

تأملی در اندیشه سیاسی اسلام

محمدعلی سلطانی



حکومت دینی، تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، احمد واعظی، قم، نشر مرصاد، چاپ اسوه، ۲۷۹ ص، رقعی.

معمولاً از شیوه‌ای همگون بهره گرفته و در تلاش هستند به روش اجتهاد سنتی، پایه‌های حاکمیت دینی را بر تعدادی از آیات قرآنی و روایات دینی بنهند. این بزرگان همواره به مقوله حاکمیت دینی از درون می‌نگرند و در برابر انتقادهای برون دینی حساسیتی از خود نشان نمی‌دهند. بدیهی است که دفاع‌هایی از این دست تاب ایستادگی در برابر نقدهای برون دینی نداشته باشد، و بانسلی که روز به روز با پرسش‌های برون دینی در برابر حاکمیت دینی مواجه است، همزمان نباشد.

در کنار این محققان و به موازات آنان، پژوهشگران جوان و آشنا با زبان روز وجود دارند که همت خویش را بر بازخوانی درستی حاکمیت دینی در پرتو زبان و ادبیات جدید و ارائه آن در قالب روز، بسته‌اند. اینان نمی‌خواهند از کنار سؤال‌های

پژوهش و تأمل در اندیشه سیاسی اسلام و تلاش برای ارائه تفسیری قابل قبول و دفاع پذیر از حاکمیت دینی مشغله جدی بسیاری از اندیشوران حوزوی و غیر حوزوی در سال‌های اخیر بوده است. تردیدها و طرح سؤال‌های علمی و جدی شدن علامت سؤال‌ها در برابر حکومت دینی و تلاش پاره‌ای از اندیشوران حوزوی و غیر حوزوی در راستای ارائه مدل‌های دیگر حکومتی و حیات دوباره فرضیه‌های مبتنی بر امکان صحت و درستی تفسیرهای متعدد از حاکمیت دینی، بسیاری از دلسوزان به حاکمیت دینی در شکل کنونی را به جستجو برای یافتن تفسیرهای قانع کننده در باره حاکمیت دینی در شکل کنونی آن و انحصار نوع صحیح حاکمیت دینی در آن، واداشته است. نویسندگان مانوس با شیوه‌های تحقیق و تألیف در شکل کهن

برون دینی و نقدهای مبتنی بر معرفت درجه دومی سرسنگین بگذرند. حجة الاسلام احمد واعظی ساختار کتاب خویش را بر پایه دوم نهاده و تلاش می کند تفسیری قابل دفاع از حاکمیت دینی ارائه کند. این مقاله در پی بازبایی مقدار توفیق وی در این هدف است.

کتاب حاضر دارای یک مقدمه و چهار فصل است. در فصل نخست ماهیت حکومت دینی را بررسی کرده است، در فصل دوم سکولاریزم و حکومت دینی را مورد پژوهش قرار داده، فصل سوم را به اندیشه سیاسی اسلام اختصاص داده و در فصل چهارم بحث ولایت فقیه را بررسی کرده است. فصل نخست چندین ریز عنوان دارد که از جمله آنها «قلمرو دین در سیاست» می باشد. وی در این بخش تلاش کرده است قلمرو دین در سیاست را از نگاه اسلام تبیین کند. نخست معیار دینی بودن را تبیین می کند و سپس به روش تعیین قلمرو دین می پردازد. وی به طور مسامحی معرفت دینی را مساوی با معرفت برخاسته از متون دینی دانسته و مرز میان دینی و غیر دینی را توسط متون دینی قابل ترسیم می داند. (ص ۳۱) و متون دینی را آنچه که در قرآن و روایات معصومین (ع) آمده، می شمارد. (ص ۳۰)

