الرسائل و شرایط زمانِ و مکانیِ این سخنان که بیش‌تر آن‌ها در پاریس و در جواب خبرنگاران خارجی ایراد شده‌است، آن است که بگوییم، امام از اعتقاد خود مبنی بر ولایت فقیه به نظارت فقیه عدول نکرده، بلکه با توجه به مقام ولایت خود آن را به دیگران با نظارت و راهنمایی خود تفویض کرده‌است و این توجیه بهتر از آن است که بگوییم که امام در آن هنگام در حال تقیه یا توریه بوده‌است. حال یا تقیهٔ خوفی به جهت خوف از ادبار مردم و یا تقیه مداراتی به جهت مدارا با مردم،[۳۶] زیرا تقیه امری خلافِ اصل است و اصل آن است که سخنان هر حکیمی در نظر او حکم واقعی باشد. علاوه بر آن تا هنگامی که بتوانیم بین سخنانِ به ظاهر متعارض یک متکلّم به نوعی جمع عرفی بکنیم نوبت به تقیه نخواهد رسید. و این‌که امام بعدها در تاریخ ۱۳۶۱/۳/۳۰ می‌فرماید: «ما اشتباه کردیم.[۳۷] و اشاره می‌کند که واگذار کردن پست‌های حساس به غیر روحانیون، دنبالهٔ تفکّر پاریس بوده‌است.[۳۸] دلالت بر آن ندارد که ایشان در مبنای فقهی خود اشتباه کرده‌باشد و یا این‌که در پاریس نوعی تفکّر خاص مبنی بر نظارت فقیه داشته و بعداً از آن عدول کرده‌است، بلکه منظورِ ایشان، اشتباه در مقام عمل و اجرا بوده‌است، بدین ترتیب که ایشان تصوّر می‌کرده که با تفویض اختیارات به غیر روحانی، قوانین اسلام اجرا می‌شود، اما در عمل به اشتباه بودن این نوع تفکّر برخورد کردند.

بنابراین، نظارت فقیه به معنای تقابل آن با ولایت و حکومت فقیه را در هیچ مقطعی نمی‌توان قول واقعی امام دانست. حال اگر فرض کنیم که امام در بعضی از مقاطع، قائل به نظارت فقیه است، آیا در این صورت بحث از انتصاب و انتخاب بیهوده خواهد بود یا

خیر؟

جواب به این سؤال منفی است، زیرا اوّلاً، نظارت بر قوای مجریه و مقننه، در حقیقت خود نوعی از ولایت است و نظارت بدون دخالت در امور حکومتی امکان‌پذیر نیست و ثانیاً، بر فرض که نظارت نوعی ولایت نباشد، این‌که فقیه چنین حقی را از کجا به دست آورده با آن‌که اصل، عدم چنین حقی است، ما را نیازمند بحث دربارهٔ انتصاب یا انتخاب می‌کند.

د ـ فقیه

امام در بیش‌تر مباحث خود دربارهٔ ولایت فقیه، از عنوان عام فقیه یا فقها استفاده می‌کند. ایشان در ابتدای بحث ولایت فقیه در کتاب البیع این نکته را تصریح می‌کند که منظور از حاکم، فقیه جامع شرایط فتوا است.[۳۹]

طبق دیدگاه امام حاکم و والی که عهده‌دار حکومت اسلامی است، باید سه شرط اساسی داشته باشد[۴۰] که عبارت‌اند از:

۱) علم به قانون (علم به قوانین اسلامی)؛

این شرط در حقیقت مقوّم معنای اجتهاد است. امام(ره) مقدمات علمی اجتهاد را چنین بیان می‌کند: الف ـ علم به فنون علوم عربی به مقدار مورد نیاز در فهم کتاب و سنت؛ ب ـ مأنوس بودن با محاورات عرفی و فهم موضوع‌های آن که محاورات کتاب و سنّت طبق آن‌ها بوده‌است؛ ج ـ منطق در حدّ نیاز؛ د ـ اصول فقه به اندازهٔ نیاز؛ هـ ـ علم رجال برای تشخیص روایات، اگرچه به وسیلهٔ مراجعه به کتب رجالی باشد؛ و ـ شناخت کتاب و سنت به مقداری که در استنباط احکام بدان نیاز است؛ ز ـ ممارست در تفریع فروع بر اصول تا قوهٔ استنباط برای او پیدا شود؛ ح ـ تتبع در عبارت‌های فقها به خصوص فقهای متقدم که روش آن‌ها فتوا دادن به وسیله متون روایات بوده‌است.[۴۱]

در این میان، امام(ره) در اواخر حیات خود اجتهاد مصطلح حوزوی را که تنها علم به علوم پیش گفته است، کافی ندانسته و علاوه بر این، احاطهٔ مجتهد به مسائل زمان، مکان و مسائل سیاسی را شرط دانستند.[۴۲]

۲) عدالت؛

۳) کفایت و توان تدبیر امور جامعه.

امام(ره) دربارهٔ این شرط می‌فرمایند: ممکن است علم با معنای گستردهٔ آن شامل آن شود، و الّا می‌توانیم آن را شرط سوّمی به حساب آوریم.

عبارت ایشان چنین است: «... و مسألة الکفایة داخلة فی العلم بنطاقه الاوسع و لا شبهة فی لزومها فی الحاکم أیضاً و ان شئت قلت: هذه شرط ثالث من اسس الشروط.»[۴۳]

از این عبارت چنین استفاده می‌شود که اگر فقیهی دارای اجتهاد و عدالت بود، ولی توان تدبیر امور جامعه را نداشت، مشمول ادلهٔ ولایت فقیه در بعد حکومتی آن نمی‌شود و به عبارت دیگر، نمی‌توان چنین فقیهی را حاکم یا والی کرد. امام در اواخر عمر خود نیز اشاره‌هایی به این شرط دارد، چنان‌که می‌فرماید: «یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعهٔ بزرگ اسلامی و حتی غیر اسلامی را داشته‌باشد و علاوه بر خلوص و تقوی و زهدی که در خورِ شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد.»[۴۴]

در پایان این بحث تذکّر دو نکته ضروری است:

نکتهٔ اوّل، از دیدگاه امام شرط مرجعیت در ولایت فقیه لازم نیست، چنان‌که در پاسخ به نامهٔ شورای بازنگری قانون اساسی چنین می‌نویسد:

«من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست، مجتهد عادل مورد تأیید خبرگانِ کشور کفایت می‌کند.»[۴۵]

نکتهٔ دوّم، آیا مراد از مجتهد در این گونه مباحث، مجتهد مطلق است یا مجتهد متجزی نیز کفایت می‌کند؟ امام در یکی از کتاب‌های استدلالی خود، پس از بحث دربارهٔ مقبولهٔ عمر بن‌حنظله که آن را شامل منصب قضاوت و هم ولایت فقیه می‌داند، متعرض این بحث شده‌است و در آن‌جا با چند دلیل به ردّ لزوم اجتهادِ مطلق پرداخته‌است.[۴۶] در این بحث هر چند امام به کفایت تجزی تصریح نکرده‌است، اما با توجه به تقابل اجتهاد مطلق با متجزی و ردّ اجتهادِ مطلق، شاید بتوانیم کفایت اجتهاد متجزی در نظر ایشان را اثبات کنیم.

البته ایشان در ضمن این بحث آگاهی مجتهد به همهٔ امور حکومتی را شرط می‌داند،

چنان‌که می‌فرماید: «نعم لا اشکال فی اعتبار علمه بجمیع ما ولیه.»[۴۷]

بنابراین از این عبارت چنین برمی‌آید که عدم علم فعلی مجتهد به مسائل عبادی و غیر حکومتی مانع از جواز ولایت او در امور حکومتی نمی‌شود.

اما با این همه، ایشان در تحریر الوسیله که کتابی فتوایی است، صریحاً به عدم جواز تصدی مجتهد متجزی نسبت به امور سیاسی، اجرای حدود و قضاوت معتقد می‌شود و جواز آن را تنها در صورتِ عدم مجتهدِ مطلق می‌داند. عبارت ایشان چنین است: «لیس للمتجزی شیء من الامور المتقدمة [ای تولی القضاء و الامور السیاسیة و المالیات الشرعیة] فحاله حال العامی فی ذلك علی الاحوط نعم لو فقد الفقیه و المجتهد المطلق لا یبعد جواز تصدیه للقضاء اذا کان مجتهداً فی بابه و کذا هو مقوم علی سائر العدول فی تصدی الامور الحسبیة علی الاحوط.»[۴۸]

بنابراین با توجه به تأخر نگارش تحریر الوسیله از رسالة فی الاجتهاد و التقلید و فتوایی بودن آن و هم‌چنین صراحت عبارت امام در این کتاب، باید همین نظر را نظر نهایی امام(ره) دانست.

هـ ـ انتصاب

نظریه انتصاب که گاهی از آن به عنوان نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه یاد می‌شود،[۴۹] آن است که تنها عنصر دخیل در مشروعیت ولایت را، خداوند متعال بدانیم که دخالت خود را به گونهٔ نصب پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) و نصب فقها در زمان غیبت از طریق بیان معصومین(ع) یا غیر آن، ابراز می‌دارد. در این مشروعیت سخنی از دخالت مردم اگرچه با تفویض الهی باشد، وجود ندارد.

با توجه به انتصابی بودن، امام در بعضی از کتاب‌های فتوایی و استدلالی خود سعی در روشن کردن مباحثی، هم‌چون ادلهٔ انتصاب منتصِب، منتصَب و انواع انتصاب با توجه به دیدگاه ایشان، داریم.

۱) ادلهٔ انتصاب

بحث انتصاب به صورت جداگانه در کتاب‌های استدلالیِ امام مطرح نشده‌است. اما از آن‌جا که در این کتاب‌ها امام اصل ولایت فقیه را ملازم با انتصاب می‌دانسته‌است، لذا از ادله‌ای که ایشان برای اثبات اصل ولایت فقیه آورده، می‌توان انتصاب را نیز در نظر ایشان اثبات کرد. ایشان برای اثبات اصل ولایت فقیه به دو دلیل استناد می‌کند. که در این‌جا به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

الف ـ دلیل عقلی

دلیل عقلی ایشان را می‌توان چنین بیان کرد:

۱) اسلام دین جامعی است و در همهٔ شئون، اعم از عبادی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی دارای قوانین و احکام است.[۵۰]

۲) احکام و قوانین اسلام در همهٔ شئون آن نسخ نشده، بلکه تا قیامت باقی است.[۵۱]

۳) بقای احکامِ اسلام خود، بهترین دلیل برای اثبات ضرورت وجود حکومتی است که آن‌ها را به مرحلهٔ اجرا درآورد.[۵۲]

۴) از حکمت حکیم صانع، بعید است که دربارهٔ این حکومت سکوت کرده‌باشد.[۵۳]

۵) از آن‌جا که حکومت مورد نظر اسلام حکومت قانون، بلکه حکومت قانون الهی است و به منظور اجرای قانون الهی و گسترش عدالت الهی در بین مردم تشریع شده‌است، ناچار باید والی دارای دو صفت علم به قانون (فقه) و عدالت باشد.[۵۴]

۶)نصب فقیه عادل از سوی خداوند اثبات می‌شود.[۵۵]

در این‌جا ممکن است چنین گفته شود که بین مقدمهٔ پنجم و ششم ترتّبی وجود ندارد، زیرا از مقدمهٔ پنجم چنین استفاده می‌شود که والی باید فقیه عادل باشد، اما این‌که چگونه به حکومت برسد؟ و آیا تشکیل حکومت از سوی او تنها منحصر به نصب است؟ این مقدمه از اثبات آن عاجز است. بنابراین مقدمهٔ ششم بدون دلیل خواهد بود و هم‌چنین ممکن است این طور بیان شود که از مجموع مقدمهٔ چهارم و پنجم، مقدمهٔ

ششم اثبات می‌شود؛ یعنی با توجه به این‌که خداوند به این امر عنایت داشته و آن را به سکوت برگزار نکرده، استفاده می‌کنیم که حتماً کسی را برای حکومت نصب کرده‌است که آن به جز فقیه عادل، کسی نمی‌تواند باشد. البته این سخن طبق ارتکازِ فقها که راهی غیر از نصب نمی‌شناخته‌اند، صحیح است. اما انتخابی ممکن است بگوید، عدم اهمالِ حکیم صانع ملازم با نصب نیست، بلکه از راه انتخاب نیز می‌تواند سکوت خود را بشکند. به هر حال با توجه به عبارت‌های امام از دلیل عقلی، انتصاب از دیدگاه ایشان برداشت می‌شود.[۵۶]

ب ـ دلیل نقلی

دلایل نقلی تفکر امام(ره) بر اثبات ولایت فقیه و انتصاب، روایات عدیده‌ای است که در این‌جا به علّت مشهور بودن آن‌ها تنها به عنوان آن‌ها اشاره می‌شود:

۱) روایت «اللهم ارحم خلفائي»، منسوب به پیامبر اکرم(ص)؛[۵۷] ۲) روایت «الفقهاء امناء الرسل»، منسوب به پیامبر اکرم(ص)؛[۵۸] ۳) روایت «ان العلماء ورثة الانبیاء»، منسوب به پیامبر اکرم(ص)؛[۵۹] ۴) مقبولهٔ عمر بن‌حنظلة منسوب به امام صادق(ع)؛[۶۰] ۵) روایت «... المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام»، منسوب به امام کاظم(ع)[۶۱] و ۶) توقیع منسوب به حضرت حجت(عج) «... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله.»[۶۲]

امام(ره) در ذیل هر کدام از این روایات چنان استدلال می‌کنند که از آن جز انتصاب، چیز دیگری استفاده نمی‌شود. چنان‌که خود تصریح به این مطلب نیز دارند. ایشان در لابه‌لای بحثِ روایی خود به روایات ضعیف السندی نیز، هم‌چون روایت «علماء امتی کسائر انبیاء قبلی»، منسوب به پیامبر اکرم(ص) و روایت «العلماء حکام علی الناس»، منسوب به حضرت علی(ع) و روایت «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه»، منسوب به امام حسین(ع) نیز اشاره می‌کنند،[۶۳] که با توجه به تعبیر ایشان از این روایات با عنوانِ «غیر سدیدة الاسناد»، می‌توان در نظر ایشان مؤید بودنِ این روایات را به دست آورد. البته دربارهٔ این روایات نقلی، گرچه امام به اجمال

بحث کرده و تصریحی به انتصاب نمی‌کنند، اما با توجه به تصریح امام به شباهت و استدلال آن‌ها با روایات قبلی، می‌توان استفادهٔ انتصاب از این روایات را نیز در نظر ایشان ثابت دانست.

