



بررسی رابطه روحانیت و سیاست

روحانیت در میدان

- صدسالگی حوزه و مسائل جامعه ایران
- نقش روحانیت در انقلاب مشروطه
- طلبه انقلابی در ساحت بینش و کنش
- پیروزی حوزه و روحانیت در نبرد قدرت
- سکولاریسم حوزوی؛ چالش‌ها و ابهامات
- همراه با آثاری از



بیشن عبدالکریمی



رسول جعفریان



عبدالوهاب فراتی



علیرضا اعرافی



حمید پارسانیا



محمدتقی اکبرزاد

ماهنامه
تخصصی
صد
رویدادهای
اندیشه‌ای

سال دوم، شماره ۱۱
(پیاپی) ۲۵ / بهمن ۱۴۰۰

فکر

۳۵

روحانیت در میدان

ویژه‌نامه بررسی رابطه روحانیت و سیاست

صاحب امتیاز

مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت

«کارگروه فلسفه و اندیشه»

مدیرمسئول

رفیع‌الدین اسماعیلی

سر‌دبیر

رسول لطفی

دبیر علمی و اجرایی

سید محمد مهدی شرف‌الدین

طراح یونیفرم

میثم گل بابایی

هیأت تحریریه

حامد اسماعیلی مهر

محمد مهدی کریم‌پور

مجید زهدی

حسنعلی عزت‌خواه

عقیل امرالله‌پور

عیسی معلم

با تشکر ویژه از آقایان محمد جواد فرج‌نژاد و حسن محمدی

ارتباط با ما

www.Fekrat.net

admin@fekrat.net

[@fekrat_net](https://www.instagram.com/fekrat_net)

آدرس: خیابان بسیج، بعد از خیابان تراب نجف‌زاده، پلاک ۲۴۵

تلفن تماس: ۰۲۵۳۷۸۳۷۹۹۳



مؤسسه فرهنگی رسانه‌ای

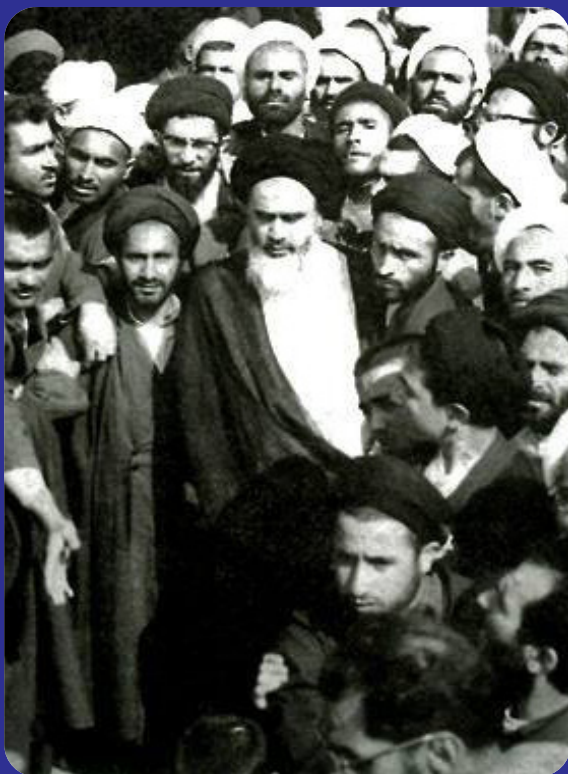
شناخت

بسم الله الرحمن الرحيم



دیده بان...!!

مجالى است براى بهتر ديدن جهان؛
بستري است براى توصيف سوژه‌ها؛
رسالتى است ناظر به تبیین فهم‌ها؛
تلاشى است در راه نقد اندیشه‌ها؛



۱۰	سرمقاله
۱۳	فصل اول دین و سیاست؛ حوزه و حکومت؟
۱۴	۱. روحانیت و نگهبانی از دین
۱۴	۲. قلمروی دین
۱۴	الف) روش‌شناسی تعیین قلمروی دین
۱۴	یک: روش درون‌دینی
۱۵	دو: روش برون‌دینی
۱۶	سه: روش تلفیقی
۱۶	ب) تعیین قلمرو دین
۱۸	۳. نقش پیامبران و معصومین در سیاست
۱۹	۴. روحانیت در امتداد نبوت و امامت
۲۱	فصل دوم سیاست و روحانیت در طول تاریخ
۲۲	۱. نهضت مشروطه
۲۳	الف) حکومت دینی از منظر آخوند خراسانی
۲۵	ب) حکومت دینی از منظر محقق نائینی
۲۶	۲. انقلاب اسلامی
۲۶	الف) خوانش‌ها از انقلاب
۳۱	ب) نقش روحانیت در انقلاب اسلامی
۳۳	یک: طرح مبانی فکری انقلاب
۳۳	دو: رهبری انقلاب و نظارت بر آن
۳۳	سه: نظارت بر قوانین
۳۴	چهار: همراه‌کردن مردم
۳۴	ج) دیدگاه علما در مورد انقلاب اسلامی
۳۴	یک: آیت‌الله بروجردی (ره)
۳۷	دو: علامه طباطبایی (ره)
۳۹	فصل سوم مواجهه روحانیت با نظام اسلامی
۴۰	۱. جریان‌شناسی‌های موجود
۴۱	۲. جریان‌شناسی مختار
۴۲	الف) جریان سیاست‌گریز
۴۲	یک: دلایل فلسفی-کلامی
۴۳	دو: دلایل دینی
۴۴	سه: دلایل تاریخی و اجتماعی



۱۲۰	نسبت نبوت و حکومت در قرآن
۱۲۲	سکولاریسم حوزوی؛ چالش‌ها و ابهامات پیش‌رو
۱۲۵	دیرینه‌شناسی گفتمان نظارت استصوابی
۱۲۷	فیرجی و مصادره اندیشه سیاسی میرزای نائینی
۱۳۲	مشروعیت‌زدایی یا تغییر مشروعیت؟
۱۳۴	جایگاه حوزه علمیه و روحانیت ایران در سده اخیر
۱۳۶	از جمهوری موعود، به جمهوری موجود

۴۵	ب) جریان ولایت‌گریز
۴۵	یک: قائلین به نظارت فقیه
۴۶	دو: قائلین به وکالت فقیه
۴۶	سه: ارزیابی نظریه نظارت و وکالت فقیه
۴۸	چهار: دلایل عقلی اثبات ولایت فقیه
۴۹	ج) جریان ساختارگریز
۴۹	یک: ساخت اندیشه‌ای
۵۵	دو: ساخت عملی
۵۶	ارزیابی کلی سه جریان اول
۵۶	چپستی روشنفکری حوزوی
۵۸	مبانی روشنفکری حوزوی
۵۸	جریان‌شناسی روشنفکری حوزوی
۵۹	دوره‌های فعالیت روشنفکری حوزوی معاصر
۶۱	د) جریان تمدن‌گرا
۶۱	یک: ویژگی‌های جریان تمدن‌گرا
۶۱	دو: جریان تمدن‌گرا و انقلاب اسلامی
۶۲	سه: شاخصه‌های طلبه انقلابی
۶۶	چهار: ماحصل جریان تمدن‌گرا
۶۷	فصل چهارم گزارش رصد
۶۸	انقلاب اسلامی و روند سکولاریسم
۷۱	حکومت اسلامی و آخوند خراسانی
۷۴	صدسالگی حوزه قم و مسائل جامعه ایران
۸۰	روحانیت در ایران معاصر
۸۲	حوزه نجف و نسبت آن با اندیشه انقلاب اسلامی
۸۷	آیت‌الله بروجردی و ولایت فقیه
۸۹	نوسازی فقه و مدل حکمرانی
۹۵	بازخوانی نقش روحانیت در انقلاب مشروطه
۱۰۰	ایده‌هایی در نسبت مسأله قدرت و مردم
۱۱۱	قرآن و حوزه انقلابی
۱۱۳	روحانیت و سطح انتظار جامعه
۱۱۵	حوزه علمیه و سکولاریسم
۱۱۸	پیروزی روحانیت در نبرد قدرت

مهم‌ترین رویدادهای جهان اندیشه | بهمن‌ماه ۱۴۰۰



آقای احمد حسین شریفی از ریشه‌های فلسفی تقابل غرب با انقلاب اسلامی می‌گوید؛ سجاد ایزدهی از نقش روحانیت در انقلاب اسلامی سخن می‌گوید؛ محمدرسروش محلاتی از فراز و فرود انقلاب و صادق زیباکلام نیز از اهداف بلند انقلاب بحث می‌کند.



فرارسیدن دهه فجر انقلاب اسلامی

۴۳ سال بعد از پیروزی شکوهمندانه مردم ایران بر رژیم طاغوت، امسال نیز مردم ایران به شکرانه نعمت استقلال و آزادی، دهه فجر انقلاب را جشن گرفته و از حال و هوای آن روزهای کشور سخن می‌گویند.

در این بین اندیشمندان علوم انسانی نیز درباره موضوعات مهمی همچون علل وقوع انقلاب اسلامی، اهداف انقلاب و فراز و فرود آن در این سال‌ها سخن گفته و سخنرانی‌های زیادی را در فضای مجازی منتشر ساختند.



برگزاری سلسله نشست‌های «زنان و انقلاب»

گروه موسوم به «عصر زنان» به عنوان محفلی برای اندیشه و گفتگو پیرامون دغدغه‌های زنان، در اولین سلسله نشست‌های آزاداندیشانه خود به موضوع زنان و انقلاب پرداخته و چهار نشست را برگزار کرده است. نشست اول مناظره‌ای است بین عبدالرسول علم‌الهدی و سید هاشم فیروزی در باب «حجاب الزامی در جمهوری اسلامی». دومین نشست به موضوع «چالش‌های فقه سنتی در حوزه مسائل زنان» و نشست سوم به موضوع «انقلاب و الگوسازی برای زنان» اختصاص دارد که خانم‌ها زهرا راد و سحر دانشور آنها را برگزار می‌نمایند. در آخرین نشست نیز خانم عاطفه صادقی «رابطه انقلاب و تکثر زنان» را مورد بررسی قرار داده است.



ارتحال آیت‌الله صافی گلپایگانی (ره)

آیت‌الله شیخ لطف‌الله صافی گلپایگانی مرجع تقلید شیعیان ساعت یک و بیست دقیقه بامداد دوازدهم بهمن ماه در پی ایست قلبی تنفسی و موفق نبودن عملیات احیا به ملکوت اعلی پیوست. این فقیه برجسته از شاگردان برجسته آیات عظام بروجردی، حجت، خوانساری و گلپایگانی بود و مدتی نیز در نجف اشرف از آیات عظام محمدکاظم شیرازی و محمدعلی کاظمی بهره برده بود. عضویت در مجلس خبرگان قانون اساسی و عضویت در شورای نگهبان و دبیری آن با حکم امام خمینی (ره)، از جمله فعالیت های سیاسی حضرت آیت الله صافی گلپایگانی بوده است. از این مرجع فقید بیش از ۸۰ عنوان کتاب برجای مانده که برخی از آنها جایزه کتاب سال ولایت و کتاب سال مهدویت را به دست آورده‌اند

برگزاری نشست بررسی یک تراژدی اجتماعی

شانزدهم بهمن‌ماه، در پی وقوع رویدادی هولناک در جنوب کشور، مرد جوانی اقدام به قتل همسر خود به صورتی فجیع کرده و گریخت. رسانه‌ها این واقعه را اثر یک رسوایی ناموسی دانسته و در مورد تعصب مردم جوان سخن‌ها به میان آمد. گروهی سعی کردند تا مولفه غیرت اسلامی را منفور جلوه داده و گروه دیگر از خشونت اجتماعی شکایت کردند.

در این بین پژوهشکده تبلیغ و مطالعات اسلامی با همکاری مرکز ملی مطالعات و سنجش دین‌داری اقدام به برگزاری نشستی تحت عنوان «بررسی زمینه‌ها و پیامدهای یک تراژدی اجتماعی» کرد. در این نشست اساتید بزرگی همچون دکتر رهدار، سوزنچی و هاشمیان به ایراد سخنرانی در باب چیستی غیرت دینی و قبح شکنی خشونت‌های اجتماعی پرداختند.