درباره ادیانی که وحیانی نیستند و بر اساس نیاز بشری به وجود آمده اند، قلمرو نفوذ آنها را محدود به نیازها می شمارد که با کم رنگ شدن نیازها و پیدا شدن جانشین و رقیب برای این قبیل دین ها از قلمرو آنها کاسته می شود. (ص ۳۲) ولی در خصوص ادیان وحیانی از قبیل اسلام از آنجا که قلمرو آنها را محتوای پیام و درون مایه وحی تعیین می کند (ص ۳۳) و نیازهایی که دین برای رفع آن آمده کاملاً قابل شناسایی نیستند- زیرا اولاً نیازها به حواجی مادی منحصر نیستند و ثانیاً نیازها باید به گونه ای خاص که مطلوب دین است رفع شوند- بنابراین گسترش علوم و رفع نیازهای بشری توسط جانشینان و رقیبان دین را محدود کننده قلمرو دین نمی شمارد.

در این بحث چند نکته قابل تأمل وجود دارد: نخست آن که اگر متون دینی را عبارت از آنچه که در قرآن و روایات معصومین (ع) آمده است بدانیم و مرز دینی و غیر دینی را نطق و یا سکوت متون (ص ۳۰) فرض کنیم، باید محتوای همه روایات منقول از معصومان (ع) را وحیانی تلقی کنیم. این بحث دست کم در مورد روایاتی که موردی و ناظر بر واقعیت خارجی است، قابل تأمل است و در خصوص روایات ناظر بر مسائل سیاسی از این قبیل روایات فراوان است و کسانی که به تحدید و تضییق قلمرو دین در نتیجه پیشرفت علم و گسترش جانشینان و رقیبان دین می اندیشند، روایات معصومان (ع) را در بسیاری از

موارد بازتاب شرایط زندگی خارجی می دانند که نیازهای روزمره زندگی جامعه دینی انگیزه صدور آنها شده است. بنابراین در آن بخش از قلمرو دین که نطق معصومان (ع) آن را جزء قلمرو دین قرار داده است با گسترش علوم و پیدایش جانشینان، اشکال اصلی- یعنی کم شدن دایره نفوذ دین با رفع نیازهای بشری از طرق دیگر- همچنان بی پاسخ می ماند. و این سخن که نیازهای بشر محدود به قلمرو مادیات نیست و نیازهای من واقعی را هم شامل می شود (ص ۳۴) تغییری در صورت مسأله نمی دهد؛ زیرا جان کلام منتقدان رفع نیازمندی به دین در قلمرو مادیات، از راه گسترش دانش است و رفع نیازهای من واقعی را هیچ منتقدی از دایره دین خارج نمی کند و حکومت و مدیریت جامعه در حوزه نیازهای من واقعی نیست. و این توجیه که «از کجا بدانیم آنچه توسط تجربه یا دانش بشری خویش آموخته ایم به گونه ای نیاز ما را تأمین می کند که دیگر نیاز به دین نداریم» (ص ۳۴) مشکلی را حل نمی کند. زیرا اگر دانش بشری را غیر قابل اعتماد بدانیم چگونه می توانیم بر درستی و قابل اعتماد بودن دانش فقیهان و مستنبطان احکام دینی که کاری بشری انجام می دهند، استدلال کنیم. اگر دست آوردهای دانش بشری که بر پایه روش و متد مناسب هر دانشی به دست آمده قابل اعتماد نباشد، سنگی بر سنگی بند نمی آید. نباید فراموش کنیم که به جز آن دسته از معارف که به طور مستقیم وحیانی است، هر آنچه داریم بشری است و بار عمده زندگی روزمره خود را بر دوش همین دستاوردها گذاشته ایم.

نویسنده برای تبیین ناکافی بودن دانش بشری برای رفع نیازهای انسانی و بی نیازی از دین در همان محدوده های مکشوف بشری، مثالی آورده است که به آسانی می تواند دلیل بر کافی بودن دانش یاد شده باشد. وی می نویسد:

برای روشن شدن مطلب به مثالی در مقوله سیاست توجه شود: فرض کنید اسلام برای نحوه مدیریت جامعه، نظام سیاسی خاصی را عرضه کرده و شرایط خاصی نظیر فقاهت و عدالت را برای رأس هرم قدرت سیاسی، شرط کرده و بر لزوم پیاده شدن قوانین اسلامی در شؤون مختلف حیات اجتماعی تأکید روا داشته و اصول و ارزش ها و اهداف مشخصی را به عنوان پایه های برپایی جامعه اسلامی معرفی کرده باشد، از طرف دیگر ما با این واقعیت