۲) منتصِب

از دلیل عقلی ایشان چنین برمی‌آید که منتصب صرفاً خداوندِ متعال است و با توجه به دلیل نقلی، منتصب کسی است که روایت از او نقل شده‌است. چنان‌که در هنگام بحث از روایت «اللهم ارحم خلفائی» تعبیر «الولایة من قِبَله»،[۶۴] ولایت از طرف پیامبر اکرم(ص) را دارد و در ذیل بحث از مقبولهٔ عمر بن‌حنظله می‌فرماید: «فاتضح من جمیع ذلك انه یستفاد من قوله(ع): «فانی قد جعلته حاکماً» انه(ع) قد جعل الفقیه حاکماً فیما هو من شئون القضاء و ما هو من شئون الولایة.»[۶۵]

و در هنگام بحث از توقیع حضرت حجت(عج) چنین می‌نویسد: «... و علیه فیستفاد من قوله(ع): «انا حجة الله وهم حجتی علیکم» ان المراد ان ما هو لی من قبل الله تعالی لهم من قبلی و معلوم ان هذا یرجع الی جعل الهی له(ع) و جعل من قبله للفقهاء.»[۶۶]

و بالاخره، در پایان بحث با توجه به صدور روایات از معصومین، ایشان انتصاب را به مجموع معصومین(ع) نسبت داده و می‌فرماید: «فتحصل مما مرّ ثبوت الولایة للفقهاء من قبل المعصومین(ع).»[۶۷]

در این بحث، منتصب بودن خداوند متعال با توجه به سرمدی بودن آن ذات مقدس و نیز شارع بالاصاله بودن او، اشکالی پیش نمی‌آید و هم‌چنین اگر منتصب را حضرت حجت(عج) بدانیم، نیز اشکالی به وجود نخواهد آمد. اما اشکال هنگامی است که منتصب را یکی از معصومین بدانیم که زندگانی ظاهری و دنیوی آن‌ها منقضی شده‌است. چنان‌که امام(ره) خود به این اشکال در ذیل بحث از مقبوله و منتصب بودن امام صادق(ع) اشاره می‌کند که با رحلت امام منتصِب همهٔ نصب‌های او، اعمّ از امارت و قضاوت باطل می‌شود. لذا، نیاز به نصب جدیدی از سوی امامان بعدی داریم.

ایشان چنین می‌فرمایند: «ثم قد تنقدح شبهة فی بعض الاذهان بأن ابا عبدالله(ع) فی

ایام امامته اذا نصب للامارة او القضاء شخصاً او اشخاصاً کان امده الی زمان امامته و بعد وفاته و انتقال الامامة الی من بعده بطل النصب و انعزل الولاة و القضاة.»[۶۸]

در این‌جا ممکن است چنین جواب داده شود که منتصب حقیقی خداوند متعال است و روایات معصومین(ع) در حقیقت اخبار نصب خداوند است، نه آن‌که خود در مقام جعل باشد. به عبارت دیگر، این روایات در مقام اخبار هستند و نه در مقام انشا. این جواب روایات مورد استناد امام، به جز دو روایت مقبولهٔ عمر بن‌حنظله و توقیع مبارک، است، زیرا لسان آن روایات با اخبار سازگارترند. اما روایت عمر بن‌حنظله و هم‌چنین توقیع مبارک، ظهور در مقام جعل و انشا دارند. البته تنها مقبولهٔ عمر بن‌حنظله است که اشکال ایجاد می‌کند، زیرا توقیع مبارک از حضرت حجت(عج) صادر شده که در قید حیات می‌باشند. امام در جواب این اشکال، می‌فرمایند:

اوّلاً، مقتضای مذهب شیعه آن است که امام چه زنده باشد و چه از دنیا رفته و چه قیام کند و چه نکند، امام است و امامتِ او زایل نمی‌شود. ثانیاً، طریقهٔ عقلا آن است که با عوض شدن سلطان یا هیئت دولت منصوبین از طرف آن‌ها معزول نمی‌گردند و هم‌چنین نیاز به نصب جدیدی ندارند. بله، رئیس جدید حقّ عزل آن‌ها را دارد و اگر از این حق استفاده نکند، منصوبینِ قبلی بر سِمَت‌های خود باقی‌اند.

در بحث از مقبوله، معقول نیست که بگوییم امامان بعد از امام صادق(ع) نصب او را باطل کرده‌اند، زیرا در این هنگام ناچاریم یکی از سه فرض زیر را بپذیریم:

۱) آن ائمه(ع) غیر از فقهای عدول را نصب کرده‌اند. با فرض صلاحیت فقهای عدول ترجیح غیر بر آن‌ها هر چند امام عادل باشد، ترجیح مرجوح بر راجح است. علاوه بر آن چنان‌که گفته شد، لزوم علم به قوانین اسلامی در مورد والی از ضرورت‌ها است.

۲) شیعیان را به والیان و قاضیان جور ارجاع داده باشند که این فرض هم باطل است.

۳) نسبت به این امر مهم (یعنی حکومت و متولی آن) سکوت کرده‌باشند که این نیز باطل است، زیرا این امر که از ضروت‌های هر ملت است و دوام زندگی به آن بستگی دارد، سکوت بردار نیست.

پس با بطلان این سه فرض راهی باقی نمی‌ماند، جز آن که بگوییم که منصوبین امام

صادق(ع) تا زمان ظهور حضرت حجت(عج) بر مناصب خود باقی‌اند.»[۶۹]

البته این جواب امام بر این فرض استوار بود که غیر از مقبوله، روایت دیگری نداریم. اما اگر بخواهیم به مجموع روایات بنگریم، خواهیم دید که نصب فقها با روایت مقبوله ثابت می‌شود، و نه تنها در میان روایات ائمه بعدی، روایتی که دلالت بر عزل این منصب از فقها کند،نداریم، بلکه برخی از ائمه(ع)، همانند امام کاظم(ع) با روایتی هم‌چون «الفقهاء حصون الاسلام» این نصب را تأیید می‌کند. لذا، عدم نصب جدید و عدم رد منصوبین از سوی امام صادق(ع) تا زمان حضرت حجت(عج) ادامه دارد تا آنکه آن حضرت(ع) با عبارت «فانهم حجتی علیکم»، نصب امام صادق(ع) را تأیید کرده و آن را تا زمان ظهور خود امتداد می‌دهد.

شاید عبارت امام(ره) که نصب فقها را با توجه به تمسک آن‌ها به مقبولهٔ عمر بن‌حنظله برای اثبات منصب قضاوت، ضروری می‌داند، اشاره‌ای به مطلب فوق باشد.

امام(ره) در این زمینه می‌فرماید: «مضافاً الی ان من الضروری فی الفقه ان نصبه [ای نصب الامام الصادق(ع)] باق ولا زال تمسك الفقهاء بمقبولة عمر بن‌حنظلة لاثبات منصب القضاء للفقهاء كما ان من فهم منها [ای من المقبولة] الاعمّ [ای الاعمّ من القضاء] استدل بها لذلك وهذا واضح.»[۷۰]

۳) منتصَب

قبل از آنکه منتصَب را در نظر امام(ره) مشخص کنیم، لازم است بدانیم که نصب به یکی از سه طریق زیر واقع می‌شود:

۱) نصب خاص: امام(ع) فرد خاصی را برای منصب خاصی، همانند قضاوت یا امارت معین می‌کند. برای مثال، حضرت علی(ع) مالک اشتر را برای امارت مصر نصب کرد.

۲) نصب بالعنوان: امام(ع) عنوان خاصی را برای تصدی قضاوت یا امارت نصب می‌کند و هر کس مصداق آن عنوان قرار گرفت، متصدی مشغولِ انجام وظیفه می‌شود. برای مثال، امام(ع) عنوان فقیه عادل را در زمان غیبت برای تصدی حکومت معرفی

کرده‌است.

۳) نصب عام: آن است که امام(ع) همهٔ افرادی را که دارای صفات خاصی، همانند فقاهت و عدالت هستند به نحو عام استغراقی برای تصدی منصب ولایت در زمان غیبت نصب می‌کند، به گونه‌ای که هر کدام از آن‌ها دارای ولایت فعلیه می‌باشند. در این میان نصب خاص در زمان غیبت بدون مصداق است و نصب عنوان محال است، زیرا نصب باید به امر حقیقی تعلّق بگیرد، نه به عنوان.

در میان ادلهٔ امام برای ولایت فقیه ممکن است چنین تصور شود که مقتضای دلیل عقلی ایشان، نصب عنوان است، زیرا امام تا مقدمهٔ پنجم به این نتیجه رسید که آن‌چه مورد نظر اسلام دربارهٔ والی است، دو صفتِ علم به قانون (فقه) و عدالت است. اما باید توجه داشت که گرچه ممکن است ظاهر مقدمهٔ پنجم چنین توهمی را ایجاد کند، اما در ذیل مقدمهٔ ششم به صراحت نصب عام از سوی امام بیان شده‌است، چنان‌که می‌فرماید: «فالقیام بالحکومة و تشکیل اساس الدولة الاسلامیة من قبیل الواجب الکفایی علی الفقهاء العدول.»[۷۱]

از سخنان امام(ره) در کتاب‌های مختلف‌شان نظر سوم به دست می‌آید؛ یعنی ایشان فقهای عدول را در زمان غیبت، نایبان عام امام زمان(عج) می‌دانند که برای هر کدام از آن‌ها، ولایت فعلیه از سوی حضرت حجت(عج) جعل شده‌است. در این‌جا به ذکر چند عبارت از ایشان بسنده می‌کنیم:

در هنگام بیان دلیل عقلی برای اثبات ولایت فقیه می‌فرماید: «...و علیه فیرجع امر الولایة الی الفقیه العادل... فالقیام بالحکومة و تشکیل اساس الدولة الاسلامیة من قبیل الواجب الکفایی علی الفقهاء العدول فان وفق احدهم بتشکیل الحکومة یجب علی غیره الاتباع و ان لم یتیسر الا باجتماعهم یجب علیهم القیام اجتماعاً و لو لم یکن لهم ذلك اصلاً لم یسقط منصبهم و ان کانوا معذورین فی تأسیس الحکومة و مع ذلك کان لکل منهم الولایة علی امور المسلمین من بیت‌المال الی اجراء الحدود بل علی نفوس المسلمین اذا اقتضت الحکومة لتصرف فیها.»[۷۲]

پس از فراغت از بیان ادلهٔ ولایت فقیه چنین بیان می‌کنند: «... فتحصل مما مرّ ثبوت

الولایة للفقهاء من قبل المعصومین(ع).»[۷۳]

دربارهٔ بحث از صورت مزاحمت فقیهی با فقیه دیگر می‌فرماید: «و اجمال الکلام ان المستند لولایة الفقهاء لو کان ما دل علی نیابتهم و ولایتهم فهل یمکن اطلاقه لحال المزاحمة؟ فیه اشکال.»[۷۴] که بر ولایت همهٔ فقها، در غیر مورد مزاحمت دلالت دارد.

در همین بحث، از روایاتی هم‌چون «العلماء ورثة الانبیاء» چنین استفاده می‌کند که ولایت برای هر فقیه به صورت جداگانه جعل شده‌است.

عبارت ایشان چنین است: «... نظیر قوله ـ صلی الله علیه و آله: «العلماء ورثة الانبیاء» منحل الی جعل الوراثة و الخلافة لکل فقیه فقیه.»

