

تبیین اختلاف آرای محقق نائینی و امام خمینی در مقوله ولایت فقیه بر اساس نظریه تفسیری اریک هرش

رحمت عباس تبار مغری

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران

r.abbastabar@umz.ac.ir

چکیده

اختلاف آرای فقها در باب «ولایت فقیه و حدود آن» از عمده‌ترین مناقشات فقهی در سده اخیر بوده است که علت آن را باید در پس مباحث و مناقشات نظری در کتب و رساله‌های استدلالی فقها جستجو کرد. در این میان، به نظر می‌رسد رویکردها و نظریات تفسیری کلاسیک در غرب، ظرفیت بدیعی برای توضیح و تبیین علل شکل‌گیری این اختلافات از نظرگاهی نو به این آرا دارند. این نوشتار در نظر دارد اختلاف آرای آیت‌الله نائینی و امام خمینی در مقوله ولایت فقیه را با استمداد از دستاوردهای نظریه «تفسیر بازشناسانه» اریک هرش، متفکر متأخر هرمنوتیک کلاسیک به کنکاش بگذارد. پژوهش حاضر با استفاده از تحلیل محتوای کیفی متون دو فقیه، مفروضات آنها را آشکار نموده و در نهایت، تفاوت در تلقی «ژانر درونی» روایات محل رجوع را به عنوان مفهومی کلیدی در نظریه هرش، علت اصلی تفاوت آرا قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: ولایت فقیه، محقق نائینی، امام خمینی، اریک هرش، هرمنوتیک کلاسیک، ژانر درونی.

مقدمه

علی‌رغم آنکه مرحوم نائینی و امام خمینی هر دو فقهای اصولی هستند و برای درک مسائل شرعی با توجه به تحولات و مقتضیات زمان و مکان، تنها به ظاهر اخبار و احادیث در استنباط احکام تمسک نکرده، بلکه برای عقل حجیت قائلند و بدین لحاظ با دیده‌ وسیع‌تری قواعد و اصول فقهی را در عرصه‌ زندگی سیاسی، اجتماعی دخالت داده و مسائل جدید و مستحدثه را تبیین کرده‌اند؛ اما تفاوت در آرای آن دو را احتمالاً در تفاوت‌های دو مشرب فقهی نجف و قم باید جستجو کرد.

مکتب فقهی نجف با فقهای سرشناس معاصر همچون مرحوم آیت‌الله آخوند خراسانی، آیت‌الله خویی و آیت‌الله سیدعلی سیستانی، مشربی اصول فقه‌گراست که مروجین آن سعی داشتند فقه شیعه را فارغ از زمان و مقتضیاتش به شیوه سنتی استنباط کنند و فقه فردی را کمال بخشند. جایگاه ویژه علم اصول، مهم‌ترین خصیصه مکتب فقهی معاصر نجف به شمار می‌رود. در مقابل، مکتب فقهی قم که اعاضلی همچون مرحوم آیت‌الله بروجردی، امام خمینی و آیت‌الله اراکی را در زمره خود دارد، مکتب فقهای نجف را استنباط افراطی در استفاده از علم اصول فقه دانسته و می‌کوشد با توجه به چند عنصر تعیین کننده، یعنی تاریخ فقه و سیر تطور هر مسأله در بستر زمان و توجه به اقوال اهل سنت به عنوان قرائنی برای فهم روایات ائمه علیهم السلام و با تمسک کمتر به اصول عملیه و صنایع دیگر اصولی، خود را به گوهر شریعت نزدیک کند (محقق داماد ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰).

امام خمینی به جهت مذاق فلسفی و عقلی که روشنگری خاصی در مباحث فقهی می‌نماید، همان فقه مکتب قم را پس از پیاده کردن نظام اسلامی و لمس مشکلات اجرائی احکام شرع مقدس با توجه دادن به عناصر تعیین کننده زمان و مکان در فقه به سوی پی افکندن فقه اجتماعی شیعه به پیش برد. ایشان، شعون فقیه را در افتاء و قضاوت منحصر ندانسته و ادله عقلی و نقلی را دال بر توسعه ولایت و اختیارات فقیه می‌داند و این دلالت را در امور اداره حکومت، مطلق و عام می‌شمارد. بنابراین از دیدگاه امام، ولایت سیاسی فقها تنها در چهار چوب امور حسبیه خلاصه نمی‌شود، بلکه اختیارات حکومت ولی فقیه بر جمیع احکام الهی تقدم دارد (ر.ک: امام خمینی بی‌تا: ۱۰۸-۱۰۷).

اما مرحوم نائینی را باید در زمره فقهای برجسته مکتب نجف به شمار آورد که اعتقادی به ولایت عامه فقها ندارد و معتقد است فقیه در امور عمومی، مضبوط‌الید است و تنها در افتاء و امور حسبیه ولایت دارد و حوزه عمومی جامعه به خود مردم واگذار شده و فقیه

جهت مشروعیت بخشیدن قوانین عرفی، نظارت سلبی دارد؛ یعنی صرفاً اعلام می‌کند که قوانین مصوب عمومی با شریعت مخالفت ندارد (نائینی ۱۳۶۱: ۷۶ و ۸۰).

از سویی، در سال‌های اخیر دربارهٔ ظرفیت‌ها و امکاناتی که احتمالاً در میان مکاتب اجتهادی و روش‌های تفسیری غرب همچون هرمنوتیک^۱ می‌توان یافت و اینکه اصولاً امکان بهره‌گیری از هرمنوتیک در توانمندسازی روش فقه سیاسی وجود دارد یا خیر، مناقشات بسیاری وجود داشته است. برای پاسخ به این پرسش، نکته‌ای کلیدی و مهم را باید در نظر داشت و آن، تعیین مراد از «نوع هرمنوتیک» است (سید باقری ۱۳۹۴: ۱۸). هنگامی می‌توانیم از تعامل و توان‌افزایی هر یک از دو مقولهٔ اجتهاد و هرمنوتیک سخن بگوییم که پذیرفته باشیم متن دارای معنایی نهایی است و فهمنده می‌تواند آن معنا را کشف کند (سیدباقری ۱۳۹۴: ۲۰). به نظر می‌رسد از جهت تأکید بر محوریت دستیابی به نیت مؤلف و وجود معنایی نهایی برای متن و امکان نیل به آن در هر دو مشرب اجتهاد شیعی و هرمنوتیک کلاسیک؛ هر دو می‌توانند از دستاوردهای یکدیگر برای بالندگی بیشتر بهره‌مند شوند.

