

تبيين اختلاف اندیشه‌های علامه نائینی و امام خمینی(ره) در مورد مقوله ولایت فقیه براساس نظریه تفسیری اریک هرش

فرزاد حسینی*

منصور میراحمدی**

چکیده

اختلاف در اندیشه‌های فقیهان در مورد «ولایت فقیه و حدود آن» از عمده‌ترین مناقشه‌های فقهی در سده اخیر بوده است. در این میان، به نظر می‌رسد که رویکردها و نظریه‌های تفسیری کلاسیک در غرب، ظرفیت بدیعی برای توضیح و تبیین دلایل شکل‌گیری این اختلافات از نظرگاهی نو به این اندیشه‌ها دارند. این نوشتار در پی آن است که اختلاف اندیشه‌های مرحوم

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی
(farzadhosseini1369@yahoo.com)

** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (m_mirahmadi@sbu.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۶/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۳

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۹۶، صص ۱۵۴-۱۲۷

نائینی و امام خمینی (ره) در مورد مقوله «ولایت فقیه» را با بهره‌گیری از دستاوردهای نظریه «تفسیر بازشناسانه» اریک هرش، متفکر متأخر هرمنوتیک کلاسیک، کنکاش کند. پژوهش حاضر با آشکارسازی مفروضات دو فقیه و بررسی دلالت روایت‌های مشهور مطرح‌شده در مورد ولایت فقیه از نگاه آنان، به تحلیل محتوای کیفی متون ایشان پرداخته است و درنهایت، علت اصلی اختلاف اندیشه‌ها را تفاوت در تلقی آن دو از «ژانر درونی» روایت‌های محل رجوع و تفاوت در «افق معنایی» موردانتظار دو مفسر از متن روایت‌ها، به‌عنوان دو مفهوم کلیدی در نظریه هرش، قلمداد می‌کند.

واژگان کلیدی: ولایت فقیه، محقق نائینی، امام خمینی، اریک هرش، تفسیر بازشناسانه، ژانر درونی، افق معنا

مقدمه

با وجود اینکه مرحوم نائینی و امام خمینی (ره) هر دو فقهای اصولی هستند و برای درک مسائل شرعی با توجه به تحولات و مقتضیات زمان و مکان و به منظور استنباط احکام، تنها به ظاهر اخبار و احادیث تمسک نمی‌کنند و برای عقل، حجیت قائلند، اما تفاوت در اندیشه‌های آن دو را احتمالاً باید در تفاوت‌های دو مشرب فقهی نجف و قم جست‌وجو کرد. مکتب فقهی نجف که فقهای بنامی همچون مرحوم آخوند خراسانی، مرحوم آیت‌الله خویی، و آیت‌الله سید علی سیستانی از سرشناسان معاصر آن هستند، مبتنی بر اصول فقهی است که مروجان 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 ویژگی مکتب فقهی معاصر نجف به‌شمار می‌آید. در مقابل، مکتب فقهی قم که بزرگانی همچون مرحوم آیت‌الله بروجردی (ره) و امام خمینی (ره) درون آن جای می‌گیرند، مکتب فقهای نجف را استنباط افراطی در استفاده از علم اصول فقه می‌داند و می‌کوشد با توجه به چند عنصر تعیین‌کننده، یعنی تاریخ فقه و سیر تطور هر مسئله در بستر زمان، و با توجه به گفته‌های اهل سنت به‌عنوان قرائنی برای فهم روایت‌های ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و توجه به اصول متعلقات، با تمسک کمتر به اصول عملیه و صنایع دیگر اصولی، خود را به گوهر شریعت نزدیک کند (سایت تبیان).

امام خمینی (ره) به دلیل مذاق فلسفی و عقلی که نقش روشنگرانه خاصی در مباحث فقهی دارند، همان فقه مکتب قم را پس از پیاده کردن نظام اسلامی و لمس مشکلات اجرایی احکام شرع مقدس با توجه دادن به عناصر تعیین‌کننده زمان و مکان در فقه، به سوی پی‌افکندن فقه اجتماعی شیعه به‌پیش برد. ایشان شئون 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 فقیهان تنها در چارچوب امور حسبیه خلاصه نمی‌شود، بلکه اختیارات حکومت ولی فقیه بر جمیع احکام الهی تقدم دارد (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۷ و ۱۰۸). اما مرحوم نائینی را باید در زمره فقیهان برجسته مکتب نجف به‌شمار آورد که اعتقادی به ولایت سیاسی فقها ندارد و معتقد است فقیه در امور عمومی، مقبوض‌الید است و تنها در افتاء و امور حسبیه ولایت دارد و حوزه عمومی جامعه به خود مردم واگذار شده و فقیه برای مشروعیت بخشیدن به قوانین عرفی، نظارت سلبی دارد؛ یعنی تنها اعلام می‌کند که قوانین مصوب عمومی با شریعت مخالفت ندارد (نائینی، ۱۳۶۱: ۷۶ و ۸۰).

در تبیین چرایی وقوع این اختلاف در اندیشه‌ها، صاحب‌نظران بیشتر به دو راه رفته‌اند. یا سر از تبیین‌های تاریخی و جامعه‌شناختی درآورده‌اند، یا به تفاوت‌های نظری و اصولی دو فقیه معطوف شده‌اند. نمونه رویکرد نخست، تلاشی تطبیقی است که سعی دارد با محوریت نظریه بحران اسپریگنز، تفاوت دیدگاه‌ها بین فقهای یادشده را متأثر از بحران‌های عصر آن‌ها قلمداد کند و درنهایت، پاسخ متفاوت ایشان به بحران‌های خاص زمان خویش را علت تفاوت در اندیشه‌های سیاسی ایشان بداند (موسوی شریانی و سایرین، ۱۳۹۴: ۱۴). در نمونه‌ای از رویکرد دوم، عبدالحسین خسروپناه، تفاوت در اندیشه‌های این دو مشرب را ناشی از تفاوت در پیش‌فرض‌های استفهامی، پرسش‌ها و انتظارات متفاوت این دو نگاه از روایت‌های واردشده در مقوله مذکور قلمداد می‌کند (سیدباقری، ۱۳۹۴: ۱۲۵).