تحلیل دینی و جامعه‌شناختی حادثه قتل اخیر در اهواز

بررسی زمینه‌ها و پیامدهای یک تراژدی اجتماعی

نشست مجازی با حضور

حجت الاسلام دکتر سوزنچی مدیر گروه مطالعات زنان دانشگاه باقر العلوم (ع) 	حجت الاسلام دکتر رهدار مدیر موسسه مطالعات اسلامی فتوح اندیشه 
دکتر محسن مهدیان مدیرعامل موسسه همشهری 	حجت الاسلام دکتر هاشمیان دبیر شورای تخصصی حوزوی شورای عالی انقلاب فرهنگی 
خانم دکتر فاطمه رحمانی عضو فراگسسون زنان مجلس شورای اسلامی 	حجت الاسلام دکتر جعفری معاونت فرهنگی کمیته امداد امام خمینی (ره) 

سه شنبه ۱۹ بهمن ساعت ۱۸:۳۰ الی ۲۰:۳۰

لینک پخش زنده:

skyroom.online/ch/pajoooh/neshast

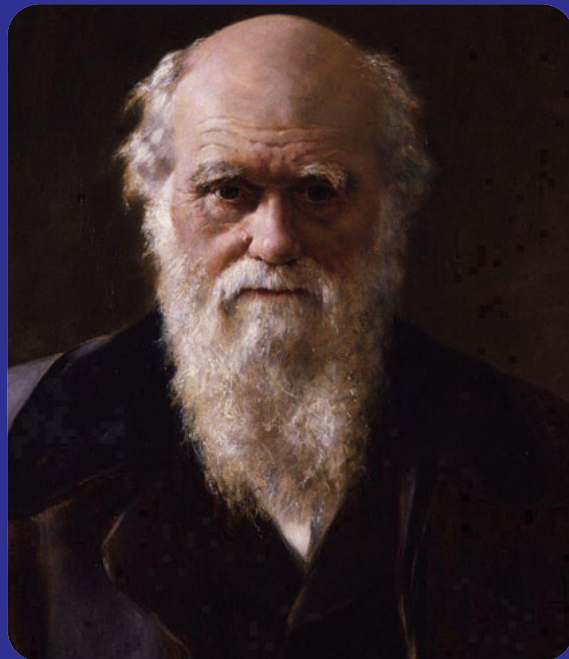
مهم‌ترین رویدادهای جهان اندیشه | بهمن‌ماه ۱۴۰۰

روز جهانی داروین

چارلز رابرت داروین در ۱۲ فوریه ۱۸۰۹ (۲۳ بهمن ۱۱۸۷ شمسی) از خانواده‌ای ثروتمند در انگلستان دیده به جهان گشود. او را امروزه همه با نام نظریه‌اش یعنی تکامل یا فرگشت می‌شناسند؛ نظریه‌ای که جنجال‌های زیادی را در عرصه‌های مختلف علمی به راه انداخته و مخالفان و موافقان زیادی دارد.

در سال ۱۹۰۹ بیش از ۴۰۰ دانشمند از ۱۶۷ کشور برای ادای احترام به داروین در کمبریج گرد هم آمدند. همچنین در ۱۲ فوریه ۲۰۰۹ و هم‌زمان با دویست‌مین سالروز تولد داروین و یک‌صد و پنجاهمین سال انتشار کتاب منشأ گونه‌ها، در دانشگاه کمبریج و موزه تاریخ طبیعی لندن یادبودهایی برای داروین برگزار شد.

در سال ۲۰۱۱ نماینده کالیفرنیا روز ۱۲ فوریه را روز داروین اعلام کرده و سپس این روز در سراسر دنیا به‌عنوان روز جهانی داروین نامیده شد. در این روز برنامه‌هایی توسط نهادهای مختلف برای یادآوری نقش برجسته داروین در ترویج علم برگزار می‌شود.

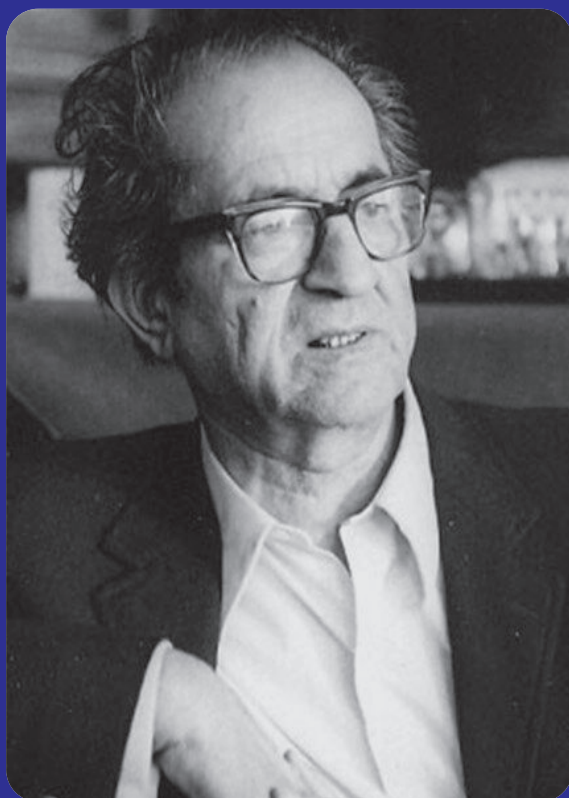


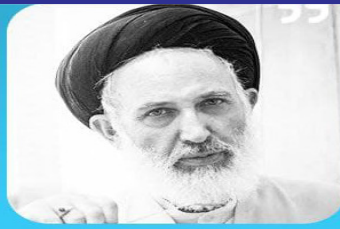
سالروز وفات مجتبی مینوی

۷ بهمن امسال مصادف بود با چهل و چهارمین سالگرد درگذشت مجتبی مینوی ادیب، محقق، سندشناس و شاهنامه‌پژوه بزرگ و یکی از نامداران عرصه فرهنگ و ادبیات ایران. وی روحانی‌زاده‌ای بود که بواسطه شغل پدرش وارد عرصه گزارش‌نویسی در مجلس شورای ملی و از پایه‌گذاران کتابخانه ملی شد.

از سال ۱۳۲۹ از طرف دانشگاه تهران مأموریت یافت که طی سفرهایی به کشور ترکیه، ضمن جستجو در کتابخانه‌های آن کشور و بررسی کتب خطی فارسی و عربی و ترکی، به عکس‌برداری و تهیه میکروفیلم از تعدادی از کتب خطی پردازد. گزارشی از نتایج علمی این سفرها را در مقالاتی با عنوان «از خزان ترکیه» در مجله دانشکده ادبیات تهران در سه شماره متوالی در سال ۱۳۳۵ منتشر کرد.

از سال ۱۳۳۶ به مدت ۴ سال به سمت رایزن فرهنگی ایران در ترکیه منصوب شد و در نهایت در روز چهارشنبه ۷ بهمن ۱۳۵۵ در سن ۷۳ سالگی در تهران درگذشت.





بررسی نظریات تساوی زن در قرآن

گفتگو با دکتر سید محمدعلی ایازی
به میزبانی: نورا نوری صفت



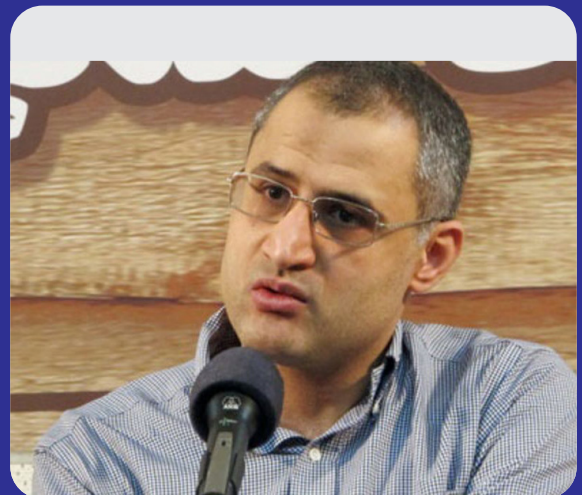
برگزاری نشست با موضوع تساوی زن در قرآن

تساوی زن و مرد، موضوعی است که می‌توان آن را در حیطه‌های مختلف حقوقی، فقهی و حتی سیاسی و اجتماعی به بحث نهاد. موضوعی که بحث از آن از دوران مدرن آغاز شده و در دوران پست‌مدرن به اوج خود رسیده است. روشنفکران دینی و حوزوی، از جمله متفکرینی هستند که به طور ویژه به این موضوع پرداخته و تلاش می‌کنند تا ادعاهای خود مبنی بر تساوی کامل زن و مرد در مسائل مختلف را به منابع دینی یعنی قرآن و سنت مستند کرده و از آیات و روایات شاهد بیاورند. گروه دین آنلاین در سلسله گفتگوهای اندیشه‌ای خود، به تازگی بحثی را تحت عنوان «تساوی زن در قرآن» به راه انداخته و به عنوان اولین صاحب نظر به سراغ آقای سیدمحمدعلی ایازی استادیار دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران رفته است. این گفتگوها به میزبانی خانم نورا نوری صفت برگزار خواهد شد.

اخراج دو تن از اساتید دانشگاه

اوایل بهمن ماه خبری مبنی بر اخراج دو تن از اساتید دانشگاه‌های شهید بهشتی و صنعتی شریف در فضای مجازی منتشر شد که بازتاب زیادی را به همراه داشت.

دانشگاه شهید بهشتی در حکمی اعلام کرد که به محمد فاضلی استاد جامعه‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی این دانشگاه نیازی ندارد. فاضلی پیش از این رییس مرکز امور اجتماعی منابع



آب و انرژی و معاون پژوهشی مرکز بررسی‌های استراتژیک و مدیر شبکه مطالعات سیاستگذاری عمومی بود. آرش اباذری نیز به عنوان استاد فلسفه علم در دانشگاه شریف، همزمان با این اتفاق، خبر اخراج خود را رسانه‌ای کرده و به طرفداری از فاضلی پرداخت. برخی از تحلیل‌گران علت این دو واقعه را صرفاً سیاسی دانسته و گروه دیگر آن را به اختلاف نظرات اندیشه‌ای و علمی نسبت دادند.

حوزه علمیه به عنوان کانون و قلب اندیشه شیعی و به عنوان مهم‌ترین نهاد فرهنگی جامعه در طول زمان و در مواجهه با وقایع گوناگون تاریخی، اصالت خود را از دست نداده و همواره در جهت رشد و اعتلای امت مسلمان قدم برداشته است.

این نهاد دینی در طول تاریخ در تلاش بوده تا از حوزه معرفتی صیانت کرده و با بصیرت‌افزایی، پاسخگوی شبهات اعتقادی جامعه باشد.

ساختار و ظرفیت‌های درونی حوزه باعث شده تا بتواند همواره پویایی خود را نسبت به گفتمان‌های قدیم و جدید حفظ کرده و حتی در عصر مدرن نیز که دین‌گریزی بر جوامع بشری حکمفرماست، پرچم دیانت را بر قله‌های معرفت و سبک زندگی به اهتزاز درآورد.

تقارن صدمین سالگرد تاسیس حوزه علمیه قم - به عنوان بزرگترین ساختار حوزوی معاصر - با چهل و سومین سالگرد پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، بهانه‌ای شد تا این شماره از نشریه دیده بان اندیشه به بررسی رصد و تحلیل رابطه روحانیت و سیاست در فضای مجازی بپردازد.

به همین منظور آنچه روشن است وظیفه اصلی و اساسی حوزه‌های علمیه، صیانت از دین الهی است و تلاش برای تبیین، ترویج، تحفیظ و تحکیم معارف دینی در جامعه است. بر همین اساس مبتنی بر دیدگاه شمولیت دین، وظیفه روحانیت مشخص می‌گردد.

در این بین اختلاف نظرانی ناظر به وظیفه روحانیت به چشم می‌خورد. گروهی وظیفه طلبگی در اجتماع را مضیق به امور شرعی می‌دانند و حوزیان را مبرای از پرداختن به امور عرفی معرفی می‌کنند.

در مقابل این دیدگاه، مشهور اندیشمندان حوزوی، از آنجایی که دین اسلام علاوه بر امور فردی، مدعی جامعیت در مسائل اجتماعی را نیز دارد، حوزه را متکفل دخالت در حوزه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی نیز دانسته و نسبت به بی‌تفاوتی گروه اول انتقاد می‌کنند؛ البته باید دانست که در مورد ورود حوزه در این امور نیز وحدت نظر وجود ندارد.

برخی از جریانات حوزوی، با این توجیه که مسائل حکمرانی دارای چالش‌هایی است که موجب آلوده شدن روحی و معنوی انسان خواهد شد، ورود روحانیت به امر سیاسی را محدود می‌کنند و فعالیت روحانیت را بیشتر نظارت بر اموری جاری کشور می‌دانند.

در سمت دیگر اما جریاناتی نیز نظری متفاوت دارند و معتقدند روحانیت موظف به ورود در امر سیاسی برای برقراری موازین دینی نیز هست.

مسئله آنجا متفاوت و پیچیده‌تر می‌گردد که حوزه علمیه با حکومتی مواجه باشد که در رأس آن ولایت فقیه حاکم

است. کنشگری فعال یا بی‌تفاوتی نسبت به سیاستگذاری‌ها و حکومتداری فقیه مذکور، روحانیت فعلی را به دو گروه منقسم می‌سازد.