اندیشمند امریکایی اریک دونالد هرش^۲ (متولد ۱۹۲۸) از هرمنوتیست‌های متأخر و طرفدار هرمنوتیک عام شلایر ماخر و هرمنوتیک روش‌شناختی دیلتای، منتقد سرسخت هرمنوتیک فلسفی گادامر است که از حوزهٔ عینی‌گرایی در تفسیر متن به شدت دفاع می‌کند. از نظر او، متن معنای واحدی دارد و یگانه تفسیر معتبر، همان معنایی است که مؤلف از متن مراد کرده (که هرش آن را معنای لفظی می‌خواند) و در هیچ شرایطی این قصد و معنا تغییر نمی‌کند، به تعبیر هوسرل: «هر بیان لفظی خاص، مکتوب یا شفاهی، به لحاظ تاریخی تعیین شده است، به عبارتی، معنا یک بار برای همیشه با مقصود گوینده تعیین شده است» (Husserl 1913:91) و وظیفهٔ مفسر، بازنمایی نیت مؤلف می‌باشد. هرش تلاش دارد برخی اصول هرمنوتیکی دیلتای را بر مبنای معرفت‌شناسی ادموند هوسرل و زبان‌شناسی فردیناند دو سوسور پی‌ریزی نماید. هدف این نوشتار، بهره‌گیری از رهاوردهای هرمنوتیک معرفت‌شناختی هرش در راستای تحلیل روش اجتهادی دو فقیه مذکور و علل دست‌یابی آنها به نتایج متفاوت در مقولهٔ محدودهٔ ولایت فقه‌است.

1. Hermenutic

2. Eric .D. Hirsch

چهارچوب نظری؛ «مفهوم ژانر در هرمنوتیک هرش»

هرش در «هرمنوتیک بازشناسانه»^۱ خود، معیار سنجش اعتبار یا صحت هر تأویلی را نیت مؤلف می‌داند. از این رو، دانش هرمنوتیک در نزد هرش دیگر نظریه فهم نیست؛ منطق اعتباربخشی است (حقیقت ۱۳۸۵:۳۹۸). از نظر وی، اعتبار نیازمند یک معیار، یعنی معنایی ثابت و معین است که مستلزم اراده تعیین کننده مؤلف است و از این رو، هنگام مواجهه با متونی حاوی نظریات متفاوت در مورد آنها، مهم است تصمیم بگیریم کدام مؤلف را مورد تفسیر قرار داده‌ایم:

هر تفسیر معتبری از هر گونه‌ای که باشد، مبتنی است بر بازشناسی آنچه مؤلف مدنظر قرار داده است (هرش ۱۳۹۵:۱۶۸).

هرش با استمداد از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین^۲ بر این نظر است که ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم کدام بازی در حال بازی شدن است، چرا که هرگز دفترچه راهنما و دستورالعملی در دست نداریم. وی می‌نویسد:

همان‌گونه که ویتگنشتاین تأکید می‌کند، ما باید با بازی کردن قواعد را یاد بگیریم. اما با این حال، باز هم مفسر می‌تواند سؤال کند که در نبود دفترچه راهنما چگونه ما می‌توانیم قواعد بازی را بیاموزیم که هرگز پیش از این بازی نشده است و تنها یک بار بازی خواهد شد؟ (هرش ۱۳۹۵:۱۰۲). او این قواعد بازی که کل معنای یک گفتار را در برمی‌گیرد، «ژانر»^۳ خوانده و تأکید دارد سخنگو و مفسر، نه تنها باید قواعد تغییرپذیر و ناپایدار زبان، بلکه باید قواعد خاص یک ژانر خاص را نیز خوب یاد بگیرد. وی در باب اهمیت این مفهوم می‌گوید:

می‌توان نقش محوری مفهوم ژانر در تفسیر را به آسانی فهمید، آن هنگام که فعالیت تفسیر بد پیش می‌رود یا هنگامی که این فرآیند باید مورد بازبینی قرار گیرد. او! تمام این مدت داشتید از یک کتاب حرف می‌زدید؟! من فکر می‌کردم دارید در مورد یک رستوران صحبت می‌کنید. یا فکر می‌کردم منظور شما را می‌فهمم، اما حالا مطمئن نیستم (Hirsch 1967:95).

۱. هرش گفته است اصطلاح «هرمنوتیک بازشناسانه» به معنای شناخت آنچه مؤلف شناخته بود (یعنی معنا) و به اصطلاح بوئخ «شناخت شناخت» را از امیلیو بتی، هرمنوتیست عینی‌گرای معاصر وام گرفته است.

2. Ludwig Wittgenstein

3. Genre-bound

از نظر هرش، نوع نگرش انتخابی سخنگو و نوع معانی غیرآشکاری که با معانی آشکار همراه می‌شود، همیشه برای فهم ضروری‌اند؛ زیرا مفسر، تنها با میانجی‌گری آنها می‌تواند واژگانی را که در طی مسیر تفسیر تجربه می‌کند بفهمد. مفسر این عقیده را که «این نمونه - نوع خاصی از معناست» و اینکه تصور او از معنا به عنوان کل مبنای فهم او از جزئیات قرار می‌گیرد، می‌پذیرد و کمک می‌کند که فهم او از جزئیات تعیین پیدا کند (هرش ۱۳۹۵: ۱۰۴).

او به قدری برای مفهوم ژانر اهمیت قائل است که ثبوت یا تغییر فهم از متن را وابسته به آن می‌داند:

تلقی مفسر از متن، تلقی اولیه‌ای که مربوط به ژانر متن است، قوام‌بخش

هر معنایی است که او بعد از آن می‌فهمد و نحوه فهم او از متن یکسان باقی می‌ماند، مگر اینکه تلقی او از ژانر متن تغییر کند (هرش ۱۳۹۵: ۱۰۶).

در تأیید نظر هرش، می‌توان به امیل استایگر^۱ اشاره کرد که در اثر خود^۲ اعتراف می‌کند تلقی نادرست او از ژانر یک شعر سبب شد به طور نامحسوس و برای مدتی طولانی آن شعر را نادرست تفسیر کند. او پس از کمی پژوهش دریافت که گمان اولیه او در تلقی یک شعر به عنوان ترانه عامیانه قدیمی نادرست بوده و باید شعری عاشقانه مربوط به اواسط قرن نوزدهم باشد. این کشف، فهم او از آن شعر را به نحو چشم‌گیری تغییر داد:

پس از آنکه پی بردم شعر متعلق به چه دوره‌ای است، معنای شعر را یافتم، چنانکه گویی صدای شعر با پژواک‌های تاریخی تقویت شده بود.

حالا همه جزئیات آن را دقیقاً می‌شنوم (Estaiger 1995: 15-16).

به عقیده هرش، تفسیر مفسر از نوع معنایی که با آن مواجه می‌شود، بر فهم او از جزئیات بسیار تأثیرگذار بوده و این پدیده که دلیل اصلی اختلاف میان مفسران است، در هر سطحی اتفاق می‌افتد:

به نظر می‌رسد که این امر بیانگر آن است که تفسیر به ناچار وابسته

به طرز تلقی مربوط به ژانر است که مفسر به نحوی اتفاقی با آن آغاز

می‌کند (هرش ۱۳۹۵: ۱۰۸).

