Scientific-Research Quarterly Siasat-e Motalieh
8th Year, No.29, 2020

Clericalism and the Context of Religious Government in Iran after Islamic Revolution

Abdulvahhab Forati[1]

1. Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom; Member of the Association for Political Studies, Iran. forati129@yahoo.com

Received: 2020/05/02; **Accepted:** 2020/06/14

Abstract

The purpose of the present study is to explain the clergymen's perception of "context" in "Islamic government". The method of study was descriptive analysis and the results showed that although the clergymen initially had no clear perception of the context of "government" and had not analyzed its concept, just mentioned the necessity to establish the government and considered that as a part of their political ideal. It seems that the concept of government was evident for them so that it needed no analysis and they just deemed its establishment necessary for performing Shari'at (religious rules). However, the concept of government gradually turned into a central concept for them and became familiar with its new dimensions so they attempted to adopt an approving and disapproving approach to the old and new state of government, thereby bringing this concept into their religious discussions. In general, Shi'ite clergymen do not have a consistent perception of the context of religious government, yet a movement has emerged among them that could realize the new changes in the context of government to initiate the notion of human rights and be in charge of some issues in life. It is evident that a modern government does not get established and a philosophical system of democracy does not take place unless human rights are acknowledged in society.

Keywords: Clericalism, Religious Government, Religious Government, Islamic Government.

فصلنامه علمی - پژوهشی سیاست متعالیه
سال ۸، شماره ۲۹، ۱۳۹۹

روحانیت و بافت دولت دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی

عبدالوهاب فراتی[۱]

۱. دانشیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، ایران.
forati129@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۳۹۹/۰۳/۲۵

چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین تصویر روحانیت از «بافت» در «دولت اسلامی» بود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و نتایج حاکی از آن است که روحانیت در ابتدا بدون اینکه تصویر روشنی از بافت «دولت» داشته و مفهوم آن را به خوبی تجزیه کرده باشند، صرفاً آن را به عنوان بخشی از آرمان سیاسی خود به کار می‌بردند و تنها از «ضرورت» بناء آن سخن می‌گفتند. انگار دولت نزد آنان مفهومی بدیهی بود که لزومی جهت شکافتن هسته آن نمی‌دیدند و تنها بناء آن را به منظور اقامه شریعت لازم می‌دانستند. اما به تدریج که «دولت» به مفهومی کانونی برای آنان مبدل شد و از نزدیک با ابعاد جدید دولت آشنا شدند، کوشیدند در قبال بافت قدیم یا جدید دولت، موضع سلبی یا ایجابی اتخاذ کنند و بدین گونه پای «دولت» را به گفتگوهای درون مذهبی خود باز نمایند. در مجموع، روحانیت شیعه تصویر یک دستی از بافت دولت دینی ندارد. اما در میان آنان جریانی ظهور کرد که با درک تغییرات بوجود آمده در بافت دولت توانست راهی به سوی حقوق مردم باز نماید و همه عرصه‌های زندگی را به حاکم واگذار ننماید. بی‌تردید تا در حوزه‌ای از زندگی «حقوق» مردم به رسمیت شناخته نشود، دولت مدرن پا نمی‌گیرد و دموکراسی به مثابه یک نظام فلسفی تحقق پیدا نمی‌کند.

واژه‌های کلیدی: روحانیت، دولت دینی، دولت اسلامی، حوزویان.

۱. مقدمه

دولت یکی از مفاهیم بنیادین علم سیاست می‌باشد که بیش از هر مفهوم دیگری به «قدیم» و «جدید» تقسیم شده است. بدون تردید، تعاریف متداولی که امروزه از دولت وجود دارد و آن را به «کاربرد انحصاری زور یا قدرت مشروع» و یا «بالاترین اراده‌ای که سایر اراده‌ها باید در مسیر او قرار گیرند» تعریف می‌کنند، قادر به چنین تمایزی نیستند و می‌توانند شامل دولت قدیم و جدید و حتی دولت دینی و غیر دینی شوند. دولت‌های جدید، شکل نسبتاً تازه‌ای به شمار می‌روند و از پیدایش آنها بیش از دویست سال نمی‌گذرد. دولت قدیم، گروه انسانی سازمان یافته‌ای است که ضروریات زندگی را در اختیار دارد و می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد. اعضای اجتماع، یک کل شمرده می‌شوند و دارای خودمختاری شخصی نیستند. شهروند دولت قدیم، بیرون از جماعت، هستی خاصی ندارد و به همین دلیل، همواره عضو دولت به شمار می‌رود و به وسیله آن هویت می‌یابد. این در حالی است که در دولت‌های جدید، دولت تنها بخشی از جامعه سیاسی را در برمی‌گیرد و بخش دیگر را به جامعه واگذار می‌کند (باربویه، ۱۳۹۸: ص۱۷). ین تفاوت در مفهوم قدیم و جدید دولت، همواره این پرسش را فراروی اندیشه دینی در دوره معاصر قرار داده که اساساً آیا نظریه «دولت» در اندیشه و فقه سیاسی اسلام وارد شده است یا نه؟ این پرسش از آنجا اهمیت یافته است که نفس واژه «دولت» در متون فقهی و روایی ما کمتر به کار رفته و معمولاً از آنچه که بر «*تصدی امور جامعه اسلامی*» دلالت می‌کند را در ذیل هفت اصطلاح فقهی و کلامی مطرح نموده است (پزشکی، ۱۳۹۳: ص۷۰). این عناوین عبارتند از: حاکم، امام، فقیه، سلطان، ناظر، نائب الغیبه، والی.

این عناوین که بسیار در متون فقهی و روایی شیعه به کار رفته‌اند، بیش از آنکه به مفهوم جدید دولت اشاره داشته باشند، همگی بر معنای قدیم آن دلالت دارند. به عنوان مثال، واژه «حاکم» که در ادبیات فقهی همراه با پسوند «شرع» و «مسلمین» به کار می‌رود، به معنای کسی است که حق منع کردن در اختیار اوست و او می‌تواند مانع ستم کسی بر دیگری باشد (ابن منظور، ١٤١٧ق: ج۱۲، ص٤١٣). منظور از حاکم، چه امام معصوم(ع) باشد و چه نائب خاص و یا عام او، اشاره به کسی دارد که «متولی امور عمومی مسلمین» است و اولویت در تصرف دارد. سایر مفاهیم هفت‌گانه‌ای که گفته شد نیز چنین بوده و تنها بر مفهوم سنتی دولت دلالت دارند و نمی‌توانند انعکاس‌دهنده بافت جدید