در کتاب تحریر الوسیلة می‌فرماید: «فی عصر غیبة ولی الامر و سلطان العصر عجل الله فرجه الشریف یقوم نوابه العامة و هم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوی و القضاء مقامه فی اجراء السیاسات و سائر ما للامام(ع) الا البداة بالجهاد.»[۷۵]

و در مسئله بعد می‌فرماید: «یجب کفایة علی النواب العامة القیام بالامور المتقدمة [ای الامور السیاسیة و القضائیة و المالیة و المالیات الشرعیة] مع بسط یدهم و عدم الخوف من حکام الجور و بقدر المیسور مع الامکان.»[۷۶]

در این‌جا اشکالی که بر این مبنا وارد می‌شود آن است که ولایت فعلیهٔ همهٔ فقها به نحو عام استغراقی موجب بروز هرج و مرج در جامعهٔ اسلامی خواهد شد، زیرا این امکان وجود دارد که نحوهٔ اِعمال ولایت هر فقیهی با فقیه دیگر متفاوت باشد.

از عبارتِ امام(ره) که در ابتدای بحث ولایت فقیه آمده، می‌توان به اجمال، جواب این اشکال را داد، بدین ترتیب که هرگاه فقیهی موفق به تشکیل حکومت شد، اطاعت از او بر دیگر فقیهان واجب است. چنان‌که می‌فرماید: «فان وفق احدهم بتشکیل الحکومة یجب علی غیره الاتباع.»[۷۷]

وتفصیل این مطلب، را در بحث مزاحمت فقیهی با فقیه دیگر آورده است. که خلاصهٔ آن چنین است:

اوّلاً، اطلاق و شمول ادلهٔ ولایت فقیه نسبت به صورت مزاحمت معقول نیست؛ یعنی اگر فقیهی در موردی تصرّف کرد، ادلّهٔ ولایت فقیه در آن مورد شامل فقهایِ دیگر

نمی‌شود.[۷۸]

ثانیاً، بر فرض ثبوت اطلاق، حکم ولایتِ هر فقیه نسبت به موارد ولایت، همانند اموال صغار، اوقاف عامه، اخماس، زکوات و... حکمی حیثی است که بر موارد مذکور مترتب شده‌است؛ یعنی این موارد من حیث هی، اقتضایِ ثبوت ولایت بر آن‌ها را دارند، اما این اطلاق شامل مواردِ مزاحمت فقیهی با فقیه دیگر که در این موارد تصرف نموده‌است، نمی‌شود، زیرا در حقیقت به معنای محدود کردن سلطنت و ولایت آن فقیه است.

این حکم، یعنی حیثی در آیهٔ شریف «احلّت لکم بهیمة الانعام.»[۷۹] وجود دارد که گرچه نسبت به حلّیت چارپایان علف‌خوار اطلاق دارد، اما به معنای حلیّت چارپایی که از آن دیگری است، نمی‌باشد. در این‌جا منافاتی بین حکم حیثی و فعلی که در مقابل آن است، وجود ندارد. به عنوان مثال در این‌جا حکم حیثی بهیمه «من حیث حیث هی بهیمة» منافاتی با حکم فعلی حرمت بهیمه، از آن جهت که مال دیگری است، ندارد.

و در مبحث حکم حیثی، جواز ولایت فقیه بر موارد آن با حکم فعلیِ عدم ولایت فقها بر یک‌دیگر و بر مواردی که تصرف کرده‌اند، منافات ندارد. به عبارت دیگر تصرف فقیهی در موردی، تصرف حق است و اگر در آن مورد برای فقیه دیگر، جواز تصرف قائل شویم، باید بگوییم که دیگری نه تنها بر آن مورد، بلکه بر آن فقیه نیز ولایت دارد و می‌تواند مورد را از تحت ولایت او به در آورد. و این امری غیر معقول است.

ثالثاً، مقتضای اطلاق خلافت و وراثت که در بعضی از ادلهٔ ولایت فقیه بوده، آن است که فقیه بر هر آن‌چه پیامبر اکرم(ص) تسلّط داشت، تسلّط دارد. و یکی از مطالبی که نسبت به پیامبر اکرم(ص) ثابت شده، آن است که مزاحمت با او از روی تکلیف و حکم وضعی جایز نیست. پس مزاحمت با هر فقیهی در محدوده‌ای که تصرف کرده‌است، جایز نیست.[۸۰]

۴) انواع انتصاب

در بعضی از نوشته‌ها نظریه‌های مختلف انتصابی به قرار زیر است:

۴-۱) سلطنت مشروعه: یعنی تسلّط فقها بر امور شرعی و سلطان اختیار در امور عرفی؛

۴-۲) ولایت انتصابی شورای مراجع تقلید؛

۴-۳) ولایت انتصابی عامه فقیهان؛

۴-۴) ولایت انتصابی مطلقه فقیهان.»[۸۱]

سپس نویسنده در اثر دیگر خود، نظریهٔ سوم را در بعضی از مقاطع و نظریهٔ چهارم را در مقاطع دیگر به امام(ره) نسبت می‌دهد. طبق بحث‌های گذشته،[۸۲] در واقع اختلافی بین نظریهٔ سوم و چهارم در دیدگاه امام وجود ندارد. و می‌توان امام(ره) را معتقد به نظریهٔ انتصابی بودن ولایت مطلقهٔ فقیهان دانست.

و - انتخاب

دربارهٔ انتخاب نظریه‌های مختلفی ارائه شده‌است که به گوشه‌ای از آن‌ها در بخش‌های بعدی اشاره خواهد شد، اما آن‌چه در این‌جا مورد بحث است، انتخابی است که به ادعای بعضی، از لابه‌لای جملات امام برداشت می‌شود. بنابراین انتخاب را چنین تعریف می‌کنیم:

«مردم بر اساس حق اولیهٔ خود از میان واجدین شرایط رهبری؛ یعنی مجتهدین جامع الشرایط، شخصی را برای رهبری برمی‌گزینند تا به اجرای احکام و ضوابط اسلامی بپردازد.»[۸۳]

در این تعریف مقدماتی باید مواردی بررسی شود که عبارت‌اند از:

۱) حق تعیین سرنوشت اجتماعی مردم به خود آن‌ها واگذار شده‌است. در این مورد امام(ره) می‌فرماید: «هر کس، هر جمعیتی، هر اجتماعی حق اولیش این است که خودش انتخاب بکند، یک چیزی را که راجع به مقدرات مملکت خودش است.»[۸۴]

هم‌چنین در یکی از بیانات خود در پاریس می‌فرماید: «ملت حق تعیین سرنوشت خود را دارد، این ملت یعنی هر ملتی حق دارد، خود سرنوشت خود را تعیین کند.»[۸۵]

و نیز در جای دیگری می‌فرماید: «از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و

تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد.»[۸۶]

و در مقام بیان ضوابط حکومت اسلامی می‌فرماید:

«اوّلاً، باید متکی به آرای ملّت باشد، به گونه‌ای که تمامی آحاد ملّت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمامِ امور را به دست گیرند، شریک باشند در این حکومت.»[۸۷]

از ظاهر این عبارت‌ها چنین به دست می‌آید که تعیین سرنوشت در حقیقت نوعی حق الناس است که به مردم واگذار شده‌است. اما این‌که آیا این حق می‌تواند در مشروعیت رهبری حکومت اسلامی دخالت داشته باشد یا نه؟ در بخش دوّم بررسی خواهد شد.

۲) مردم نمی‌توانند هر کسی را انتخاب کنند، بلکه باید شرایطِ منتخب از سوی اسلام بیان شده‌باشد.

۳) منتخب مردم نمی‌تواند تنها به میل آن‌ها رفتار کند، بلکه باید به اجرای احکام اسلامی بپردازد.

این دو مقدمه در حقیقت تفاوت بین انتخاب و نظریه دموکراسی را آشکار می‌کند.[۸۸]

در مورد این دو مقدمه امام(ره) به خبرنگار فرانسوی که از او دربارهٔ نوع حکومت آیندهٔ ایران می‌پرسد، چنین جواب می‌دهد: «اما جمهوری به همان معنایی که همه جا جمهوری است، این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام باشد، ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که ما هم شرایط منتخب و هم تمامی احکامی که در ایران جاری می‌شود، این‌ها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است.»[۸۹]

انواع انتخاب

انتخاب گاهی به واسطهٔ آرایِ مستقیم مردم صورت می‌گیرد و گاهی به گونهٔ غیر مستقیم، بدین ترتیب که مردم نخست نمایندگانی را برمی‌گزینند و سپس آن‌ها، به انتخاب رهبر اقدام می‌کنند. امام(ره) در آغاز انقلاب، رهبری خود را از نوع انتخاب

مستقیم می‌دانست و بر همین اساس اقدام به معرفی دولت کرده و در این باره فرمود: «ما بر حسبِ حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرایِ اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران جناب‌عالی [بازرگان] را مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم.[۹۰]

هم‌چنین امام شبیه این عبارت را در مورد پذیرش جمهوری اسلامی از سوی مردم، بیان کرده‌است.[۹۱]

دربارهٔ نوع دوّم انتخاب، نامهٔ امام به رئیس مجلس بازنگری قانون اساسی را شاهد می‌آوریم که در آن چنین می‌نگارد: «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است و در این صورت او ولیِّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.»[۹۲]

دربارهٔ دلالت این عبارت‌ها بر انتخاب مورد نظر انتخابیون و استفاده یا عدم استفاده مشروعیت از آن‌ها و عبارت‌های دیگر امام و هم‌چنین کیفیت سازگاری این عبارت‌ها با عبارت‌های دلالت کننده بر انتصاب، در بخش دوّم مقاله بحث خواهیم کرد.

٦) تاریخچه انتصاب و انتخاب

الف ـ تاریخچهٔ انتصاب

با بررسی فقه شیعه از ابتدای تدوین آن تا قرن حاضر درمی‌یابیم که هر چند فقها در محدودهٔ اختیاراتِ ولایت فقیه اختلاف‌های فراوانی با یک‌دیگر داشتند، اما اکثر قریب به اتفاق آن‌ها بر این نکته متفق بودند که طریق تحقق ولایت برای فقیه با هر محدوده‌ای، جز از طریق انتصاب نیست. به کار بردن عبارت‌هایی، هم‌چون «نایبان عام امام(ع)»، «منصوبین از طرف امام(ع)»، «المأذون من قبل الامام(ع)» و تعبیر «قد فوّضوا (الائمة) الیهم (الی الفقهاء)» در کتب فقهی ایشان، خود بهترین دلیل برای اثبات این مطلب می‌باشد[۹۳].

در این‌جا درصدد بررسی علل این اتفاق نیستیم، اما به اجمال می‌توان اموری، از قبیل

برداشت از ادلّه و به خصوص روایات، نامتعارف بودن انتخاب و تلقی خاص از امامت را که جز از طریق نص امکان‌پذیر نیست، بعضی از علل آن برشمرد.

تنها در نیمهٔ دوّم قرن چهاردهم که احتمالاً تحت تأثیر جریان مشروطیت است، به بعضی از آرای انتخابی برخورد می‌کنیم. پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی(ره)، با توجه به انتصابی بودن، امام در کتاب‌های استدلالی خود، همانند کتاب البیع، نظریهٔ انتصاب را به بیش‌ترین حد مقبولیت در جوامع فقهی و نزد فقها رساند. این مقبولیت به خصوص پس از نگارش کتابِ «دراسات فی ولایة الفقیه» به وسیلهٔ یکی از شاگردان مبرز امام که در آن به نقد ادلهٔ انتصاب و از جمله ادلهٔ امام(ره) بر آن پرداخته‌بود، بیش‌تر خود را نشان داد، زیرا پس از آن، فقهایِ مبرز هنگام بحث از ولایت فقیه به ردّ نظریه انتخاب در کتاب «دراسات» و اثبات نظریهٔ انتصاب پرداختند که از آن جمله می‌توانیم از کتبی، همانند «انوارِ الفقاهة» از مکارم شیرازی، «پیرامون وحی و رهبری» از جوادی آملی، «ولایة الامر فی عصر الغیبة» از سیدکاظم حائری، «تحقیقی پیرامون ولایت فقیه» از سیدحسن طاهری خرم‌آبادی، «نکاتی پیرامون ولایت فقیه و حکومت دینی» از حسین مظاهری و... نام ببریم. در سال‌های اخیر گرچه کتاب‌هایی، همانند «حکومت ولایی» از محسن کدیور در ردّ نظریه انتصاب نوشته شده‌است، اما نظر غالب فقها، به خصوص فقهای حوزهٔ علمیه قم پذیرش نظریهٔ انتصاب است.