1. Emil Staiger.

2. Die kunst der Interpretion.

مفهوم ژانر از نظر هرش، کلیتی تعیین کننده و کلیدی است که مفسر را به حدس درباره نوع معنایی که با آن مواجه می‌شود، ملزم می‌کند. زیرا او به هیچ وجه بدون حدس نمی‌تواند مواجهه خود با جزئیات را بر مبنایی مبتنی ساخته و آنها را یکپارچه نماید. بنابراین عقاید مربوط به ژانر، یک کارکرد ضروری اکتشافی در تفسیر دارند: تلقی ما از ژانر، تنها یک ابزار نیست؛ بلکه خود فهم امری وابسته ژانر است... چنین نتیجه گرفته می‌شود که معنای لفظی هم باید وابسته به ژانر و تعیین شده در آن باشد. تلقی مربوط به ژانر، نه تنها سازنده تفسیر است؛ بلکه سازنده سخن نیز هست (هرش ۱۳۹۵: ۱۱۱).

ژانر درونی و ژانر بیرونی

هرش به طور دقیق‌تر از مفهوم «ژانر درونی»^۱ نام می‌برد که عبارت است از معنای کل متن که مفسر به واسطه آن، هر قسمت متن از حیث تعیین آن بخش را به درستی می‌تواند درک کند (هرش ۱۳۹۵: ۱۲۰). لذا این معنا، تعیین کننده کل گفتار یکسان با معنای خاص گفتار نیست؛ این معنای خاص و مشخص زمانی پدید می‌آید که به نحوی خاص انتظارات مبتنی بر ژانر توسط توالی خاصی از واژه‌ها برآورده شده باشد (هرش ۱۳۹۵: ۱۲۰).

در نگاه او، ژانر درونی به همان اندازه که برای مفسر لازم است، برای سخنگو نیز ضرورت دارد. سخنگو می‌تواند پیش از شروع به بیان، معنای معین کند پیش از آنکه گفتارش به پایان برسد؛ زیرا آن معنای (که به واسطه توالی مشخصی از واژه‌ها منتقل شده است) توسط نوعی از معنا تعیین می‌یابند، نوعی از معنا که قرار است او در قالب واژه‌هایی که هنوز انتخاب نکرده است کاملاً متحقق سازد (هرش ۱۳۹۵: ۱۲۰). به گفته هرش عمل فهم، تنها در صورتی که مفسر تحت همان انتظارات سخنگو پیش برود، اتفاق می‌افتد و این تلقی مشترک مفسر و سخنگو از ژانر که هم سازنده متن و هم سازنده فهم است، همان ژانر درونی گفتار می‌باشد که با روشن تر شدن پیوسته تصور مفسر از «گفتار به عنوان یک کل»، در نهایت و به تدریج به صورت یک معنای جزئی و مشخص پدیدار می‌گردد (هرش ۱۳۹۵: ۱۱۴).

هرش در مقابل ژانر درونی از ژانر بیرونی نیز به عنوان یک حدس نادرست که به اشتباه ژانر درونی گفتار تلقی شده و از وظایف اصلی مفسر در تفسیر، نفی انتقادی ژانر بیرونی در جهت کشف ژانر درونی یک متن است، سخن می‌گوید (Hirsch 1967:115).

ژانر درونی و مسأله دلالت

مسأله دلالت^۱ و معنای لفظی^۲ نیز در بحث هرش اهمیت ویژه‌ای دارد. او در اصل در پی کشف چگونگی برقراری نسبت تعینی بین معنای لفظی (مقصود مؤلف) و دلالت‌ها در تفسیر بازشناسانه خود و تشخیص دلالت‌های معتبر از نامعتبر است. او در پاسخ به چگونگی این تشخیص معتقد است:

هنگامی که دغدغه اصلی ما اعتبار تفسیر باشد، همواره باید پرسیم که آیا این گفتار دربردارنده این معنای خاص و معین هست یا نه. در امر تشخیص تفسیر از نامعتبر، تعیین درست دلالت‌ها، عنصری مهم و اساسی است... لذا می‌توانیم بگوییم که دلالت‌های یک گفتار توسط ژانر درونی آن تعیین می‌شود. حال معلوم می‌شود آن اصل و قاعده‌ای که به وسیله آن می‌توانیم کشف کنیم که آیا یک دلالت متعلق به یک معناست، همان مفهوم ژانر درونی است (هرش ۱۳۹۵:۱۲۴).

از نظر هرش، قطع نظر از چگونگی ایجاد ارتباط بین نوع ژانر و خصوصیت آن، همه دلالت‌های لفظی تحت این قاعده تعیین می‌شوند که اگر این معنا به این نوع ژانر تعلق دارد، پس این معنا متضمن این دلالت است. او قاعده «اگر - آنگاه» در منطق صوری را به کار می‌برد تا دو جنبه جالب دلالت لفظی را که به تفسیر ربط پیدا می‌کند نشان دهد. اولین جنبه اینکه استنباط درست دلالت‌ها وابسته به حدس درست نوع است. یعنی: «اگر معنا متعلق به این نوع است» و «اگر ما ژانر درونی را به درستی فهمیده باشیم». لذا مطابق دریافت عمومی همه مفسران «منطق دلالت، همواره یک منطق مربوط به ژانر است». هرش می‌گوید اینکه آیا یک دلالت وجود دارد یا نه، به نوع معنای تفسیر شده بستگی دارد. به همین دلیل، وقتی پسر بچه‌ای می‌گوید: «من می‌خواهم از درخت بالا بروم» ما از سخن او به طور قطعی استنباط می‌کنیم

1. Implication

2. Verbal meaning

که منظورش «ریشه‌های» درخت نیست، اگرچه تقریباً به طور یقینی منظورش «شاخه‌ها»ست. ما یقین داریم که سخن او متضمن چنین دلالتی است، چراکه ما با پسربچه‌ها و نوع فعالیت آنها در بالا رفتن از درخت و بنابراین با نوع معنایی که پسر بچه بیان کرده آشنا هستیم (هرش ۱۳۹۵:۱۲۶).

هرش در روند تفسیر، حدس یا پیش‌فرض ابتدایی نسبت به یک متن را حدس راجع به ژانر متن و مناسب‌ترین شکل یک سؤال درباره «ماهیت یک فرضیه معتبر» را این پرسش می‌داند که «متن به چه ژانری تعلق دارد؟» در حقیقت، این مهم‌ترین پرسشی است که مفسر باید در مورد متن بپرسد؛ چرا که پاسخ به این سؤال، متضمن روش فهم آن متن با توجه به شکل، اهمیت و نیز گستره و جهت‌گیری معانی آن است (Hirsch 1967:301) در نهایت، نکته کلیدی که هرش می‌خواهد در اهمیت نهادن به مفهوم ژانر بیان کند، این است که:

هنگامی که یک متن بر اساس تلقی‌های مختلف از ژانر متن معنا می‌شود، برخی از داده‌هایی که محصول یک طرز تلقی است؛ متفاوت با داده‌هایی است که محصول طرز تلقی دیگر است (Hirsch 1967:100).