از سوی دیگر، درباره ظرفیت‌ها و امکاناتی که احتمالاً میان مکتب‌های اجتهادی و روش‌های تفسیری در غرب همچون هرمنوتیک^۱ می‌توان یافت و اینکه اصولاً می‌توان برای توانمندسازی روش فقه سیاسی از هرمنوتیک بهره‌گرفت یا خیر، مناقشات بسیاری در سال‌های اخیر روی داده است. برای پاسخ به این پرسش، باید یک نکته کلیدی و مهم را در نظر داشت و آن تعیین مراد از «نوع

هرمنوتیک» است (سیدباقری، ۱۳۹۴: ۱۸). هنگامی می‌توانیم از تعامل و توان‌افزایی هر یک از دو مقوله اجتهاد و هرمنوتیک سخن بگوییم که پذیرفته باشیم، متن، دارای معنای نهایی است و فهمنده می‌تواند آن معنا را کشف کند (سیدباقری، ۱۳۹۴: ۲۰). به این سبب که در هر دو مشرب اجتهاد شیعی و هرمنوتیک کلاسیک، بر محوریت دستیابی به نیت مؤلف و وجود معنایی نهایی برای متن و امکان نیل به آن تأکید می‌شود، بنابراین، به نظر می‌رسد هر دو می‌توانند از دستاوردهای یکدیگر برای بالندگی بیشتر بهره‌مند شوند.

اریک دونالد هرش^۱، اندیشمند آمریکایی (متولد ۱۹۲۸) از هرمنوتیست‌های متأخر و طرفداران هرمنوتیک عام شلایرماخر و هرمنوتیک روش‌شناختی دیلتای است که از حوزه عینی‌گرایی در تفسیر متن، به شدت دفاع می‌کند و از منتقدان سرسخت هرمنوتیک فلسفی گادامر است. از نظر هرش، متن دارای معنای واحدی است و یگانه‌تفسیر معتبر، همان معنایی است که مؤلف از متن مراد کرده است (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 عبارت دیگر، معنا یک‌بار برای همیشه با مقصود گوینده تعیین شده است» (Husserl, 1913: 91) و وظیفه مفسر، بازنمایی نیت مؤلف است. سراسر کار هرش، تلاشی است برای پی‌ریزی برخی اصول هرمنوتیکی دیلتای بر مبنای معرفت‌شناسی ادمونند هوسرل و زبان‌شناسی فردیناند دو سوسور. نویسندگان تلاش کرده‌اند از ره‌آوردهای هرمنوتیک معرفت‌شناختی هرش در راستای تحلیل روش اجتهادی دو فقیه یادشده و دلایل دستیابی آن‌ها به نتایج متفاوت در مقوله محدودۀ ولایت فقها بهره ببرند.

۱. چارچوب نظری؛ «مفهوم ژانر در هرمنوتیک هرش»

هرش در «هرمنوتیک بازشناسانه»^(۱) خود، نیت مؤلف را معیاری می‌داند که اعتبار یا درستی هر تأویلی باید به وسیله آن سنجیده شود؛ از این رو، دانش هرمنوتیک در نزد هرش، دیگر نظریه فهم نیست؛ منطق اعتباربخشی است (حقیقت، ۱۳۸۵: ۳۹۸). از

نظر او، اعتبار، نیازمند یک معیار است، یعنی معنایی که ثابت و معین است. معنای ثابت و معین، مستلزم اراده تعیین‌کننده مؤلف است و از این رو، آن‌گاه که با متونی روبه‌رو می‌شویم که نظریه‌های متفاوتی در مورد آن‌ها مطرح می‌شود، مهم است که تصمیم بگیریم کدام مؤلف است که مورد تفسیر قرار داده‌ایم. «هر تفسیر معتبری از هر گونه‌ای که باشد، مبتنی است بر بازشناسی آنچه مؤلف در نظر داشته است» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۶۸).

هرش با کمک گرفتن از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین^۱ بر این نظر است که ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم کدام بازی در حال بازی شدن است، زیرا 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 می‌توانیم قواعد بازی‌ای را بیاموزیم که پیش از این هرگز بازی نشده است و تنها یک‌بار بازی خواهد شد؟» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۲).

هرش این قواعد بازی را که کل معنای یک گفتار را دربرمی‌گیرد، «ژانر^۲» می‌خواند و تأکید دارد سخنگو و مفسر نه تنها باید قواعد تغییرپذیر و ناپایدار زبان، بلکه قواعد خاص یک ژانر خاص را نیز خوب یاد بگیرند. وی درباره 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 باید در این فرایند بازبینی شود: «اوه! 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).

از نظر هرش، نوع نگرشی که سخنگو انتخاب می‌کند و نوع معانی غیر آشکاری که با معانی آشکار همراه می‌شود، همیشه برای فهم ضروری هستند، زیرا تنها به میانجیگری آن‌ها است که مفسر می‌تواند واژگانی را بفهمد که در طول مسیر تفسیر، تجربه می‌کند. مفسر این عقیده را می‌پذیرد که «این نمونه، نوع خاصی از معناست»

1. Ludwig Wittgenstein

2. Genre-bound

و نیز می‌پذیرد که تصور او از معنا به‌عنوان کل، مبنای فهم او از جزئیات قرار می‌گیرد و کمک می‌کند که فهم او از جزئیات تعیین پیدا کند (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۴). او به‌اندازه‌ای 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 او می‌توان به اعتراف /میل/ استایگر^۱ اشاره کرد که در اثرش^۲ اعتراف می‌کند که تلقی نادرست او از ژانر یک شعر موجب شد که او به‌گونه‌ای نامحسوس برای مدتی طولانی آن شعر را نادرست تفسیر کند. او پس از کمی پژوهش کشف کرد گمان اولیه‌اش مبنی بر تلقی‌اش از شعر به‌عنوان ترانه عامیانه قدیمی نادرست بوده و شعر باید شعری عاشقانه مربوط به اواسط قرن نوزدهم باشد. این کشف، فهم او را از آن شعر به‌گونه‌ای چشمگیر 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» (Estaiager, 1995: 15-16).