ب ـ تاریخچهٔ انتخاب

از بحث قبلی روشن شد که برای نظریهٔ انتخاب نمی‌توان عمر طولانی تصور کرد. بعضی، شیخ انصاری (۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق) را اولین معتقد به نظریه انتخاب می‌دانند. با این توضیح که شیخ انصاری در بحث ولایت فقیه بر اموال و اَنفس، آن را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم اوّل، مواردی که ولیّ مستقل بالتصرف است، بدون این‌که کاری به تصرفاتِ دیگری و این‌که آیا مشروط به اذن ولیّ هست یا نیست، داشته‌باشد و قسم دوّم، مواردی که غیر ولیّ مستقل بالتصرف نیست و تصرف او منوط به اذنِ فقیه است. گرچه خودِ فقیه نیز در این موارد مستقل بالتصرف نیست و شیخ خود، قسم دوّم را می‌پذیرد.[۹۴]

بعضی معتقدند که لازمهٔ این نظریه، انتخاب است، زیرا شیخ(ره) تصرف فقیه را منوط به اذن دیگران می‌کند.[۹۵] اما این انتساب صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا اوّلاً، شیخ در این نظریه تصرف غیر ولیّ را منوط به اذنِ فقیه می‌کند نه بالعکس؛ ثانیاً، اصلاً شیخ(ره) در مقام بیان انتخاب و تصور آن به معنای امروزی نبوده‌است و ثالثاً، بر فرض آنکه تصرف فقیه در بعضی از امور منوط به اذنِ دیگران باشد، دلالت بر انتخاب نمی‌کند، زیرا جواز تصرف فقیه در ابتدا به وسیلهٔ ادلهٔ دیگر ثابت شده و تنها فقیه در بعضی از موارد در تصرفات خود. به اذن دیگران تصرف می‌کند، نه آنکه مشروعیت ولایت او منوط به اذنِ دیگران باشد.

پس از وی، بعضی از نویسندگان تلاش می‌کنند تا محقق نائینی (۱۲۷۷-۱۳۵۵ق) را اولین قائل به نوعی نظریهٔ انتخابی معرفی کنند. این نویسنده پس از تقسیم نظریه‌های دولت به نظریه‌های مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی مردم، نوع دوّم را این چنین معرفی می‌کند:

مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی.[۹۶] که مفهوم آن، این است که مردم در مشروعیت رهبری که نقطهٔ مقابل نظریهٔ انتصاب است، دخالت دارند. سپس دربارهٔ معتقدان این نظریه می‌گوید: «محقق نائینی و آیةالله منتظری، از جمله مهم‌ترین قائلین به نظریه مشروعیت الهیِ مردمی به شمار می‌روند.»[۹۷] که ظاهر این سخن آن است که بین این دو نظریه سنخیت وجود دارد.

و در جای دیگر در توضیح نظر نائینی چنین می‌گوید: «نائینی معتقد است که حکومتِ مشروطه در صورت عدم بسط ید مجتهدانِ عادل، اما با وجود مجتهدان در میانِ وکیلانِ قوه مقننه و رعایتِ نظر ایشان (نظارت) می‌تواند مشروعه باشد، کوششِ او اولین تلاش در فقه شیعه برای سازگاری وظیفهٔ الهی و حقّ مردمی به شمار می‌رود[۹۸].»

و در جای دیگر نظر نائینی(ره) را این چنین تبیین می‌کند: «بنا به نظر نائینی نیابت فقیهان را در امور حسبیه که از جملهٔ آن‌ها اقامه نظم و حفظ ممالک اسلامی است، قدر متیقن و ثابت می‌دانیم، در این امور تصدّی شخص مجتهد بالمباشرة لازم نیست و اذن او نیز به منتخبین ملت در صحت و مشروعیت آن کافی است، از جهت غایت احتیاط،

اشتمال نمایندگان مردم بر عده‌ای از از مجتهدین عادل برای تصحیح و تنفیذ آرایِ صادره نیز کفایت می‌کند.»[۹۹]

آن‌چه که در مورد این انتساب می‌توانیم بگوییم، آن است که اوّلاً، بنا به اعتراف نویسنده، نظرهایِ نائینی در مورد حکومت و ولایت را از سه کتاب او؛ یعنی «تنبیه الامة»، «منیة الطالب» و «المکاسب والبیع» می‌توان به دست آورد که اولی در سال ۱۳۲۷ شمسی در نجف منتشر شده و دومی و سومی حاصل تقریرات درس‌های او است که به وسیلهٔ دو شاگرد مبرّز ایشان یعنی شیخ موسی خونساری و شیخ محمدتقی آملی به ترتیب در سال‌های ۱۳۷۳ و ۱۳۷۲ قمری منتشر شد. در کتاب منیة الطالب گرچه نظر او شبیه به تنبیه الامة است؛ یعنی ولایت عامه را اثبات نکرده و اکتفا به ولایت در امور حسبیه با توجه به گسترده بودن دایرهٔ آن می‌کند، اما در آن‌جا سخنی از انتخاب و مشروعیتِ مردمی به میان نمی‌آورد. در کتاب المکاسب والبیع، صریحاً مقبولهٔ عمر بن‌حنظله را پذیرفته و قائل به ولایت انتصابی عامه فقیهان می‌شود.[۱۰۰]

بنابراین، اگر بخواهیم نظر نهایی نائینی را بیان کنیم، همان نظر مندرج در کتاب المکاسب و البیع است، گرچه از نظر انتشار، قبل از منیة الطالب منتشر شده‌است که در آن کتاب، نائینی قائل به ولایت انتصابی عامهٔ فقیهان شده‌است.

ثانیاً، بنابر آن‌چه نویسنده در تبیین نظر نائینی با استناد به تنبیه الامه نقل کرد، انتخاب و مشروعیت الهی مردمی برداشت نمی‌شود، زیرا تبیین اخیر او مبتنی بر این بود که تصدی مجتهد بالمباشرة در امور حسبیه لازم نیست، بلکه می‌تواند به منتخبین ملّت نیز اذن دهد و بدین ترتیب مشروعیت فراهم شود.

در این‌جا سخن ما دربارهٔ مشروعیتِ ولایت مجتهد اذن دهنده است که در این تبیین هیچ سخنی دربارهٔ آن گفته نشده‌است. و الّا پس از اثبات مشروعیتِ ولایت او، انتصابیون نیز بر این نکته اذعان دارند که اذن رهبر مشروع می‌تواند ارگان‌ها و نهادهای پایینی حکومت را نیز مشروع کند. از لابه‌لای عبارات نائینی در کتاب تنبیه الامه به خصوص با توجه به اشاره به ولایت مجتهدان از باب نیابت نواب عامه،[۱۰۱] می‌توان ولایت مجتهدانِ اذن دهنده را از راه انتصاب، در نظر او ثابت دانست.

پس از آنکه نتوانستیم شیخ انصاری و میرزای نائینی را به عنوان اولین معتقدان نظریهٔ انتخاب معرفی کنیم، به نظر می‌رسد، اولین فقیهی که به صراحت به بیان نظریهٔ انتخاب پرداخت، سیداسدالله میر اسلامی معروف به خارقانی (۱۲۵۴-۱۳۵۵ق) است که بخش مهمی از عمر خود را در دوران مشروطه سپری کرده‌است. ایشان در کتاب خود با نام «محو الموهوم و صحو المعلوم»، مجری احکام اسلام؛ یعنی رئیس اجرایی مسلمانان را در همهٔ زمان‌ها و حتی در عصر حضور، انتخابی می‌داند و می‌گوید: از نظر قرآن شرایطِ اولو الامر عبارت است از ایمان، تأدیهٔ امانات و حکم به عدل که مسلمانان در هر زمان باید مصداقِ قرآنی را تعیین و انتخاب کنند و اطاعت وی را لازم بدانند.[۱۰۲] البته ایشان در این کتاب به طریقهٔ استدلالِ فقهی به اثبات مطالب ادعایی خود نپرداخته‌است.

پس از آن این نظریه از سوی نویسندگانی هم‌چون قلمداران، ترویج و مستدل شد و از جمله برای اثبات آن، به حدود ده روایت و واقعهٔ تاریخی استناد گردید.[۱۰۳]

بعضی خواسته‌اند از عبارت‌های شهید مطهری (م۱۳۵۸ش) نظریه انتخاب را استفاده کنند.[۱۰۴] در حالی که با استقرا و فحص در آثارِ مختلف ایشان، می‌توان نظریه انتصاب را نیز به ایشان نسبت داد.[۱۰۵]

شهید صدر (۱۳۵۳-۱۴۰۰ق) دیگر از فقهایی است که می‌توان نوعی انتخاب را به ایشان نسبت داد.[۱۰۶] جعفر سبحانی[۱۰۷] و صالحی نجف‌آبادی[۱۰۸] دو تن دیگر از فقها هستند که در نوشته‌های خود، نوعی نظریه انتخاب را پذیرفته‌اند.

از میان اندیشمندان و فقهای لبنانی، شیخ مهدی شمس‌الدین و محمدجواد مغنیه نیز قائل به نظریه انتخاب شده‌اند.[۱۰۹] اما با این همه، نقطهٔ عطفِ نظریهٔ انتخاب در فقه شیعه را باید در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» جست‌وجو کرد که به گونه‌ای مفصّل و با اتخاذ شیوهٔ استدلال فقهی ـ شیعی و با تمسک به آیات، روایات، سیرهٔ ائمه(ع)، حکم عقل و بنای عقلا به گونهٔ بدیعی سعی در اثبات نظریهٔ انتخاب در مورد ولایت فقیه (نه ولایت ائمه(ع)) پرداخت.[۱۱۰]

که چنان‌که گفته شد، انتشار این اثر، انتصابیون را در تلاش برای رد نظریه‌های نویسنده و اثبات انتصاب انداخت.

اخیراً نیز کتابی با عنوان «حکمت و حکومت» به وسیلهٔ مهدی حائری نوشته شده‌است که قائل به نوعی انتخاب با عنوان مالکیت شخصی مشاع که در آن کاری به استناد مشروعیت به خداوند ندارد، شده‌است.

پس از دوّم خرداد ۱۳۷۶ و رواج نظریه‌های مبتنی بر نقش اکثر مردم در حکومت، بحث انتخاب و انتصاب به روزنامه‌ها و مجله‌ها کشیده شد. و نوشته‌های بیش‌تری در اثبات نظریهٔ انتخاب و حتی انتساب آن به امام امت پدید آمد که به جهت دوری آن‌ها از سبک استدلالِ فقهی و تناسب آن‌ها با نوشته‌های روزنامه‌ای از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

بخش دوّم:بررسی مسئله انتصاب و انتخاب در آثار امام

استناد هر دو گروهِ انتصابی و انتخابی به آثار امام برای اثبات نظریه خود، نشانگر وجود نوعی تعارض، هر چند بدوی و ظاهری، در آثار ایشان است که برای حلّ آن و به دست آوردن نظر نهایی امام باید چاره‌اندیشی کرد، این بخش که این وظیفه را بر عهده دارد، آن را طی قسمت‌های زیر به سامان می‌رساند.

الف ـ معرفی آثار امام

آثار امام که در بحث ولایت فقیه عموماً و در بخش انتصاب و انتخاب خصوصاً مورد استناد اندیشمندان و فقها قرار می‌گیرد به ترتیب زمان عبارت‌اند از:

۱) کشف اسرار

این کتاب به زبان فارسی و در سال ۱۳۲۲ نوشته شده‌است. انگیزهٔ تألیف آن، جواب به شبهات کتاب اسرار هزار سالهٔ تألیف مهدی حکمی‌زاده و دیگر نویسندگانِ وهابی منش است که به خیال خود قصد افشای اسراری را داشتند که به اسلام و شیعه بسته شده‌است.[۱۱۱] در این کتاب بخشی به بحث دربارهٔ «حکومت از نظراسلام» اختصاص داده شده و در ضمنِ آن، جایگاه فقیه در حکومت نیز مشخص شده‌است[۱۱۲] که معمولاً از این بخش در بحث ولایت فقیه استفاده می‌شود. این کتاب را نمی‌توان یک اثر

استدلالیِ فقهی دانست، زیرا از آن‌جا که در جواب شبهات، نوشته شده‌است، تنها از اصول مورد قبول طرف مقابل؛ یعنی عقل و قرآن، در اثباتِ نظریه‌های خود استفاده می‌کند[۱۱۳] و در روایات از منابع دیگر فقه، همانند اجماع و روایات کم‌تر بهره می‌گیرد. در حالی که در کتاب‌های ـ استدلالی فقهی اوّلاً، فقیه سعی در اثبات نظریهٔ خود طبقِ مبانی مورد قبول خود و نه طرف مقابل دارد و ثانیاً، از همهٔ منابع فقه بهره می‌گیرد. علاوه بر این انگیزه تألیف کتاب، اثبات نظریه‌های فقهی برای طلاب و فقها نبوده‌است، بلکه به منظور آگاهی طبقات مختلف از شبهات و رد آن‌ها نوشته شده‌است. بنابراین، این کتاب را نباید در ردیف آثار استدلالی ـ فقهی امام به حساب آورد.