پیش‌فرض‌های محقق نائینی در مقوله ولایت فقیه

با استناد به مباحث هرش به این نکته می‌توان پی برد که بررسی مفروضات و پیش‌انگاشت‌های یک نظریه‌پرداز یا مفسر، در شناخت حدسی که او با توسل به آن وارد نظریه‌پردازی و تفسیر متن می‌شود، او را در طول تفسیر گزاره‌ها و برداشت‌های تفسیری تحت تأثیر قرار می‌دهد و به تدریج حدس‌هایش را کامل‌تر نموده و فرضیات را به نظریات تبدیل می‌کند، بسیار حائز اهمیت و کلیدی است. لذا در ابتدای بحث اصلی، ناگزیریم با نگاه به مبانی و پیش‌فرض‌های فقیهان مدنظر؛ نحوه شکل‌گیری تلقی آنها از ماهیت ژانر متون مورد مراجعه آنها را دریابیم.

محقق نائینی در رساله تنبیه الأئمة و تنزیه الملة، عصمت را شرط تحقق و حافظ سلطنت ولایتی می‌داند. او می‌نویسد:

و چون حقیقت این سلطنت، چنانچه دانستنی، از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام ولایات و امانات، به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است، پس لامحاله حافظ این حقیقت و مانع از تبدلش به مالکیت مطلقه، و رادع از تعدی و تفریط در آن، مانند سایر ولایات و امانات به همان

محاسبه و مراقبه و مسئولیت کامله منحصر، و بالاترین وسیله [ی] که از برای حفظ این حقیقت و منع از تبدل و ادای این امانت و جلوگیری از اندک ارتکابات شهوانی و اعمال شائبه استبداد و استیثار متصور تواند بود، همان عصمتی است که اصول مذهب ما - طائفه امامیه - بر اعتبارش در ولّی نوعی مبتنی است (نائینی ۱۳۶۱: ۱۲۹).

نائینی به تبعیت از آرمان سیاسی شیعه، عوالم درونی حاکم را پیش شرط مشروعیت و کاربست صحیح قدرت سیاسی در جامعه می‌داند و بیش از نظارت بیرونی، بر خصوصیات درونی حاکم، به‌ویژه بر عصمت او اصرار دارد؛ زیرا حکم، امین است و حکومت، امانت و به دلیل ماهیت و خطیر بودن چنین امانتی، شرط سنگینی چون عصمت برای تصدی آن لحاظ شده است (فیرحی ۱۳۹۴: ۱۳۸). بدین‌سان، فقه مشروطه تصدی مصالح نوعیه - یا حداقل بخش مهمی از آن را - از حقوق معصوم می‌داند و در غیاب شخص امام یا مأذون او، لاجرم حکم بر «غصب مقام» می‌دهد. غصب، عبارت از «استیلائی عدوانی بر مال یا حق دیگری؛ الغصب هو: الاستیلاء عدواناً علی مال الغیر أو حقه» (سیستانی ۱۴۱۷: ۲۵۳). غصب، همواره با ظلم و استبداد عجین است و به همین دلیل، هم عرف و عقل و شرع بر حرمت آن اتفاق دارند (ترحینی عاملی ۱۴۲۷ ج ۸: ۷).

محقق نائینی در رساله منیة الطالب فی حاشیة المکاسب در تشریح قول شیخ انصاری در جایی که شیخ می‌نویسد: از جمله اولیای تصرف در مال کسی که استقلال تصرف در اموال خود را ندارد، حاکم است... می‌آورد: تردیدی در این نیست که برای حاکم که همان فقیه جامع شرایط فتواست اجمالاً تصرفی در مال صغیر و غایب هست. تنها سخن در این است که آیا جواز تصرف او در آن مال از جهت ولایت عامه‌ای است که بنا به قولی برای فقیه ثابت است؟ و یا این چنین تصرفی از شئون قضاوت است که بدون هیچ خلافتی برای او ثابت است؟ نهایتاً وی در ادامه با قاطعیت بیان می‌کند که علی‌ای حال، اشکالی در ثبوت منصب قضاء و افتاء برای فقیه عصر غیبت نیست؛ و همین‌طور در هر آنچه که از توابع قضاوت است. (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۵).

سپس به توضیح مراتب ولایت می‌پردازد و پس از مختص دانستن مرتبه اول ولایت (ولایت تکوینی) برای معصوم، توجهش را به دو قسم دیگر که قابل تفویض است معطوف می‌کند:

لیکن دو قسم دیگر که قابل تفویض است عبارتند از: ۱. قسمی که راجع به امور سیاسی اعم از نظم شهرها، انتظام امور، حفظ ثغور، جهاد با دشمنان، دفاع و امثال آن است. این دسته از امور، وظیفه والیان و امیران است و به آنان ارجاع داده می‌شود. ۲. قسم دیگر مربوط به فتوا و قضاوت است و این دو منصب در عصر نبی و امیر [المؤمنین] «صلوات الله علیهما»، بلکه در عصر خلفای سه‌گانه، برای دو طایفه بود و در هر شهر و هر ناحیه‌ای، والی غیر از قاضی بود... آری گاهی اتفاق می‌افتاد که این دو وظیفه به جهت اهلیت شخصی در یک نفر جمع می‌شد، اما اغلب به طور معمول والی و قاضی متفاوت بودند (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۵).

نائینی، اما در ثبوت قسم اول برای فقیه اشکال وارد می‌کند و مسأله‌اش ثبوت یا عدم ثبوت ولایت عامه برای فقیه در عصر غیبت است، زیرا اگر چنین چیزی با ادله معتبر اثبات شود، بحث از صغری و مصادیق امری لغو و بیهوده خواهد بود؛ چرا که این موارد با چنین فرضی به هر حال از وظیفه فقیه خواهد بود. در نهایت ثبوت این امر را برای فقیه، دشوار می‌نماید (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۷).

او به ولایت عامه تمایل آشکاری نشان نمی‌دهد، اما با پذیرفتن قطعی ولایت فقیهان در امر قضا کوشیده است نسبت امور حسبیه با دو قسم ولایت تفویضی را توضیح دهد. اغلب فقیهان، امور حسبیه را از «فروع قضا» دانسته‌اند و چنین می‌نمایند که مرحوم نائینی هم به رغم برخی تردیدها، به نظر مشهور تمایل نشان می‌دهد. می‌توان استنباط کرد که در نظر نائینی، امور حسبیه در وظایف سازمانی قاضی یا والی متمرکز نیست؛ بلکه به تناسب بین این دو منصب توزیع شده است. وی در رساله *المکاسب و البیع* می‌گوید: اشکالی در ثبوت منصب قضا و افتا برای فقیه عصر غیبت نیست؛ و همین‌طور آنچه از توابع قضاست از قبیل أخذ مدعا از محکوم حبس غریم ماطل و تصرف در بعض امور حسبیه نظیر حفظ مال غایب و صغیر و مانند آن (املی ۱۴۱۳: ۳۳۴).