دولت باشند. شاید بنا به وجود چنین عناوین شایعی در فقه اسلامی باشد که برخی مثل علی عبدالرازق، معتقدند که اصولاً «نظریه دولت» در اندیشه و فقه سیاسی اسلام وارد نشده و بنای دولت در جامعه اسلامی نیازمند مصلحت‌های جدید است (عبدالرازق، بی‌تا: ص۳۳-۳٦). با این حال، اصطلاح دولت در معنای جدید آن در زبان و ادبیات فقیهان معاصر شیعه و اهل سنت به وفور دیده می‌شود. به عنوان نمونه، آیت‌الله منتظری در آثار خود از واژه دولت استفاده می‌کند و فضلای نسل جدید حوزه نیز به کرّات از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. از نظر آیت‌الله عمید زنجانی گرچه واژه دولت در متون اسلامی به کار نرفته، اما معادل‌سازی آن در ادبیات دینی با واژه‌هایی مثل امامت، حکومت، ولایت، سلطنت و ولایتعهدی ضرورت دارد تا راهی به سوی فهم آن در دوره جدید به رویمان گشوده شود. ایشان با تحلیل هر یک از واژگان مذکور مدعی می‌شود که هر یک از این اصطلاحات به شکلی متضمن مفهوم دولت جدیدند (عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ج۷، ص۱٤٦-۱۵۳). عمید با چنین مفروضی، پیشنهاد معادل‌سازی مفهوم «دولت» با اصطلاحات اسلامی را می‌دهد، بدون آنکه اشاره کند به نحوه انتقال آن مفاهیم به مفهوم دولت جدید که در دو سده اخیر ساخته و پرداخته شده است (پزشکی، ۱۳۹۳: ص۸۵). به غیر از مرحوم عمید، شهید صدر نیز چنین مفروضی را پذیرفته است. او ضمن پذیرش تعریف حقوقی دولت، میان شخصیت حقیقی حاکم و شخصیت حقوقی دولت تمایز می‌گذارد و به راحتی عناصری از دولت مدرن را در کنار مفاهیم و تصورات حکومت شرعی در سنت اسلامی می‌نشاند (حسینی، ۱٤۱۰ق: ص۳۳۸-۳۵۹). بدون آنکه نحوه ایجاد یک نظام فکری متشکل از عناصر سنت اسلامی و عناصر دولت مدرن را ارائه نماید (پزشکی، ۱۳۹۳: ص۸۷).

به رغم چنین تلاش‌هایی، همچنان نیز به نظر می‌رسد که سنّت فقهی ما موضع روشنی در قبال مفهوم جدید دولت ندارد و همچنان مسأله «تصدی امور عمومی مسلمین» را در ذیل مفهوم دولت قدیم مورد بررسی قرار می‌دهد. شاید به همین دلیل باشد که یکی از مناقشات فکری در عصر جمهوری اسلامی، جدل‌های ناتمام میان نیروهای مذهبی و مدنی درباره وظایف و کارکردهای دولت در بسیاری از زمینه‌های اقتصادی و فرهنگی باشد. البته دانش فقه اسلامی، از دوره مشروطه به این

سو، با مفهوم جدید دولت، آشنا و تا حدودی توانسته است در برخی از دستگاه‌های اجتهادی به تحلیل پاره‌ای از عناصر آن همت گمارد و از بافت دولت قدیم فاصله بگیرد. به همین دلیل، از آن دوره تاکنون، تلاش‌هایی در میان محافل حوزوی صورت گرفت که می‌توان آنها را تجارب جدید روحانیت در مواجهه با دولت جدید دانست. این تجارب که تقریرهای مختلفی از دولت مدرن ارائه می‌کنند، می‌توانند تجربه مواجهه روحانیت شیعه با دولت مدرن را برای ما روایت کنند. در مجموع می‌توان رویکردهای کنونی روحانیت شیعه به دولت را در چند رویکرد مهم مورد توجه قرار داد و سپس از نمایی نزدیک به تحلیل بافت قدیم و جدید دولت در مراکز علمی شیعه پرداخت.

۲. روحانیون سنتی و بافت دولت

مراد از این گروه، طیفی از عالمان سنتی‌اند که اساساً در اندیشه فقهی خود، نظام(دولت)سازی را در دستور کار خود ندارند، بلکه گاه به ویژه در عصر غیبت، با بنای دولت دینی مخالفت می‌ورزند و با نوعی موعودگرایی، دینداری را به سطح فردی تقلیل و وجوه حکومتی شریعت را به دوره ظهور حواله می‌دهند. به همین دلیل، آنان، سنتی‌ترین لایه‌های مراکز علمی تشیع‌اند که اجرای حدود شرعی همانند جهاد را از وظائف خاص امام معصوم(ع) می‌دانند و تبعاً به تعطیلی برخی از احکام شریعت و نیز تعطیلی حکومت در عصر غیبت می‌رسند. از این رو، از منظر این گروه از عالمان دینی که در منتهی الیه تفکر سنتی در حوزه‌های علمیه قرار دارند، اساساً دولت به دلیل فقدان حاکم معصوم(ع) از اولویت می‌افتد و تمام گفتگوهای کنونی ما در بافت قدیم و جدید دولت را به تعویق می‌اندازد.

۳. روحانیون عرف‌گرا و سرشت دولت

در مقابل، گروهی دیگر مثل مجتهد شبستری قرار دارند که بنیان فکری خود را از عقل و علم بشری بلکه به معنای عام از عرف می‌گیرند و البته در کشاکش میان شریعت و امر عرفی درباره بافت دولت، جانب امر عرفی را برمی‌گزینند و برپا داشتن شریعت به ویژه در حوزه امور عمومی

را نه مأموریت خود حتی رسالت دین نمی‌دانند. تفاوت عرف‌گرایان با دینداران سنتی، آن است که سنتی‌ها، به اقتضای اجرای شریعت معتقد، اما تحقق آن در غیاب معصوم(ع) را ناممکن می‌دانند، این در حالی است که عرف‌گرایان معتقدند اساساً عصر شریعت در روزگار جدید به سر آمده و نیازی به اقامه آن در ذیل دولت دینی نیست. در واقع، آنان به نوعی با اعتقاد به نسخ شریعت، دولت مدرن و نهادهای برآمده از آن را مناسب زندگی مومنان می‌دانند و تنها به رعایت ارزش‌های دینی در زندگی شخصی آنان تاکید می‌نمایند.