در مورد اختلافات مذکور، باید دو مولفه را مورد بررسی قرار داد:

۱. علت این اختلافات

به طور غالب می‌توان دو علت اصلی را برای این تکرار آرا و کنش‌ها ذکر کرد. اولین علت، اختلاف مبنا در مورد جایگاه دین نسبت به امور سیاسی و اجتماعی و دومین علت، خوانش‌های مختلف تاریخی از مواجهه علمای بزرگ حوزوی با حکومت‌های پیشین است.

از این رو در فصل اول این شماره، خلاصه‌ای از مبانی مربوط به قلمرو دین، ارتباط نهاد دین و سیاست و همچنین نقش انبیا و معصومین در مسائل سیاسی و اجتماعی ارائه شده و فصل دوم به تبیین قرائت صحیح از حضور روحانیون در دو واقعه مشروطه و انقلاب اسلامی اختصاص پیدا کرده است.

۲. حاصل این اختلافات

بر اساس رصد و تحلیل تیم دیده‌بان در فضای مجازی، تلاش شده تا مباحث مختلف پرداخته شده در این حوزه تقسیم‌بندی و جریان‌شناسی شود. لذا متناسب با مباحث رصد شده در فضای مجازی، جریان‌شناسی ذیل شکل گرفت:

۱. جریان سیاست‌گریز

گریز از سیاست و پیشنهاد جدایی دین و دینداران از حکومت، از قدیمی‌ترین نظریاتی است که توسط روشنفکران سکولار و دینی متأثر از اندیشه‌های غربی طرح شده و به بدنه روحانیت نیز سرایت کرده است. این نظریه اگرچه امروزه قائلین زیادی در بین حوزویان ندارد، اما می‌توان ادعا کرد که به صورت تلویحی در اندیشه افراد مختلفی ظاهر شده و خودنمایی می‌کند.

اگرچه تفکر جدایی دین از سیاست، پیش از انقلاب توسط گروه‌هایی مثل انجمن حجیه مطرح شده بود؛ اما به صورت جدی در دهه دوم انقلاب و در بین برخی اندیشمندان حوزوی، رواج پیدا کرده و افرادی همچون «محسن کدیور»، «محمد مجتهد شبستری» و «عبدالکریم سروش» داعیه‌دار آن شدند.

۲. جریان ولایت‌گریز

دومین جریان پر سر و صدای رسانه‌ای در بحث رابطه دین و سیاست، جریان حوزوی است که سیاسی‌بودن ماهیت دین و دینی‌بودن ماهیت سیاست را پذیرفته ولی مدل حکومت‌داری بر اساس ولایت فقیه را نمی‌پسندند و مدل‌های دیگری همچون نظارت یا وکالت ارائه می‌دهد.

تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه، مربوط به پارادایم فقه سیاسی شیعه و تئوری وکالت فقیه، مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی، آراسته شود.

۳. جریان ساختارگرایز

به نظر بنیان‌گذار جمهوری اسلامی دو مؤلفه اصلی «اتکا به رأی مردم» و «ابتنا بر ضوابط اسلامی» بنیاد اصلی حکومت از منظر اسلام است. جریان سوم روحانیت که در مورد نسبت امر دین و سیاست، نظر متفاوتی دارد، جریانی است که با پذیرش اسلام سیاسی و نظریه ولایت فقیه، مدل فعالیت جمهوری اسلامی را ناکارآمد توصیف کرده و نسبت به آن نقدهای زیادی را وارد می‌سازد.

این جریان که به جرأت می‌توان آن را غالب‌ترین جریان موجود در بین روشنفکران حوزوی معاصر مثل آقایان «فیرحی» و «فراشی» دانست، ادعاهای خود را در دو ساحت اندیشه‌ای و عملی مطرح می‌کند.

۴. جریان تمدن‌گرا

جریان مهم دیگری که در بحث از نسبت روحانیت و سیاست مطرح می‌گردد، جریان تمدن‌گرا یا همان روحانیت انقلابی است. این جریان علاوه بر پذیرش سیاسی بودن اسلام و جامعیت دین و لزوم حضور دین در تمام عرصه‌های حیات انسانی، نظریه ولایت فقیه را به عنوان مدل تحقق حاکمیت دینی پذیرفته و هم‌اکنون نظام جمهوری اسلامی را نهضتی قلمداد می‌کند که ماهیت توحیدی دارد و دغدغه اصلی بسط دین و گسترش توحید ناب را یدک می‌کشد؛ از این رو در تلاش است تا با مشارکت و همکاری در عرصه‌های مربوط به حاکمیت اسلامی، در تحقق و بسط دین نقش فعال و ویژه‌ای داشته باشد.

بر همین منوط، در این شماره از دیده‌بان اندیشه در بخش

تحلیلی، گزارشی از این جریانات ارائه شده و دیدگاه‌های آنها تا حدی مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و نگاه جریان تمدن‌گرا را به عنوان دیدگاه مطلوب برگزیده است. در ادامه نیز مروری بر شاخصه‌های «طلبه انقلابی» صورت گرفته است که می‌تواند مفید باشد.

در بخش رصدی مطالبی در رابطه با همین موضوع ارائه شده و روایت‌هایی مستقیم از این جریانات ارائه شده است.

در انتها یادآور می‌شود موضوع این شماره در رابطه با مواجهه روحانیت با امر سیاسی از منظر اندیشه‌ای و فکری بوده و نه ارزیابی و آسیب‌شناسی چگونگی فعالیت روحانیت در حوزه سیاسی و این مورد نظر نبوده است. دیده‌بان اندیشه مبتنی بر رسالت خود، گزارشی از وضعیت تحلیل‌های ارائه شده در فضای مجازی را صورتبندی و نقد و بررسی کرده است.

تمدن‌گرا	ساختارگرایز	ولایت‌گرایز	سیاست‌گرایز
جریان تمدن‌گرا یا همان روحانیت انقلابی علاوه بر پذیرش سیاسی بودن اسلام و جامعیت دین و لزوم حضور دین در تمام عرصه‌های حیات انسانی، نظریه ولایت فقیه را به عنوان مدل تحقق حاکمیت دینی پذیرفته و هم‌اکنون نظام جمهوری اسلامی را نهضتی قلمداد می‌کند که ماهیت توحیدی دارد و دغدغه اصلی بسط دین و گسترش توحید ناب را یدک می‌کشد؛ از این رو در تلاش است تا با مشارکت و همکاری در عرصه‌های مربوط به حاکمیت اسلامی، در تحقق و بسط دین نقش فعال و ویژه‌ای داشته باشد	جریانی است که با پذیرش اسلام سیاسی و نظریه ولایت فقیه، مدل فعالیت جمهوری اسلامی را ناکارآمد توصیف کرده و نسبت به آن نقدهای زیادی را وارد می‌سازد. این جریان که به جرأت می‌توان آن را غالب‌ترین جریان موجود در بین روشنفکران حوزوی معاصر مثل آقایان «فیرحی» و «فراشی» دانست، ادعاهای خود را در دو ساحت اندیشه‌ای و عملی مطرح می‌کند	سیاسی‌بودن ماهیت دین و دینی‌بودن ماهیت سیاست را پذیرفته ولی مدل حکومت‌داری بر اساس ولایت فقیه را نمی‌پسندد و مدل‌های دیگری همچون نظارت یا کالت ارائه می‌دهد. تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه، مربوط به پارادایم فقه سیاسی شیعه و تئوری و کالت فقیه، مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی، آراسته شود.	گرایز از سیاست و پیشنهاد جدایی دین و دینداران از حکومت، از قدیمی‌ترین نظریاتی است که توسط روشنفکران سکولار و دینی متأثر از اندیشه‌های غربی طرح شده و به بدنه روحانیت نیز سرایت کرده است. اگرچه تفکر جدایی دین از سیاست، پیش از انقلاب توسط گروه‌هایی مثل انجمن حجتیه مطرح شده بوده اما به صورت جدی در دهه دوم انقلاب و در بین برخی اندیشمندان حوزوی، رواج پیدا کرده و افرادی همچون «محسن کدیور»، «محمد مجتهد شستر» و «عبدالکریم سروش» داعیه‌دار آن شدند.

تاریخچه صدساله حوزه قم

دست‌کم هشت‌سال پیش از آن‌که آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری در ۱۳۰۰ ش حوزه علمیه قم را تأسیس کند، انتقال مرجعیت شیعه از عراق به ایران و تأسیس حوزه علمی منسجمی در قم یا مشهد را کسانی چون شیخ اسدالله ممقانی در ایران مطرح کرده بودند.

با پافشاری بافقی و پا در میانی میرزا محمد ارباب و شیخ محمدرضا شریعتمداری ساوچی از علمای میرزا آن روزگار که در قم ساکن شده بود، از آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری دعوت شد که از اراک به قم بیاید و حوزه علمیه سامانمندی در این شهر تأسیس کند.

بدین گونه آیت‌الله حائری در ۱۳۴۰ (۱۳۰۰ ش) در قم مستقر شد و بنای تأسیس حوزه علمیه جدید قم را نهاد. آیت‌الله حائری دانشمند زبده و معروفی بود که سال‌ها در سامرا و نجف نزد استادان مشهوری چون سیدمحمد فشارکی اصفهانی، میرزا محمدحسن شیرازی، آخوند ملا محمدکاظم خراسانی و سیدمحمدکاظم طباطبائی یزدی مدارج عالی فقه و اصول را گذرانده و سال‌ها نیز در کربلا تدریس کرده بود و از ۱۳۳۲ یا اوایل ۱۳۳۳ در اراک مستقر شده و ضمن تدریس، امور حوزه علمیه آن شهر را به طور مستقل مدیریت کرده بود.

در واقع همین سابقه علمی و مدیریتی او بود که موجب دعوت او به قم گردید و در تأسیس و اداره حوزه علمیه نوپای قم نیز به کار او آمد. در فاصله وفات آیت‌الله حائری تا مهاجرت آیت‌الله بروجردی به قم، ریاست حوزه علمیه قم برعهده سه تن از استادان بزرگ قرار گرفت: سیدمحمد حجت کوه‌کمری، سیدمحمد تقی خوانساری و سیدصدرالدین صدر.

گفتمنی است که پس از فوت آیت‌الله حائری، با توجه به شرایط دشواری که رژیم پهلوی برای حوزه و روحانیان به وجود آورده بود، خاصه اتفاقاتی که در حوزه علمیه مشهد رخ داده بود، بیم آن می‌رفت که حوزه علمیه قم نیز تعطیل شود؛ در این شرایط بود که این سه تن تصمیم گرفتند با تشریک مساعی حوزه علمیه قم را از این خطر نجات بخشند.

در اوایل دهه بیست شمسی، شماری از بزرگان و استادان حوزه علمیه قم که از عدم مدیریت متمرکز این حوزه نگران بودند و از سویی از مقام علمی و نفوذ اجتماعی و دینی آیت‌الله حاج‌آقا حسین بروجردی، آگاهی داشتند، از او خواستند که از بروجرد به قم بیاید.

با ورود آیت‌الله بروجردی به حوزه علمیه قم، بر رونق آن افزوده شد و شور و نشاط علمی آن دوچندان و بنیه علمی آن تقویت گردید. پس از وفات آیت‌الله بروجردی حوزه علمیه قم وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد. مقطع زمانی ۱۳۴۰

ش تا ۱۳۵۷ سیاسی‌ترین دوره فعالیت و حیات حوزه علمیه قم محسوب می‌شود.

با رحلت آیت‌الله بروجردی بار دیگر وحدت مدیریت و مرجعیت در حوزه قم از هم گسیخت و زعامت و مدیریت آن برعهده چهار تن استاد برجسته و مطرح قرار گرفت: امام خمینی، سیدمحمدرضا گلپایگانی، سیدکاظم شریعتمداری و سیدشهاب‌الدین مرعشی‌نجفی.

پس از تبعید امام خمینی به ترکیه و سپس انتقال ایشان به نجف، اداره این حوزه برعهده آن سه تن دیگر افتاد. در محرم ۱۳۴۲ رویارویی حوزه علمیه با رژیم شدت یافت و امام خمینی در سخنرانی روز عاشورای خود به موضوعاتی پرداخت که ساواک خواستار مطرح‌نشدن آن در منابر شده بود و در مخالفت با شاه و اسرائیل سخن گفت و همین امر سرانجام موجب دستگیری وی در شب ۱۵ خرداد برابر با ۱۲ محرم گردید.

حالا بعد از گذشت صد سال از تأسیس حوزه علمیه قم، همچنان می‌توان از تاثیرگذاری آن در راهبری جامعه سخن گفت. امروزه بیش از هر زمان دیگری، متن اصلی حوزه دچار تکثرات شده و نحله‌های مختلفی در درون آن سرباز کرده‌اند.

یکی از مهمترین رازهای این تکثرات، وقوع انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی بعد از آن است. تحلیل انقلاب اسلامی، به عنوان اصلی‌ترین صحنه‌های تجلی بحث حکومت دینی، نیازمند شناخت خصوصیات نیروهای اجتماعی مختلفی است که در آن حضور داشته و فعالیت دارند.