و در تکمیل کلام خود آورده است:

بلکه اشکال در ثبوت ولایت عامه است که آشکارترین مصادیق آن حفظ مرزها، نظم شهرها و جهاد و دفاع است. در اینجا مصادیق مشکوکه‌ای است که معلوم نیست از وظایف قاضی است یا والی؛ مانند اجرای حدود اخذ زکات و اقامه نماز جمعه (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۵).

محقق در شرح قول شیخ انصاری در باب «مسأله ولایت عدول مؤمنین» یکی از مفروضات و نتایج خود را بیان می‌کند:

مخفی نماند، اگر ولایت عامه مطلقاً برای فقیه ثابت شود، جز در مواردی مثل اقامه جمعه که گفته می‌شود اختصاص به امام^(ع) دارد. پس هرگاه رجوع به فقیه در اموری که حفظ نظام وابسته بدان است دشوار باشد، تردیدی نیست که اعتبار مباشرت یا اذن او ساقط می‌گردد. زیرا عقل مستقلاً به وجوب قیام به هر آنچه که نظام زندگی بدان حفظ شود حکم می‌کند. نهایت آنکه مادام عادل غیر فقیه قادر به انجام آن است. او متعین است و در غیر این صورت، بر هر کسی که چنین امکانی دارد واجب خواهد بود (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۹).

نائینی با مفروض گرفتن گزاره عدم تعیین شخص خاصی از سوی شارع مقدس به منظور تولیت امور عامه در عصر غیبت معصوم^(ع) در نهایت اقدام فقیه در امور نوعیه را منحصر در مباشرت، اذن یا نایب گرفتن منحصر می‌داند:

به طور کلی اموری که مطلوب بودن آن در جمیع زمان‌ها از جانب شرع معلوم است و در دلیل آن صدور از شخص خاص لحاظ نشده است، با وجود فقیه او متعین است که آن را به انجام برساند یا به جهت ثبوت ولایت او بر این امور به ادله عامه ی ولایت یا به این جهت که او متیقن بین مسلمین است یا اینکه هرج و مرج نباشد. اقدام فقیه به این امور به صورت مباشرت یا اذن یا نایب گرفتن خواهد بود و با تعذر فقیه دیگر مسلمانان به این امور اقدام می‌کنند (نائینی ۱۳۷۳: ۳۳۰).

از مجموع عبارات فوق چنین برمی‌آید که نائینی بین شأن قضا و ولایت سیاسی تفکیک قائل می‌شود و در عصر غیبت، جایگزینی برای ولایت عامه معصوم و به تعبیر او ولایت معصوم در امور نوعی / سیاسی نمی‌بیند و از همین روی نیز عباراتی چون «دسترسی نبودن به آن دامان مبارک» را به کار می‌برد و در جستجوی بدیل‌هایی چون قانون اساسی و ولایت عدول مؤمنین یا در مرتبه بعد، وثوق رعیت به مثابه حداقل جایگزین ممکن عصمت برای سلامت نظام سیاسی عصر غیبت است (فیرحی ۱۳۹۴: ۱۳۷).

پیش‌فرض‌های امام خمینی در مقوله ولایت فقیه

امام خمینی مقوله ولایت فقیه در تصدی امر حکومت با همان معنای جامع و شامل را برای اولین بار با روشنی و تأکید و تصریح، تفصیلاً مورد بررسی و اثبات قرار داده است و مبحث ولایت فقیه را یک بار در جلساتی در نجف اشرف تدریس نموده‌اند که با عنوان *ولایت فقیه یا حکومت اسلامی* منتشر شد. ایشان در این کتاب برای ورود به بحث اصلی خود، با بیان مقدمات و سؤالاتی به ارائه مفروضات خود می‌پردازد تا در نهایت، نظریه خود را مستدل و مستقر سازد. ایشان در ابتدا به نقشه‌های دشمنان که برای نابودی اسلام به معرض اجرا گذارده شده اشاره می‌کنند و با ذکر این مقدمه به طرح سؤالاتی از مخاطب می‌پردازد تا اذهان را به تأمل وادارد:

مگر زمان پیغمبر اکرم (ص) سیاست از دیانت جدا بود؟ مگر در آن دوره عده‌ای روحانی بودند، و عده دیگر سیاستمدار و زمامدار؟ مگر زمان خلفای حق، یا ناحق، زمان خلافت حضرت امیر (ع) سیاست از دیانت جدا بود؟ دو دستگاه بود؟ این حرف‌ها را استعمارگران و عمال سیاسی آنها درست کرده‌اند تا دین را از تصرف امور دنیا و از تنظیم جامعه مسلمانان برکنار سازند، و ضمناً علمای اسلام را از مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال جدا کنند. در این صورت می‌توانند بر مردم مسلط شده، و ثروتهای ما را غارت کنند. منظور آنها همین است (امام خمینی بی‌تا: ۲۲).

ایشان، برقراری نظام سیاسی غیراسلامی را به معنای بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام تلقی نموده و به این دلیل که هر نظام سیاسی غیراسلامی را نظامی شرک‌آمیز می‌داند (ارتباط ولایت سیاسی و توحید) و حاکمش را طاغوت می‌خواند و مسلمین را به قیام برای سرنگونی حکومت طاغوت دعوت می‌کند:

ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم و از بین ببریم. و باز به این دلیل که موظفیم شرایط اجتماعی مساعدی برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم سازیم. و این شرایط درست ضد شرایط حاکمیت «طاغوت» و قدرتهای نارواست (امام خمینی بی‌تا: ۳۵).

امام خمینی به بدهت ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم (ص) را لازم آورده، در همه زمان‌ها و مکان‌ها حکم می‌کند و انکار این بدهت را در حکم انکار ضروریات دین مبین می‌شمارد و می‌افزاید:

هیچ کس نمی‌تواند بگوید دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم؛ یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات نباید گرفته شود؛ قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود. هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده، و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است (امام خمینی ۱۴۳۴: ۲۵-۲۴)

این تأکید بر ضرورت جاری و ساری بودن احکام شارع مقدس در زمان و مکان از نگاه امام به کیفیت منحصر به فرد قوانین اسلام (احکام شرع) در نسبت با ادیان و شرایع دیگر است:

ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه تشریح گشته است... ثانیاً، با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع درمی‌یابیم که اجرای آنها و عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است؛ و بدون تأسیس یک دستگاه عظیم و پهن‌آور اجرا و اداره نمی‌توان به وظیفه اجرای احکام الهی عمل کرد (امام خمینی بی‌تا: ۳۰-۲۸).

اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است، تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی‌خواهیم؟ اسلام فقط برای دوپست سال بود؟ یا این که اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟ (امام خمینی بی‌تا: ۵۰).

در نهایت، پس از بیان مقدمات و مفروضات فوق صلاحیت برپایی حکومت اسلامی را تنها در فقه‌های وقت منحصر می‌بیند که عالم به قانون شریعت و عادل در اقوال و اعمالند. لذا اگر فرد لایقی به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم^(ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد؛ و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند (ر.ک: امام خمینی بی‌تا: ۳۰).