٤. روحانیون راه سوم و تأملات جدید روحانیت در باب دولت مدرن

راه سوم، عنوان تفکری است که در میان «دین‌گرایان سنتی» و «دین‌مداران عرف‌گرا» قرار دارد و تلاش می‌کند از دلالت‌ها و پیامدهای ناخواسته آنها در جریان زندگی سیاسی مومنان در عصر غیبت بکاهد. راه سوم معتقد است که شریعت حتی در غیاب امام معصوم(ع) باید اجرا گردد و حضور یا عدم حضور معصوم(ع) دخلی در اقامه احکام شرعی ندارد. از این رو، باید ترتیبی اتخاذ کرد تا در غیاب امام(ع) هم به اجرای شریعت پرداخت و هم از حقوق مردم محافظت کرد، و البته، دستیابی به چنین ایده‌ای، متوقف بر تأسیس دولت است. در واقع، بدون دولت نه می‌توان از اجرای شریعت سخن گفت و نه می‌توان از حقوق مردم دفاع کرد. اینکه راه سوم از چه زمانی به چنین اهمیتی در باب دولت رسیده؟ نیازمند کاوش دیگری است، اما قطعاً، تجربه «دولت شبه مدرن» رضاخان بر اهمیت دولت نزد روحانیون افزود و آنان را بیش از دوره مشروطه به مسأله دولت حساس‌تر کرد. از این دوره به بعد، بسیاری از روحانیون، معتقد شدند که هر نوع آرمان اجتماعی باید از مجرای دولت عبور کند و الا موفقیتی درپی نخواهد داشت.حتی اگر بنا باشد که شریعت به اجرا درآید، باید از مجرای دولت تحقق یابد. دلیل این مساله نیز آن بود که دولت ملی مدرن، دولتی است که بر همه عرصه‌های زندگی حاکمیت دارد و اگر شریعت بخواهد اجرا شود، باید به قانون مبدل گردد. بدون تبدیل شدن شریعت به قانون اساساً اجرای شریعت، غیرممکن است. به همین دلیل، دولت و قانون برای روحانیت به دو مساله مهم تبدیل شدند که توجه به آنها می‌توانست آنان را به دولت اسلامی نزدیک نماید. البته در نهضت مشروطه هم تجربه موضوعیت یافتن قانون و قانون‌مند شدن شریعت

وجود داشت، اما مشکلی که در مشروطه وجود داشت این بود که میان نهادهای عرفی و شرعی جدائی بود و امر شرعی قابلیت قانون‌گذاری نداشت. حتی عالمانی مثل شیخ فضل‌الله و آخوند خراسانی که دو سوی منازعه در باب مشروطه را در اختیار داشتند، دولت را نه امری شرعی، بلکه عرفی می‌دانستند. اما در دولت مدرن یا شبه مدرنی که در عصر رضاخانی تاسیس گردید، چنین تفکیکی میان عرف و شرع وجود نداشت و دولت مدرن همه عرصه‌های شرعی و عرفی را به تصرف خود درآورده بود. ریشه این یکپارچگی نیز به این امر بازمی‌گشت که دولت مدرن توان ارجاع به دو منبع مجزا را ندارد و نمی‌تواند از دو منبع متفاوت به نام شرع و عرف تبعیت کند. بنابراین، تمام منابع می‌بایست در پشت سدی به نام «دولت» جمع می‌شدند تا از مجرایی به نام دولت به جامعه منتقل شوند. این تجربه می‌توانست روحانیت را قانع کند که اجرای شریعت تنها از مسیر تشکیل حکومت میسر است و تا شریعت به قانون تبدیل نشود، عملاً حکمی از احکام اجتماعی اسلام به منصه ظهور نمی‌رسد. به همین دلیل بود که نزد عالمانی مثل امام خمینی، بود و نبود دولت مساوی بود با بود و نبود شریعت. پیش از این تجربه گران‌سنگ، روحانیت از دولت به «دولت اسلام پناه» تعبیر می‌کرد و مفهومی از آن اراده می‌کرد که با مفاد دولت در مفهوم مدرن آن تفاوت داشت. در نظریه‌های قدیم، سلطان، خصلت قانون‌گذاری نداشت و این عالمان دینی بودند که رأساً به بیان و اجرای شریعت احکام شرعی همت می‌گماردند. در حالی که شکل‌گیری دولت مدرن در ایران، روحانیت را قانع می‌کرد که دولت، هم قانون‌گذار بوده و هم تفکیک عرفیات از شرعیات عملاً ناممکن است. همین تجارب کافی بود تا روحانیت به جای تاکید بر جامعه دینی به «دولت اسلامی» اهمیت دهد و بر ضرورت آن استنادات دینی اقامه نماید. توجه به مفهوم دولت در نگرش روحانیت به سیاست، بزرگ‌ترین تحولی است که روحانیت در دهه‌های پیش از وقوع انقلاب تجربه کرده است. شاید به همین دلائل بود که پیش از آنکه بحث نوع دولت یعنی «ولایت فقیه» در محافل حوزوی رواج یابد، اصل «حکومت اسلامی» اهمیت می‌یابد و سپس ولایت فقیه در درون آن باز پرورده می‌شود. این بدین معنا بود که در نظر روحانیت:

ـ جامعه دینی، جامعه‌ای است که باید قانون داشته باشد.

ـ تجـربه مشروطه نشان داده بـود که خـرد آدمی چندان قـادر به قـانون‌گذاری صحیح نیست.

ـ تنها قانونی کامل است که مبتنی بر شریعت باشد.

ـ اجرای قانون یعنی شریعت منوط به دولت است،

ـ دولت موجود فاسد است،

ـ برای اقامه شریعت، باید از دولت فاسد، عبور کرد و فرد عادل و آگاه به شریعت یعنی فقیه جامع‌الشرائط را در قالب دولتی جدید به حکومت رساند (فراتی، ۱۳۹۵: ص ۱۱٤-۱۱۵).

در واقع روحانیون راه سوم، به درستی درک کرده بودند که شریعت نیازمند دولت است، اما «دولت» در این دوره بافت جدیدی پیدا کرده و تاثیرات متفاوتی بر صورت و محتوای نظامات دینی خواهد گذاشت. مروری بر ادبیات مکتوب راه سوم، نشان می‌دهد که آنان بدون اینکه تصویر روشنی از بافت «دولت» داشته و مفهوم آن را به خوبی تجزیه کرده باشند، صرفاً آن را به عنوان بخشی از آرمان سیاسی خود به کار می‌بردند و تنها از «ضرورت» بنای آن سخن می‌گفتند. انگار دولت نزد آنان مفهومی بدیهی بود که لزومی جهت شکافتن هسته آن نمی‌دیدند و تنها بنای آن را به منظور اقامه شریعت لازم می‌دانستند. اما به تدریج که «دولت» به مفهومی کانونی برای آنان مبدل شد و رفته‌رفته نیز از نزدیک با ابعاد جدید دولت آشنا شده و کوشیدند در قبال بافت جدید دولت، موضعی سلبی یا ایجابی اتخاذ کنند. اهمیت یافتگی «دولت» که به طرح ایده «حکومت اسلامی» نیز انجامید، در ادبیات سیاسی برخی از سیاست پژوهان، به «راه سوم» معروف گردید تا نشان داده شود که آنان در قبال اندیشه سکولاریسم و نیز تفکر سنتی‌گرایی، موضع متفاوتی دارند. بدون اینکه بتوان بر راه سوم نامی خاص نهاد، تنها باید تاکید کرد که راه سوم، مسیری عقلانی‌تر از دو راه دیگر جهت حل مشکلات مسلمانان برگزیده است، و آن راه، اهمیت یافتگی «قدرت سیاسی» و اقامه «دولت»، جهت اجرای شریعت است. اما آنچه راه سوم را نیز به دو شعبه مهم تقسیم می‌کند، تحلیل آنان از بافت دولت و نحوه ساختن آن در اندیشه متفکران راه سوم است که جهت تنویر بیشتر بحث از آنها به دو جریان: محافظت‌گرایان دینی و نواندیشان دینی یاد می‌کنیم:

٤-١. عالمان محافظت‌گرا و بافت سنتی دولت

محافظت‌گرایان، به گروهی اشاره دارد که اساس دولت را بیش از آنکه عرفی بدانند، شرعی می‌انگارند و تصورشان از دولت، همان ساخت سنتی دولت است که در ادبیات سیاسی از آن به نظم سنتی (سلطانی) یاد می‌شود. در واقع آنان به صورت توأمان هم از شریعت و هم از شرعی بودن دولت محافظت می‌کنند. مراد از «نظم سلطانی» در اینجا «حکومت سلطانی» نیست. به نظر می‌رسد که مترادف بودن واژه سلطان، پادشاه و سلطنت در ادبیات فارسی، باعث یکسان‌سازی حکومت سلطنتی با نظام سلطانی در نزد بسیاری شده است، در حالی‌که این چنین نیست و نسبت معناداری میان آن دو مفهوم وجود ندارد. مبانی حکومت سلطنتی براساس توانایی، نژاد، تجربه، اصل و نسب است، و شاه از طریق ساختارها و نهادها، سلطنت خود را تدوام می‌بخشد. اما آنچه در حکومت‌های موروثی سلطنتی اهمیت دارد آن است که این نوع حکومت‌ها، براساس سنت‌ها، ساختار، باورها و معیارها عمل می‌کنند و پادشاه در آنها نه «معیار حکومت»، بلکه «عامل حکومت» به شمار می‌آید، در صورتی که در مدل سلطانی حکومت، حاکم، معیار حکومت می‌شود و از سلطنت و نظام سلطنتی فراتر می‌رود و چون یک اصل می‌شود. از این رو، نظم سلطانی بر خلاف سایر مدل‌هایی که تاکنون بشر تجربه کرده است را نمی‌توان به عنوان یک مدل مطرح کرد. مهم‌ترین ویژگی مدل سلطانی، «شخص‌گرائی» است که می‌تواند در قالب‌های متعددی از جمله سلطنت، جمهوری، ولایت و خلافت، خود را نشان دهد. شخص‌گرایی سبب می‌شود که ساختار هرم قدرت به صورت یک مثلث تحلیل شود. در رأس هرم، شخصی قرار دارد که مشروعیت اقتدار از او ناشی می‌شود، اعم از اینکه فرد مذکور، توانا یا ناتوان، عادل یا خودکامه باشد. این بدین معناست که نظام سلطانی با «خودسری» تلازم ندارد و می‌تواند مصادیق متعددی به خود گیرد. خودسری بدون اینکه جزء ذاتی این نظام باشد، بیشتر وصفی است که بر آن عارض می‌گردد. البته در شرائطی که فردی مثل معصوم(ع) و یا فقیهی عادل بر آن حکمرانی کند، می‌تواند از این عارضه رهایی جوید و نظمی عادلانه برپا دارد. از این رو، نظام سلطانی نه با توارث ترادف دارد و نه با خودسری، تلازم؛ بلکه نظامی است که در آن ساختار قدرت به صورت سنتی چیده شده و فرد حاکم منشاء و منبع همه امور است (فراتی، ۱۳۹۵: ص٩٦).

از این رو، محافظت‌گرایان معتقد به احیاء شریعت در درون نظمی از زندگی سیاسی‌اند که به هیچ وجه با عناصر دولت مدرن ترکیب نشود. در واقع آنان، ماهیت سلطانی دولت جهت محافظت از شریعت را بهتر از دولت مدرن می‌دانند و بدین جهت نیز از هم‌نهادی آن با عناصر دولت جدید به شدت حذر می‌کنند. در میان محافظت‌گرایان می‌توان به سید کاظم حائری و محمد مومن اشاره کرد. حائری در تحلیل بافت دولت فقیه اصرار دارد که این دولت تمایزات اساسی با دموکراسی در قرائت روسو[1] نیز نظام شورایی اهل سنت دارد و در غیریت‌سازی با آنها هویت پیدا می‌کند. مومن قمی نیز خلوص دینی دولت را در عدم ترکیب با عناصر دولت مدرن می‌داند و اعتباری نفسانی برای نهادهای مدرن به رسمیت نمی‌شناسد.

٤-۲. نواندیشان حوزوی و بافت جدید دولت

مراد از این گروه، کسانی هستند که تصویری جدید از دولت دارند و دولت را نه صرفاً نهادی جهت اقامه شریعت، بلکه سازمانی برای ایفای حقوق شهروندان می‌دانند و بدین دلیل نیز، از بافت سنتی دولت، رویگردان و بر مدرن شدن دولت تاکید می‌کنند. از نظر آنان بخش عمده دولت در دنیای جدید، بر «اداره مشترکات» و «اداره مشاعات» متمایل شده و تنها بخش کوچکی از آن بر اجرای شریعت متمرکز شده است. در واقع، دولت هم باید متولی حوزه مشترکات یعنی حقوق عمومی باشد و هم متولی شریعت. ترکیب این دو وظیفه، چیزی است که از ماهیت دولت در بافت سنتی آن برنمی‌آید و ضرورت دارد تا دولت در بافت جدیدش با اندیشه دینی پیوند خورد. این بدین معناست که آنان هم نگران عدم اجرای شریعت در نظرگاه عرف‌گرایان، و هم نگران بی‌توجهی به وجوه غیر دموکراتیک دولت در رأی محافظت‌گرایان هستند. به عبارت دیگر، هدف آنان از برگزیدن چنین راهی آن است که از یک‌سو، آنان، نگران ظهور یک دموکراسی سکولارند و از سوی دیگر، خطر پیدایی و پایایی استبداد دینی را خطری جدی تحلیل می‌کنند. در واقع آنان علاقه نداشتند اهمیت روزافزون نهادهای دموکراتیک به حاشیه‌گزینی شریعت و تبدیل احکام