هرش عقیده دارد تفسیر مفسر از نوع معنایی که با آن روبه‌رو می‌شود، به‌شدت بر فهم او از جزئیات تأثیر می‌گذارد و این پدیده در هر سطحی اتفاق می‌افتد و دلیل اصلی اختلاف میان مفسران، همین پدیده است؛ «به‌نظر می‌رسد که این امر بیانگر آن است که تفسیر، به‌ناچار وابسته به طرز تلقی از ژانری است که مفسر به‌گونه‌ای اتفاقی با آن آغاز می‌کند» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۰۸).

بنابراین، مفهوم ژانر از نظر هرش کلیتی تعیین‌کننده و کلیدی است که مفسر را ملزم می‌کند درباره نوع معنایی که با آن روبه‌رو می‌شود، حدس بزند، زیرا بدون این حدس، او به‌هیچ‌روی نمی‌تواند رویارویی خود با جزئیات را بر مبنایی مبتنی کرده و آن‌ها را یکپارچه کند؛ 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

1. Emil Staiger
2. Die kunst der Interpretion

به ژانر است.... چنین نتیجه‌گیری می‌شود که معنای لفظی نیز 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).

۲. ژانر درونی و ژانر بیرونی

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

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

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

۳. ژانر درونی و مسئله دلالت

در بحث هرش، مسئله دلالت^۱ و معنای لفظی^۲ نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. او در اصل، در تفسیر بازشناسانه خود در پی آن است که دریابد، چگونه می‌توان نسبت تعینی بین معنای لفظی (مقصود مؤلف) و دلالت‌ها برقرار کرد و دلالت‌های معتبر را از نامعتبر تشخیص داد؟ او در پاسخ به این پرسش، 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 درست از نامعتبر، تعیین درست دلالت‌ها، عنصر مهم و اساسی‌ای است...؛ بنابراین، ما می‌توانیم بگوییم که دلالت‌های یک گفتار، از طریق ژانر درونی آن تعیین می‌شود. حال معلوم می‌شود که 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، صرفنظر از اینکه ارتباط بین نوع ژانر و ویژگی آن چگونه ایجاد می‌شود، همه دلالت‌های لفظی تحت این قاعده تعیین می‌شوند که اگر این معنا متعلق به این نوع ژانر است، پس این معنا متضمن این دلالت است. وی 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. نخستین جنبه این است که 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»؛ بنابراین، براساس 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 معنایی بستگی دارد که تفسیر شده است.

مقوله بالا در مبحث «دلالت‌های ضمنی» نیز وارد است؛ همان دلالت‌هایی که هرش از آن به «معناهای غیر آشکار یا ناگفته» تعبیر می‌کند (Hirsch, 1967: 266). وی مبنای استخراج دلالت‌های ضمنی را فهم کل معنای متن می‌داند (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۴).

1. Implication
2. Verbal Meaning

۲۸۰). هرش از خود می‌پرسد که چگونه باید روشی برای اثبات حضور ضمنی این معانی ناآگاهانه بیابیم؟ و در پاسخ به این پرسش، مفهوم کلیدی «افق معنا» را از پدیدارشناسی هوسرل وام می‌گیرد. از نظر هوسرل، معانی غیرآشکار، به شکل افق معنا در متن حاضرند و به صورت مجموعه‌ای از انتظارات و احتمالات نوع تعریف می‌شوند (Husserl 1948: 26-36). هرش با الهام گرفتن از هوسرل بر این باور است که تنها با بازگشت به این افق معنایی یا معنای کل است که مفسر می‌تواند دلالت‌هایی را که اجزای مناسب معنا هستند، از دلالت‌های غیر تشخیص دهد (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸۱) و امکان استنباط این دلالت‌های ضمنی درست، مبتنی بر آشنایی ما با نوع معنایی است که به آن توجه کرده‌ایم (هرش، ۱۳۹۵: ۲۸۲).

هرش در روند تفسیر، یک حدس یا پیش‌فرض ابتدایی در مورد یک متن را حدسی می‌داند درباره ژانر متن، و مناسب‌ترین شکل طرح پرسش «ماهیت یک فرضیه معتبر چیست؟» را این پرسش می‌داند: «متن به چه ژانری تعلق دارد؟». در واقع، این مهم‌ترین پرسشی است که مفسر باید در مورد متن بپرسد، زیرا پاسخ به این پرسش، در بردارنده روش فهم آن متن با توجه به شکل و اهمیت و نیز گستره و جهت‌گیری معانی آن است (Hirsch, 1967: 301).