امام خمینی در بیان شئون ولایت برای امام معصوم مقاماتی معنوی را نام می‌برد که تنها برای معصوم^(ع) ثابت است (ر.ک: امام خمینی بی‌تا: ۳۲). اما به این مطلب اشاره می‌کند که ولایت فقیه یک امر اعتباری عقلایی است و تمام اختیاراتی که پیامبر^(ص)

و ائمه^(ع) برای اداره جامعه داشته‌اند، برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است و «این ولایت واقعیتهایی جز جعل ندارد و فی حد ذاته شأن و مقامی نیست» (امام خمینی ۱۴۳۴: ۱۰)؛ بلکه از نگاه ایشان، وسیله انجام وظیفه اجرای احکام است:

وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرم^(ص) و ائمه^(ع) داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه^(ع) و رسول اکرم^(ص) است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست؛ بلکه صحبت از وظیفه است... این که حاکم، متصدی قوه اجراییه است و باید حد خدا را جاری کند؛ چه رسول‌الله^(ص) باشد و چه حضرت امیر المؤمنین^(ع)، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر (امام خمینی بی تا: ۵۲-۵۱).

امام خمینی با بیان این واقعیت مسلم تاریخی که پیامبر اکرم^(ص) خلیفه تعیین کرده، است. این سؤال را مطرح می‌کند که:

آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام که خلیفه نمی‌خواهد. خلیفه برای حکومت است، برای اجرای مقررات و قوانین است. در اینجا مهم این است که ما به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی معتقد شویم و در این صورت است که جایگاه خلیفه روشن می‌شود (امام خمینی ۱۴۳۴: ۸).

از این کلام پیداست که از نظر امام خمینی، دو دستگاه سیاسی و شرعی از هم جدا نبوده و حقیقت واحدی هستند و شأن فقیه به تبعیت از ائمه معصومین (علیهم السلام) بالاتر از مسأله‌گویی و بیان احکام شرعی است. به تعبیری تفکیکی بین مرجع صدور حکم شرعی (از قبیل فتوا و حکم قضائی و...) و حکم حکومتی قائل نیست.

ادله ولایت فقیه از نگاه نائینی

۱. توقیع شریف امام عصر^(عج)

مباحث مرحوم نائینی پیرامون حدود ولایت فقیه در رساله استدلالی منیه الطالب در شرح نظرات شیخ انصاری در مکاسب آمده است. نائینی ابتدا عمده روایت‌هایی را که در ثبوت ولایت عامه برای فقیه وارد شده برمی‌شمارد و مسلم می‌پندارد که آن اخبار در شأن عالمان دین وارد شده است، اما آنها را در اثبات امر ناتوان می‌داند؛ «لیکن تو خود به عدم دلالت این ادله بر چنین مدعایی آگاهی داری «و لکنک خبیر بعدم

دلالتها علی المدعی» (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۵).

محقق نائینی سپس با ورود به باب توقیع شریف که از امام عصر (عج) روایت شده است؛ مخصوصاً جمله‌ای از آن دستخط که می‌فرماید: «و اما در حوادث واقعه» به راویان حدیث ما رجوع کنید که آنان حجت من بر شما و من حجت خدا بر شما هستم^۱ و پس از ذکر احتمالات چهارگانه برخاسته از متن روایت، جداگانه به هر یک از وجوه احتمالی می‌پردازد.

در پاسخ احتمال اول که ظهور حوادث را در مطلق رویدادها و مسائل بدون هیچ تفاوتی بین احکام و سیاسات، اعم از اجرای حدود و أخذ زکات و مانند آن، تصور می‌کند که با حضور امام معصوم، ناگزیر باید به او ارجاع داده شود؛ نائینی معتقد است مصداق سؤال، نامعلوم است و شاید سؤال از حوادث ناظر به حوادثی است که خاص و معهود بین امام و شخص پرسنده است و به فرض تعمیم هم قدر یقینی از حوادث همان فروع جدید و امور راجع به فتواست و نه فراتر از آن (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۶).

اما در پاسخ به وجه دوم که فقیهان را به عنوان راویان حدیث، مرجع در خود حوادث می‌داند و نه صرفاً در احکام آنها (دلالت روایت ظاهر در امور عامه است و نه احکام آنها)؛ نائینی معتقد است به این لحاظ که کمترین مناسبت بین خود حوادث و حکم آن، برای طرح پرسش از حکم آن حوادث کافی است؛ در نتیجه فقیه حداکثر مرجع در احکام حوادث می‌شود و نه مرجع در خود حوادث (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۶).

در پاسخ به مدعای سوم که هر آنچه را که از جانب خداوند برای امام معصوم و قابل واگذاری به غیر معصوم است، برای فقیه به عنوان راویان حدیث ثابت می‌داند؛ محقق واژه «حجت» را دارای معنای گسترده و متناسب با مبلغ احکام دین و رسالت بر مردم فرض می‌کند و به همین جهت نتیجه می‌گیرد:

توقیع فوق، راویان حدیث را که شأن آنان تنها تبلیغ دین است با وصف

«حجت» توصیف نموده است (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۶).

و در نهایت در پاسخ به احتمال چهارم که شأن شخصی مثل اسحاق بن یعقوب را أجل از آن می‌داند که برای او لزوم رجوع به فقیهان در مسائل شرعیه مخفی بوده باشد،

۱. «إسحاق بن یعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان (عج): أما ما سألت عنه. أُرشدك الله وبتك (الی ان قال) و أما الحوادث الواقعة، فأرجعوا فيها الي رواة حديثنا. فإنهم حجتی علیكم، و أنا حجة الله.

فلذا رجوع وی را به منظور شناخت شخص یا اشخاص موثق که از سوی امام برای امور عامه منصوب بودند، می‌داند؛ محقق نائینی پرسش از یک امر روشن را در منافات با شأن محمد بن اسحاق نمی‌داند. چرا که افراد مشهوری همچون زراره و محمد بن مسلم نیز از امام چیزهایی را می‌پرسیدند که بر عموم پوشیده نبود. از نظر نائینی:

سؤال محمد بن اسحاق ظاهراً در مورد تکلیف مسلمین در غیبت کبری نیست تا جواب او ظاهر در عموم وقایع بوده باشد، بلکه سؤال از حال مسلمین در غیبت صغری است. پس محمد بن اسحاق احتمالاً خواسته است به واسطهٔ عمری از مرجع مراجعات مردم در فروع جدید در آن عصر (غیبت صغری) سؤال کند و نه از مرجع در امور عامه (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۶).