فقه حکومتی از جمله کانون‌های بحث و جدل در نیم‌قرن اخیر در ایران است. این موضوع پس از طرح‌شدن نظریه ولایت فقیه توسط امام خمینی (ره) و متعاقب آن تشکیل جمهوری اسلامی، بسیار مورد توجه و بررسی قرار گرفته است.

دو‌گرایش عمده درونی دینی در این زمینه را می‌توان به معتقدان اسلام حکومتی و اسلام فقهاتی بدون حکومت تقسیم کرد. بخشی از این مناقشه شناخته‌شده به قدیمی یا جدید بودن ایده حکومت اسلامی در زمان غیرمعصوم باز می‌گردد و مباحثی مبنی بر سازش‌پذیری اسلام و دموکراسی، امکان حکومت اسلامی در عصر مدرن و... در پرتو این بحث مورد توجه بوده‌اند.

علاوه بر ساحت اندیشه، در ساحت کنشگری نیز، مواجهه گروه‌های مختلف حوزوی بعد از انقلاب اسلامی با حکومت یکسان نبوده و صداها و صداهای مختلفی از روحانیون شنیده می‌شود. به طور غالب می‌توان دو علت اصلی را برای این تکثر آرا و کنش‌ها ذکر کرد.

اولین علت، اختلاف مبنا در مورد جایگاه دین نسبت به امور سیاسی و اجتماعی و دومین علت، خوانش‌های مختلف تاریخی از مواجهه علمای بزرگ حوزوی با حکومت‌های پیشین است که در ادامه به هرکدام از آنها به طور خاص خواهیم پرداخت.

فصل اول

دین و سیاست؛ حوزه و حکومت؟

خلاصه‌ای از مبانی ارتباط دین و سیاست و حوزه و حکومت



۱. روحانیت و نگرهبانی از دین

از گذشته تاکنون همگان به این مساله اذعان داشته‌اند که وظیفه اصلی و اساسی حوزه‌های علمیه نگرهبانی از دین خداست و این نگرهبانی سه عنصر اصلی دارد:

۱. تبیین معارف دین با روش‌ها و بیان‌های مختلف: در طول سالیانی که از عمر حوزه می‌گذرد، حوزه‌های علمیه یکی از وظایف اصلی خود را فهم روشمند دین دانسته و در بسیاری از موارد نسبت به فهم‌های غیر روشمند و تفسیر به رأی‌ها، واکنش نشان داده است.

۲. تبلیغ دین: حوزه علاوه بر تبیین معارف دینی به صورت روشمند و صحیح، تبلیغ این معارف را نیز از وظایف خود می‌داند. ساماندهی مبلغان و تأسیس رشته‌های تخصصی تبلیغ ریشه در همین نگاه دارد. از آن جا که دین برای مردم نازل شده و بناسبت همین مردم را به سعادت اخروی برساند، پس باید علاوه بر تبیین معارف دینی، به تبلیغ آن‌ها نیز همت گماشت تا هدف دین برآورده شود. دینی که فقط در کتاب‌های کتابخانه‌ها و در سینه علمای دین محصور بماند، جامعه را به سعادت نمی‌رساند.

۳. پاسخ به شبهات: برای تقویت اعتقاد و ایمان مردم، علاوه بر تبیین و تبلیغ دین، نباید نسبت به شبهاتی که از طرف دوست و دشمن مطرح می‌شود، غافل بود. برخی شبهات به گونه‌ای هستند که حتی با عدم وجود دلایل قطعی، باعث سست شدن ایمان و اعتقاد افراد می‌شوند.

یکی از مهمترین لوازم نگرهبانی از دین توسط حوزه علمیه، ارائه پاسخ نسبت به ۲ مساله مهم و کلیدی است. اول اینکه ماهیت و حقیقت دین مورد نظر در این تعبیر کدام است؟ و دوم اینکه روحانیت در چه جایگاهی نسبت به این دین ایستاده است؟ به منظور پاسخ به این مسائل لازم است تا ابتدا از قلمروی دین سخن گفته و در ادامه، امتداد جریان نبوت و امامت توسط روحانیت را بررسی نمائیم.

۲. قلمروی دین

اولین و مهمترین مبنای دخالت حوزه در امور حاکمیت، تعیین قلمرو دین است. آیا دین فقط رابطه میان انسان با خداوند را سامان می‌دهد؟ یا اینکه علاوه بر ساحت فردی، ساحت اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد؟ اگر روحانیت متکفل نگرهبانی از دینی است که علاوه بر امور فردی، امور اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد، برای نگرهبانی از چنین دینی باید دخالت مستقیم در حکومت داشته باشد؛ اما اگر حوزه متکفل دینی است که امور فردی را در بر می‌گیرد و کاری به امور اجتماعی انسان‌ها ندارد، در این صورت دخالت حوزه در امر حکومت جای تأمل بیشتری دارد.

البته حتی اگر دین فقط در امور فردی باشد، باز هم باید متولیان دین در امر حکومت دخالت داشته باشند؛ چراکه همه ادیان نسبت به اخلاق انسانی در جامعه تاکید دارند. پس اگر حکومت‌هایی قوانینی را وضع و اجرا کنند که با اخلاق انسانی سازگاری ندارد، باید متولیان دین نسبت به این امر واکنش نشان دهند.

حتی اگر اخلاق را نیز در نظر نگیریم، در هر دینی اعتقاداتی پایه وجود دارد که قوام آن دین، به آن اعتقادات است. مثلاً خداپاوری و توحید از اصول اعتقادی ادیان ابراهیمی است. پس عالمان ادیان ابراهیمی نسبت به تضعیف چنین اعتقادی در جامعه باید حساس باشند. اگر برخی قوانین و مقررات چنین باورهایی را تضعیف می‌کنند، نباید نسبت به آن غافل شد. اگر در دانشگاه‌ها و مراکز علمی این اعتقادات زیر سوال می‌رود باید چاره‌ای برای آن اندیشید. اگر کسانی با مغالطاتی سعی در فریب مردم و گرفتن اعتقادات آن‌ها فعالیت‌هایی انجام می‌دهند باید علاوه بر پاسخ‌های علمی، فعالیت آن‌ها را محدود کرد.

الف) روش‌شناسی تعیین قلمروی دین

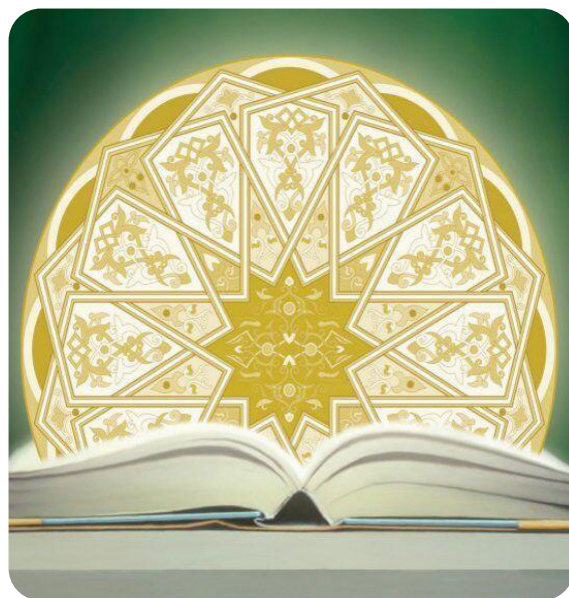
به طور کلی می‌توان سه روش بنیادین را برای تعیین قلمروی دین نام برد:

یک: روش درون‌دینی

در این روش با مراجعه به کتاب و سنت، محدوده و قلمرو دین مشخص می‌شود. در مراجعه به کتاب و سنت می‌توان به دو نوع استناد کرد:

نوع اول: آیاتی که محدوده اختیارات و وظایف دین را بیان می‌کند. این آیات بیانگر این است که اساساً وظیفه دین چه چیزی بوده است و در نتیجه، آن محدوده، در قلمرو دین قرار می‌گیرد. آیاتی که هدف از نزول دین را بیان می‌کند از این نوع هستند.

نوع دوم: می‌توان به آیات و روایاتی که در مورد برخی امور وارد شده‌اند، مراجعه کرد. مثلاً اینکه آیا قلمرو دین شامل سیاست یا اقتصاد می‌شود یا خیر، می‌توان به آیاتی مراجعه کرد که در این زمینه وارد شده‌اند. مثلاً احکامی که مربوط به مباحث ربا و معاملات در آیات و روایات وجود دارند، نشان‌دهنده این هستند



که دین در زمینه اقتصاد ورود کرده پس نباید آن را خارج از قلمرو دین دانست. همچنین آیات و روایاتی که مربوط به احکام و قوانین بین‌المللی و یا حکومت است، نشان‌دهنده این است که علم سیاست نیز در قلمرو دین است.

از محسنات این روش، می‌توان متصل‌بودن به متون دینی را برشمرد. اگر قرار باشد قلمرو دین تعیین شود، قطعاً متون دینی لایق‌تر از هر منبعی برای تعیین قلمرو دین هستند؛ اما بی‌وجهی به عقل که در روایات به عنوان حجت درونی از آن یاد شده، از ضعف‌های این روش است. ضعف دیگر این روش این است که پیش از روش‌شناسی تعیین قلمرو دین، قلمرو دین را پیش فرض گرفته است؛ چرا که معتقد است هر آنچه که در متون نقلی آمده است، در قلمرو دین هستند حال آنکه مساله این است که با چه روشی می‌توان به قلمرو دین دست یافت.

دو: روش برون‌دینی

این روش با نگاه عقلی و بدون توجه به متون دینی، به مساله قلمرو دین می‌پردازد. دو رویکرد در این روش وجود دارد. یکی از رویکردها، رویکرد متکلمان است که در روش سوم توضیح داده خواهد شد. رویکرد دیگر، متعلق به روشنفکران دینی معاصر بوده که معروف به نظریه «نظریه انتظار بشر از دین» است. در این روش، مساله این است که انسان، چه کمبودهایی دارد که برای پوشاندن آن کمبودها، به دین نیاز پیدا می‌کند؟

در این روش، انسان در رأس قرار گرفته و

حدود هر چیزی را معین می‌کند؛ لذا باید ببینیم

که بشر از دین چه انتظاراتی دارد و چه حد و حدودی

را برای آن معین می‌کند. در این روش ادعا می‌شود که نباید اول به سراغ متون دینی رفت چراکه برداشت از متون دینی متوقف بر این است که شما چه انتظاراتی از دین دارید. «اگر متکلمی به واقع بر آن باشد که لازم نیست دین در باب حکومت سخنی داشته باشد، آیا باز هم در فقه دنبال کشف نحوه حکومت خواهد گشت؟ ابتدا باید متکلمان پذیرفت که کمال دین اقتضا می‌کند که در باب حکومت هم سخنی داشته باشد، تا فقیهانه بتوان به دنبال آن سخن رفت.^۱

در این روش، ملاک تشخیص قلمرو دین انتظار بشر از دین و توانمندی دین در برآوردن این انتظار است. انتظار بشر از دین ناشی از نیازهای انسان به دین است. نیازهای انسان نیز، به دو نوع اصلی و فرعی، تقسیم می‌شود. باید برای نیازهایی که از راه دیگر تأمین نمی‌شود، به دنبال دین رفت.^۲

نظریه «انتظار بشر از دین» ضعف‌های زیادی دارد. انتظار بشر نمی‌تواند به عنوان محور، ملاک و معیار قرار گرفته و قلمرو دین را معین کند. شاید برای ورود به دین بتواند کارساز باشد؛ اما نمی‌تواند، ملاک و معیار باشد. چگونه انسان نیازهای اصلی و فرعی خود را تشخیص می‌دهد؟ چرا باید هر انتظاری که بشر از دین داشته باشد، دین هم آن انتظارات را برآورده کند؟ کجا اثبات شده که برداشت هرکسی در مورد هر متنی وابسته به پیش‌داوری‌ها و انتظارات اوست؟

از کجا معلوم انتظاراتی که ما از دین داریم انتظارات به حقی است؟ چرا ادعا می‌شود که علم برخی نیازها مانند نیاز به معنویت و پرستش را نمی‌تواند برآورده کند تا نیاز به دین باشد؟ حتی اگر تا الان نتوانسته نیاز به معنویت را برآورده کند، از کجا معلوم که نتواند در آینده موفق شود؟ برخی اصلاً نیازی به نیایش و عبادت احساس نمی‌کنند؛ پس طبق نظر روشنفکران باید بگوییم که دین برای کسانی لازم است که احساس نیاز به نیایش دارند. مضاف بر اینکه اگر کسی چنین احساس نیازی کرد، مگر دلیل بر این است که یک واقعیتی و رای این حس وجود دارد و باید برآورده شود؟ حتی اگر راهی برای ارضاء آن احساس نیاز

پیدا شد، چه کسی باید درست و غلطش را مشخص کند؟ مثلاً بر اساس همین احساس نیاز، برخی بت‌پرست شدند.