رو به رو هستیم که بشر طی تجربه تاریخی خود نسبت به انحراف حکومت‌های استبدادی و پادشاهی به تجربه جدیدی به نام «لیبرال دموکراسی» نایل شده است و اکنون در بسیاری از کشورها شوون مختلف حکومت و مدیریت کلان جامعه بر اساس این تجربه جدید بنا می‌شود؛ به تعبیر دیگر: نیازهای سیاسی را بر اساس اصول و ارزش‌های لیبرالی، نظام پارلمانی و سیستم حزبی و برگزاری انتخابات بر طرف می‌کنند.

لیبرال دموکراسی گرچه نیاز بشر را در مقوله سیاست بر طرف می‌کند - چنان که دیگر سیستم‌ها - نظام‌های سیاسی به نحوی بر طرف کننده نیاز آدمی بوده‌اند - اما اصول و مبانی آن بسیار بحث‌انگیز است. ما به چه منطق و مجوزی می‌توانیم آموزه‌های دینی خویش در ساحت سیاست را صرفاً به این دلیل که رقیبی به میدان درآمده است به کنار نهیم، به ویژه اگر ضعف‌ها و کاستی‌های فراوانی را در آن شاهد باشیم؟ (ص ۳۵ و ۳۶)

اگر در همین مورد، دانش بشری به این نتیجه رسید که اهداف مورد نظر اسلام از قبیل پیاده شدن قوانین اسلامی در شوون مختلف حیات اجتماعی و حضور فقاقت و عدالت در رأس هرم قدرت سیاسی در قالب و سیستم خاصی فرضاً به غیر از سیستم «ولایت فقیه» بهتر تحقق پیدا خواهد کرد، چه مانعی دارد که از تجربه بشری استفاده نکنیم یا تجربه بشری را محدودکننده قلمرو دین دست کم در ارائه قالب و سیستم ندانیم؟

همه این مباحث مبتنی بر این فرض است که ما یقین داشته باشیم و یا حجتی قوی و غیر قابل تردید بر انحصار تحقق اهداف اسلام در حضور فقاقت و عدالت در رأس هرم قدرت سیاسی داشته باشیم. در حالی که این سیستم از مقوله مستنبطات است و مبانی آن از ظنون خاصه است و اعتبار آن در حد دیگر سیستم‌های مستنبط از سوی فقیهان در طول تاریخ می‌باشد. بنابراین برای حراست قلمرو دین از تجاوزات دانش بشری به استدلالی قوی تر نیاز است.

نویسنده در ادامه می‌افزاید:

جوهر عبودیت و مسلمانی تبعیت و پای بندی به پیام الهی و محتوای دین است. وظیفه آدمی است که خویشتن خویش را متناسب با دین همساز کند نه آن که انسان مدارانه دین را به دنباله روی از خویش فراخواند و به بهانه‌های مختلف از قبیل تغییر شرایط، تغییر نیازها، پدید آمدن راه‌های نو برای ارضای نیازها، دین را به فتور و لاغری افکند و از شأن و نقش و قلمرو نفوذ آن در حیات آدمی بکاهد.

این بحث چندین نکته مبهم در بردارد که باید تأمل بیشتری در آن کرد:

۱. پای بندی به محتوای دین در خصوص سیستم مدیریتی را جزء جوهر عبودیت و مسلمانی شمردن به مؤونه بیشتری نیاز دارد.