۲. مقبولهٔ عمر بن حنظله

این روایت مقبول^۱ به سؤال یکی از اصحاب عصر امام صادق^(ع) اشاره دارد که راوی از تکلیف دو تن از شیعیان می‌پرسد که تظلم‌خواهی خود را به نزد امیر وقت برده‌اند و امام در پاسخ رجوع آنها را نامشروع و در حکم «رجوع به طاغوت» می‌شمارد. محقق نائینی در باب «مقبولهٔ عمر بن حنظله» می‌آورد:

آری، یأس و نگرانی نیست که بتوان به مقبولهٔ عمر بن حنظله در این باره چنگ زد، زیرا صدر مقبوله ظاهر در آن است. چنانکه سؤال کننده، قاضی را مقابل سلطان نشانده و امام^(ع) نیز بر همین فرض تقریر نموده است. راوی (عمر بن حنظله) می‌گوید: از امام صادق^(ع) دربارهٔ دو نفر از دوستانمان (یعنی شیعه) که نزاعی بینشان بود، در مورد قرض یا میراث، و به قضات برای رسیدگی مراجعه کرده بودند، سؤال کردم که آیا این رواست؟... (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۷).

۱. عن عمر بن حنظلة: قالت سألت أبا عبد الله^(ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أ يحل ذلك؟ قال: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ، فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُوتِ وَ مَا يُحْكَمُ لَهُ، فَإِنَّمَا يَأْخُذُهُ سُحْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ وَ مَا أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: يُنظَران مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا ... فَلْيُرْضُوا بِهِ حَكْمًا. فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»

سپس ادامه می‌دهد:

بلکه ذیل روایت نیز چنین دلالتی دارد. چنانکه امام^(ع) می‌فرماید: بنگرند به کسی از میان خود که حدیث ما را روایت می‌کند و و به حلال و حرام ما آگاه است و احکام ما را می‌داند و به حکم و حکمیت او رضایت دهند، زیرا که من او را بر شما حاکم نمودم. روشن است که حکومت ظاهر در ولایت عامه است، چرا که حاکم کسی است که بین مردم با شلاق و شمشیر حکم می‌کند و البته شأن قاضی چنین نیست (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۷).

اما در نهایت نائینی کماکان بر نظر سابق خود پا می‌فشارد و معتقد است اثبات ولایت عامه برای فقیه به طوری که نماز جمعه با اقدام او یا نصب امام جمعه‌ای توسط او واجب عینی باشد دشوار می‌نماید^۱ (نائینی ۱۳۷۳: ۳۲۷).

ادله ولایت فقیه از منظر امام خمینی

۱. توقیع شریف امام عصر^(عج)

امام خمینی در ادامه بحث خود به بررسی تفصیلی سند و دلالت روایات وارد شده از معصومین^(ع) در مقوله ولایت فقیه می‌پردازد تا تلقی خود از کیفیت نیابت فقها از معصوم را با طرح مفروضات و سؤالات خود به ادله و شواهدی از این روایات مستند سازد. برداشتی که روایات وارده را «حکمی سیاسی» تلقی می‌کند و نه صرفاً توصیه‌ای شرعی و اخلاقی و یا، همان‌طور که در مبحث محقق نائینی آمد، برداشتی که نهایتاً فقیه را نایب از معصوم در امور قضائی تلقی می‌کند.

ایشان پس از ذکر روایاتی، متن توقیع شریف و شرح آن را بیان نموده و در تفسیر «حوادث الواقعة» می‌فرماید:

منظور از «حوادث واقعه» که در این روایت آمده، مسائل و احکام شرعیه نیست. نویسنده نمی‌خواهد بپرسد درباره مسائل تازه‌ای که برای ما رخ می‌دهد چه کنیم. چون این موضوع جز واضحات مذهب شیعه بوده است و روایات متواتره دارد که در مسائل باید به فقها رجوع کنند. کسی که در

۱. «و کیف كان فائبات الولاية العامة للفقیه بحيث تتعین صلاة الجمعة فی يوم الجمعة بقیامه لها أو نصب امام لها مشکل».

زمان حضرت صاحب، سلام الله علیه، باشد و با نواب اربعه روابط داشته باشد و به حضرت نامه بنویسد و جواب دریافت کند، به این موضوع توجه دارد که در فراگرفتن مسائل به چه اشخاص باید رجوع کرد. منظور از «حوادث واقعه» پیشامدهای اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمین روی می‌داده است. و به طور کلی و سربسته سؤال کرده اکنون که دست ما به شما نمی‌رسد، در پیشامدهای اجتماعی باید چه کنیم، وظیفه چیست؟ (امام خمینی ۱۴۳۴: ۸۴).

ایشان در ادامه، با بررسی دلالت مفهوم «حجة الله» این دلالت را در چهارچوب همان تلقی خود از هدف و سیاق کلی روایت قرار می‌دهد:

«حجت خدا» یعنی چه؟ شما از کلمه «حجة الله» چه می‌فهمید؟ یعنی خبر «واحد» حجت است؟ و اگر زراره روایتی را نقل کرد حجت می‌باشد؟ حضرت امام زمان نظیر زراره است که اگر خبری از رسول اکرم (ص) نقل کرد، باید بپذیریم و عمل کنیم؟ این که می‌گویند «ولّی امر» حجت خداست، آیا در مسائل شرعیه حجت است که برای ما مسأله بگوید؟... «حجة الله» کسی است که خداوند او را برای انجام اموری قرار داده است، و تمام کارها، افعال و اقوال او حجت بر مسلمین است. اگر کسی تخلف کرد، بر او احتجاج (و اقامه برهان و دعوی) خواهد شد... امروز فقهای اسلام «حجت» بر مردم هستند؛ همان طور که حضرت رسول (ص) حجت خدا بود، و همه امور به او سپرده شده بود، و هر کس تخلف می‌کرد بر او احتجاج می‌شد. فقها از طرف امام (ع) حجت بر مردم هستند. همه امور و تمام کارهای مسلمین به آنان واگذار شده است. در امر حکومت، تمشیت امور مسلمین، اخذ و مصرف عواید عمومی، هر کس تخلف کند، خداوند بر او احتجاج خواهد کرد (امام خمینی بی تا: ۸۲-۸۰).

۲. مقبولة عمر بن حنظله

امام در بررسی این روایت، پس از ذکر عین متن روایت به عمومیت اطلاق آن حکم می‌کند و آن را «حکمی سیاسی» در اسلام قلمداد می‌کند:

حضرت در جواب از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا، چه اجرائی و چه قضائی، نهی می‌فرمایند. دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از اعمال آنها هستند رجوع کنند. هرگاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد، به طاغوت؛ یعنی قدرت‌های ناروا روی آورده است. و در صورتی که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد، فإنما يأخذهُ سُخْتاً و إن كان حقا ثابتاً له؛ به حرام دست پیدا کرده، و حق ندارد در آن تصرف کند (امام خمینی بی‌تا: ۹۰).

این حکم سیاسی اسلام است. حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرت‌های ناروا و قضاتی که دست نشانده آنها هستند خودداری کنند تا دستگاه‌های دولتی جائز و غیر اسلامی بسته شود... امام^(ع) هیچ جای ابهام باقی نگذاشته تا کسی بگوید پس راویان حدیث (محدثین) هم مرجع و حاکم می‌باشند. تمام مراتب را ذکر فرموده و مقید کرده به این که در حلال و حرام طبق قواعد نظر کند و به احکام معرفت داشته، موازین دستش باشد تا روایاتی را که از روی تقیه یا جهات... شناخت حدیث غیر از نقل حدیث است. علما منصوب به فرمانروایی‌اند (امام خمینی بی‌تا: ۹۱-۹۰).