اگر احساس به نیایش و عبادت واقعاً یک نیاز روانی واقعی است، علم می‌تواند این را هم حل کند؛ تا به حال برای بسیاری از نیازهای روانی، علم راهکار پیدا کرده است. چرا نتواند راه حلی را برای این احساس نیاز پیدا کند؟ پس این ادعا که انسان‌ها به نیایش و پرستش نیاز

دارند و از طرفی علم نمی‌تواند این نیاز را برآورده کند، مخدوش است. آن مواردی هم که ادعا می‌شود علم نتوانسته مشکلات را حل کند، آیا به واقعیت دست پیدا کردند؟ خیر؛ بسیار جواب‌ها متفاوت و گاهی متناقض بوده و مکتب‌های گوناگونی ایجاد شده است. پس نمی‌توان گفت که علم حل کرده بلکه از باب ناچاری است. ضمن اینکه در حوزه ارزشی و باید و نبایدها مانند اخلاق و حقوق، علم بماهو علم، اصلاً راهی قرار نداده و اساساً صحت و غلط‌بودن قوانین را تشخیص نمی‌دهد و عملاً توافق بر قانون است، نه کشف صحت و درستی قانون. وقتی به سراغ توافق می‌رویم یعنی جوابی پیدا نکرده‌ایم.

نکته‌ای که لازم است تذکر داده شود این است که «انتظار بشر از دین» زمانی باعث انحراف می‌شود که به عنوان ملاک و معیار و محور تعیین قلمرو دین قرار بگیرد؛ اما اینکه انسان بر اساس نیازهایی که دارد به سمت دین می‌رود، کاملاً طبیعی و پذیرفتنی است اما اینکه این نیازها و این انتظارات از دین، ملاک تعیین قلمرو دین باشد، چنین مطلبی صحیح نیست.

«انتظار بشر از دین» زمانی باعث انحراف می‌شود که به عنوان ملاک و معیار و محور تعیین قلمرو دین قرار بگیرد؛ اما اینکه انسان بر اساس نیازهایی که دارد به سمت دین می‌رود، کاملاً طبیعی و پذیرفتنی است.

۱. سروش، فیض و بسط تئوریک شریعت ص ۳۱۶.

۲. ربانی گلپایگانی، ضرورت و قلمرو دین، ص ۱۱۶.

بر اساس تعریفی که از دین در اندیشه اسلامی شده، می‌توان همه اموری که ارتباط مستقیمی با سعادت انسان دارند را در قلمرو وظایف دین دانست. آیت‌الله جوادی در آثار مختلفی محدوده دین را به آن مواردی که مربوط به سعادت انسان است، محدود می‌کنند. در این جا به چند نمونه از تعاریفی که در آثار ایشان وجود دارد،^۲ اشاره می‌شود:

«مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است.»^۳

«دین به مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی گفته می‌شود که در راستای سعادت و رستگاری انسان از جانب خداوند نازل شده است.»^۴

«دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد.»^۵

به نظر می‌رسد این تعریف سوم کامل‌ترین تعریف از دیدگاه ایشان باشد؛ چراکه هم به جنبه فردی و اجتماعی اشاره کرده و هم به هدف دین که پرورش انسان است، پرداخته‌اند و همه چیزهایی که جنبه عملی دارد (قانون و مقررات) را شامل می‌شود. همچنین در این تعریف به منبع دین هم اشاره شده که عبارت از وحی و عقل است. ایشان می‌فرمایند: «وقتی سخن از دین گفته می‌شود، باید ابعاد سه‌گانه و هدف آن مورد توجه قرار گیرد و در غیر این صورت، تعریف دین

بر اساس تعریفی که از دین در اندیشه اسلامی شده، می‌توان همه اموری که ارتباط مستقیمی با سعادت انسان دارند را در قلمرو وظایف دین دانست.

کامل نبوده و مفهوم واقعی آن ارائه نشده است.»^۶

ایشان از این جهت به تعریف برخی اندیشمندان غربی انتقاد می‌کنند که در تعریف دین، هدف دین را در نظر نگرفته‌اند.^۷ همان‌طور که از تعریف دین از نگاه آیت‌الله جوادی مشخص است، ایشان هدف دین را هدایت و رستگاری بشر می‌دانند.

مرحوم آیت‌الله مصباح نیز می‌فرماید: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند.»^۸ از دیدگاه ایشان اگر به منبع این باورها و

این روش هیچ‌کدام از دو روش درون‌دینی و برون‌دینی را کافی نمی‌داند. در این روش، باید با نگاه درون‌دینی و برون‌دینی، به قلمرو دین دست یافت. کسانی می‌توانند قلمرو دین را کشف کنند که هم به متون دینی مسلط باشند و هم چشم‌بینا در مسائل عقلی داشته باشند. هم باید به متون دینی مراجعه کرد و هم باید با روش عقلی حدود و ثغور قلمرو دین را مشخص کرد. در این روش بیان دو نکته ضروری است:

نکته اول: برخی گمان کرده‌اند علت عدم توفیق روش اول (درون دینی) برای تعیین قلمرو دین، این است که قبل از اثبات وحی نمی‌توان به آن تمسک کرد. پس اول باید با روش برون‌دینی، خدا و پیامبر و وحی را اثبات کنیم و بعد از آن بتوانیم از این وحی، کمک بگیریم. تا زمانی که وحی اثبات نشده چگونه می‌توان به آن مراجعه کرد و قلمرو دین را بر اساس آن مشخص کرد؟^۱

اما به نظر می‌رسد علت کافی نبودن مراجعه به وحی به این خاطر نیست؛ چرا که در بحث قلمرو دین مسئله بر سر صدق و کذب نیست. مساله این است که قلمرو دین تا کجاست؟ اگر

به متون دینی مراجعه کنیم و ببینیم که چیزی که معروف به متون دینی است، ادعا می‌کند در

همه امور دخالت دارد، در این صورت می‌توان گفت قلمرو دین، همه امور را شامل می‌شود و متون دینی چنین ادعایی دارند؛ اما نمی‌توان چنین دینی را پذیرفت.

به عنوان نمونه اگر به قرآن مراجعه کردیم و متوجه شدیم که قرآن تمام امور فردی و اجتماعی را در قلمرو خود جای می‌دهد، در این

صورت می‌گوییم قلمرو دین اسلام همه امور را دربر می‌گیرد؛ اعم از آنکه ما چنین اسلامی را قبول داشته باشیم یا نه. پس در قلمرو دین، مساله اساساً صدق و کذب قلمرو نیست، بلکه تبیین اصل این ادعاست که قلمرو دین تا کجاست، فارغ از اینکه چنین دینی را می‌پذیریم یا خیر، چنین دینی توانمندی اداره اجتماع را دارد یا خیر.

نکته دوم این است که در روش سوم نیز، روش برون دینی وجود دارد اما نه به معنای انتظار بشر از دین. اساساً انتظار بشر از دین همانگونه که پیش از این مطرح شد، معیار درستی نیست. روش برون دینی، در روش تلفیقی، ارتباطی با نظریه انتظار بشر از دین ندارد؛ بلکه می‌گوید با روش عقلی یا شهودی نیز می‌توان به معارف دینی دست یافت. به تعبیر دیگر برخی از معارفی که از راه علوم عقلی نیز به دست می‌آیند، در قلمرو دین جای می‌گیرند.

۲. برای مطالعه بیشتر، رک: انتظار بشر از دین ص ۲۶؛ دین شناسی ص ۳۰ و ۴۶؛ نسبت دین و دنیا ص ۲۰؛ قرآن در قرآن ص ۲۲۱ و ۲۲۲؛ معاد در قرآن جلد ۴ ص ۱۶۸؛ وحی و نبوت ص ۲۸؛ ولایت فقیه ص ۶۴ و هدایت در قرآن ص ۱۹۰.

۳. همو، انتظار بشر از دین ص ۲۴.

۴. همو، حق و تکلیف در اسلام ص ۲۴۴.

۵. همو، دین شناسی ص ۲۷.

۶. همو، حق و تکلیف در اسلام ص ۲۴۴.

۷. همان.

۸. مصباح یزدی، رابطه علم و دین، ص ۱۰۰؛ همو دین و آزادی ص ۱۴؛ همو، نگاهی

ارزش‌ها و احکام عملی توجه داشته باشیم، باید بگوییم محتوای عقل، کتاب و سنت در ارتباط با آنچه انسان را می‌تواند به سمت کمال و سعادت جهت دهد، «دین» نام دارد.^۱

ایشان در کتاب رابطه علم و دین، به تعاریف متعددی از دین اشاره نموده و یکی از آن معانی را انتخاب کرده و درباره آن توضیح می‌دهند.^۲ معنای منتخب در آن کتاب، همین تعریفی است که در اینجا مطرح شد. به زبان ساده، دین حلال و حرام افعال ما را بیان می‌کند، نه کیفیت انجام آنها؛ دین می‌گوید خوردن برخی از غذاها حرام و گناه است. مثلاً خوردن گوشت خوک و نوشیدن مسکرات حرام است. اما بیان نحوه درست کردن شراب و پروراندن خوک کار دین نیست.^۳ ایشان همچنین تعریف خود را با تعریف علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی از دین مشترک می‌دانند.

شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» آن را خاطرنشان می‌سازد.^۴ براساس نظر علما، اسلام همه شئون سیاسی را دربرگرفته و همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان خارج از قلمرو دین نیست؛ اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، روابط زن و شوهر، روابط پدر و فرزند، روابط امت و امام و حتی روابط با سایر ملل که با آنها چگونه رفتار کنیم و با چه کسانی می‌توانیم روابط سالم داشته باشیم و با چه کسانی نباید رابطه داشته باشیم. تصویب و اجرای همه قوانین و مقررات اجتماعی، توسط حکومت‌ها انجام می‌شود. هر حکومتی یک قوه مقننه دارد که مشغول قانون گذاری است و قوانین مختلفی را برای سامان دادن به زندگی اجتماعی مردم، تصویب می‌کند.



علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: «به حکم عقل باید دین - که همان اصول عملی و سنن و قوانین عملی است که اگر به آن عمل شود سعادت واقعی انسان را ضمانت می‌کند - از احتیاجات و اقتضائات خلقت انسان منشأ گرفته باشد، و باید که تشریع دین مطابق فطرت و تکوین باشد، و این همان معنایی است که آیه

از طرفی این قوانین تا زمانی که به اجرا در نیامده است فایده چندانی ندارد. به همین دلیل هر حکومتی قوه دیگری لازم دارد که این قوانین را اجرا کند. از آنجا که ممکن است مجریان این امر کوتاهی کنند و یا افرادی قوانین را اجرا نکنند، این قوانین نیاز به ضمانت اجرا دارد که اگر کسانی کوتاهی کردند، آن‌ها را مجازات کند.

به همین دلیل هر حکومتی نیاز به قوه دیگری دارد تا اجرای قوانین ضمانت شود. البته این قوا می‌توانند همه زیر مجموعه یک شخص باشند و می‌توانند هر کدام به صورت مستقل عمل کنند. در متون دین نیز چنین امری کاملاً آشکار است. هر کس آشنایی

گذرا به نظریه ولایت فقیه، ص ۳۲؛ همو پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد سوم، ص ۱۴۹؛ همو، آموزش عقاید، ص ۳۱؛ همو، درباره پژوهش، ص ۱۰۴؛ همو، نقش تقلید در زندگی انسان، ص ۱۴۵؛ گلشنی مهدی، رابطه علم و دین از منظر چهار حکیم مسلمان معاصر، ص ۹۰؛ جمعی از نویسندگان، مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح ص ۱۹۷.

۱. مصباح یزدی، رابطه علم و دین ص ۱۰۰.

۲. همان، صص ۸۰-۱۰۸.

۳. مصباح یزدی، محمدتقی، پاسخ استاد به جوانان پرسش گر، ص ۲۹۳.

۴. ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۲۸۸.

اجمالی با قرآن داشته باشد در می‌یابد که قرآن قوانین و مقررات متعددی برای زندگی اجتماعی انسان‌ها تعیین کرده است. به مسلمانان امر کرده تا احکام الهی را در جامعه رعایت کنند.

در برخی موارد برای عدم رعایت برخی از احکام الهی، مجازات مشخصی را معین کرده است. در این زمینه می‌توان به کتاب «آیات اجتماعی قرآن» نوشته سینا صابری اشاره کرد که بسیار از این آیات را احصا کرده است. اگر دین بنا دارد که خداابوری در جامعه توسعه یافته و قوانین و مقررات خاصی در جامعه اجرا شود، نمی‌تواند نسبت به تشکیل حکومت بی‌تفاوت باشد. همانگونه که هیچ کدام از پیامبران نسبت به مسائل جامعه در سطح کلان، بی‌تفاوت نبوده و یکی از وظایف و شئون پیامبری خود را، تشکیل حکومت می‌دانستند.