1. Jean-Jacques Rousseau

شرعی به ظواهر نمایشی و تشریفاتی منجر شود تا مورد عتاب پیامبر(ص) قرار گیرند که فرمود: «مرا چون کاسه مسافر قرار ندهید» (کلینی، ۱٤۰۷ق: ج۱، ص۲۹۱). در عین حال نیز نگران بازتولید استبداد حتی در کالبد حکومت دینی بودند. همین نگرانی‌ها سبب گردید تا آنان از مسیر تأمل در باب «ترابط حکم و حق»، «سرشت امور حسبه»، «عقلانی بودن شریعت محمدی(ص)» و... بتوانند بین حکومت دینی و دولت جدید رابطه برقرار کنند و دلیل موجهی جهت حراست از حق شهروندی که بنیان دولت مدرن است، بیابند. از این رو، نواندیشان دینی، با تاکید بر: ۱. ضرورت اجرای شریعت در غیاب معصوم(ع)، ۲. لزوم تأسیس دولت، ۳. ایفای حقوق ملت از مسیر بافت جدید دولت، از هر سه دسته دینداران سنتی، عرف‌گرا و محافظت‌گران، مسیر متفاوتی برمی‌گزینند و بدین گونه راهی برای طرح دولت مدرن در اندیشه حوزویان هموار می‌کنند. با این همه، تاکنون تلاش حوزویان نواندیش در پیوند دولت مدرن با اندیشه فقهی از چند مسیر طی شده است که در ذیل به مهم‌ترین آنها در آراء میرزای نائینی و امام خمینی اشاره می‌شود:

۵. حوزه‌های خالی از نص؛ بنیانی برای پذیرش دولت مدرن

در میان فقیهانی که نظر و دقتی در بافت دولت جدید دارند، میرزای نائینی و امام خمینی از جایگاه برجسته‌ای برخوردارند. این دو، نگرشی خاص در حوزه‌های خالی از نص دارند که می‌تواند بنیانی برای احترام نهادن به «اراده آزاد انسان» در شکل‌دهی دولت مدرن قرار گیرد. مراد از حوزه «مما لانص فیه» اشاره به گستره‌ای از زندگی دارد که در آن بیانی از شارع مقدس وجود ندارد و به عبارتی درباره آن «سکوت» اختیار کرده است (بحرانی، ۱۳۸۵: ج۸، حکمت ۹۷) این نشان می‌دهد که شارع تعمداً در برخی از موارد به منظور تسهیل بر بندگان خویش بیانی نفرموده است (مظفر، ۱۳۸۹: ص٤۷). به سخنی دیگر، ادله ترخیص کاشف از انصراف شارع مقدس، به لحاظ تسهیل از حکم واقعی است. حتی اگر چنین حکمی در واقع وجود داشته باشد (خمینی، ۱٤۱۸ق: ج۷، ص۳٤٤). نتیجه چنین مصلحتی در شریعت، احترام نهادن به اراده و اختیار انسان است که یکی از منابع تولید «حق» در اندیشه شیعه به شمار می‌رود. حق به انسان این توانایی را می‌دهد که خود براساس آنچه مصلحت می‌داند عملی را انجام دهد، یا آن را ترک نماید. معمولاً گستره مواردی که شریعت درباره آنها بیانی

دارد، روشن است و فقیه می‌تواند مجموعه مضبوطی از آنها را در اختیار مومنان قرار دهد. غیر از این موارد، حوزه‌های خالی از نص به شمار می‌روند که منبعی عظیم برای تولید حق قلمداد می‌گردند. مواردی مثل «شکل و شیوه حکومت»، «معاهدات تجاری» و «قوانین موضوعه» از جمله این مواردند که شارع مقدس درباره آنها سکوت نموده است، به همین دلیل سوالی که در اینجا مطرح می شود آن است که متولی قانون‌گذاری در این موارد کیست؟ مشهور فقهاء معتقدند که متولی اینگونه موارد، مردم و نه حاکم اسلامی بوده و اگر قرار است الزامی در این حوزه بیان شود، نه از جانب حاکم، بلکه از ناحیه خود مردم انجام می‌گیرد. تنها الزام از ناحیه شارع، همانا رعایت عمومات «الزام به وفای عهد» با قید عدم مغایرت با احکام منصوص شریعت است. در چنین مواردی هرگز نباید تصور کرد که احتمالاً حکمی واقعی وجود داشته و ما باید از باب اصل «اشتغال الذمه» عملی را به میل خود انجام ندهیم و احتیاط اقتضاء می‌کند که تصمیم درباره آن را به «حاکم اسلامی» واگذار کنیم، چرا که این بخش از زندگی، حوزه برائت عقلیه و طبعاً قلمرو رخصت‌های عقلی است و نیازی به تدارک وجه شرعی عمل خود نداریم. جاری شدن اصل «برائت عقلیه» و قاعده «قبح عقاب بلا بیان» در حوزه‌های خالی از نص، نتایج گسترده‌ای در حوزه زندگی مسلمانی در دوره غیبت دارد. طبق این برداشت از رابطه انسان و خداوند، سه نکته عمده برای هر انسان مسلمان اهمیت پیدا می‌کند. نخست آنکه، دایره زندگی انسان فراخ‌تر از دایره احکام قطعی شرعی است و بدین سان زندگی مومنان به دو حوزه واجد حکم شرعی و منطقه فارغ از حکم شرعی تقسیم می‌شود. دوم آنکه، منطقه دوم، حوزه برائت و رخصت‌ها است و هیچ حکم احتمالی وجود ندارد. بالاخره اینکه اقتضای دولت مدرن در کشورهای اسلامی جعل قانون در همین حوزه مباحثات اصلی است. طبیعی است که جنس این قوانین البته تغییر و تبدل آنها به اعتبار زمان و مکان می‌باشد. در چنین شرایطی، تنها راه مشروعیت قانون و قانون‌گذاری، نه «ولایت شرعی اولی الامر» و «حاکم شرعی» بلکه همان «حقوق و قراردادهای مدنی» در حوزه عمومی است که از طریق انتخابات و توافق همگانی مسلمانان تدارک می‌یابد.