۲. اگر اهداف دین را در حوزه دنیوی آن، دستیابی به مصلحت و نفع انسان و پیش گیری از مفسده و ضرر او بدانیم، چرا هماهنگ ساختن دین با خواسته‌های انسان مدارانه انسان را از طریق اجتهاد و کشف راه‌های نو، موجب لاغری و فتوری دین بشماریم؟

۳. مگر تغییر شرایط، تغییر نیازها و پدید آمدن راه‌های نو برای ارضای نیازها یک واقعیت نیست و تحول فراوانی که در طول تاریخ فقاقت در فتاوی فقها با توجه به تأثیر واقعیت مزبور به وجود آمده است، واقعیتی دیگر نمی‌باشد. پس چرا باید از این تأثیرها و اهمه داشته باشیم. امروزه احکام و قوانین مورد نظر اسلام در خصوص بردگی با توجه به تغییر شرایط زندگی که موجب زوال موضوع آن احکام گشته است، از بین رفته است و از قلمرو نفوذ دین در این خصوص کاسته شده است. آیا این کاهش به قدر و منزلت دین آسیب رسانده است؟ و آیا محو بردگی که خواهش انسان مدارانه بشر بود و فقه نیز خود را با این خواهش منطبق کرد، اشکالی در مسلمانی و جوهره عبودیت به وجود آورد؟ سپس می‌نویسند:

واقعیت این است که راهی برای تعیین قلمرو دین در سیاست بدون مراجعه به محتوای دین وجود ندارد و به هیچ رونی نمی‌توان قبل از مراجعه به متون دینی، دین را از مداخله در برخی امور منع کرد و یا آنکه اظهار نظر در آن موارد را خارج از اهداف و شوون دین دانست.

کسانی که با این دیدگاه مخالف هستند واقعیتی را که آقای واعظی به آن استشهاد کرده‌اند، نمی‌پذیرند؛ زیرا:

۱. تعیین قلمرو هر دانشی در خارج از آن دانش بحث می‌شود و قلمرو دین در سیاست در واقع همان قلمرو دانش فقه است که باید در بیرون از آن تعیین گردد و گرنه هر دانشی به خود حق می‌دهد در قلمرو دیگری دخالت کند. اگر فقیهی با توجه به پاره‌ای از متون دینی، در یک موضوع خاص پزشکی فتوایی ارائه کرد که کاملاً با داده‌های علمی مخالف بود، آیا می‌توان چنین

فتوایی را پذیرفت؟ با توجه به این اندیشه که قلمرو دین را خود دین تعیین می کند و این فتوا هم از متون دینی استنباط شده است، باید بپذیریم که عمل به چنین استنباطی لازم است و حق نداریم بگوییم که پزشکی در حوزه فقه یا دین نمی گنجد.

۲. سالم رسیدن بخشی از متون دینی (احادیث) امر قطعی نیست و در معرض اتهام های فراوان از قبیل جعل، تزویر، تدلیس، تقطیع و غیر آن است. این شرایط حاکم بر بخشی از متون این اجازه را نمی دهد که تعیین قلمرو دین را در اختیار این قبیل منابع ظنی بگذاریم و هر آنچه که در این منابع از آن یاد شده - حتی در ارتباط با حوزه علوم دیگر - را به قلمرو دین راه بدهیم. بنابراین در تعیین قلمرو دین منتظر سکوت یا اظهار نظر دین نشینیم، بلکه از منبعی دیگری قلمرو دین را پیدا کنیم و اظهار نظر های دین را در آن محدوده مورد توجه قرار دهیم و هر چه خارج از آن چهارچوب را مشکوک تلقی کنیم. به این طریق هم حرمت دین بیشتر حفظ می شود و هم با واقعیت جوهره دین هماهنگ خواهد بود.

در ادامه این فصل، بحث «قداست حکومت دینی» را مطرح کرده و می گوئید بین تقدس حکومت دینی و امکان نقد حاکمان و مسؤلیت پذیری آنان جمع کند. وی برای دستیابی به چنین نتیجه ای بین حکم و موضوع فرق گذاشته و از طریق امکان خطا در موضوع شناسی و تطبیق احکام بر این قبیل موضوعات، تلاش می کند در عین حفظ تقدس در جانب احکام و ارزش ها نقد پذیری را در جانب موضوع شناسی اثبات کند و می نویسد:

عدم دخالت دین در موضوع شناسی موجب عدم سرایت قداست دین و تعالیم آن به موضوع شناسی حاکمان می شود. و با توجه به آنکه کارکردهای دولت دینی دائماً متأثر از موضوع شناسی متولیان امور است، نمی توان آنها را اموری مقدس و نقدناپذیر و غیر مسئولانه شمرد. بنابراین به لحاظ نظری، این فرض از حکومت دینی منتهی به تقدس تدابیر و کارکردهای دولت نمی شود و دولت دینی همواره در مقابل مردم باید مسئول و پاسخگو باشد؛ زیرا احتمال خطا و سهل انگاری در موضوع شناسی هیچ گاه منتفی نمی شود. بنابراین، در مواردی که خطایی صورت نپذیرفته التزام به اوامر و نواهی حکومت لازم است؛ زیرا بر اساس احکامی شرعی که به طور صحیح تطبیق یافته اند صادر شده است، اما در مواردی که در موضوع شناسی خطا صورت پذیرفته، جای نقد و بحث نظری باقی است.

نقطه ابهام این تحلیل در این است که:

۱. همان گونه که موضوع شناسی کاری تخصصی و بشری است، استنباط احکام نیز چنین است و ما هیچ گاه نمی توانیم یقین کنیم که احکام صادره از سوی حاکمان فقیه حتماً همان احکام واقعی اسلام هستند؛ بلکه احتمال خطا و صواب هم در ناحیه موضوع شناسی و هم در ناحیه صدور حکم باقی است. بنابراین باید به جواز نقد نظری احکام صادره نیز گردن نهاده شود.

۲. ما هیچ گاه نمی توانیم به صحت تطبیق احکام شرعی اطمینان حاصل کنیم تا التزام به اوامر و نواهی حکومت را یک الزام شرعی تصور کنیم و به آن قداست بدهیم. حقیقت این است که احکام صادره از سوی حاکم دینی هم به لحاظ حکم شناسی و هم به لحاظ موضوع شناسی قابل نقد و بررسی است. چون هر دو کاری بشری می باشد، اما عدم جواز مخالفت عملی نه به خاطر قداست احکام، بلکه یا به دلیل خاص می باشد - چنان که در پاره ای از روایات به آن اشاره شده است - و یا از باب حرمت هرج و مرج و لزوم حکومت می باشد.

کتاب حاضر مقوله مبدأ مشروعیت حکومت دینی را در فصل چهارم که مهم ترین فصل آن می باشد، مورد بحث قرار داده است. در دو فصل دوم و سوم مباحث تازه ای دیده نمی شود و همان مباحث متداول است که نظمی زیبا به خود گرفته و خواندنی شده است. اما فصل چهارم در بر دارنده نکاتی است قابل توجه و در مواردی قابل نقد و بررسی. در این فصل نویسنده تلاش کرده است به یکی از ایرادهای مهم پاره ای از نویسندگان در خصوص تلازم ولایت فقیه با پذیرش نقص و قصور و محجوریت جامعه و افراد انسانی تحت ولایت ولی فقیه پاسخ بگوید. نویسنده تلازم ولایت فقیه با محجوریت را می پذیرد؛ لکن این نقص و محجوریت را نه در تک تک افراد بلکه در جامعه به عنوان یک کلی می بیند و سنخ نقص را که در جامعه با ولایت فقیه جبران می شود، با سنخ نقص در ولایت بر مجنون و سفیه همگون نمی داند و نقص در خصوص ولایت سیاسی را نقص ناشی از تحقق جامعه می داند. این سخن گرچه در ظاهر می نماید که به ایراد نقص و محجوریت پاسخ داده است، ولی واقعیت امر آن است که نقص در هر دو مورد از یک سنخ است؛ زیرا هر دو ناشی از ناتوانی انسان در حوزه مدیریت می باشد که گاه شکل مدیریت فردی و گاه شکل مدیریت اجتماعی پیدا می کند. اگر انسان ها نمی توانند جامعه خودشان