۳. نقش پیامبران و معصومین در سیاست

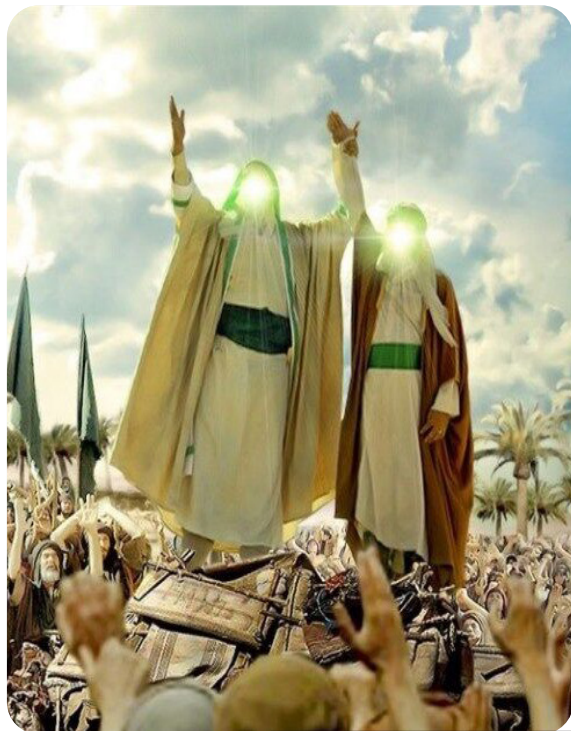
از مجموعه ادله و شواهد می‌توان دریافت که اجمالاً برخی از پیامبران همچون حضرت سلیمان و داوود دارای حکومت بوده‌اند؛ درعین حال برخی دیگر از انبیاء نیز بخاطر عدم وجود شرایط و بسط ید فاقد هرگونه حکومتی بوده‌اند؛ هرچند که نسبت به اعمال حکومت بی‌تفاوت نبوده‌اند. در گفتمان اسلام و مسلمین، حضرت آدم ابوالبشر نخستین رهبر الهی بود و به دنبال آن حضرات نوح(ع)، ابراهیم(ع)، موسی(ع)، عیسی(ع)، و محمد(ص) از والاترین رهبران الهی بودند که علاوه بر تبلیغ شریعت الهی به پیکار سیاسی علیه نمرودها، فرعون‌ها، هیرودها، و ابوسفیان‌ها که مانع هدایت الهی می‌شدند، پرداخته و بشر را هم از نظر فردی و درونی و هم از نظر اجتماعی و بیرونی به زندگانی حکیمانه، مصلحانه و غیرتمندانه دعوت می‌کردند.^۱ از این رو می‌توان ادعا کرد سیاستی که رهبری و هدایت انسان با درنظرداشتن همه ابعاد وجودی و حفظ تمامی مصالح فرد و جامعه را در برگیرد، از وظایف و مشغولیت‌های انبیای الهی بوده است.^۲

زمانی که ما مساله اقامه عدل و مبارزه با ظلم و ستم را از وظایفی بدانیم که قرآن برای انبیا به شمار می‌آورد، به راحتی می‌توانیم ادعا کنیم که دخالت در امور سیاسی و اجتماعی، از برنامه‌های کاری ایشان بوده است. پیامبران الهی هرکدام به نوبه خود با زورمندان و زرداران مسلط بر جان و مال مردم درگیر بوده‌اند.

آنان ضمن ابلاغ و بیان احکام و دستورات الهی، فعالیت‌های گسترده و جدی سیاسی داشته‌اند و با ستم و بیداد عملاً به مقابله برخاسته‌اند، ستم‌هایی که عمال آن، حاکمان زورگو بوده‌اند. حتی حضرت عیسی(ع) که برخی او را معنویت‌گرای صرف می‌پندارند، در برابر بیداد موضع فعال داشته و از بدو تولد بر

مبارزه با ستم در قالب آوردن کتاب، تاکید می‌کرده است.^۳ فرق سیاست‌ورزی انبیا با دیگران در این است که دیگر سیاست‌مداران اگر سیاست را به طور صحیح هم اجرا بکنند، فقط بُعد حیوانی و بعد مادی انسان را رهبری می‌کنند که این جزء ناقصی از سیاستی است که برای انبیا و اولیا ثابت است؛ اما انبیا انسان را به تمامی شئون و ابعاد او هدایت می‌کنند و همه مصالحی را که برای انسان و برای جامعه انسانی متصور است، در نظر می‌گیرند که از دنیا شروع می‌شود و به آخرت و بالاخره به خداوند متعال ختم خواهد شد. مشهودترین عمل سیاسی انبیا، تشکیل حکومت نبوی توسط پیامبر اسلام(ص) است. ایشان، کوشش‌های انبیای گذشته را به بهترین صورت در قالب پاک‌ترین دولت تاریخ در آورده و کامل‌ترین حکومت بشری را روی زمین محقق ساخت.

بعد از حکومت نبوی، حکومت امیرالمومنین علی(ع) در کوفه نیز مصداق دیگری از حکومتداری‌های موفق الهی و انسانی است. مراد از اطاعت رسول و ولی‌الامر، به قرینه تکرار «اطیعوا» و مهمتر از آن، به قرینه سیاق آیه، اطاعت در امر حکومت و قضا است.^۴ از طرف دیگر قرائنی همچون آیات واقعه غدیر، به روشنی بر این نکته تصریح دارند که مساله حکومت و تدبیر جامعه، جزء دین بوده و نباید با ارتحال پیامبر اسلام، خاتمه پیدا کند. کیفیت ابلاغ در غدیر و نگرانی حضرت از اعلام آن، بگونه‌ای است که تعبیر «من کنت مولاه فلهذا علی مولاه» جز با معنای «سرپرستی و ولایت»، سازگاری ندارد.



۳. صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۱۱.

۴. همان، ج ۱۳، ص ۴۳۲.

۵. ر.ک: طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، ج ۴، ص ۴۱۲.

۱. اصول حکمت و حکومت، ۱۳۳۷ / ۸۵ ر.ک. قرائت امام خمینی از سیاست، ص ۹۸ - ۹۹.

۲. صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۴۳۳؛ تفسیر سوره حمد، ص ۲۴۸.

ائمه معصومین نیز از آنجا که تدبیر امور اجتماعی و سیاسی مردم را جزئی از دیانت آنها می‌دانستند، در صورت امکان مانند امام مجتبی(ع) اقدام به تشکیل حکومت و در صورت عدم وجود شرایط، مانند امام رضا(ع) به دخالت‌هایی در امور سیاسی و اجتماعی حکومت‌ها مبادرت می‌ورزیدند.

۴. روحانیت در امتداد نبوت و امامت

برخلاف اهل سنت که پس از رحلت پیامبر(ص) شخصیت مرکزی خاصی به لحاظ دینی ندارند، تاریخ شیعه در سه قرن نخست، تجربه رجوع مستقیم و غیرمستقیم مردم به یک فرد در رأس هرم امور دینی را در خود ضبط کرده است. اهل بیت پیامبر(ص)، به‌ویژه از عصر امام صادق(ع) به بعد، در تمامی سرزمین‌های اسلامی، موکلینی گمارده که مرجع رفع اختلاف مردم، دریافت وجوهات شرعی و پاسخ به پرسش‌های دینی آن‌ها بوده‌اند.

از آنجایی که اجازه این موکلین به‌طور مستقیم به

توقیع معصوم(ع) صورت می‌گرفت، جایگاه

این وکلا، صبغهای از مشروعیت دینی

معصوم داشت. با اینکه در موارد متعدد

در دوره ائمه، مردم هر منطقه از سوی

معصومین به عالمان شیعه همان منطقه

ارجاع می‌شدند، مرکزیت دینی علما پس

از غیبت ضرورت مضاعف پیدا کرد.^۱

روحانیت شیعه در طول تاریخ، تغییر و

تحولات زیادی را تجربه کرده است. این

گروه، به‌مرور شکل منسجم و متمرکزی پیدا کرد

و در ایران و عراق، به‌ویژه در اواسط دوره قاجار، به یک

نهاد منسجم و دیوان‌سالار بدل شد که حائز برخی خصوصیات

سازمان‌های اجماعی بود. تا پیش از شکل‌گیری نقشی در نهاد

روحانیت تحت عنوان مرجعیت تقلید، تأثیر علما در تحولات

سیاسی و اجتماعی، نامتمرکز، کم‌اثر و پراکنده بود.

قدرت‌گیری علمای دینی در زمان صفویه و بااهمیتی که طهماسب

صفوی برای اسلام فقهاتی قائل بود، آغاز شد و تا پایان عمر این

سلسله ادامه داشت. در این دوران، پیوند محکمی میان علما و

شاهان صفوی وجود داشت و حکومت، پشتیبان اصلی علما بود.

پس از فروپاشی صفویه و به دنبال آن در دوران نظامی‌گری و

سنی‌گرایی نادرشاه، با قطع بسیاری از منابع درآمدی نهاد دین و

غصب موقوفات، ضربه‌ای اقتصادی به روحانیت وارد شد؛ اما

این نهاد توانست با گسترش علمی و فرهنگی خود، باز هم به

جایگاه اصلی خود بازگردد.

مهم‌ترین وجه اهمیت روحانیون ناظر به حیثیت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن‌ها، مأخوذ از علم فقه است. علوم اسلامی، مشتمل بر کلام، حدیث، منطق، تفسیر، ادبیات عرب و... همگی به یک اهمیت نیستند. برخی نظیر حدیث (رجال و درایه) و تفسیر قرآن و ادبیات عرب، پیش‌نیاز فهم آموزه‌های دینی هستند. برخی دیگر، نظیر فقه و اصول فقه، به اعتبار نیاز جامعه به نظام حقوقی و نظام جزایی، اهمیت فراوان سیاسی و اجتماعی دارند. برای رفع منازعات خانوادگی، مالی یا کیفر جرائم و نظائر آن -که در یک جامعه طبیعی است- بیش از آنکه به فلسفه و عرفان و کلام نیاز باشد، فقه مورد نیاز آنی است.

این سخن به معنای کم‌اهمیتی سایر علوم اسلامی نیست؛ اهمیت هیچ‌یک از این علوم بر اهل علم پوشیده نیست؛ تفاوتی که رویکردهای مختلف فقهی در عمل دارد، در نهایت در تأثیرگذاری یا پایایی اندیشه فقیه اثر دارند، نه در نیاز آنی جوامع به آن. به بیان دیگر، جامعه اسلامی همچون سایر جوامع، نیاز به یک نظام حقوقی و کیفری دارد که در شریعت اسلامی، برخاسته از علم فقه است. به همین سبب، اهمیت فقیه و

اندیشه فقهی، از جنبه اهمیتی که برای نظام اجتماعی دارد، با اهمیت علمای دیگر علوم اسلامی قابل قیاس نیست؛ علی‌رغم اینکه فقه می‌تواند تأثیر پذیرنده از اندیشه‌های فلسفی و کلامی و عرفانی باشد.

آری روحانیون همان نمایندگانی هستند که توسط ائمه در مناطق مختلف گمارده شده تا وظیفه راهبری و هدایت مردم را برعهده بگیرند.

در زمان غیبت معصوم، ولایت و حکومت بر جامعه نیز به حکم اولی در اختیار فقیه جامع‌الشرایط از میان همین روحانیون خواهد بود.^۲ زمانی که مصادیق اولی الامر، افرادی را به عنوان جانشینان خود معرفی می‌کنند، در واقع وظایف خود را از جمله حکومت و تصمیم‌گیری نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی را نیز به آنها محول نموده‌اند.

روحانیون همان نمایندگانی هستند که توسط ائمه در مناطق مختلف گمارده شده تا وظیفه راهبری و هدایت مردم را برعهده بگیرند. ایشان وظایف خود را از جمله حکومت و تصمیم‌گیری نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی را نیز به آنها محول نموده‌اند.

۲. رک: وسائل‌الشیعه، شیخ محمدبن الحسن الحرالعالمی، ج ۱۸، باب ۱۱، از ابواب صفات القاضی.

۱. محسن صبوریان، تکوین نهاد مرجعیت تقلید شیعه، ص ۴۱.

نظام، مرتبط و متصل و همزاد
است نسبت به روحانیت. اگر
روحانیت نبود، شما بدانید این
نظام تشکیل نمیشد؛ این انقلاب
پیروز نمیشد. آن که میتواند اولاً
از حیث سطح، تمام کشور را فرا
بگیرد، ثانیاً از حیث عمق و تأثیر، تا
اعماق دلها نفوذ کند، روحانیت بود؛
که همه جا بود. (بیانات رهبری در دیدار علما و

روحانیون خراسان شمالی)

فصل دوم

سیاست و روحانیت در طول تاریخ

گزارشی از تاریخچه تاثیر گذاری سیاسی روحانیت در وقایع تاریخی



حوزه علمیه، در تاریخ صدساله اخیر همواره در بزنگاه‌های سیاسی و اجتماعی سرنوشت‌ساز ورود کرده و در کنار مردم مسلمان و برای احقاق منافع آنان، جهاد کرده است. به طور ویژه می‌توان از دو رویداد تاریخی معاصر یاد کرد که نقش روحانیون در آن به وضوح دیده می‌شود.