ایشان در اثبات ادعای خود مبنی بر «منصوب بودن فقها از جانب معصوم به فرمانروایی» استفاده امام معصوم از تعبیر «حاکماً» (امام خمینی بی‌تا: ۹۱) را گواه قرار می‌دهد: «تا خیال نشود که فقط امور قضائی مطرح است، و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد.» (امام خمینی بی‌تا: ۹۲)

امام خمینی در تأیید استنباط خود سیاق صدر تا ذیل روایت را مؤید می‌داند. به عبارتی در شکل‌گیری تلقی خود نظر به کلیت متن دارد و در تلاش است با استمداد از نوع کلام به دلالت روایت دست یابد:

از صدر و ذیل روایت و آیه‌ای که در حدیث ذکر شده، استفاده می‌شود که موضوع تنها تعیین قاضی نیست که امام^(ع) فقط نصب قاضی فرموده باشد، و در سایر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده و در نتیجه یکی از دو سؤال را که راجع به دادخواهی از قدرت‌های اجرائی ناروا بوده

بلاجواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است، و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست. جای تردید نیست که امام^(ع) فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از این فرمان امام^(ع) اطاعت نمایند (امام خمینی بی تا: ۹۲).

بنابراین واضح است که این نوع برداشت و استنباط امام از نوع (ژانر) کلام متن روایات بیانگر آن است که ایشان روایات را نه توصیه‌ای شرعی، بلکه «حکمی سیاسی» می‌داند که برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و موارد، صادق است و عمومیت دارد.

نتیجه‌گیری

در تطبیق نظرات مرحوم نائینی و امام خمینی می‌توان به روایات دیگری نیز که آن دو مشترکاً بدان استناد کرده‌اند اشاره کرد، اما به نظر می‌رسد ذکر این دو روایت عمده در تشخیص تفاوت نگاه ایشان به کم و کیف ولایت فقها کفایت می‌کند. مرحوم نائینی با دوگانه انگاری و تفکیک کامل مرجع قضاوت از مرجع امارت، ثبوت ولایت سیاسی برای فقیه را منتفی می‌داند و نهایتاً از باب احتیاط و در شرایط «قدر متیقن» به ولایت در اذن و مباشرت فقیه فتوا می‌دهد. اما امام خمینی درست در نقطه مقابل نائینی، تفکیک امر قضاوت از ولایت را مردود می‌شمارد و هر دو شأن را در غیاب معصوم^(ع) در صلاحیت فقیه مأذون از معصوم تلقی می‌کند.

پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها، شواهد مختلف و رویکردهای فقهی متفاوت، موجب شده است تا تلقی‌های ایشان هم در تفسیر و استنباط از متون متفاوت و فاصله‌دار باشد. به تعبیر هرش، آن دو با تصویری متفاوت از ژانر کلام، به سراغ متون مشترکی می‌روند و طبیعتاً به نتایج و تفاسیر متفاوتی دست می‌یابند. تلقی از نوع ژانر متن در حقیقت به مثابه کلّیتی فراگیر و محیطی است که «ویژگی جزئیات از طریق ویژگی آن (کل) تعیین می‌شود. نوعی که حدّ و مرز یک گفتار را به مثابه یه کل تعیین می‌کند» (هرش ۱۳۹۵: ۱۲۴).

تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی که ایشان از مفاهیمی همچون «حجّت» داشتند گویای این نکته است که به گفته هرش؛ می‌توانیم بگوییم که دلالت‌های یک گفتار نیز توسط ژانر درونی آن تعیین می‌شود (هرش ۱۳۹۵: ۱۲۴). چرا که ما می‌دانیم که یک گفتار متضمن یک معنای خاص است، چرا که ما می‌دانیم چنین معنایی متعلق به آن نوع از گفتار است (Hirsch 1967:110).

مرحوم نائینی به پیروی از پیش فرض‌های خود که نوع ژانر روایات را توصیه‌ای شرعی تلقی می‌کرد دلالت معنایی مفاهیمی از قبیل حجت را بر «مقام تبلیغی فقها» می‌شمرد، اما امام با تلقی خود از نوع روایات مبنی بر دلالت داشتن بر سیاسی بودن حکم ولایت فقها، واژه حجت را به معنای «نیابت از معصوم در مطلق امور مسلمین» تفسیر می‌کند. بنابراین به روشنی هویداست که بنابر نظریه هرش، تصور از نوع کلامی ژانر که دو مفسر با آن مواجه می‌شوند شدیداً بر فهم آنها از معناها، دلالت‌ها و جزئیات تأثیر گذاشته است و علت اصلی اختلاف میان دو مفسر شده است.

در پایان پژوهش باید متذکر شد که دستگاه فقهی و تفسیری شیعی، نباید از دستاوردها و مطالعات تفسیری نحله‌های تفسیری جدید در غرب غفلت کند و با استناد به نسبت موجود در برخی گونه‌های هرمنوتیکی، یکسره هر گونه استفاده از ثمرات تلاش آنها را نفی کند، چرا که تحولات سریع و وقوع مسائل جدید، لزوم بازسازی و تقویت رویکردها و روش‌های فقه سیاسی و حکومتی را با «بهره‌گیری صحیح و به جا» از یافته‌های روشی هم‌خوان و نامتناقض با متد اجتهادی، ضروری و گریزناپذیر ساخته است.

منابع

- حقیقت، صادق (۱۳۹۴) *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- خمینی (امام)، سید روح‌الله (بی تا) *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۳۴ق) *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۲۹.
- سیدباقری (۱۳۹۴) *هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی*، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیستانی، سیدعلی حسینی (۱۴۱۷ق) *منهاج الصالحین (السیستانی)*، جلد ۲، قم: دفتر آیت الله سیستانی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴) *آستانه تجدد در «شرح تنبیه الامه و تنزیه المله»*، تهران: نشر نی.
- سید محمد حسین ترحینی، عاملی (۱۴۲۷ق)، *الزیادة الفقیة فی شرح الروضة البهية*، قم: دارالفقه للطباعة والنشر.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱)، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *المکاسب و البیع*، تقریر میرزا محمدتقی آملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

- _____ . (۱۳۷۳ق)، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب، تقریر موسی خوانساری، چاپ اول، تهران، المکتبة المحمدية.
- هرش، اریک دونالد (۱۳۹۵)، *اعتبار در تفسیر*، ترجمه محمد حسین مختاری، تهران: نشر حکمت.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۲) اصول فقه شیعه و مکتب های آن، *نامه فرهنگ*، شماره ۴۸
- Hersch, Eric Donald (1967) *Validity in Interpretation*, Yale University Press.
- Edmund, Husserl (1913) *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phenomenologie und Theorie der Erkenntnis. I Teil(2d ed. Halle.
- Emil, Staiger(1995) *Die kunst der Interpretion*, Zurich.