۲) رسالة فی الاجتهاد والتقلید

این رساله که به سبک استدلالی ـ فقهی نگاشته شده‌است، حاصل تدریس امام در موضوع اجتهاد، تقلید و مناصب فقیه بوده که در سال ۱۳۲۹ به قلم امام نگاشته شده و در سال ۱۳۴۶ با تذییلاتِ یکی از شاگردان امام به نام مجتبی تهرانی برای اولین بار به چاپ رسید.[۱۱۴]

۳) تحریر الوسیله

این کتابِ امام، اثری فتوایی است که در سال ۱۳۴۳ در ترکیه به منظور اعلام فتاوای خود در احکام مختلف فقهی نگاشته‌است. معمولاً از مبحث امر به معروف و نهی از منکر این کتاب که به نوبهٔ خود در آن زمان امری بدیع و ابتکاری در رساله‌های عملیه به شمار می‌رفت، در بحث ولایت فقیه استفاده می‌شود.

۴) کتاب البیع

کتاب البیع، کتابی است استدلالی ـ فقهی که در مباحث مختلفِ بیع و بر اساس ترتیب کتاب البیع شیخ مرتضی انصاری، در ۵جلد در نجف اشرف نوشته شده‌است. بحث ولایت فقیه در جلد دوّم آن است که امام(ره) همانندِ شیخ انصاری این بحث را به

مناسبتِ بحث درباره اولیاء التصرف در مال «من لا یستقل بالتصرف» مطرح کرده و در آن با استفاده از شیوهٔ کاملاً فقهی و استناد به روایات متعدّد و نیز حکم عقل، به اثبات نظریهٔ ولایت فقیه پرداخته‌است.[۱۱۵] بحث ولایت فقیه این مجموعه در سال ۱۳۴۸ تدریس شده و در ضمن جلد دوّم کتاب البیع درسال ۱۳۴۹ برای اولین بار به چاپ رسید.[۱۱۶]

۵) ولایت فقیه یا حکومت اسلامی

این اثر که به زبان فارسی و با عناوین دیگری هم‌چون «نامه‌ای از امام موسوی کاشف الغطاء» نیز انتشار یافت، همان درس‌های امام دربارهٔ ولایت فقیه در کتاب البیع است که به صورت مستقل و با تغییراتی، انتشار یافت.[۱۱۷]

۶) صحیفهٔ نور

صحیفهٔ نور مجموعهٔ ۲۱جلدی است که شامل سخنرانی‌ها، اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها، احکام صادر شده در موارد نصب و عزل و مصاحبه‌های امام(ره) از آغاز نهضت در سال ۱۳۴۱ تا آخرین روزهای زندگانی امام است که به زبان فارسی عرضه شده است.

ب ـ ارزش گذاری آثار امام

برای ارزش گذاری آثار امام که در بحث تعارض میان آن‌ها کارآیی دارد، باید به سه عامل زیر دقت شود:

۱) نوع اثر

آثار امام را می‌توان در یک تقسیم بندی کلی، به دو بخش کتبی و شفاهی تقسیم کرد که آثار کتبی آن به چهار بخشِ استدلالیِ فقهی، نیمه استدلالی، فتوایی و «اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها» و هم‌چنین آثار شفاهی ایشان به دو بخش سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها تقسیم می‌شود. نمودار این تقسیم بندی چنین است:

الف ـ کتبی

۱) استدلالی فقهی

۲) نیمه استدلالی

۳) فتوایی

۴) اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها

ب ـ شفاهی

۱) سخنرانی‌ها

۲) مصاحبه‌ها

در یک ارزش گذاری کلّی و با قطع نظر از دو عاملِ دیگر، آثار کتبی در مرتبهٔ بالاتری از آثار شفاهی قرار دارند، زیرا یک نویسندهٔ غیر معصوم در هنگام پدید آوردن آثار کتبی با تمرکز بیش‌تر و توجه به مبانی خود، به خلق آن‌ها می‌پردازد، در حالی که در آثار شفاهی ممکن است به علّت بالبداهه بودن و نیز عوامل دیگر، توجه کم‌تری به مبانی بشود. در میان آثار کتبی، آثار فتوایی ارزش بیش‌تری دارد، زیرا مجتهد با در نظر گرفتن تمام استدلال‌های فقهی خود و با توجه به عوامل دیگری، هم‌چون رعایت زمان، مکان و شرایط و مقتضیات به فتوا دادن اقدام می‌کند. از این رو در آثار فتوایی عوامل بیش‌تری نسبت به آثار استدلالی دخیل هستند. گفتنی است که منظور از فتوا در این‌جا اعم از حکم است، بنابراین بخشی از اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها که در آن‌ها احکام حکومتی و غیر حکومتی امام به چشم می‌خورد، جزءِ آثار فتوایی هستند.

به یقین آثار استدلالی ـ فقهی بر آثار نیمه استدلالی مقدمّ است، زیرا چنان‌که اشاره شده در آثار نیمه استدلالی هم‌چون کشف الاسرار، تنها بخشی از استدلال‌های یک مطلب را که برای قانع کردن خصم کارآیی دارد، آورده‌است. در حالی که در آثار استدلالی ـ فقهی تمام استدلال‌های فقهیِ مطلب، طبقِ مبانی او بیان شده‌است.

در ارزش گذاری آثارِ شفاهی امام باید به نوع مخاطبان او و مکان اثر توجه کرد، بدین ترتیب که سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های امام در پاریس و با خبرنگاران خارجی، با توجه به

شرایط و مقتضیات، کم‌تر از سخنرانی‌های داخل کشور، حکایت از نظر واقعی امام می‌کند. در یک نظر دیگر، به طور کلّی سخنرانی از مصاحبه ارزش واقع نمایی بیش‌تری دارد، زیرا در سخنرانی، سخنران معمولاً مطالب خود را آماده کرده و سپس بیان می‌کند که از این جهت دارای تمرکز بیش‌تری است و با مبانی سخنران به خوبی تطبیق می‌شود، اما در مصاحبه، سؤال‌هایی مطرح می‌شود که مصاحبه شونده آمادگی کم‌تری برای جوابِ آن‌ها دارد، لذا ممکن است پاسخ‌هایی ارتجالی دهد که با مبانی او سازگار نباشد.

۲) زمان

زمان با توجه به فراوانی تبدل رأی مجتهد،[۱۱۸] در به دست آوردن نظر نهایی او عامل مهمی است. کارآیی این عامل بیش‌تر در دو اثر هم نوع است، بدین ترتیب که اثر مؤخّر حاکی از نظر نهایی او است، نه اثر مقدّم. مثلاً فتوا یا کتاب استدلالی جدیدتر حاکی از انظار مجتهد است، نه فتوا و کتاب استدلالی قدیم‌تر. اما مشکل آن است که دو اثر متعارض، زمان‌های مختلفِ هم نوع نداشته‌باشند.

بی تردید، فتوایِ مؤخر بر تمام انواع دیگر برتری دارد. هم‌چنین می‌توان اثر استدلالی مؤخّر بر انواع دیگر، به جز اثر فتوایی، برتر است. اما نمی‌توان استدلالی مؤخّر را بر فتوایی مقدّم برتر دانست، زیرا اگر استدلال‌های مجتهد باعث تغییر فتوایی او شود، باید آن را به شکل فتوایی جدید ابراز کند تا تکلیف مقلدان خود را روشن سازد. علاوه بر این، در فتوا و حکم غیر از استدلال‌های فقهی، مسائل دیگری نیز دخیل است. بنابر این، اثر فتوایی چه مقدم و چه مؤخّر، بر دیگر انواع اثر برتری دارد و تنها فتوای مؤخّر است که می‌تواند اثر فتوای مقدم را از بین ببرد و حاکی از تبدل رأی مجتهد باشد. سخن اصلی در هنگام بررسی عبارت‌های امام دربارهٔ ارزش گذاری آثار شفاهی مؤخّر در مقایسه با آثار کتبی مقدّم، به‌خصوص آثار فتوایی و استدلالی است.

چنان‌که گفته شد، اثر فتوایی مقدم تنها با اثر فتوایی مؤخّر از بین می‌رود و اگر اثر شفاهی حالت حکم یا فتوا داشته‌باشد، می‌تواند حاکم بر اثر مقدم فتوایی شود و در غیر این صورت اثر فتوایی مقدّم، نظر اصلی مجتهد به حساب می‌آید. بنابراین اگر اثر

شفاهی، استدلالِ فقهی یا حالت فتوا نداشته‌باشد، نمی‌تواند بر اثرِ استدلالیِ مقدّم، برتر باشد، زیرا در آن دلیلی بر انصرافِ مجتهد از استدلال‌های سابق خود وجود ندارد و تنها می‌توان آن را نظری موقتی که طبق شرایطی خاص بیان شده، به حساب آورد و حتی احتمالِ عدم توجه مجتهد به مبانی خود و یا فراموشی آن‌ها، در این گونه اظهار نظرها وجود دارد.

در این‌جا ممکن است گفته شود، نفسِ اظهار نظر این چنینی مجتهد، هر چند طبقِ شرایط و مقتضیات خاص باشد، قرینه‌ای بر تبدّل رأیِ او به حساب می‌آید. اما در جواب می‌گوییم که اگر در اظهار نظر شفاهی او، نوعی نظارت بر فتوا و استدلالِ سابق مشاهده شود که بتوان از آن قرینه‌ای بر تغییرِ نظر او به دست آورد، به آن تمسک کرده و آن را بر اثر فتوایی و استدلالی مقدّم، برتر می‌دانیم. اما اگر چنین نباشد، با توجه به آن‌که در عبارت‌های مجتهدی بحث می‌کنیم که در اظهار نظرهای خود از شیوه‌ها و مبانی فقهی معمول استفاده می‌کند، نمی‌توان آن را حاکی از تبدّل رأی او دانست، زیرا چنان‌که در عرفِ فقها معمول است، باید تبدّل رأی خود را با روش‌های معمول ابراز دارد که طبق فرض، در این‌جا مفقود است.

۳) کیفیت محتوا

منظور از کیفیت محتوا، صراحت یا عدم صراحت یک اثر در موضوع بحث، مثلاً انتصاب یا انتخاب و یا به عبارت فقهی، نص و ظاهر بودن یا اجمال آن و به تعبیر بعضی، محکم و متشابه بودن آن است.[۱۱۹] بنابراین شکی نیست که نه تنها سخنان فقها را، بلکه باید سخنان مجمل عقلا را با سخنان مبینشان تفسیر کرد تا عبارت‌های مبین چه مؤخر و چه مقدم، قرینه‌ای بر عبارت‌های مجمل آن‌ها شود. علاوه بر این، هرگاه مدلولِ مطابق یک کلام با مدلول التزامی کلام دیگر در تعارض بود، مدلول مطابقی، چه مقدم باشد و چه مؤخر، بر مدلول التزامی برتر است، زیرا مدلول مطابقی عبارتی است که متکلّم حکیم خود، به آن تصریح کرده‌است، بنابراین حاکی از نظر اصلی او است، در حالی که مدلول التزامی، چیزی است که از لوازم عبارت او به دست آمده‌است، بدون آن‌که خود

به آن تصریح کرده‌باشد و حتی ممکن است در هنگام القایِ عبارت اصلاً مورد نظر او نبوده‌باشد.

ج ـ عبارت‌های امام(ره) در مورد انتصاب و انتخاب

۱) انتصاب

در بخش اول به تعدادی از نصوص انتصاب که در آثار امام(ره) به‌کار رفته بود، اشاره کردیم که عمدتاً از کتاب‌های استدلالی الرسائل (رسالة فی الاجتهاد والتقلید)، کتاب «البیع» و کتاب فتوایی «تحریر الوسیله» گرفته شده بود.

نوع این آثار، فقهی استدلالی و فتوایی است که از این جهت بر آثار شفاهی تقدم دارد.

ویژگی دیگر آثار امام(ره) صراحت و محکم بودن آن‌ها در مورد نظریهٔ انتصاب است. اشکالی که ممکن است در این‌جا پیش آید، آن است که این آثار همگی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی است، در حالی که آثار ادعایی در مورد انتخاب، مؤخر از این آثار است و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ابراز شده‌اند. برای رفع این اشکال به ناچار بعضی از عبارت‌های امام را در آستانه پیروزی انقلاب که نشانگر انتصاب است، ذکر می‌کنیم تا وفاداریِ ایشان به این نظریه، حتی بعد از انقلاب روشن شود:

۱) امام(ره) در ۵۷/۱۱/۱۵ در جمع خبرنگاران داخلی و خارجی در معرفی مهندس بازرگان به نخست وزیری چنین می‌فرمایند: «... من که ایشان را حاکم قرار دادم، یک نفر آدمی هستم که به واسطهٔ ولایتی که از طرف شرع دارم، ایشان را قرار دادم.»[۱۲۰] در این عبارت، امام ولایت خود را تنها از طرف شرع می‌داند و اشاره‌ای به نقش مردم نمی‌کند.