۱. نهضت مشروطه

در فضای استبداد فاجاری و قدرت مطلقه و حاکمیت بی‌لجام اراده فردی، صرف تعویض و تبدیل مهره‌های فاسد یا افسد حاکم به خیرالموجودین‌های دستگاه حکومت، چاره «اساسی» و درمان ریشه‌ای برای انبوه مفاسد سیاسی خانمان‌سوز وقت شمرده نمی‌شد. لذا برای اصلاح نسبتاً اساسی و بنیادین امور، تأسیس «عدالتخانه»^۱ طرح گردید. مورخان مشروطه عموماً به شرکت مؤثر «شیخ فضل‌الله نوری» در نهضت عدالت‌خواهی صدر مشروطه اشاره و اعتراف دارند.

فریدون آدمیت و مهدی بامداد تصریح کرده‌اند که شیخ، در قیامی که منجر به صدور فرمان مشروطیت گردید «خدمتی ارجمند» کرد.^۲ او با هجرت معترضان به قم همراه با مرحومین سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی و جمعی دیگر از علمای تهران و بلاد، در قم به تحصن پرداخت و نهایتاً دست‌خط تأسیس مجلس شورای ملی اسلامی را از مظفرالدین‌شاه گرفته، جلوتر از سایرین به تهران بازگشت. پس از آن هم تا مدت‌ها رکن رکن نهضت و مجلس شورا بود.^۳

درست همزمان با مهاجرت علما به قم، با کارگردانی اعضای سفارت انگلیس (مستر چرچیل و مستر گرانت‌داف) و به دست ستون پنجم‌شان در داخل کشور که خود را در صفوف متشکل نهضت اصیل و مستقل مردم مسلمان ایران یعنی نهضت «عدالتخانه» جازده بود، این طرح آزادی‌خواهی به سفارت انگلیس در تهران برده شد و استعمار بریتانیا به گردش چرخ توطئه‌های معمول خود سرعت بخشید و با تجربه تلخ اما آموزنده‌ای که از نهضت تحریم تنباکو داشت و قیام اسلامی مردمی «عدالتخانه» را نیز حرکتی ریشه دار و بالنده می‌دید، جهت نسخ و نابودی نهضت، از طریق سیاست خطرناک مسخ و انحراف وارد شد. تقی زاده، با اشاره به بست‌نشینی جمعی از مردم در کنسولگری

انگلیس در تبریز، سخنی دارد که سخت درخور تامل و عبرت است: «در اثنای اقامت مردم در قنصلخانه تبریز، زبان‌ها باز شده و از صبح تا شام نطق‌های زیادی از طرف ناطقین می‌شد و با کمال آزادی و نهایت شدت، از استبداد، انتقاد و مردم را بیدار می‌کردند؛ به‌طوری که در آن یک هفته مردم تبریز به قدر ده سال پیش آمده و در مدرسه قنصلخانه تربیت شدند!»^۴

نقشه طراحی شده مزبور، چنان مزورانه و سریع صورت گرفت که بزودی شعار اسلامی، شفاف و ریشه‌دار عدالتخانه، به شعار وارداتی چند پهلوی و متشابه مشروطه تغییر نام داد. عناصر مرموز، همچنین به یاری کاردار سفارت، مستر گرانت‌داف، در دستخط شاه محتضر (مورخ ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ ق) مبنی بر اجازه تأسیس مجلس شورای اسلامی دست برده و درست در بحبویه باردهی درخت نهضت عدالتخانه، زمینه را به گونه‌ای چیدند که دستخط جدیدی صادر گردید و ضمن آن، قید «اسلامی» برای همیشه در دوران مشروطه، از عنوان مجلس حذف، و جای خود را به عنوان «ملی» داد.^۵

از این رو در این دوره تمدن غرب، با وجهه استعماری و از سویی با دستاوردهای متفاوتی در عرصه تفکر اجتماعی و سیاسی، به سراغ ایران آمد. در این میان، علماء و مجاهدین، در تعیین جایگاه خود نسبت به استعمار انگلیس و روس و استبداد فاسد قاجار و عقب‌ماندگی شدید اقتصادی و علمی کشور، دچار وضعیتی بی‌سابقه شده بودند. از سویی شاه مستبد، به مشروطیت و کنترل قانونی، تن نمی‌داد و از سویی نیز جریان‌های روشنفکری غرب‌گرا و فراماسون‌ها و گروه‌های سکولار وارد عرصه شده و بدیل استبداد شاه را یک سیستم غرب‌گرا و لائیک می‌خواستند. در این که کدام یک از این دو خطرناک‌ترند، مصداقاً میان برخی علماء مبارز و مشروطه‌خواه به تدریج اختلاف نظر افتاد و عاقبت علاوه بر آن که سلطنت و استبداد، علاج نشد و استبداد قاجار به استبداد پهلوی و نفوذ بیشتر استعمار انگلیس در ایران، تبدیل شده، جنبش اسلامی-مردمی مشروطه نیز به لحاظ محتوای نظری، از اهداف و مبانی اسلامی به سوی مبانی مشروطه انگلیسی‌فرانسوی، منحرف گشت.

مجتهدین و مراجع بزرگ شیعه در ایران و عراق، که نهضت را علیه استبداد و استعمار، هدایت می‌کردند، علاوه بر مداخلات سیاسی، وارد عرصه نظریه‌پردازی فقهی و سیاسی نیز در باب سلطنت، جمهوریت، مشروطیت، دموکراسی، پارلمان و انتخابات

۴. تاریخ انقلاب ایران، منسوب به تقی زاده (مندرج در: یغما، سال ۱۴، ش ۲ به بعد)، ص ۲۴.

دکتر احسان نراقی به مناسبت حرف تقی زاده (تربیت سریع و یک هفته قنصلخانه!) نکته‌ای نغز دارد: «به همین آسانی؟! اگر بتوان در عرض یک هفته به سوی آزادی پیش رفت، لابد باید بتوان از طرف دیگر، آنچه را که در طول ده سال در این راه به دست آمده است از دست داد و در حقیقت، همین‌طور هم شد! (آزادی، حق و عدالت، گفت‌وگوی اسماعیل خویی با احسان نراقی، ص ۲۱۲-۲۱۳)

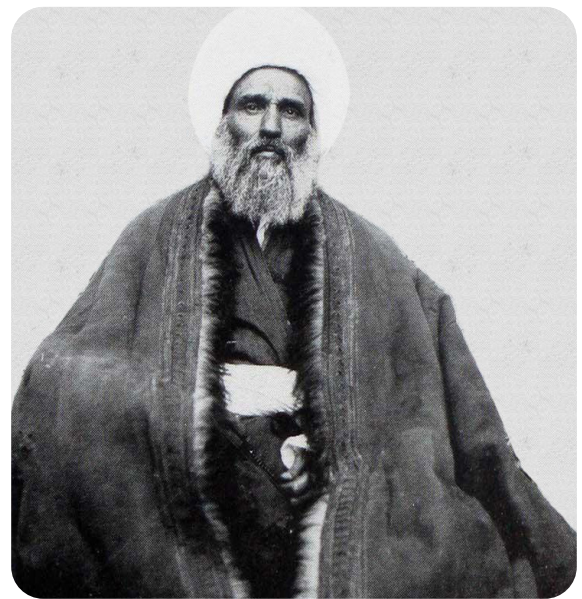
۵. تاریخ بیداری ایرانیان، بخش اول، ج ۳، ص ۵۵۸ و ۵۶۲ و ۵۶۷.

۱. منظور شیخ، خانه عدلی بود که وکلای «طبیعی» اصناف طبقات کشور در آن گرد می‌آمدند و بی‌آنکه در کار محاکم شرع دخالت کنند، برای تنظیم رفتار عمال حکومتی، از شاه گرفته تا پایین‌ترین مأمور دیوان، دستورالعمل می‌نوشتند و بر اجرای درست آن قوانین نیز نظارت می‌کردند، تا نطفه خودکامگی‌ها، و ریشه نظام مفاسد‌بار حاکمیت اراده فردی، برای همیشه خشک شود و چنان نباشد که با تغییر یک وزیر یا خودسری یک حاکم، سرنوشت سیاست دستخوش دگرگونی گردد و ملت ایران مجدداً شاهد خبط‌ها و خیانت‌هایی همچون عقد قرارداد رویت و رژی باشد؛ ر.ک: ابوالحسنی، علی، اندیشه سبز، زندگی سرخ: زمان و زندگی شیخ فضل‌الله نوری، ص ۱۱۴.

۲. فکر آزادی، ادمیت، ۱۳۶۶؛ شرح حال رجال ایران، ج ۳، ص ۹۷.

۳. کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ص ۱۰۶.

شده و شاید رساله‌ها و سخنان آنان، چه در دفاع از مشروطیت و چه در نقد آن، از نخستین مواجهه‌ها میان فقه سیاسی شیعه با مقولات سیاسی مدرن باشد. آخوند خراسانی و محقق نائینی دو اندیشمند مهم این دوره، در حوزه کنشگری سیاسی روحانیت، نه تنها به ایده‌پردازی در عرصه نظر پرداختند؛ بلکه در صحنه عمل هم حضوری جدی داشتند. در اینجا، به برخی سوالات در حوزه اندیشه‌های سیاسی این دو محقق خواهیم پرداخت که از دیدگاه ایشان نقش فقیه در سیاست دینی چیست؟ آیا ایشان به نظارت فقیه قائل‌اند یا ولایت فقیه؟ آیا آخوند خراسانی برخلاف امام خمینی که قائل به ولایت مطلقه فقیه بود؛ حتی برای پیامبر و ائمه نیز ولایت مطلقه قائل نبود؟ یا محقق نائینی تئوری‌پرداز دموکراسی دینی بوده و تجدد غربی را دینی کرده است؟ در این نوشته با بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشمند برجسته فقه شیعه، نشان خواهیم داد اندیشه ولایت فقیه و لزوم مشروطه مشروعه در اندیشه ایشان متبلور است و این نسبت‌ها به ایشان قابل انتساب نیست.



الف) حکومت دینی از منظر آخوند خراسانی

تفسیر آخوند خراسانی از نظام مشروطه در کشور عبارت است از: «محدود و مشروط‌بودن ادارات سلطنت و دوایر دولتی به عدم تخطی از حدود و قوانین موضوعه برطبق مذهب رسمی آن مملکت»؛ و نیز مقصود وی از «آزادی هر ملت هم - که اساس مشروطیت سلطنت، مبتنی بر آن است - عبارت است از عدم مقهوریت‌شان در تحت تحکیمات خودسرانه سلطنت و بی‌مانعی در احقاق حقوق مشروع ملیه».

با توجه به این تفسیر از مشروطه و آزادی، و نیز از آنجا که مذهب رسمی در ایران، دین قویم اسلام و طریقه حقّه اثناعشریه است، پس «حقیقت مشروطیت ایران و آزادی آن عبارت [است] از عدم تجاوز دولت و ملت از قوانین منطبقه بر احکام خاصه و

عامه استفاده از مذهب و مبتنی بر اجرای احکام الهیه عز اسمه و حفظ نوامیس شرعیه و ملّیه و منع از منکرات اسلامیّه و اشاعه عدالت و محو مبانی ظلم و سد ارتکابات خودسرانه و صیانت بیضه اسلام و حوزه مسلمین»^۱.

این نظریه که ما از آن با عنوان «مشروطه اسلامی» و به عنوان پیش‌زمینه تاریخی نظریه والگوی «مردم‌سالاری دینی» یاد می‌کنیم، دارای مؤلفه‌ها و اصول متعدد، از جمله، حضور توأمان «فقیهان» به عنوان مشروع‌بخش حکومت و ناظر قوانین و مردم است. اثبات انحصار مشروعیت حاکمیت سیاسی فقیهان توسط آخوند خراسانی در حاشیه مکاسب و حمایت قاطع ایشان از اجرای اصل دوم متمم قانون اساسی و پیگیری آن، در کنار مبارزات سرسختانه نظری و عملی با استبداد و ظلم، برای تأمین آزادی حقوق مشروع مردم و تأمین عدالت اجتماعی، شایان ذکر است. حمایت و تأکید قاطع و همزمان آخوند نسبت به مشروطیت و اسلامیت نظام، تا پایان عمر استوار بود و برخلاف برخی گزارش‌ها به رغم ناهنجاری‌ها، هرج و مرج‌ها، اسلام‌ستیزی و فرصت‌طلبی‌های داخلی و خارجی، و با وجود تأکید بسیار زیاد ایشان بر ماهیت اسلامی نظام سیاسی و مقابله و مبارزه با مفاسد موجود، اما وی دست از مشروطه‌خواهی نکشید و بر نظام «مشروطه اسلامی» وفادار ماند.