در نهایت، آنچه هرش قصد دارد در مورد اهمیت دادن به مفهوم ژانر بگوید، این نکته کلیدی است که: «هنگامی که یک متن بر اساس تلقی‌های مختلف از ژانر متن معنا می‌شود، برخی از داده‌هایی که محصول یک طرز تلقی هستند، با داده‌هایی که محصول طرز تلقی دیگری هستند، متفاوت است» (Hirsch, 1967: 100)

۴. پیش‌فرض‌های محقق نائینی درباره مقوله ولایت فقیه

با استناد به بحث‌های هرش می‌توان به این نکته پی برد که بررسی پیش‌فرض‌ها و پیش‌انگاشت‌های یک نظریه پرداز یا مفسر می‌تواند در شناخت حدسی که وی با توسل به آن وارد نظریه پردازی و تفسیر متن می‌شود و در طول تفسیر گزاره‌ها و برداشت‌های تفسیری، او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به تدریج، حدس‌هایش را کامل‌تر و فرضیه‌ها را به نظریه‌ها تبدیل می‌کند، بسیار مهم و کلیدی است؛ بنابراین،

در ابتدای بحث اصلی، ناگزیر باید نگاهی به مبانی و پیش فرض‌های فقیهان موردنظر بیاندازیم تا نحوه شکل‌گیری تلقی آن‌ها را از ماهیت ژانر متون مورد مراجعه آن‌ها دریابیم.

محقق نائینی در بحث‌های خود در رساله «تنبيه الأمة و تنزیه الملة»، عصمت را شرط تحقق و حافظ سلطنت ولایت می‌داند و 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 لا محاله 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 [ای] 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 ولی نوعی مبتنی است» (نائینی، ۱۳۶۱: ۱۲۹).

نائینی به پیروی از آرمان سیاسی شیعه، عوالم درونی حاکم را پیش شرط مشروعیت و کاربست درست قدرت سیاسی در جامعه می‌داند و بیش از نظرات بیرونی، بر ویژگی‌های درونی حاکم، به‌ویژه بر عصمت او، اصرار دارد، زیرا حاکم، 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). به این ترتیب، فقه مشروطه، تصدی مصالح نوعیه - یا دست‌کم بخش مهمی از آن را - از حقوق معصوم می‌داند و در غیاب شخص امام یا مأذون او، ناگزیر، حکم بر «غصب مقام» می‌دهد. غصب، عبارت از «استیلاء عدوانی بر مال یا حق دیگری؛ الغصب هو: الاستیلاء عدواناً علی مال الغیر أو حقه» (سیستانی، ۱۴۱۷ق: ۲۵۳). غصب، همواره با ظلم و استبداد عجین است و به همین دلیل نیز عرف و عقل و شرع بر حرمت آن اتفاق دارند (عاملی، ۱۴۲۷ق: 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؟ یا چنین تصرفی از شئون قضاوت است که بدون هیچ خلافی برای او ثابت است؟» درنهایت، وی در ادامه با قاطعیت بیان می‌کند که «علی‌ای‌حال، اشکالی در ثبوت منصب قضاء و افتاء برای فقیه عصر غیبت نیست؛ و همچنین در هرآنچه از توابع قضاوت است...» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۵).

وی سپس به توضیح مراتب ولایت می‌پردازد و پس از مختص دانستن مرتبه نخست ولایت (ولایت تکوینی) به معصوم، توجهش را به دو قسم دیگر که قابل تفویض است، معطوف می‌کند: «لیکن دو قسم دیگر که قابل تفویض است، عبارتند از: 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. و 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 به‌طور معمول، والی و قاضی متفاوت بودند» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۵).

اما نائینی در ثبوت قسم نخست برای فقیه، اشکال وارد می‌کند و مسئله‌اش 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، زیرا این موارد با چنین فرضی به‌رحال، از وظیفه‌های فقیه خواهد بود. درنهایت، ثبوت، این امر را برای فقیه دشوار می‌کند (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۷).

نائینی به ولایت عامه تمایل آشکاری نشان نمی‌دهد، اما وی که ولایت فقیهان در امر قضا را به‌طور قطعی می‌پذیرد، کوشیده است نسبت امور حسبیه را با دو قسم ولایت تفویضی توضیح دهد. اغلب فقیهان، امور حسبیه را از «فروع قضاء» دانسته‌اند و چنین به نظر می‌رسد که مرحوم نائینی نیز به‌رغم برخی تردیدها، به نظر

مشهور تمایل نشان می‌دهد. می‌توان استنباط کرد که امور حسبیه در نظر نائینی 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 قضاء و افتاء برای فقیه عصر غیبت نیست؛ و همین‌طور آنچه از توابع قضاء است، از قبیل اخذ مدعا از محکوم حبس غریب مامل و تصرف در بعض امور حسبیه نظیر حفظ مال غایب و صغیر و مانند آن (املی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۴) و در جایی دیگر کلامش را تکمیل می‌کند: «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 وظائف قاضی است یا والی؛ مانند اجرای حدود اخذ زکات و اقامه نماز جمعه» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۵). محقق در شرح قول شیخ انصاری درباره «مسئله 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 مادامی که 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» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: 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 به مباشرت، اذن یا نایب گرفتن می‌داند: «به‌طور 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 به‌انجام برساند یا به‌جهت ثبوت ولایت، او بر این امور به ادله عامه ولایت یا به این جهت که او متیقن بین مسلمین است یا اینکه هرج و مرج نباشد. اقدام فقیه به این امور به‌صورت مباشرت یا اذن یا نایب گرفتن خواهد بود و با تعذر فقیه، دیگر مسلمانان

به این امور اقدام می‌کنند» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۳۰).

از مجموع عبارت‌های بالا 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 رو نیز از عبارت‌هایی مانند «دسترسی نبودن به آن دامان مبارک» را به کار می‌برد و در جست‌وجوی بدیل‌هایی مانند 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).