۲) در ۵۸/۱۰/۷ در مصاحبه با پروفسور الگار آمریکایی چنین می‌فرمایند: «این‌که [اصل ولایت فقیه] در قانون اساسی هست، این بعض شئون ولایت فقیه هست نه همهٔ شئون ولایت فقیه، و از ولایت فقیه آن طوری که اسلام قرار داده است... هیچ کس ضرر نمی‌بیند؛ یعنی آن اوصافی که در ولیّ است، در فقیه است که با آن اوصاف خدا او را

ولیّ امر قرار داده است.»[۱۲۱] در عبارت اخیر، امام نصب فقیه را تنها از طرفِ خدا می‌داند که این همان نظریهٔ انتصاب است.

۳) در ۵۸/۷/۱۲ در دیدار با نمایندگان مجلس خبرگان قانون اساسی می‌فرمایند: «ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است... اگر به امر خدا نباشد. رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدایِ تبارک یک کسی نصب شود.»[۱۲۲] عبارت اخیر امام(ره) انتصاب را تصریح می‌کند و هم‌چنین از عدم مشروعیت ریاست جمهوری بدون نصب فقیه که از لوازم انتصاب است، می‌توان انتصاب را به دست آورد.

۴) هم‌چنین اشاره به مشروعیت یافتن ریاست جمهوری با نصبِ فقیه را می‌توانیم در هنگام تنفیذ ریاست جمهوری سه رئیس جمهور در زمان امام بیابیم، برایِ مثال ۵۸/۱۱/۱۶ در هنگام تنفیذ حکم ریاست جمهوری شهیدرجایی می‌فرمایند: «... و چون مشروعیت آن باید با نصبِ فقیه ولیّ امر باشد... این جانب رأی ملت را تنفیذ و ایشان را به سمت رئیس جمهوری اسلامی ایران منصوب نمودم.»[۱۲۳]

۵) هم‌چنین دربارهٔ لازمهٔ انتصاب در پیام خود به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان در تاریخ ۶۱/۹/۱۶ چنین می‌فرمایند: «... واضح است که حکومت به جمع شئونه آن و ارگان‌هایی که دارد، تا از قبل شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیّت پیدا نکند، اکثر کارهای مربوط به قوه مقننه و قضائیه و اجرائیه بدون مجوز شرعی خواهد بود و دست ارگان‌ها که باید به واسطهٔ شرعیّت آن باز باشد، بسته می‌شود و اگر بدون شرعیّت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئونه طاغوتی و محرم خواهد بود و لهذا تعیین خبرگان و فقیه شناسان از تکالیف بزرگ الهی است.»[۱۲۴]

۲) انتخاب

عبارت‌هایی که دلالت بر انتخاب دارند، معمولاً در اوایل پیروزی انقلاب و در یک مورد در اواخر عمر امام(ره) ابراز شده‌است. این عبارت‌ها بیش‌تر شفاهی و شامل سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آن بزرگوار با خبرنگاران است و در مورد اخیر که به آن اشاره

شد، کتبی می‌باشد. در این‌جا نمونه‌هایی از این عبارت‌ها را به ترتیب تاریخ صدور آن‌ها ذکر می‌کنیم.

۱) در ۵۷/۸/۱۰ در مصاحبه با روزنامهٔ انگلیسی گاردین می‌فرماید: «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعهٔ ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد.»[۱۲۵]

۲) در ۵۷/۸/۱۵ در مصاحبه با مجلهٔ المستقبل می‌فرماید: «حکومت جمهوری مورد نظر ما از رویهٔ پیامبر اکرم(ص) و امام علی(ع) الهام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین می‌گردد.»[۱۲۶]

۳) در ۵۷/۸/۱۶ در پیامی به ملت ایران و به مناسبت روی کار آمدن دولت نظامی، می‌فرماید: «هدف... به پا داشتن حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ضوابط اسلام متکی به آراء ملت است.»[۱۲۷]

۴) در همین تاریخ و در مصاحبه با روزنامهٔ انگلیسی فاینشنال تایمز می‌فرماید: «از حقوق اولیهٔ هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته‌باشد. طبیعی است که چون ملت ایران بیش از ۹۰ درصد مسلمانان‌اند باید این حکومت برپایه‌های موازین و قواعد اسلامی بنا شود.»[۱۲۸]

۵) در ۵۷/۸/۲۰ در مصاحبه با مجلهٔ آلماین اشپیگل می‌فرماید: «تعیین نظام سیاسی با آرای مردم خواهد بود، ما طرح جمهوری اسلامی را به آرایِ عمومی می‌گذاریم.»[۱۲۹]

۶) در ۵۷/۸/۲۲ در مورد خواسته‌هایِ ملت چنین می‌فرماید: «هر کس، هر جمعیتی، هر اجتماعی حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند، یک چیز را که راجع به مقدراتِ مملکت خودش است.»[۱۳۰]

۷) در ۵۷/۹/۲۰ در یکی از بیانات خود چنین می‌فرماید: «حکومت اسلامی حکومتِ ملی است حکومت مستند به قانون الهی و به آرای ملّت است، این طور نیست که با قلدری آمده‌باشد، که بخواهد حفظ کند خودش را، با آرای ملت می‌آید و ملت هم او را حفظ می‌کند و هر روز هم که برخلاف آرای ملت عمل بکند، قهراً ساقط است و

ملت ایران هم او را کنار می‌زند.»[۱۳۱]

۸) در ۵۷/۱۰/۱۸ در مصاحبه با تایمز لندن می‌فرماید: «ما جمهوری اسلامی را اعلام کرده‌ایم و ملت با راه‌پیمایی‌های مکرر به آن رأی داده‌اند، حکومتی است متکی به آرایِ ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی.»[۱۳۲]

۹) در ۵۷/۱۰/۲۲ در مورد تشکیل شورای انقلاب چنین می‌فرماید: «به موجب حق شرعی و بر اساس رأیِ اعتماد اکثریت قاطع مردم ایران، شورایی به نام شورای انقلاب اسلامی تعیین شده و شروع به کار خواهند کرد.»[۱۳۳]

۱۰) در ۵۷/۱۰/۲۳ در مصاحبه با روزنامه اندونزیایی فمپو در بیان ضوابطِ جمهوری اسلامی می‌فرماید: «... اولاً باید متکی به آرای ملت باشد به گونه‌ای که تمامی آحاد ملّت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را به دست بگیرند، شریک باشند...»[۱۳۴]

۱۱) در ۵۷/۱۱/۱۵ در حکم انتصاب مهندس بازرگان به نخست وزیری چنین می‌فرماید: «بنا به پیش‌نهاد شورای انقلاب، برحسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده‌است... جناب‌عالی را... مأمور تشکیل دولت موقت می‌نمایم.»[۱۳۵]

۱۲) در ۵۷/۱۱/۱۶ و در تأیید حکم روز گذشته خود می‌فرماید: «احترام به رأی ملت بگذارید... ما دولت را تعیین کردیم، به حسب آن‌که هم به حسب قانون ما، حق داریم و هم به حسب شرع حق داریم، ما به حسب ولایت شرعی که داریم و به حسب آرای ملت که ما را قبول کرده‌است، آقای مهندس بازرگان را مأمور کردیم که دولت تشکیل بدهد...»[۱۳۶]

۱۳) در ۵۸/۸/۱۹ و در دیدار با نمایندهٔ پاپ ژان پل ششم که درخواست آزادی گروگان‌های آمریکایی را از امام کرده‌بود، می‌فرماید: «... آقای پاپ این را بداند که مسئله، مسئله‌ای نیست که من بتوانم بشخصه حل کنم. ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده‌است دیکتاتوری بکنیم، ما تابع آرایِ

ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آن‌ها تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده‌است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده‌است که به ملتمان یک چیزی را تحمیل کنیم.»[۱۳۷] که این بیانات گرچه دربارهٔ مسئلهٔ خاص، یعنی گروگان‌ها است، اما عبارت‌های آن عام است و شامل احترام به آرایِ مردم در همهٔ موارد، حتی در موردِ رهبری می‌شود.

۱۴) در نهایت، در اردیبهشت ۱۳۶۸ خطاب به رئیس مجلس بازنگری قانون اساسی در مورد رهبری چنین می‌فرماید: «... من ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست، مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان کفایت می‌کند.»

سپس می‌فرماید: «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آن‌ها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است و در این صورت او ولیّ منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.»[۱۳۸]

د ـ راه‌های حل تعارض

۱) راه حل برگزیده

قبل از آن‌که به بیان راه حل تعارض بپردازیم، لازم است بار دیگر نگاهی به محلّ نزاع کنیم. محلّ نزاع در این‌جا بین کسانی که انتصاب یا انتخاب را به امام(ره) نسبت می‌دهند، آن است که: آیا در نظرِ امام تمام مشروعیت ولایت فقیه و رهبری حکومت اسلامی از سوی خداوند است یا این‌که مردم در بخشی از این مشروعیت دخالت دارند؟ هرچند خداوند اصل مشروعیت بخشی را به مردم واگذار کرده است. از این رو رأی آن‌ها به عنوان «جزء الموضوع» در موضوع مشروعیت است. نظر اوّل، دیدگاه انتصابیون و نظر دوّم، دیدگاه انتخابیون است.

پس از روشن شدن محلّ نزاع می‌گوییم: اوّلاً، با بررسی سخنان امام در هر دو بخش، به این نتیجه می‌رسیم که تعارض میان عبارت‌های ایشان، ابتدایی است که با مقداری

تأمل و دقت از بین می‌رود. و نظر نهایی امام(ره) با توجه به صراحت عبارت‌های دلالت کننده بر انتصاب، انتصابی است، زیرا هر چند ایشان در عبارت‌هایی که ادعای انتخابی بودن، با استفاده از آن‌ها شده‌است، تکیهٔ فراوانی بر رأیِ مردم کرده‌است و حتی ایشان در بیانات شمارهٔ ۲ و ۵ تعیین حکومت در آینده را بر عهدهٔ آرایِ ملت گذاشته‌است. اما در هیچ یک از این سخنان دلالتی بر این‌که رأیِ مردم در مشروعیت بخشی به ولایت فقیه و رهبریِ حکومت اسلامی دخالت دارد، مشاهده نمی‌کنیم ولی از عبارت‌های شمارهٔ ۹، ۱۱ و ۱۲ این نکته برداشت می‌شود که ایشان رأیِ مردم را به هیچ وجه در حق شرعی ولایت خود دخیل نمی‌داند. هم‌چنین عبارت شمارهٔ ۱۴ که کفایت مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان برای رهبری را مطرح کرده و او را ولیِّ منتخبِ مردم معرفی می‌کند، یکی دیگر از قرائنی است که نشان‌گر عدم دخالت رأیِ مردم در مشروعیت بخشی به رهبری است، زیرا تعبیر به ولیِّ منتخب مردم می‌کند، نه ولی شرعی و اما این‌که در پایان این عبارت می‌فرماید: «حکمش نافذ است» دلیل بر مشروعیت بخشی انتخاب نمی‌کند، زیرا چنان‌که در بررسیِ انتصاب دیدیم، ایشان قائل به نفوذِ شرعی حکم هر مجتهد عادلی است و نفوذ حکمِ مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان به این معنا است که او مجتهد عادلی است و انتخاب او از سوی خبرگان که به طور غیرمستقیم انتخاب مردم را در بر دارد، تنها این نقش را ایفا می‌کند که فقیهی را از بین فقهای دارای ولایت فعلیه را برای حکومت برگزینند که این یکی از راه‌های جلوگیری از هرج و مرجی است که به وسیلهٔ ولایت فقهای متعدّد پدید می‌آید، هم‌چنان‌که این امکان وجود داشت که به جای این راه از راه‌های دیگر، هم‌چون اقدام ابتدایی فقیهی برای تشکیل حکومت[۱۳۹] یا قرعه استفاده کرد. و هم‌چنان‌که قرعه، نقشی در مشروعیت بخشی به ولایت فقیه ندارد این راه نیز چنین است. سرّ انتخابِ این راه آن است که جهان کنونی به واسطهٔ آن‌که بر رأی اکثر مردم مبتنی است، وجاهت فراوانی در نزد عقلای دنیا دارد.

و اما سرّ تکیهٔ فراوان امام(ره) بر آرایِ ملت را این چنین تبیین می‌کنیم که اوّلاً، با ملاحظهٔ سیرهٔ امام و آثار فقهی ـ استدلالی و خطابی او درمی‌یابیم که ایشان از ابتدایِ نهضت درصدد تأسیس یک حکومت اسلامی بوده که مشروعیت آن از ناحیهٔ خداوند

متعال باشد و آن را مطابق با خواست اکثر مردم مسلمان ایران می‌دانسته‌است، چنان‌که در ذیل عبارت شمارهٔ۴ بدان اشاره می‌کند.