از نظر این دو عالم، حوزه‌های خالی از نص، تنها ظرفیتی است که می‌توان آن را به عنوان بخش بزرگی از حوزه عمومی به شمار آورد و در آنجا «حق» آدمی را به رسمیت شناخت و بدین گونه به سمت توسعه حقوق فرد مسلمان در حوزه رخص تمایل پیدا کرد. حال که شارع، خود، در اینگونه

موارد سکوت اختیار کرده و بیانی نفرموده است، نباید مناطق فراغ تشریع را به گونه‌ای با احکام مولوی کرد و بدین گونه سر از اقتدارگرایی در بافت دولت دینی درآورد. این بدین معناست که آدمی در چنین حوزه‌هایی می‌تواند به اراده آزاد خویش عمل کند و خود، در این باره تصمیم بگیرد. به همین دلیل، نائینی معتقد بود فقه اسلامی، حد و حدودی دارد و مابقی آن به مردم واگذار شده است. کار فقیه استنباط حکم در منطقه الفراغ نیست و نباید با تولید احکام ثانویه چنین گستره‌ای را پر نمود. حوزه «ممالانص فیه» که همان امور نوعیه می‌باشند، فاقد حکم بوده و ما می‌توانیم به شرط «عدم مخالفت با نصوص شرعی»، خود، به وضع قوانینی درباره زندگی سیاسی همّت گماریم. وضع قوانین که امروز در دنیای مدرن در قالب «قانون اساسی» و از طریق «مجلس شوری» تحقق می‌یابد، می‌تواند جبران‌کننده عنصر عصمت در عصر غیبت شود (نائینی، ۱۳۸۲: ص۴۷-۴۸). این نشان می‌داد که نائینی تنها دولتی را مشروع می‌دانست که برآیند رضایت و مداخله نوع مردم در امور نوعی باشد. مردم نیز با توافقی که با والی/ حاکم در این حوزه می‌بندند، می‌توانند به نقش خود در زندگی سیاسی رسمیت بخشند و بدین گونه بر سرنوشت سیاسی خود مسلط گردند. این توافق که مشمول عموم آیه «اوفوا بالعقود» است، عقدی لازم شمرده می‌شود و می‌تواند مبنای مهمی در حوزه عمومی قرار گیرد. نائینی، قانون اساسی که تجلی‌بخش توافق میان مردم و حاکم است را جایگزین ممکنی از مقام عصمت در صیانت دولت از خطا و چونان عاملی بازدارنده از تبدل دولت ولایتیه به استبداد در دوره غیبت می‌دانست (همان: ص۹۰) مجلس نیز که تجلی اراده مردم است، علاوه بر تنظیم دخل و خرج کشور، به جعل قانون در حوزه‌های خالی از نص می‌پردازد. البته قانون‌گذاری در امور غیر منصوص در عصر غیبت با اذن احتیاطی مجتهد نافذ الحکومه مشروعیت می‌یابد (همان: ص۱۳۳-۱۳۴).

امام خمینی نیز همانند نائینی قائل به احترام نهادن به اراده آزاد انسان در چنین قلمرویی بود، اما پیشنهاد میرزای نائینی یعنی توافق بین مردم و والی را نپذیرفت، چرا که از نظر ایشان، چنین توافقاتی، شکننده و مردم توانی در ملزم کردن والی به تعهداتش را ندارند. به همین دلیل، ایشان تصمیم‌گیری در این موارد را از نه از باب توافقات مدنی، بلکه از باب تمسک به «سیره و بناء عقلاء» صحیح می‌دانستند. در واقع، مردم در اموری که بیانی از سوی شارع مقدس نمی‌یابند، به روشی جهت تدبیر زندگی خود تمسک جویند که عقلای عالم در این موارد چنین می‌کنند. بناء عقلاء عبارت است از استمرار عمل و

روش عمومی عقلاء بما هم عقلاء در محاورات، معاملات، و سایر مناسبات و هنجارهای اجتماعی که بدون توجه به دین یا فرهنگ و یا ملیت خاصی در طول زمان شکل می‌گیرد (اصغری، ١٣٨٤: ص٧). از این رو، در بناء عقلا، عملی مفید و معقول در میان عقلاء تکرار شده است. این تعریف ظاهراً با تعریف عرف عام یکی است (نائینی، ١٤٠٦ق: ج٣، ص١٩٣)، اما به نظر می‌رسد با وجود عرف‌های «بد» و «غیر مشروع» مانند بیع ربوی و نکاح شغار، عرف ممکن است خوب یا بد باشد، لیکن بناء «عقلا بما هم عقلاء» نشان می‌دهد که در بنائات عقلایی به مفید و معقول بودن سیره و روش مورد عمل توجه لازم نشان داده شده است. در بنائات عقلایی، عملی در میان مردم یا جمیع عقلاء از هر ملت و مذهبی(اعم از مسلمان و غیر مسلمان) تکرار می‌شود و به دلیل عدم ردع شارع مقدس از آن، مورد توجه قرار می‌گیرد. حجیت بناء عقلاء نیز به امضاء و تقریر شارع بازمی‌گردد که گاه به صورت صریح و گاه در قالب سکوت یا عدم ردع رخ می‌دهد. البته برخی در حجیت بناء عقلاء احراز چنین تائیدی را منوط به این می‌دانند که معصوم(ع) کاملاً از آن آگاه و به شکلی با آن موافقت کرده باشد. از این رو، معاصرت و در مریی و مسمع بودن سیره عقلایی شرط است. این در حالی است که امام خمینی بناء عقلا را منوط به چنین شرطی نمی‌کند و بنائات عقلایی در روزگار جدید را مورد امضای شارع می‌داند. ایشان در بحث جواز تقلید و چگونگی حجیت آن می‌فرماید که سیره عقلا در رجوع به کارشناسان و اهل خبره، در دانش‌ها و علوم مختلف استقرار یافته است. آنگاه در ایراد به این بناء یعنی رجوع جاهل به عالم می‌گویند که اجتهاد در زمان معصومین، نهایتاً با اجتهاد در روزگار ما تفاوت دارد. اجتهاد در عصر حاضر، مانند فلسفه و ریاضیات از علوم نظری است، اما در عصر ائمه، اجتهاد صرفاً رجوع مردم به راویان حدیث بوده و نه مباحث فنی و اصولی و کلامی که در عصر ما لاجرم بین دانشمندان مطرح است:

«فان علم الفقه اصبح فی اعصارنا من العلوم النظریه التی لاتقصر عن العلوم الریاضیه و الفلسفیه فی حین کان فی اعصار الائمه من العلوم الساذجه البسیطه» (امام خمینی، ١٣٨٥: ج٢، ص٢٩).

نتیجه مهمی که امام خمینی از مقایسه اجتهاد در عصر حاضر با اجتهاد در زمان اهل بیت(ع) می‌گیرد آن است که بناء عقلا در رجوع جاهل به عالم در زمان ما، از بنائات جدید و مستحدث است که متصل به عصر معصوم(ع) نبوده است. در روزگار ما باب علم مسدود است و جاهل به کسی مراجعه می‌کند که احکام را به طور ظنّی و تنها با تمسک به فنون اجتهاد به دست می‌آورد.

در حالی که در عصر ائمه(ع) باب علم برای فقیه باز بود و فقیه آن عصر به راحتی یا به سختی می‌توانست به نظر امام(ع) دسترسی پیدا کند (همان).