۵. پیش‌فرض‌های امام خمینی (ره) در مورد مقوله ولایت فقیه

امام خمینی (ره) نخستین بار در رساله مشهور «کشف‌الاسرار» در پاسخ به حمله‌های علی‌اکبر حکمی‌زاده به تشیع و روحانیت در «اسرار هزارساله» نوشته بود- آرای سیاسی-فقهی خود را مشهود کرد و آشکارا از ضرورت تلاش برای تأسیس «حکومت اسلامی» -که به زعم ایشان تنها حکومت خردپذیر است- سخن می‌گوید و دولت وقت را موظف به پیگیری آن می‌داند (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۲۲۴). ایشان در پاسخ به تشکیک نویسنده «اسرار هزارساله» که اسلام را در رویارویی با امر حکومت‌داری ساکت دانسته بود، می‌نویسد: «شما از کجا می‌گویید دین، تکلیف حکومت را تعیین نکرده؟ اگر تعیین حکومت نکرده بود، پیغمبر اسلام چگونه تشکیل حکومت کرد و به قول شما در نیم قرن، نیمی از جهان را گرفت؟ آن تشکیلات برخلاف دین بود یا با دستور دین؟ اگر برخلاف بود، چگونه پیغمبر اسلام و علی‌ابن‌ابیطالب، خود برخلاف دین رفتار می‌کردند؟» (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۲۳۹).

مرحوم امام (ره) در پاسخ به نویسنده اسرار که در غیاب معصوم (ع) در حق فقیه برای حکومت تشکیک می‌کند، مبانی فقهی این حق مسلم را عمده اخبار و احادیث ائمه ذکر می‌کند که آن را نیز متصل به پیغمبر خدا و از وحی الهی می‌داند و چند فقره از احادیث یادشده را عیناً ذکر می‌کند تا معلوم کند نویسنده (اسرار) از فقه به طور کامل بی‌خبر است (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۱۸۹). ایشان جایگاه روحانیت در دولت را به مثابه «سر در بدن» قلمداد می‌کند و مردم و دولت را موظف به تلاش

و جدیت برای بسط نفوذ روحانیت در دستگاه مملکتی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۲۱۰).

ایشان حداقلی‌ترین امکان را «نظارت و اذن فقیه جامع‌الشرایط» عنوان می‌کند و می‌نویسد: «ما نمی‌گوییم حکومت حتماً باید در دست فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون‌خدایی که صلاح کشور و مردم در آن است، اداره شود و این بی‌نظارت روحانی، صورت نمی‌گیرد...» (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۲۲۴). ایشان اذن فقیه را بدون شرط نمی‌داند و بر این نظر است که «اجازه یک فقیه جامع‌الشرایط را اگر به‌موقع باشد، صحیح است، لیکن نمی‌شود به هرکس اجازه (سلطنت و حکومت) دهد، بلکه پیغمبر و امام هم از جانب خدا اجازه ندارند به هرکس اجازه دهند. به کسی آن‌ها می‌توانند اجازه دهند که از قانون‌های خدا تخلف نکند و قانون رسمی مملکت او قانون آسمانی‌خدایی باشد و نه قوانین اروپا و بدتر از اروپا...» (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۱۹۱).

امام خمینی (ره) مقوله ولایت فقیه را در تصدی امر حکومت با همان معنای جامع و شامل، برای نخستین بار با روشنی و تأکید و تصریح، به تفصیل، بررسی و اثبات کرده است و مبحث ولایت فقیه را یکبار در جلسه‌هایی در نجف اشرف تدریس کرده‌اند که با عنوان «ولایت فقیه یا حکومت اسلامی» منتشر شد. ایشان در این کتاب برای ورود به بحث اصلی خود، با بیان مقدمات و پرسش‌هایی به ارائه پیش‌فرض‌های خود می‌پردازد تا درنهایت نظریه خود را مستدل و مستقر کند. ایشان در ابتدا به نقشه‌های دشمنان که برای نابودی اسلام اجرا شده است اشاره می‌کنند و با ذکر این مقدمه، به طرح پرسش‌هایی 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، ۱۳۷۲: ۱۵).

ایشان برقراری نظام سیاسی غیراسلامی را به معنای بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام تلقی می‌کند و به همین دلیل هر نظام سیاسی غیراسلامی‌ای 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 بافضیلت فراهم سازیم. و این شرایط درست ضد شرایط حاکمیت «طاغوت» و قدرت‌های نارواست» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۲).

امام خمینی به بداهت ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت رسول اکرم (ص) را لازم آورده است در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها حکم می‌کند و انکار این بداهت را در حکم انکار ضروریات دین مبین می‌شمارد و می‌افزاید: «هیچ‌کس 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، ۱۳۷۲: ۱۶).

این تأکید بر ضرورت جاری و ساری بودن احکام شارع مقدس در زمان و مکان از نگاه امام به دلیل 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 پهناور اجرا و اداره نمی‌توان به وظیفهٔ اجرای احکام الهی عمل کرد» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۷).

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 دو‌یست سال بود؟ یا اینکه اسلام تکلیف را معین کرده است، ولی تکلیف حکومتی نداریم؟» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۰).

درنهایت، پس از بیان مقدمات و مفروضات بالا، صلاحیت برپایی حکومت اسلامی را تنها منحصر در فقهای وقت می‌بیند که عالم به قانون شریعت و عادل در احوال و اعمالند؛ بنابراین، اگر فرد لایقی به‌پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، دارا است و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۰).

امام خمینی (ره) در بیان شئون ولایت برای امام معصوم، از مقامات معنوی‌ای نام می‌برد که تنها برای معصوم (ع) ثابت است (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲)، اما به این مطلب اشاره می‌کند که ولایت فقیه، یک امر اعتباری عقلایی است و تمام اختیاراتی که پیامبر و ائمه برای اداره جامعه داشته‌اند، برای فقیه جامع‌الشرایط نیز ثابت است و «این ولایت، واقعیتی جز جعل ندارد و فی‌حد ذاته، شأن و مقامی نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۱)، 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 هیچ‌کس این توهّم 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 توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم (ص) بیشتر از حضرت امیر (ع) بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر (ع) بیش از فقیه است، باطل و غلط است... اینکه حاکم، متصدی قوه اجراییه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول‌الله (ص) باشد، و چه حضرت امیرالمؤمنین (ع)، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۰).