در آستانهٔ پیروزی انقلاب اسلامی، هنگامی که امام حمایت جدی مردم از خود و دیدگاه‌های حکومتی‌اش را مشاهده کرد، درصدد برآمد تا شالودهٔ حکومتی را پی‌ریزی کند که هم جنبهٔ شرعی داشته‌باشد و هم مبتنی بر عرف جهانی؛ یعنی رأی اکثریت باشد و چنین به نظر می‌رسد که تکیهٔ امام در این زمان بر رأی اکثریت بر این واقعیت مبتنی بود که اکثریت مردم مایل به تشکیل حکومت اسلامی بوده و به آن رأی خواهند داد. بنابراین حکومت مورد نظر امام(ره) در این هنگام دو جنبهٔ شرعی و قانونی داشت. جنبهٔ شرعی آن به وسیلهٔ انتصابِ فقیه جامع الشرایط در رأس حکومت تأمین می‌شد و جنبهٔ قانونی آن از دیدگاه ایشان با رأی اکثر مردم به وجود می‌آمد. بدون آنکه این آرا در جنبهٔ شرعی آن دخالت داشته‌باشد. تکیهٔ فراوان امام بر آرایِ ملت نیز تکیه بر همین جنبهٔ قانونیِ حکومت است، زیرا این حکومت است که می‌تواند چهره‌ای وجیه از حکومت اسلامی در انظار جهانیان به نمایش بگذارد. لذا، سرّ استفادهٔ امام از کلمهٔ «متّکی» در بسیاری از سخنان خود، نشان‌گر جنبهٔ کاربردی و قانونی حکومت است، نه جنبهٔ شرعی آن.

ثانیاً، اگر این راه حل را نپذیریم و قائل به وجود تعارض در عبارت‌های امام شویم، حق آن است که عبارت‌های انتصاب را نظر نهایی ایشان بدانیم، زیرا این عبارت‌ها، ملاک‌های برتری در هنگام تعارض دارند، چون اوّلاً، نوع آن، فقهی ـ استدلالی و فتوایی است و ثانیاً، دارای صراحت است.

ثالثاً، از نظر زمان گرچه عبارت‌های کتب فقهی، استدلالی و فتوایی ایشان قدیمی‌تر است، امّا تاریخ آخرین عبارت‌های انتخابی امام به جز عبارت شمارهٔ ۱۴، ۵۸/۸/۱۹ است. در حالی که عبارت‌های انتصابی ایشان در تاریخ‌های ۵۸/۱۱/۱۶ (هنگام تنفیذ حکم ریاست جمهوری شهید رجایی)، ۶۰/۷/۱۷ (هنگام تنفیذ حکم ریاست جمهوری آیةالله خامنه‌ای) و ۶۱/۹/۱۶ (پیام به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان) اظهار شده‌بود. اما عبارت شمارهٔ ۱۴، اگر فرض کنیم که بر انتخاب دلالت می‌کند، از سه ملاک ارزش گذاری، تنها دارای یک ملاک است که نمی‌تواند در مقابل دو ملاک دیگر مقاومت کند

علاوه بر این صراحت آن به گونه‌ای نیست که حاکی از تبدّل رأی امام باشد. نیز چنان‌که گفتیم، ملاکِ زمان به خودی خود، ارزش کم‌تری در مقابل دو ملاک دیگر دارد. بنابراین، حق آن است که نظریهٔ نهایی امام را همان نظریهٔ انتصاب بدانیم.

۲) راه حل‌های دیگر

در میان کتبی که به منظور تبیین نظریهٔ ولایت فقیه و با توجه به مبانی امام(ره) نوشته شده، به مطالبی برخورد می‌کنیم که به اختلاف ظاهری آثار ایشان در مورد انتصاب و انتخاب توجه کرده و درصدد حل آن برآمده‌اند. به طور کلّی این راه حل‌ها را می‌توان در دو بخش بررسی کرد، بخش اوّل: راه حل‌هایی که مبتنی بر جمع بین عبارت‌های امام است و بخش دوّم: راه حل‌هایی که مبتنی بر طرح یکی از نظریه‌های امام است.

۱) راه حل‌های مبتنی بر جمع

۱ ـ ۱) جمع بین مشروعیت و مقبولیت

این جمع شایع‌ترین راه حل تعارض در میان کتاب‌های ولایت فقیه است.[۱۴۰] توضیح این که ولایت فقیه مشروعیت خود را تنها از راه انتصاب می‌گیرد و از این جهت مشروعیت او الهی است، اما در مرحلهٔ حکومت و اعمال قدرت چاره‌ای جز همراهی مردم و مقبولیت نزد آن‌ها ندارد، در غیر این صورت امکان ادارهٔ حکومت را نخواهد داشت، چنان‌که حضرت علی(ع) می‌فرماید: «لا رَأیَ لِمَن لا یُطاعُ.»[۱۴۱] بنابراین، تکیهٔ امام(ره) بر آرایِ ملّت، ناظر به مرحلهٔ مقبولیت و کارآمدی حکومت است، نه مشروعیت آن.

این راه حل با بخش‌هایی از راه حلِ برگزیده منطبق است. اما این‌که گاهی در تبیین این نظریه گفته می‌شود که نقش مردم در فعلیت یافتن ولایت فقیه است،[۱۴۲] با مبانی امام سازگار نیست، زیرا چنان‌که گفته شد، امام همهٔ فقها را دارای ولایت فعلیه می‌داند. بله می‌توان این نظر را به عنوان نظری مستقل و بدون توجه به آرای امام مورد توجه قرار داد.

۱ ـ ۲) نظریهٔ احتیاطی

یکی از مطرح کنندگان این نظریه پس از مطرح کردن تعارض در آثار امام نسبت به انتصاب و انتخاب، آن را چنین تبیین می‌کند: «در پاسخ به شبههٔ تعارض باید گفت، اگر چه امام خمینی به نظریهٔ استقلالیِ فقیه باور قطعی داشته‌اند، اما به دلایلی، از جمله احترام و علاقهٔ وافر به مردم و اهمیّت بیش از حدّ به پذیرش و خواست آن‌ها و ضرورت حفظ اسلام و مصالح عمومی و در نظر گرفتن موقعیت‌های زمانی و مکانی جدید، عملاً نظریه احتیاطی را پیش گرفته‌اند تا به هر دو نظریه سابق عمل‌شود. عمل به نظریهٔ احتیاطی، عمل به همهٔ آرا است.»[۱۴۳]

این نظریه را بعضی از فقها، بدون انتساب آن به امام یا فقیه مشخصی، بیان و تصریح کرده‌اند که این نظریه، علمی نیست، بلکه برای عمل به همهٔ آرا در ولایت فقیه، برگزیده شده‌است و نیز تکیه بر پذیرش رهبری از سوی مردم در قانون اساسی را به صورت احتمالی از باب عمل به این نظریه دانسته‌اند و در پایان یکی از فقها می‌فرماید: «شاید برای جلوگیری از هرج و مرج در قانون اساسی چنین آمده‌است.»[۱۴۴]

اشکال این نظریه آن است که اوّلاً، هم چنان‌که اشاره شد احتیاط، یک نظریه علمی نیست، بلکه ناظر به مقام عمل است. در حالی که ما درصدد به دست آوردن نظریهٔ علمی امام هستیم؛ ثانیاً، وقتی مجتهد فتوا به احتیاط می‌دهد، با استفاده از ادله نمی‌تواند به نظری قطعی برسد. در حالی که امام(ره) در کتب فقهی ـ استدلالی خود به نتیجهٔ قاطع، یعنی انتصاب رسیده ثالثاً: منتسب کردن فتوای احتیاطی به یک مجتهد، نیاز به تصریح او مبنی بر احتیاط دارد و از راه بررسیِ اقوالِ مختلف او و گمان تعارض در میانِ آن‌ها، نمی‌توان احتیاط را به او نسبت داد.

۱ ـ ۳) هدیه رهبری

معتقد این نظریه پس از مطرح کردن تعارض در آثار امام در مورد انتصاب و انتخاب می‌گوید: «جمع بین این دو گفتار به نظر من این است که بگویم، معظم له اعتماد به مردم در تشکیلات حکومتی را به استناد اختیارات الهی خود به مردم مسلمان و ایثارگر ایران

هدیه کرده‌است[۱۴۵].»

این جمع در حقیقت جمعی طولی است، اما در بررسی آن می‌گوییم که اگر مقصود از این نظریه آن است که امام بعضی از اختیارات حکومتی خود را، همانند تعیین کارگزاران پایین‌تر یا نمایندگان مجلس به آرای مردم واگذار کرده‌است، سخنی درست است، اما ربطی به انتصاب و انتخاب و حلّ تعارض این دو ندارد، زیرا ناظر به اصل مشروعیت ولایت او نمی‌شود. اگر مقصود آن است که مشروعیتِ ولایت خود را که از جانب خداوند و از طریق انتصاب بوده، به مردم واگذار کرده‌است، چنین سخنی صحیح نیست، زیرا مشروعیتِ ولایت فقها حق آن‌ها نیست که بتوانند آن را اسقاط کرده یا به مردم واگذار کنند، بلکه امری است که از جانب خداوند متعالی تشریع شده است و اگر بپذیریم که ولایت، حق فقیه است و این حق، قابل واگذاری است، باز این نظریه نمی‌تواند در این‌جا کارآمد باشد، زیرا بحث ما دربارهٔ ولایت فقیه نیست، بلکه در مشروعیت ولایت او است که از آن‌جا که منتسب به شارع است، قطعاً قابل واگذاری و هدیه به مردم نیست.

۲) راه حل‌های مبتنی بر طرح

بعضی از راه حل‌هایی که نتیجهٔ آن طرح یکی از دو نظریه است، عبارت‌اند از:

۲ ـ ۱) تبدّل رأی یا اشتباه

به عبارت صریحی که معتقد به این نظریه باشد، برخورد نکردیم[۱۴۶]، اما احتمال ابراز آن از سوی نظریه پردازان غیر ممکن نیست. بر اساس این نظریه ممکن است گفته شود، امام(ره) با درگیر شدن در تجربهٔ عملی حکومت، به عدم کارآیی نظریهٔ انتصاب واقف شد و با بیانات خود در آستانهٔ پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن این تبدّل رأی را که حاکی از اشتباه ایشان در اعتقاد به نظریهٔ انتصاب بوده‌است، بیان داشت. در جواب این احتمال باید گفت: اوّلاً: تبدّل رأیِ مجتهد نیاز به بیان صریح او دارد، ولی در هیچ یک از بیانات امام چنین صراحتی دیده نمی‌شود ثانیاً، احتمال تبدّل رأی در صورتی است که به

هیچ وجه نتوانیم جمع بین عبارات او بکنیم، در حالی که با راه حل برگزیده یا راه‌های دیگر جمع چنین امکانی وجود دارد؛ ثالثاً، بیانات غیر فقهی ـ استدلالی امام، نمی‌تواند نمایانگر تبدّل رأی فقهی ـ استدلالی و فتوایی ایشان باشد، هر چند این عبارت‌ها از نظر زمان مؤخر باشد و رابعاً، چنان‌که گفته شد، عبارت‌های دلالت کننده بر انتخاب، آخرین عبارت‌های امام نیست و پس از این عبارت به سخنان فراوان دیگری که حاکی از انتصاب است، برخورد می‌کنیم.

۲ ـ ۲) تقیه و توریه

این نظر، سخنان امام را که ممکن است از آن‌ها دلالت بر انتخاب استفاده شود، حاکی از نظر واقعی ایشان ندانسته است، بلکه آن‌ها را سخنانی تقیه‌ای و توریه‌ای دانست که با ملاحظهٔ شرایط و مقتضیات خاص ابراز شده‌است و ابراز چنین بیاناتی را تدبیر هوشمندانهٔ ایشان در رعایت اصول امنیتی و رازداری دانسته‌است[۱۴۷].

در نقد این نظر می‌توانیم بگوییم که اوّلاً، اصل در کلام متکلّم حکیم آن است که سخنان او حمل بر بیان حکم واقعی شود، نه حکم غیر واقعی تقیه‌ای و توریه‌ای ثانیاً، حمل بر تقیه در صورتی امکان دارد که نتوانیم از راه‌های دیگر، تعارض ظاهری عبارت‌های امام(ره) را توجیه کنیم ثالثاً، حمل بر تقیهٔ عبارت‌های رهبری که دنیا مشتاق شنیدن نظرهای او در باب حکومت اسلامی است، با توجه به هوشمندی چنین رهبری، بعید است.

۲ ـ ۳) اضطرار و عناوین ثانویه

در این نظر ضمن پذیرش انتصابی بودن ولایت فقیه، روآوردن به انتخاب در بعضی از مواقع از سوی امام، بر اساس اضطرار و عناوین ثانویه توجیه شده‌است[۱۴۸]، بدین معنا که نظرِ واقعی امام آن است که مشروعیت ولایت فقیه از سوی خداوند است، اما به خاطر آن‌که حکومت اسلامی، حکومتی مقبول و وجیه در نظر جهانیان و ملت ایران جلوه کند، از روی اضطرار و با استفاده از عناوین ثانویه، به رأی مردم بها داده‌است.