را اداره کنند قطعاً این ناتوانی برگشت به ناتوانی های فردی آنان می کند و گر نه چنان که در حوزه فردی می توانند مسائل خود را سر و سامان بدهند، در حوزه اجتماعی هم خواهند توانست جامعه را سامان داده و شیوه ای برای مدیریت جامعه دست و پا کنند و شاهد روشن این توانایی وجود صدها نوع حکومت و مدیریت در جوامع بشری در طول تاریخ و در عصر کنونی است. آقای واعظی در خصوص چرایی واگذاری ولایت سیاسی جامعه به فقیه عادل، آن را ناشی از ترکیب دین و دولت در فلسفه سیاسی اسلام می شمارد و چنین ترکیبی را موجب اعطای ولایت سیاسی به فقیه عادل می داند. (ص ۱۸۹) این پاسخ نیز کافی نمی نماید؛ زیرا این پاسخ در صورتی قانع کننده است که تحقق چنین ترکیبی در خارج منحصر به همان طریق باشد. در حالی که اثبات چنین انحصاری، اول کلام است و نیازمند دلیل هایی قوی تر از آنچه که در این کتاب است، می باشد.

مؤلف برای اثبات ولایت فقیه از نظریه نصب بهره گرفته و به احادیثی که در این خصوص وارد شده استدلال می کند. در این استدلال ها که پاره ای نقل قول از فقیهان است، گاه نکاتی قابل تأمل دیده می شود. از جمله این روایات، توقیع مشهور از امام عصر (عج) است. در این روایت حضرت ولی عصر (عج) روایان حدیث را به عنوان مرجع در تعیین وظیفه در حوادث واقعه معرفی می کند. آقای واعظی به نقل از امام خمینی (ره) تأکید می کند که دستور به مراجعه به روایان حدیث برای پرسش از حکم شرعی حوادث نیست؛ زیرا در عصر غیبت بر همه کس معلوم بوده که جهت استفتا از حکم شرعی باید به سراغ فقها بروند.

اگر مسأله را در جامعه امروزی در نظر بگیریم، این استدلال کاملاً درست است؛ زیرا مردم به خاطر سیره مستمر می دانند که باید برای استفتا از حکم شرعی به سراغ فقیهان بروند، ولی در آغاز عصر غیبت چنین سیره و عادت و وجود نداشت. در عصر حضور، مردم به سراغ خود امام (ع) می رفتند و در عصر غیبت صغری به سراغ نایبان خاص آن حضرت مشرف می شدند، اما با آغاز غیبت کبری می توان چنین تصور کرد که مردم برای استفتا از حکم شرعی در سردرگمی به سر می ببرند. سند این روایت همواره از سوی فقیهان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. نویسنده نیز به بررسی سند آن پرداخته است. در این روایت فردی به نام اسحاق بن یعقوب وجود دارد که توثیق برای وی نقل نشده است. پاره ای از محققان نقل شیخ صدوق، کلینی و شیخ طوسی از وی را دلیل بر توثیق وی می شمارند و مؤلف نیز همین نظر را تأیید می کند. نکته مبهم در این نظریه آن است که نقل روایت از کسی نمی تواند دلیل بر توثیق او باشد؛ زیرا لازمه آن صحت و وثاقت همه روایات

و روایان کتب اربعه است؛ نتیجه ای که عموم محققان و رجالیون از پذیرش آن پرهیز می کنند؛ گرچه گاه افرادی در طول تاریخ این نتیجه را هم پذیرفته اند.

روایت دیگر در این خصوص مقبوله عمر بن حنظله می باشد که این روایت نیز مشکل سندی دارد و محققان با بهره گیری از وصف مقبوله که از سوی بزرگان فقه به این روایت داده شده آن را می پذیرند. این مقبوله از نظر دلالت و سند جای بحث جدی دارد که بزرگان به بحث درباره آن پرداخته اند.