امام خمینی با بیان این واقعیت مسلم تاریخی که پیامبر اکرم (ص) خلیفه تعیین کرده است، این پرسش 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، ۱۳۷۲: ۳۱).

از این کلام پیداست که ایشان بین دو دستگاه سیاسی و شرعی، جدایی نمی‌بیند و این دو را حقیقت واحدی می‌پندارد و شأن فقیه را به پیروی از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) بالاتر از مسئله‌گویی و بیان احکام شرعی می‌داند. به تعبیری تفکیکی بین مرجع صدور حکم شرعی (از قبیل فتوا و حکم قضایی و...) و حکم حکومتی قائل نیست.

۶. کیفیت و دلالت روایت‌های موجود درباره ولایت فقیه از نگاه نائینی

۶-۱. توقیع شریف امام عصر (عج)

مباحث مرحوم نائینی درباره حدود ولایت فقیه در رساله استدلالی «منیة الطالب» در شرح نظرات شیخ انصاری در مکاسب آمده است. نائینی ابتدا روایت‌های عمده‌ای را که در اثبات ولایت عامه برای فقیه وارد شده است، برمی‌شمارد و مسلم می‌پندارد که آن اخبار در شأن عالمان دین وارد شده‌اند، 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» (خوانساری، ۱۳۷۳ ه.ق: ۳۲۵).

محقق نائینی سپس وارد بحث توقیع شریف می‌شود: «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»^(۳) و پس از ذکر احتمالات چهارگانه برآمده از متن روایت، جداگانه به هریک از وجوه احتمالی می‌پردازد:

در پاسخ احتمال نخست که ظهور حوادث را در مطلق رویدادها و مسائل بدون هیچ تفاوتی بین احکام و سیاست‌ها، اعم از اجرای حدود و دریافت زکات و مانند آن، تصور می‌کند که با حضور امام معصوم (ع) 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 (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۶).

اما در پاسخ به وجه دوم که فقیهان به عنوان راویان حدیث را مرجع در خود حوادث می‌داند و نه تنها 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 است، برای طرح پرسش از حکم آن حوادث کافی است؛ در نتیجه فقیه، حداکثر مرجع در احکام حوادث می‌شود و نه مرجع در خود حوادث (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۶).

در پاسخ به مدعی سوم که هر آنچه برای امام معصوم از سوی خداوند است و قابل واگذاری به غیر معصوم است را برای فقیه به عنوان راوی 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 دلیل نتیجه می‌گیرد «توقیع فوق، راویان حدیث را که شأن آنان تنها تبلیغ دین است، با وصف «حجت» توصیف نموده است» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۶).

و در نهایت در پاسخ به احتمال چهارم که شأن شخصی مانند اسحاق بن یعقوب را أجلّ از آن می‌داند که برای او لزوم رجوع به فقیهان در مسائل شرعیه مخفی بوده باشد، بنابراین دلیل رجوع وی را شناخت شخص یا اشخاص موثقی می‌داند که از سوی امام برای امور عامه منصوب شده‌اند. محقق نائینی پرسش از یک امر روشن را در منافات با شأن محمد بن اسحاق نمی‌داند، زیرا افراد مشهوری همچون زراره و محمد بن مسلم نیز از امام (ع) چیزهایی را می‌پرسیدند که بر عموم پوشیده نبود. از نظر محقق، «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 واسطه عمری از مرجع مراجعات مردم در فروع جدید در آن عصر (غیبت صغری) سؤال کند و نه از مرجع در امور عامه» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۶).

۲-۶. مقبوله عمر بن حنظله

این روایت مقبول^(۳) به پرسش 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(ع) در پاسخ، رجوع آن‌ها را نامشروع و در حکم «رجوع به طاغوت» می‌شمارد. محقق نائینی درباره «مقبوله عمر بن حنظله» می‌آورد:

آری، یأس و نگرانی‌ای نیست که بتوان به مقبوله عمر بن حنظله در این باره چنگ زد، زیرا صدر مقبوله ظاهر در آن است. چنان‌که سؤال‌کننده قاضی را مقابل سلطان نشانده و امام(ع) نیز بر همین فرض تقریر نموده است. راوی (عمر بن حنظله) می‌گوید: «از امام صادق (ع) درباره 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؟ تا آخر روایت... (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۷).

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 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، چراکه حاکم کسی است که بین مردم با شلاق و شمشیر حکم می‌کند و البته شأن قاضی چنین نیست» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۷).

اما در نهایت، نائینی کماکان بر نظر پیشین خود پا می‌فشارد و معتقد است، اثبات ولایت عامه برای فقیه به گونه‌ای که نماز جمعه با اقدام او یا نصب امام جمعه‌ای توسط او واجب عینی باشد، دشوار می‌نماید^(۴) (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۳۲۷).

۷. کیفیت و دلالت روایت‌های موجود درباره ولایت فقیه از نگاه امام خمینی(ره)

۷-۱. توقیع شریف امام عصر(عج)

امام خمینی(ره) در ادامه بحث خود به بررسی تفصیلی سند و دلالت روایت‌های وارد شده از معصومین(ع) در مورد مقوله ولایت فقیه می‌پردازد تا تلقی خود از کیفیت نیابت فقها از معصوم را که با طرح پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های خود - که بیشتر مطرح شد- به ادله و شواهدی از این روایت‌ها مستند کند؛ برداشتی که

روایت‌های موجود را «حکمی سیاسی» تلقی می‌کند و نه تنها توصیه‌ای شرعی و اخلاقی یا همان‌گونه که در مبحث محقق نائینی آمد- برداشتی که در نهایت، فقیه را نایب معصوم در امور قضائی تلقی می‌کند.