در نقد این نظر می‌گوییم اوّلاً، این نظریه در طول عدم امکان جمع است ثانیاً، انی عبارت را می‌توان طوری توجیه کرد که ناظر به انتخاب نبوده و با انتصاب در تعارض نباشد و ثالثاً، حمل کلام امام بر اضطرار و عنوان ثانوی، با توجه به قوت سخنان او در انتصاب، نیاز به تصریح او یا وجود قرائن قوی است که در این‌جا وجود ندارد.

پی نوشت‌ها:

۱. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: کاظم قاضی‌زاده با همکاری سعید ضیایی‌فر، اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام خمینی (چاپ‌اول: تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۷) ص ۲۲۱ـ۲۲۷.

۲. محسن کدیور، حکومت ولایی (چاپ‌اول: تهران، نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۱۴۵.

۳. امام خمینی، الرسائل، رسالة فی الاجتهاد والتقلید، تذبیلات مجتبی طهرانی (قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ق) ص ۹۹ـ۱۰۷.

۴. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (چاپ اوّل: تهران، نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۴۳.

۵. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۷۷ به بعد.

۶. همان، ص ۴۵.

۷. همان، ص ۴۷.

۸. امام خمینی، الرسائل، رسالة فی الاجتهاد والتقلید، ص ۱۰۰.

۹. ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، کتاب البیع (چاپ دوّم: قم، مدرسة الامام امیرالمؤمنین(ع)، ۱۴۱۳ق) ج ۱، ص ۴۴۶ و ۴۴۷.

۱۰. محسن کدیور، نقد نظریه‌های دولت در فقه شیعه.

۱۱. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۸۸.

۱۲. همان، ص ۴۹۶.

۱۳. همان، ص ۴۹۷.

۱۴. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۰۷ و نیز ر.ک: مجموعهٔ مقالات کنگره امام خمینی و احیاء تفکر دینی (چاپ اوّل: تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشرآثار امام، ۱۳۷۶) و محسن کدیور، مقالهٔ قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، ج ۱، ص ۳۹۲ و ۳۹۳.

۱۵. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۷ و ۳۹۷.

۱۶. همان، ص ۴۷۳ و ۵۱۴.

۱۷. صحیفهٔ نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (چاپ اوّل: تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱) ج ۲۰، ص ۱۷۰.

۱۸. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی، ص ۴۰۶.

۱۹. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۴۱.

۲۰. محمد بن‌حسن حر عاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (چاپ ششم: تهران، کتابفروشی اسلامیه) ج۱۶، ص۳۹۰-۳۹۲، احادیث ۱-۱۱.

۲۱. همان، ج۶، ص۵۱، حدیث ۱ و ۲.

۲۲. همان، ص۳۹۴، حدیث ۵.

۲۳. امام خمینی، الرسائل، رسالة فی قاعدة لا ضرر، ص۵۰.

۲۴. صحیفهٔ نور، ج۱، ص۱۷.

۲۵. همان، ج۱۱، ص۱۳۳.

۲۶. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۴۱ و ۱۴۵.

۲۷. امام خمینی، کشف الاسرار (قم: انتشارات پیام آزادی) ص ۲۲۲.

۲۸. همان، ص۲۳۲.

۲۹. همان، ص۱۸۷ و ۱۸۸.

۳۰. همان، ص۱۸۹.

۳۱. همان.

۳۲. صحیفهٔ نور، ج۴، ص۲۰۶.

۳۳. همان، ص۲۱۶.

۳۴. همان، ج۳، ص۱۰۷.

۳۵. همان، ج۲، ص۱۶۸.

۳۶. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۷۹.

۳۷. صحیفه نور، ج۱۶، ص۲۱۱ و ۲۱۲ و ج۱۸، ص۱۷۸.

۳۸. همان، ج۱۶، ص۲۱۱ و سید احمد خمینی، سیری در کشف الاسرار و حکومت اسلامی (چاپ‌اوّل: انتشارات سعید) ص۷.

۳۹. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص۴۵۹.

۴۰. همان، ص ۴۶۴ و ۴۶۵.

۴۱. امام خمینی، الرسائل، رسالة فی الاجتهاد و التقلید، ص۹۶-۹۹.

۴۲. صحیفهٔ نور، ج۲۱، ص۹۸.

۴۳. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص ۴۶۵.

۴۴. صحیفهٔ نور، ج۲۱، ص۹۸.

۴۵. همان، ص۱۲۹.

۴۶. امام خمینی، الرسائل، رسالة فی الاجتهاد و التقلید، ص۱۰۶-۱۰۹.

۴۷. همان، ص۱۰۸.

۴۸. امام خمینی، تحریر الوسیلة (چاپ دوّم: نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۰ق) ص۴۸۳، مسئله ۹.
۴۹. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص۴۷.
۵۰. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ و ۴۶۰.
۵۱. همان، ص ۴۶۱.
۵۲. همان.
۵۳. همان، ص ۴۶۴، ۴۶۵.
۵۴. همان، ص ۴۶۴.
۵۵. همان، ص ۴۶۷.
۵۶. همان، صد ۴۶۷.
۵۷. همان، ص۴۷۲.
۵۸. همان، ص۴۸۲.
۵۹. همان، ص۴۷۶.
۶۰. همان، ص ۴۷۰.
۶۱. همان، ص۴۷۳ و ۴۷۴.
۶۲. همان، ص ۴۸۶.
۶۳. همان، ص ۴۷۰.
۶۴. همان، ص۴۷۹.
۶۵. همان، ص۴۷۵.
۶۶. همان، ص۴۸۸.
۶۷. همان، ص ۴۸۰.
۶۸. همان.
۶۹. همان، ص۴۸۱.
۷۰. همان، ص ۴۶۵.
۷۱. همان، ص ۴۶۶.
۷۲. همان، ص۴۸۸.
۷۳. همان، ص۵۱۵.
۷۴. همان.
۷۵. امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج۱، ص۴۸۲، مسئله ۲.
۷۶. همان، ص۴۸۳، مسئله ۳.
۷۷. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص۵۱۸.
۷۸. همان، ص۵۱۶.

۷۹. مائده (۵) آیهٔ ۱.

۸۰. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص۵۱۶ و ۵۱۷.

۸۱. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۵۲.

۸۲. ر.ک: بخش اوّل همین مقاله مبحث «بحث ولایت یا نظارت»

۸۳. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۴۲ و ۱۴۳.

۸۴. صحیفهٔ نور، ج۳، ص۱۴۰.

۸۵. همان، ج۲، ص۱۲۵ و ۱۲۶.

۸۶. همان، ج۳، ص۴۲.

۸۷. همان، ج۴، ص۲۱۲.

۸۸. برای آگاهی بیش‌تر ر.ک: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج۱ (چاپ اوّل: قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ق) ص۵۳۸-۵۴۰.

۸۹. صحیفه نور، ج۳، ص ۱۴۵.

۹۰. همان، ص۲۲۸.

۹۱. همان، ج۴، ص۱۶۹.

۹۲. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۸.

۹۳. برای اطلاع بیش‌تر ر.ک: محمدکاظم رحمان ستایش با همکاری نگارنده، پژوهش چاپ نشده «حکومت اسلامی در اندیشهٔ فقیهان شیعه»، ۲جلد، سفارش معاونت اندیشهٔ اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک.

۹۴. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب (چاپ دوّم (سنگی): تبریز، مطبعهٔ اطلاعات، ۱۳۷۵ق) ص۱۵۳ و ۱۵۴.

۹۵. جهت اطلاع بیش‌تر ر.ک: احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام (چاپ اوّل: قم، موسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۲) ص۱۲۶.

۹۶. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص۴۹.

۹۷. همان، ص ۵۰.

۹۸. همان، ص ۲۰.

۹۹. همان، ص۱۲۱.

۱۰۰. همان، ص۱۲۱، پاورقی.

۱۰۱. جهت اطلاع بیش‌تر ر.ک: شیخ محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام، مقدمه و توضیحات سیدمحمود طالقانی (چاپ ششم: تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹) ص ۴۰ و ۴۶.

۱۰۲. سید اسدالله موسوی میر اسلامی خارقانی، محو الموهوم و صحو المعلوم یا راه تجدید عظمت و قدرت اسلامیه، مقدمه سیدمحمود طالقانی، ناشر غلامحسین نورمحمدی خمسه‌پور، ص۳۸ و ۳۹.

۱۰۳. حیدرعلی قلمداران، حکومت در اسلام، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۸۵ ق. ص ۱۰۷ - ۱۲۸.

۱۰۴. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص۱۴۱-۱۴۴.

۱۰۵. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: محمدحسن قدردان قراملکی، مشروعیت حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری، فصل نامهٔ مفید، شمارهٔ ۱۰، ص ۲۰۵-۲۳۲.

۱۰۶. سیدمحمدباقر صدر، بحوث اسلامیه، مقالهٔ خلافة الانسان و شهادت الانبیاء (بیروت: دارالزهراء) ص ۴۸۳-۴۸۴ و هم‌چنین برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: سیدمحمدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة (چاپ اوّل: قم، مجمع الفکر الاسلامی) ص۳۲ و محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص۱۳۲ و ۱۳۳.

۱۰۷. جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ترجمهٔ داود الهامی (قم: مؤسسه علمی و فرهنگی سیدالشهداء(ع)، ۱۳۷۰) ص۱۸۷ و ۱۸۸.

۱۰۸. نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی ولایت فقیه یا حکومت صالحان (تهران: ۱۳۶۳) ص ۵۰.

۱۰۹. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۲۷ به بعد.

۱۱۰. دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص۴۹۳-۵۱۱.

۱۱۱. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: سیداحمد خمینی، سیری در کشف الاسرار و حکومت اسلامی.

۱۱۲. امام خمینی، کشف الاسرار، ص ۲۲۱-۲۸۷.

۱۱۳. همان، ص۳.

۱۱۴. بهرام اخوان کاظمی، حکومت و تداوم نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه از دیدگاه امام خمینی(ره) (چاپ‌اوّل: تهران، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷) ص۶۷ و ۶۸.

۱۱۵. امام خمینی، کتاب البیع، ج۲، ص۴۵۹-۵۰۱.

۱۱۶. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۶۸.

۱۱۷. سیداحمد خمینی، سیری در کشف الاسرار و حکومت اسلامی، ص ۱۲.

۱۱۸. ر.ک: امام خمینی، الرسائل، رسالة فی الاجتهاد و التقلید، ص۱۵۹ و ۱۶۰.

۱۱۹. محسن کدیور، حکومت ولایی، ص۱۷۷.

۱۲۰. صحیفهٔ نور، ج۵، ص۳۱.

۱۲۱. همان، ج۱۱، ص۱۳۳.

۱۲۲. همان، ج۹، ص۲۵۱.

۱۲۳. همان، ج۱۵، ص۷۶ و هم‌چنین ر.ک: صحیفهٔ نور، ج۱۱، ص۲۶۰ و ج۱۵، ص ۱۷۹.

۱۲۴. همان، ج۱۷، ص۱۰۳.

۱۲۵. همان، ج۲، ص۲۶۰.

۱۲۶. همان، ج۳، ص۲۷.

۱۲۷. همان، ص۴۳.

۱۲۸. همان، ص۴۲.

۱۲۹. همان، ص۱۰۷.

۱۳۰. همان، ص۱۴۰.

۱۳۱. همان، ج۴، ص۵۸.

۱۳۲. همان، ص۶۹.

۱۳۳. همان، ص۲۰۷.

۱۳۴. همان، ص۲۱۲.

۱۳۵. همان، ج۵، ص۲۷.

۱۳۶. همان، ص۳۴.

۱۳۷. همان، ج۱۰، ص۱۸۱.

۱۳۸. همان، ج۲۱، ص۱۲۹.

۱۳۹. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۶.

۱۴۰. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: کاظم قاضی‌زاده، اندیشه‌های فقهی، سیاسی امام خمینی، ص۱۲۱ و ص۳۶۶ و ۳۶۷ و هم چنین حبیب‌الله طاهری، تحقیقی پیرامون ولایت فقیه (قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین) ص۱۸۹ و سیدمحمد مهدی موسوی خلخالی، شریعت و حکومت (چاپ اوّل: قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷) ص۱۰۴ و محمدرضا مرندی، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، ص ۱۴۴ و بعد از آن.

۱۴۱. سید رضی، نهج البلاغة، صبحی صالح، خطبهٔ ۲۷.

۱۴۲. حبیب الله طاهری، تحقیقی پیرامون ولایت فقیه، ص۱۸۹ و مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، ص۱۴۶.

۱۴۳. بهرام اخوان کاظمی، قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه، ص۱۳۸.

۱۴۴. یوسف صانعی، ولایت فقیه، ص۳۰.

۱۴۵. آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، ص۱۶۸ و ۱۶۹.

۱۴۶. برای اطلاع بیش‌تر، ر.ک: محسن کدیور، حکومت ولایی، ص ۱۴۵ به بعد.

۱۴۷. قدمت و تداوم نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه از دیدگاه امام خمینی، ص۲۲۱-۲۳۲.

۱۴۸. ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ج۱، ص۵۱۶.