یعنی ارتکازی بودن رجوع جاهل به عالم آن قدر برای همه روشن است که ائمه می‌دانستند که در آینده در میان شیعیان چنین سیره‌هایی، تاسیس و استقرار پیدا می‌کند. پس اگر به ظهور و تکوین اینگونه بنائات، اعتقادی نداشتند، قطعاً نظر مخالف خود را بیان و اعلام می‌کردند و چون منعی از این سیره‌ها نکرده‌اند، بنابراین، همه روش‌های عقلایی که در عصر غیبت شکل می‌گیرد و رواج می‌یابد مورد تائید است، مگر سیره‌هایی که مانند قمار و شراب و یا بیع الربوی مردود اعلام شده است. نتیجه مهمی که از بیانات امام خمینی می‌توان به دست آورد، آن است که حجیت بناء عقلاء نیازی به هم‌زمانی آن با حضور معصوم(ع) ندارد و معصوم به هر صورت از وجود این قبیل سیره‌ها و بنائات آگاه است چه معاصر باشد و چه نباشد. این آگاهی حتی نسبت به بنائات و سیره‌های آینده، طریقی برای اثبات و احراز «عدم ردع» نیز می‌باشد، چرا که در صورت ردع معصوم، خبر آن به همه می‌رسید (فیض، ۱۳۷٤: ص۲۰٦-۲۹۷). از نظر امام خمینی:

> «اماراتی که بر زبان اصحاب و دانشمندان محقق ما جاری می‌شود، همه امارات عقلایی‌ای هستند که عقلاء در معاملات و سیاسات و کلیه امورشان، بر آنها تکیه و عمل می‌کنند و در غیر این صورت یعنی در صورت عدم توجه و اعتناء به آن امارات عقلایی، گرفتار اختلال نظام می‌شوند و چرخ آسیای حیات اجتماعی مختل می‌گردد (مرعشی، ۱۳۷۳: ص۱۰۲).

اهمیت و جایگاه بنائات عقلایی در نگرش اصولی امام خمینی به قدری زیاد است که ایشان در کتاب «انوار الهدایه» که تعلیقه‌ای بر «کفایه الاصول» آخوند خراسانی است، حجیت چنین بنائاتی را ذاتی می‌داند، یعنی سیره‌ای که فقدانش موجب اختلال در نظام می‌شود، حجیتی ذاتی دارد و معنا ندارد شارع به آن حجیت بخشیده باشد. بناء عقلا روشی عقلایی است و شارع نیز به عنوان یکی از عقلاء به آن عمل کرده است (امام خمینی، ۱۳۷۲: ص۱۰۲). معنای صحت این بنائات آن است که مردم برای برقراری نظام معیشتی و اقتصادی خودشان، چگونه و طبق چه الگویی آن را برقرار کنند؟ آزادند تا خود به سیره‌های مفید و معقول در این باره عمل کنند. البته به شرطی که به احدی ظلم نشود و حق کسی پایمال نگردد و حدود شریعت رعایت گردد. آیت‌الله معرفت به عنوان یکی از شارحان مکتب سیاسی امام خمینی، می‌افزاید:

«شارع در تنظیم جوامع بشری در ابعاد مختلف، ایجاد نظم و جعل مقررات را به عرف موکول کرده است. مراد از عرف همان جوامع متمدن دنیا است، اعم از اینکه مسلمان باشند یا نباشند و مراد از مقررات آن است که عرف عقلای جهان، آن را به عنوان اصول عقلایی پذیرفته باشند، مانند مرزهای جغرافیایی، نظام حقوقی رفت و آمد، نظام بانکی، سیاست‌های بین‌المللی و... معاملات را شرع وضع نکرده است» (معرفت، ۱۳۷۳: ص٦٣).

مفهوم چنین نظری آن است که شارع دست عرف و عقلا را در امور مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی باز گذاشته است و مردم می‌توانند خود در حوزه‌ای که شریعت سخن صریحی ندارد به بنائات عقلایی تمسک جویند. علت سکوت شارع در چنین مواردی هم، رحمت بر مردم است. خداوند در موارد بسیاری سکوت نموده تا مردم به تکلف نیفتند و راحت زندگی کنند. این موضوع، که در ادبیات فقهاء به «مصلحت تسهیل» تعبیر می‌شود، چیزی است که از نظر افرادی مثل امام خمینی منطقه الفراغ را به میدانی از اراده‌های آزاد انسان تبدیل می‌کند. منطقه الفراغ که خود به معنای میدان‌های آزاد حقوقی یا فقهی است که شارع در آن حکم تاسیسی و یا امضایی ندارد به آدمی اجازه می‌دهد تا درباره زندگی خود تصمیم بگیرد و راهی به سوی اعمال اراده خود باز نماید. نظری به قانون اساسی گویای این حقیقت است. پذیرش نهاد مجمع تشخیص مصحلت نظام در نظریه امام خمینی در اعتبار بناء عقلاء نقش مهمی دارد. در واقع نهاد مصلحت زمینه پذیرش آن بخش از سیره‌ها و بناهای عقلایی را که با ظواهر شرعی سازگار نیست یا سازگاری و موافقت آن مورد اختلاف است، را فراهم می‌کند. بنابراین، سیره‌های مستحدث که دارای مصلحت بوده، عمل به آنها لازم است، هرچند با برخی از اطلاقات تعارض داشته باشد. علاوه بر این موارد، در «منطقه العفو» در بسیاری از موارد مثل شکل و رژیم حکومت، روابط بین دولت‌ها و حقوق بین‌الملل عمومی و خصوصی، بناء عقلا حاکم است. به همین دلیل امام خمینی در پاسخ خبرنگار روزنامه لوموند[1] که «حضرت عالی می‌فرمایید که بایستی در ایران، جمهوری اسلامی استقرار پیدا کند و این برای ما فرانسوی‌ها چندان مفهوم نیست، زیرا که جمهوری می‌تواند بدون پایه مذهبی باشد. نظر شما چیست؟ آیا جمهوری شما بر پایه سوسیالیسم

1. Le Monde

است؟ مشروطیت است؟ بر انتخاباتی استوار است؟ دموکراتیک است؟ چگونه است؟» فرمود:

«اما جمهوری، به همان معنایی است که همه جا جمهوری است. لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی‌ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم، برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست» (امام خمینی، ۱۳٦۹: ص٤۸۰).