ایشان پس از ذکر روایت‌هایی به بیان متن توقیع شریف و شرح بیان آن می‌پردازد و در تفسیر «حوادث الواقعة» می‌فرماید:

منظور از «حوادث واقعه» که در این روایت آمده، مسائل و احکام شرعی نیست. نویسنده نمی‌خواهد بپرسد درباره مسائل تازه‌ای که برای ما رخ می‌دهد، چه کنیم. چون این موضوع جزء واضحات مذهب شیعه بوده است و روایات متواتره دارد که در مسائل باید به فقها رجوع کنند. کسی که در زمان حضرت صاحب، سلام‌الله 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 به‌طور کلی و سربسته سؤال کرده اکنون که دست ما به شما نمی‌رسد، در پیشامدهای اجتماعی باید چه کنیم، وظیفه چیست؟ یا حوادثی را ذکر کرده، و پرسیده در این حوادث به چه کسی رجوع کنیم؟ آنچه به نظر می‌آید این است که به‌طور کلی سؤال کرده، و حضرت، طبق سؤال او جواب فرموده‌اند که در حوادث و مشکلات به روات احادیث ما، یعنی فقها، مراجعه کنید. آن‌ها حجت من بر شما می‌باشند، و من حجت خدا بر شمایم. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۶).

امام، در «کشف‌الاسرار» نیز مراد حدیث شریف از «حوادث الواقعة» را «حوادث تازه‌ای می‌داند که در مملکت پیدا شده و پیش از این سابقه نداشته است... و اگر بخواهیم تقلید مرده (بقاء بر میت) را بکنیم، باید این روایت را کنار بگذاریم. علاوه بر این، در این روایت می‌گوید رجوع کنید به خود راویان (زنده) و نه کتاب‌هایشان...» (امام خمینی، ۱۳۲۳: ۱۹۷).

ایشان در ادامه، دلالت مفهوم «حجت‌الله» را بررسی می‌کند و این دلالت را در

چارچوب همان تلقی خود از هدف و سیاق کلی روایت قرار می‌دهد:

حجت خدا یعنی چه؟ شما از کلمه «حجة الله» چه می فهمید؟ یعنی خبر «واحد» حجت است؟ و اگر زراره روایتی را نقل کرد، حجت می باشد؟ حضرت امام زمان نظیر زراره است که اگر خبری از رسول اکرم (ص) نقل کرد، باید بپذیریم و عمل کنیم؟ اینکه می گویند «ولی امر» حجت خداست، آیا در مسائل شرعیه حجت است که برای ما مسئله بگویید؟ «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 هرکس تخلف می کرد، بر او احتجاج می شد. 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، هرکس تخلف کند، خداوند بر او احتجاج خواهد کرد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۷).

۲-۷. مقبوله عمر بن حنظله

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

حضرت در پاسخ به عمر بن حنظله در سؤال از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا، چه اجرایی و چه قضایی، نهی می فرمایند. دستور می دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آنها هستند، رجوع کنند. هرگاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد، به «طاغوت»، یعنی قدرت های ناروا روی آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرت ها و دستگاه های ناروا به حقوق مسلم خویش نائل آمد، فإنما يأخذهُ سُحْتًا و إن كان حقا ثابتاً له؛ به حرام دست پیدا کرده، و حق ندارد در آن تصرف کند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۵۱).

این حکم سیاسی اسلام است. حکمی است که سبب می شود مسلمانان از

مراجعه به قدرت‌های ناروا و قضاتی که دست‌نشانده آن‌ها هستند، خودداری کنند تا دستگاه‌های دولتی جائز و غیراسلامی بسته شود. امام (ع) هیچ جای ابهامی باقی نگذاشته تا کسی بگوید، پس روایان حدیث (محدثین) هم مرجع و حاکم می‌باشند. تمام مراتب را ذکر فرموده، و مقید کرده به اینکه 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 فرمانروایی اند (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۵۲).

امام (ره) در اثبات ادعای خود مبنی بر «منصوب بودن فقها از سوی معصوم به فرمانروایی، استفاده امام معصوم (ع) از تعبیر «حاکماً»^(۵) را گواه قرار می‌دهد: «تا خیال نشود که فقط امور قضایی مطرح است، و به سایر امور حکومتی ارتباط ندارد» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۵۳).

ایشان در تأیید استنباط خود، سیاق صدر تا ذیل روایت را تأییدکننده می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان در شکل‌گیری تلقی خود، به کلیت متن نظر دارد و در تلاش است با کمک گرفتن 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 اجرایی 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، ۱۳۷۲: ۵۳).

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

نتیجه‌گیری

در تطبیق نظرات مرحوم نائینی و امام خمینی (ره) می‌توان به روایت‌های دیگری نیز که آن دو به‌طور مشترک به آن‌ها استناد کرده‌اند، اشاره کرد، اما به‌نظر می‌رسد ذکر این دو روایت عمده برای تشخیص تفاوت نگاه ایشان به کم‌وکیف ولایت فقها کفایت می‌کند. مرحوم نائینی با دوگانه‌انگاری و تفکیک کامل مرجع قضاوت از مرجع امارت، ثبوت ولایت سیاسی برای فقیه را منتفی می‌داند و درنهایت، به‌منظور احتیاط و در شرایط «قدر متیقن» به ولایت در اذن و مباشرت فقیه فتوا می‌دهد، اما امام خمینی (ره) درست در نقطه‌مقابل نائینی، تفکیک امر قضاوت از ولایت را مردود می‌شمارد و هردو شأن را در غیاب معصوم (ع) در صلاحیت فقیه مأذون از معصوم تلقی می‌کند.