آقای واعظی برای اثبات ولایت فقیه به ادله عقلی نیز استناد می جوید. یکی از تقریرها از دلیل عقلی تقریر مرحوم آیه الله بروجرودی است که چندین مقدمه دارد. اما پاره ای از این مقدمات چندان محکم نیستند. از جمله این مقدمات مقدمه چهارم می باشد و بیانگر آن است که امامان (ع) سیاست را مهمل نگذاشته اند و «یقین داریم که آنها کسانی را به تدبیر این گونه امور در عصر حضور منصوب می کردند. بنابراین باید در عصر غیبت نیز کسانی را تعیین بکنند». واقعیت آن است که در عصر حضور چنین اتفاقی نیفتاده است و نمایندگان ائمه (ع) در آن عصر تنها به پاسخگویی به سؤال های شرعی، جمع آوری وجوهات شرعی و در مواردی قضاوت تحکیمی می پرداختند، اما به عنوان مدیریت جامعه و حکومت تنها در دوره حاکمیت ظاهری امام علی (ع) و امام حسن (ع) چنین پدیده ای دیده می شود.

تقریر دیگر از دلیل عقلی تقریر آیه الله جوادی آملی است. این تقریر نیز چند مقدمه دارد که پاره ای از آنها قابل تأمل می باشد؛ از جمله آنها مقدمه سوم است. در این مقدمه لزوم احیا و اجرای احکام سیاسی اجتماعی اسلام را موجب ضرورت تصدی فقیه جامع الشرایط مسائل اجرایی جامعه می داند. (ص ۲۱۰) این مقدمه در صورتی صحیح است که راه دیگری برای اجرای احکام سیاسی متصور نباشد، اما اگر برای اجرای احکام شرعی راه دیگر متصور بود مآلاً این دلیل اعتبار نخواهد شد.

آقای جوادی در این تقریر مقدمه چهارمی را نیز مطرح می کند که جناب واعظی آن را ضروری نمی شمارد. این مقدمه مبتنی بر قاعده لطف است. اشکال این مقدمه در آن است که قاعده لطف همواره در جایی کاربرد دارد که تحقق امری هیچ راهی جز طریق لطف نداشته باشد و در این جا برای اجرای احکام اسلامی

راه‌های دیگری متصور است. بنابراین تأمین مصالح جامعه منحصر به لزوم حضور اسلام شناس عادل در رأس هرم قدرت نیست، تا از باب لطف هیچ زمانی را خالی از اسلام شناس عادل نیابیم.

مؤلف با بهره‌گیری از محتوای آیه اکمال، تصدی فقیهان عادل و وارسته را موجب اکمال دین، و بی‌اعتنایی به آن از سوی امامان (ع) را نوعی نقص دین می‌شمارد که آیه مزبور آن را نفی می‌کند. به نظر می‌رسد بین امامان (ع) و فقیهان فرق جدی است. امامان، شارحان و مفسران قرآن و سنت بودند و تکمیل اسلام به تبیین علمی و عملی آنان وابسته بود. اما فقیهان تنها مستنبطان احکام می‌باشند و تأثیری در تکمیل یا تنقیص دین ندارند و نمی‌توان از آیه اکمال برای انتخاب فقیه استفاده کرد. آقای واعظی در صفحه ۲۱۸ کتاب تأکید می‌کند که فقاهت یکی از شرایط لازم برای زعامت سیاسی است و تنها شرط نیست؛ گرچه شرط مهم می‌باشد و به همین خاطر ولایت موصوف به فقاهت شده است، و گرنه می‌توانیم آن را ولایت مدیر و مدبر هم نام بگذاریم و یا ولایت شجاع یا ولایت عادل غیر آن.

لازمه این سخن آن است که استدلال به پاره‌ای از تعبیر و مفردات بعضی از روایت‌های باب، نظیر «یروون سنی» و امثال آن کارآیی لازم را برای نصب خاص نداشته باشد؛ زیرا همان گونه که فقدان هر یک از صفات یاد شده در فقیه با امکان ترمیم آن از طرق دیگر - نظیر به کارگیری مدیران مدبر در ساختار حکومت - فقیه از ولایت ساقط نمی‌گردد، می‌توان ولایت را برای فرد مدیر و مدبری در نظر گرفت که جهت نقص فقهی او را از طرق دیگر جبران کرد. بنابراین یا باید نصب خاص را پذیرفت و یا فقاهت را یکی از شرایط تلقی نکرد، بلکه فقاهت را همه شرط و جوهره حکومت دانست.