اینکه این جمهوری همان جمهوری در همه جا است به معنای آن می‌باشد که آن فقید سیره عقلای روزگار خویش را مبنی بر اینکه «جمهوری» بهترین شکل جابجایی و نظارت بر قدرت سیاسی می‌باشد را پذیرفته است. عبارت «مثل سایر جمهوری‌ها» نشان می‌دهد که وی بناء عقلاء را در نوع حکومتی که برخواهد گزید، معتبر دانسته است. شهید مطهری نیز که برداشت یکسانی از اندیشه استاد خویش دارد، دو روز قبل از رفراندم ۱۲ فروردین سال ۱۳۵۸ در یک مصاحبه تلویزیونی تاکید می‌کند که کلمه جمهوری شکل حکومت را مشخص می‌کند و کلمه اسلام محتوای آن را، اما حکومت جمهوری یکی از اشکال متعدد حکومتی در دنیا است که در بسیاری از کشورها وجود دارد. جمهوری از نظر مرتضی مطهری یعنی «حکومت عامه» که در آن حق انتخاب با مردم است. به علاوه، این حکومت «موقت» است و نمی‌گذارد گروهی به طور دائم بر مردم حکومت کند. دلیل چنین موضوعی نیز به این مساله باز می‌گردد که از نظر شهید مطهری «نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در برابر مردم مسئولیت دارد. بلکه تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در برابر اجتماع مسئول کرده و افراد را در برابر حاکم دارای حق می‌گرداند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند» (مطهری، ۱۳۹۰: ج۱٦، ص٤٤۲-٤٤۸). مراد امام خمینی و برخی از شاگردانش از مفهوم جمهوری این بود که مردم در حوزه‌ای که نص اسلامی، دلالتی آشکار ندارد، ذی حق بوده و اراده آنان می‌تواند در مشروعیت بخشی و نوع حکومتی که برمی‌گزینند، تاثیر بسزایی نهند.

جذب عنصر مردمی در نظریه امام خمینی که به نوعی فاصله گرفتن از نظم سلطانی در نگرش‌های سنتی از دولت است، نشان می‌دهد که ایشان آشکارا اسلام شیعی را با مفاهیم مدرن

همنشین کرد و راه را به سوی عناصر دموکراتیک در نظام سیاسی شیعی باز نمود. این همنشینی آنچنان محکم و استوار بود که علاوه بر توصیه‌های کتبی و شفاهی ایشان، به عنوان سند حقوقی در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز ثبت شد و از اصول لایتغیر آن محسوب گردید. در اصل ۱۷۷ قانون اساسی، نظام مقدس جمهوری اسلامی بر دو پایه قواعد و موازین شرعی و نیز اتکای به رأی مردم معرفی شده است. در نظام پیشنهادی امام خمینی عناصر جمهوریت نظام یعنی، قانون، مردم و آزادی با عناصر اسلامیت نظام یعنی، شریعت، فقیه و نظارت ترکیب شده‌اند که الزامات معرفتی و سیاسی مهمی به دنبال دارند. این عناصر به گونه‌ای ترکیب شده‌اند که نه می‌توان تفسیری غیر دموکراتیک از نظریه سیاسی امام خمینی ارائه داد و نه توضیحی مغایر اسلام از مفهوم «جمهوری» تدارک نمود. گرچه دشواری ترکیب آن دو عنصر در یک نظریه منسجم، کاری دشواری است، اما مشکل بودن مساله، به معنای پیچیدگی ویژه اندیشه امام خمینی نیست، بلکه به طور کلی ناشی از پیچیدگی جهان اسلام در مواجهه با مدرنیته و دستاوردهای آن است.

٦. نتیجه‌گیری

برآیند تاملات ما در این پژوهش نشان داد که روحانیت شیعه تصویر یکدستی از بافت دولت دینی ندارد. اما در میان آنان جریانی ظهور کرد که با درک تغییرات بوجود آمده در بافت دولت توانست راهی به سوی حقوق مردم باز نماید و همه عرصه‌های زندگی را به حاکم واگذار ننماید. اینکه از چه مسیری این راه باز شد، تلاش‌های زیادی صورت گرفته است، اما به نظر می‌رسد تجربه نائینی و امام خمینی، در حوزه‌های خالی از نص، متقن‌ترین مسیری است که می‌توان از طریق آن به اراده آزاد انسان احترام نهاد و آنان را در تعیین سرنوشت خویش مشارکت داد. بی‌تردید تا در حوزه‌ای از زندگی *حقوق مردم* به رسمیت شناخته نشود، دولت مدرن پا نمی‌گیرد و دموکراسی به مثابه یک نظام فلسفی تحقق پیدا نمی‌کند.

منـابـع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱۷ق). **لسان العرب**. بیروت: دارالفکر، ج۱۲.
۲. اصغری، سیدمحمد (۱۳۸٤). بناء عقلاء. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره۷۰: ص ۳۸.
۳. باربویه، موریس (۱۳۹۸). **مدرنیته سیاسی**. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: انتشارات آگه.
٤. بحرانی، ابن میثم (۱۳۸۵). **شرح نهج‌البلاغه**. ترجمه محمدرضا عطایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ج۸.
۵. پزشکی، محمد (۱۳۹۳). **عرصه عمومی و خصوصی در فقه شیعه**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
٦. حسینی، محمد (۱٤۱۰ق). **الامام الشهید السید محمدباقر الصدر: دراسه فی سیرته منهجه**. بیروت: دارالفرار.
۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۳٦۹). **صحیفه نور**. تهران: سازمان مدارک علمی و فرهنگی انقلاب اسلامی.
۸. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۲). **انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). **الرسائل: رساله الاجتهاد و التقلید**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج۲.
۱۰. خمینی، سید مصطفی (۱٤۱۸ق). **تحریرات فی الاصول**. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج۷.
۱۱. عبدالرازق، علی (بی‌تا). **الاسلام و اصول الحکم**. قاهره: بی‌نا.
۱۲. عمید زنجانی، عباس‌علی (۱۳۸۳). **فقه سیاسی**. تهران: امیرکبیر.
۱۳. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۵). **گونه‌شناسی فکری سیاسی حوزه علمیه قم**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱٤. فیض، علی‌رضا (۱۳۷٤). **مبادی فقه و اصول**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱٤۰۷ق). **الکافی**. محقق و مصحح علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیه. چاپ چهارم.

۱٦.مرعشی، سید محمدحسن (۱۳۷۳). اقتراح درباره مبانی اجتهاد. *نقد و نظر*، سال اول، شماره اول: ص۱۰۲.

۱۷.مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا، ج۱٦.

۱۸.مظفر، محمدرضا (۱۳۸۹). **تحریر اصول الفقه**. با مقدمه ابوالقاسم گرجی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

۱۹.معرفت، محمدهادی (۱۳۷۳). اقتراح. *نقد و نظر*، شماره ۱: ص ۱۰۲.

۲۰.نائینی، محمدحسین (۱۳۸۲). **تنبیه الامه و تنزیه المله**. تصحیح سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.

۲۱.نائینی، محمدحسین (۱٤۰٦ق). **فوائد الاصول**. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج۲.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/sm.2020.125692.1534

فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۹). **روحانیت و بافت دولت دینی در ایران پس از انقلاب اسلامی**. *سیاست متعالیه*، ۸ (۲۹): ص ۱۹۱-۲۱۰