پیش‌فرض‌ها، پرسش‌ها، شواهد مختلف و رویکردهای فقهی متفاوت، موجب شده‌اند که تلقی‌های ایشان نیز در تفسیر و استنباط از متون، متفاوت و فاصله‌دار باشد. به‌تعبیر هرش، آن دو با تصویری متفاوت از ژانر کلام، به‌سراغ متون مشترکی می‌روند و طبیعتاً به نتایج و تفسیرهای متفاوتی دست می‌یابند. تلقی از نوع (ژانر) متن درحقیقت به‌مثابه کلّیتی فراگیر و محیطی است که «ویژگی جزئیات از طریق ویژگی آن (کل) تعیین می‌شود. نوعی که حدومرز یک گفتار را به‌مثابه یک کل تعیین می‌کند» (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۴).

تفسیرها و تعبیرهای متفاوتی که ایشان از مفهوم‌هایی همچون «حجّت» داشتند، گویای این نکته است که به‌گفته هرش، می‌توانیم بگوییم که دلالت‌های یک گفتار نیز توسط ژانر درونی آن تعیین می‌شود (هرش، ۱۳۹۵: ۱۲۴)، زیرا ما می‌دانیم که یک گفتار، دربردارنده‌ی یک معنای خاص است، زیرا ما می‌دانیم چنین معنایی متعلق به آن نوع از گفتار است (Hirsch, 1967:110). مرحوم نائینی به پیروی از پیش‌فرض‌های خود که نوع (ژانر) روایت‌ها را توصیه‌ای شرعی تلقی می‌کرد، دلالت معنایی مفاهیمی از قبیل «حجّت» را بر «مقام تبلیغی فقها» می‌شمرد، حال آنکه امام (ره) با تلقی خود از نوع روایت‌های مبنی‌بر دلالت داشتن بر سیاسی بودن حکم ولایت فقها، واژه حجّت را به‌معنای «نیابت از معصوم در مطلق امور مسلمین» تفسیر می‌کند. درنهایت به‌روشنی پیداست که دو مقوله کلیدی در نظریه هرش، یعنی

تصور از نوع کلامی (ژانر) که دو مفسر با آن روبه‌رو می‌شوند و نیز «افق معنایی»
موردانتظار مفسر از متن، به‌شدت بر فهم از معانی، دلالت‌های آشکار و دلالت‌های
ضمنی، تأثیر گذاشته و علت اصلی اختلاف میان دو فقیه شده است.*

یادداشت‌ها

۱. هرش این اصطلاح را به گفته خودش از امیلیو بتی، هرمنوتیست عینی‌گرای معاصر، وام گرفته است و به معنای شناخت چیزی است که مؤلف شناخته بود (یعنی معنا)، و به اصطلاح بوئخ «شناخت شناخت».
۲. «اسحاق بن یعقوب، قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشككت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان(ع): أما ما سألت عنه. أرشدك الله و ثبتك (الي ان قال) و أما الحوادث الواقعة، فأرجعوا فيها الى رواة حديثنا. فإنهم حجتى عليكم، و أنا حجة الله».
۳. عن عمر بن حنظلة: قالت سألت أبا عبد الله(ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة أيجل ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم، في حق أو باطل، فإنما تحاكم إلى الطاغوت و ما يحكم له، فإنما يأخذه سخطاً و إن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذة بحكم الطاغوت و ما أمر الله أن يكفر به. قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا... فليرضوا به حكماً. فإنني قد جعلته عليكم حاكماً».
۴. «و كيف كان فائبات الولاية العامة للفقیه بحيث تتعین صلاة الجمعة فی يوم الجمعة بقیامه لها أو نصب امام لها مشکل».
۵. «فإنني قد جعلته عليكم حاكماً».

منابع

- حقیقت، صادق (۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- خمینی، سید روح‌الله الموسوی (۱۳۷۲)، حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۲۳)، کشف الاسرار، تهران.
- _____ (۱۳۷۳)، صحیفه نور، ج ۱۸، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- زرافشان، محمدهادی (۱۳۹۳)، «مشروعیت حکومت در عصر غیبت با نگاهی به آراء علامه نائینی»، فصلنامه معرفت سیاسی، سال ششم، شماره اول، صص ۱۰۵-۱۲۴.
- سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۹۴)، هرمنوتیک و اجتهاد در فقه سیاسی (مجموعه مقالات)، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سیستانی، سیدعلی حسینی (۱۴۱۷ق)، منهاج الصالحین (للسیستانی)، جلد ۲، قم: دفتر آیت‌الله سیستانی.
- شیخ حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، تصحیح از عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بابویه قمی (۱۴۰۱ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۴)، آستانه تجدد در «شرح تنبیه الامة و تنزیة الملة»، تهران: نشر نی.
- عاملی، سید محمدحسین ترحینی (۱۴۲۷ق)، الزیادة الفقیة فی شرح الروضة البهیة، جلد ۸، قم: دار الفقه للطباعة والنشر.
- موسوی شریانی، جلال؛ صالحی، حسن؛ علی‌انصب، سیدحسین (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی اندیشه‌های سیاسی علامه نائینی و امام خمینی با تأکید بر تأثیرپذیری از بحران‌های معاصر»، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۲، صص ۲۰۸-۱۹۳.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۶۱)، تنبیه الامة و تنزیة الملة، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۴۱۳هـ.ق)، المكاسب و البیع، تقریر میرزا محمدتقی آملی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۷۳هـ.ق)، منیة الطالب فی حاشیة المكاسب، تقریر موسی خوانساری، ترجمه داود فیرحی، چاپ اول، تهران: المکتبة المحمدیة.

هرش، اریک دونالد (۱۳۹۵)، *اعتبار در تفسیر*، ترجمه محمدحسین مختاری، تهران: نشر حکمت.

E. D. Hersch (Eric Fonald) (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.

————— (1948), *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: ed. L. Landgrebe.

Emil, Staiger (1995), *Die kunst der Interpretion*, Zurich.

[http:// www.tebyan.net](http://www.tebyan.net).