نویسنده بر خوردار نبودن حاکم و زعیم جامعه اسلامی از فقاهت و شأنیت فتوا را موجب رویه‌رویی اداره حکومت دینی با اشکالات جدی می‌داند؛ از جمله موارد حصول اشکال را در صورت نیازمندی به صدور حکم حکومتی یاد می‌کند. زیرا «حاکم و والی غیر فقیه نه حق صدور چنین احکامی دارد و نه تبعیت و اطاعت از فرامین حکومتی وی که مخالف برخی ظواهر شرع است مجوزی دارد». (ص ۲۱۹)

این اشکال تنها بر مبنای ادله نصب فقیه به ولایت عامه - چنان که آقای واعظی نیز مطرح کرده‌اند - به وجود می‌آید، ولی اگر کسی ادله نصب را کافی نداند، با این اشکال رو به رو نمی‌گردد. زیرا صدور حکم حکومتی شأن حاکم است، نه فقیه

و اگر فردی طبق روش‌های مورد قبول اسلام، حاکمیت پیدا کند طبق قاعده باید حق صدور حکم حکومتی داشته باشد.

مورد دیگری را که نویسنده زمینه حصول مشکل می‌شمارد، در صورت تعارض احکام و لزوم کشف اهم و مهم می‌باشد. در چنین مواردی باید تصمیم گیرنده آگاهی عمیق و مجتهدانه از دستورات و تعالیم دینی داشته باشد.

بدیهی است حل این قبیل مشکلات چندان منحصر به وجود فقیه در رأس هرم قدرت نیست. چون شورایی از قبیل شورای فقیهان می‌تواند آن را حل کنند؛ چنان که اگر این قبیل مشکلات در زمینه‌های دیگر از قبیل نظامی، امنیتی، سیاسی و غیره به وجود آید، شوراهای متخصصان همان زمینه می‌توانند مشکل را حل و اهم و مهم را تشخیص و به حاکم عادل اعلان کنند.

نویسنده در صورت ناظر بودن فقیهان و به دور بودن آنان از تصدی امور را موجب فقدان ضمانت لازم برای بقای اسلامیت نظام می‌داند و می‌نویسد:

وقتی همه اهرم‌های قدرت در دست کسانی است که تخصص در اسلام شناسی ندارند و به طور طبیعی موارد تخلف از موازین شرع رو به فزونی می‌گیرد، چه عاملی آنها را به گردن نهادن بر نظرات فقیهان و تأمین آرای اسلام شناسان آنان، متعهد می‌کند؟

لازمه این کلام اعتقاد به ملازمه بین تخصص در یک دانش و تعهد به محتوای آن می‌باشد و چنین ملازمه‌ای را نمی‌توان به عنوان یک قاعده کلی پذیرفت. بنابراین هر راه حلی که برای فقیه حاکم غیر متعهد اندیشیده شود، همان راه حل را برای حاکم غیر فقیه نیز می‌توان اندیشید. نباید فراموش کرد که فقاهت علم است و تعهد اخلاق و رابطه آن دو، عموم و خصوص من وجه می‌باشد؛ نظیر رابطه سیاستمداری و تعهد، پزشکی و تعهد و امثال آن.

کوشش جناب آقای واعظی در ساده ساختن مباحث فنی به گونه‌ای که برای نسل جوان هم قابل فهم و درک باشد، جای تقدیر فراوان است و طرح پاره‌ای از سؤال‌ها به مفهوم نادیده گرفتن ارزش تلاش و کوشش وی نیست. بلکه تنها اشاره به این واقعیت است که کتاب تا مرحله توانایی کافی برای دفاع معقول از سیستم حکومتی ولایت فقیه فاصله دارد و کار بیشتری را می‌طلبد.