آخوند خراسانی در حاشیه خود بر کتاب مکاسب شیخ مرتضی انصاری، درباره ولایت فقیهان جامع‌الشرایط بر امور عامه بحث کرده است. ایشان همچون استاد خود، شیخ مرتضی انصاری، دلالت روایات مورد ادعا بر این مسئله را نمی‌پذیرد و حتی برخلاف نظر موافق شیخ انصاری، ولایت امضایی و غیراستقلالی فقیهان را نیز به نقد می‌کشد. تا این مرحله، آخوند خراسانی، موافق ولایت عامه فقیه نیست؛ اما مرحله دیگری نیز وجود دارد که آخوند، مشروعیت تصرف فقیهان را در امور عمومی می‌پذیرد. توضیح اینکه نتیجه عدم پذیرش سند یا دلالت روایات مورد ادعا بر ولایت عامه فقیه، آن است که نمی‌دانیم خداوند در عصر غیبت، چه کسانی را متولی امور عمومی و سیاسی مردم - که چاره‌ای از اجرای آنها نیست - کرده است.

آیا صنف و گروه خاصی برای این مسئولیت تعیین شده اما دلیل آن به دست ما نرسیده است یا آنکه چنین نبوده و فقط دو شرط عدالت و توانایی کافی است و هرکس این دو شرط را دارا بود، شایستگی تولی امور مسلمین را دارد؟ آخوند خراسانی همچون برخی فقیهان دیگر که ادله روایی را نمی‌پذیرند، اما در مرحله بعد، مشروعیت تصرفات عمومی را برای فقیه اثبات می‌کنند، به صراحت می‌گویند: قدر متیقن از کسانی که جایز است در مسائل عمومی تصرف کنند یا اذن بدهند، فقها هستند.

نکته مهم این است که این قدر متیقن در دایره تصرف‌کنندگان در

۱. محمد مهدی شریف کاشانی، وقایع اتفاقیه در روزگار، ص ۲۵۱.

حوزه ولایت عمومی است نه در دایره تصرفات فقیهان؛ به بیان دیگر قدر متیقن در دایره تصرفات فقیه مقصود آخوند نیست تا ولایت فقیه از دیدگاه او مقید به امور حسبیه شود؛ بلکه قدر متیقن در دایره متصرفین در امور عامه مردم و ولایت عامه داشتن بر مردم مقصود عبارت است؛ مصداق آن هم بر طبق دیدگاه آخوند فقیه جامع الشرایط است. ایشان پس از نقد دلالت روایات بر ولایت عامه فقیهان، می نویسد: لکن از این ادله [=ادله روایی] می توان به دست آورد که فقیه، قدر متیقن از میان کسانی است که احتمال داده می شود، مباشرت یا اذن و نظر آنها، معتبر در تصرفات باشد؛ همچنان که مؤمنین عادل در صورت فقدان فقیه، قدر متیقن از کسانی هستند که تصرفشان مشروعیت دارد.^۱

البته براساس برخی نوشته ها، آخوند خراسانی از اندیشه ولایت مطلقه فقیه عدول کرده و در اندیشه های جدید خود ولایت فقیه را مواجه با چالش هایی مهم می داند که اندیشه حکومت دینی را از اساس نامعقول می داند. آقای اکبر ثبوت (نواده برادر شیخ آقابزرگ تهرانی) از شیخ آقابزرگ تهرانی نقل می کند که آخوند خراسانی در زمان مشروطه، در برخی جلسات، در

پاسخ به برخی انتقادات و پیشنهادهایی که مخالفان مشروطه یا موافقان آن مطرح می کردند، به ذکر مفاسد عملی حاکمیت سیاسی فقیهان پرداخته و با حاکمیت آنان مخالفت کرده است.^۲ از آنجاکه این دیدگاه توسط برخی محققین به نحو مفصل نقد شده و انتساب چنین رساله ای به آخوند با ادله مفصل بررسی شده است، به نقد دوباره آن نمی پردازیم و تنها اشاره می کنیم که این رساله نه سنداً و نه دلالته به آخوند

خراسانی قابل استناد نیست و ادله ارائه شده در آن هم نمی تواند ورود فقیهان به عرصه حاکمیت را مخدوش سازد.^۳ همچنین این که گفته شده آخوند خراسانی برخلاف امام خمینی که قائل به ولایت مطلقه فقیه بود؛ حتی برای پیامبر و ائمه نیز ولایت مطلقه قائل نبود؛ برداشتی نادرست از کلمات آخوند است. آخوند پیش از بررسی ادله ولایت عامه فقیه، درباره ولایت معصومان بحث کرده است. ایشان پس از اینکه بیان می کند ولایت معصومان در امور سیاسی و حکومتی مسلم است، ولایت آنها را در امور جزئی شخصی بررسی و نقد کرده است. آخوند، امور شخصی را به دو قسم تقسیم می کند:

مجتهدین و مراجع بزرگ شیعه، علاوه بر مداخلات سیاسی، وارد عرصه نظریه پردازی نیز می شدند. آخوند خراسانی و محقق نائینی دو اندیشمند مهم این دوره، در حوزه کنشگری سیاسی روحانیت، به ایده پردازی در عرصه نظر پرداختند.

۱. مواردی مانند زوجیت و قرابت که احکام، به سبب خاص، متعلق به اشخاص می شود و خود افراد در این موارد اختیار ندارند. از نظر آخوند، هیچ شکی وجود ندارد که اولویت معصومان (که ادله قرآنی و روایی بیانگر آن هستند) در این موارد نیست و آنها در این موارد ولایت ندارند؛

۲. موارد شخصی دیگر که افراد در آنها دارای اختیارند و به مسائل حکومتی نیز مربوط نیست. آخوند، ولایت معصومان را در این موارد دارای اشکال بیان کرده، می نویسد: «قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت از آنها در خصوص اوامر و نواهی مربوط به جهت نبوت احکام و امامت (اوامر حکومتی) است». درواقع آخوند، ولایت در هر دو قسم را نمی پذیرد؛ اما عبارت او در قسم اول به گونه ای است که دیدگاه همه فقیهان را بیان می کند، برخلاف قسم دوم که دیدگاه خود اوست.

براساس این عبارات، برخی آخوند را «نخستین فقیه امامی» دانسته اند که به طرح «ولایت مقیده» معصومان پرداخته است؛^۴ درحالی که نظر آخوند با نظر علمای دیگر نسبت به امور شخصی که با وجود شخصی بودن، حیث اجتماعی و سیاسی می یابد، یکی است. به عبارت دیگر، امور را

می توان به چهار قسم تقسیم کرد:

۱. اموری که کاملاً حیث عمومی و سیاسی دارند: در این قسم همه علمای شیعه به ولایت معصومان معتقدند.

۲. امور شخصی، مانند زوجیت و قرابت که احکام به سبب خاص، متعلق به اشخاص می شود و خود افراد در این موارد اختیار ندارند: در این قسم -مطابق برداشتی که از

عبارت آخوند می شود- همه علمای شیعه به نفی

ولایت معصومان اعتقاد دارند.

۳. امور شخصی که جهت اجتماعی و سیاسی یافته اند: در این امور می توان گفت که همه فقها از جمله آخوند ولایت معصومان را می پذیرند.

۴. امور شخصی که افراد در آنها دارای اختیارند و حیث عمومی و سیاسی نیز نیافته اند. تنها در این امور است که آخوند، ولایت معصومان را نمی پذیرد؛ ولی ظاهر عبارت علمای دیگر، پذیرش ولایت است. البته ممکن است گفته شود برخی از علمای دیگر که ولایت معصومان را در امور شخصی مطرح کرده اند، مرادشان قسم سوم است؛ یعنی امور شخصی ای که جهت اجتماعی در آنها به وجود آمده است. در این صورت، نمی توان گفت دیدگاه آخوند خراسانی، «رأی وحید» است.

با توجه به این نکته، نادرستی قراردادادن دیدگاه آخوند و امام خمینی در مقابل هم به عنوان دو نظر کاملاً متضاد نیز به دست

۵. همان؛ همو، سیاست نامه خراسانی، مقدمه، ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۹.

۱. محمدکاظم خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۹۶.

۲. مصاحبه با آقای اکبر ثبوت، در: حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آخوند خراسانی، به کوشش محسن دریابیگی، ص ۵۳۹-۵۵۳.

۳. علیرضا جوادزاده، حاکمیت سیاسی فقیهان از دیدگاه آخوند خراسانی، ص ۵۳-۹۳.

۴. رک: محسن کدیور، «اندیشه سیاسی آخوند خراسانی» در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت الله محمدکاظم خراسانی، ص ۲۲۲ و ۲۴۷.

می‌آید؛ زیرا «مطلقه» در «نفی ولایت مطلقه معصومین ازسوی آخوند خراسانی» شامل امور شخصی‌ای می‌شود که هیچگونه حیث حکومتی و سیاسی ندارد؛ درحالی‌که «مطلقه» در اثبات ولایت مطلقه فقیه ازسوی امام خمینی فقط شامل همه اموری است که جنبه عمومی و سیاسی می‌یابند؛ به عبارت دیگر، امام خمینی به هیچ‌وجه نمی‌خواهد بگوید: همانگونه که معصومین در امور کاملاً شخصی که جنبه اجتماعی و سیاسی نیافته است ولایت دارند، فقیهان نیز ولایت دارند.^۱



ب) حکومت دینی از منظر محقق نائینی

قرائت‌های مختلف از کلمات محقق نائینی به وفور مطرح شده است. برخی نائینی را طراح ناسیونالیسم دموکراتیک دانسته که دموکراسی متجددانه را با الهیات دینی، تنویر کرده است.^۲ در بررسی این دیدگاه باید گفت این که نائینی حکومت را در درجه اول «منصبی الهی» می‌داند که به معصوم و در درجه دوم به فقیه عادل واگذار شده، و تنها در صورت عدم دسترسی به حاکم منصوب می‌توان از نصب چشم پوشید، از محکومات اندیشه اوست. از نظر نائینی تا جایی که فقیه در عصر غیبت بتواند در امر حکومت مداخله کند و محذوری در پیش‌رو نداشته باشد، نمی‌تواند از انجام تکلیف الهی‌اش صرف‌نظر کند، چنان‌که خود او چنین می‌کرد.^۳

لذا در این جهت، او با فقهای دیگر حتی فقهای مشروعه‌خواه اختلافی نداشت. همه فقیهان با اختلافی که در حوزه اختیارات فقیه در عصر غیبت دارند، بر اصل ولایت فقیه، لااقل دراموری

که خداوند به تعطیل آنها راضی نیست و ترک و اهمال آن را نمی‌پسندد (امور حسبیه) اتفاق نظر دارند و البته از نظر نائینی «نظم و نظام در زندگی اجتماعی و تدبیر و سیاست امور امت» نیز از جمله آن امور است. نائینی هیچ‌گاه در فرض امکان حضور و دخالت فقها، حتی در حد «اذن و نظارت» بر رفتار دولتمردان، به خلع ید از آنان و یا کناره‌گیری ایشان قائل نبود.

او به شدت طرفدار حضور فقها به مقدار امکان و مساعدبودن شرایط در عرصه سیاست و اجتماع و ادای وظیفه در این زمینه بود. نائینی نیابت فقها در عصر غیبت را در حوزه امور حسبیه از قطعیات مذهب می‌داند و می‌نویسد: «از جمله قطعیات مذهب ما طائفه امامیه، این است که در این عصر غیبت، آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب؛ و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت او اقامه وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود.»^۴ همان‌طور که ملاحظه می‌شود نائینی در این بخش از سخنان خود، دو نکته را مورد توجه قرار داده، اول آن‌که، نیابت فقها در عصر غیبت در اموری که شارع به تعطیل آنها راضی نیست (امور حسبیه)، از قطعیات مذهب است. دوم آن‌که، وظایف راجع به حفظ و نظم مملکت اسلامی از مهمترین موارد امور حسبیه محسوب می‌شود. همچنین مرحوم نائینی در ادامه مطالب فوق‌الذکر، در مقام بیان رجحان حکومت مشروطه بر استبدادی، می‌نویسد: در حکومت تملیکیه یا استبدادیه، سه نوع غصب وجود دارد:

۱. اغتصاب ردای کبریایی؛
۲. اغتصاب و ظلم به ناحیه مقدسه امامت؛
۳. اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد؛

اما در حکومت مقیده یا مشروطه، اگر معصوم یا نایب او حاکم باشد، هر سه نوع غصب و ظلم رفع می‌شود و اگر چنین نباشد، باز هم دو غصب و ظلم از میان رفته و فقط مقام ولایت و امامت غصب شده است. این غصب تنها در یک صورت رفع شدنی است: با صدور اذن عمن له ولایة الاذن [= فقیه جامع‌الشرایط] لباس مشروعیّت هم تواند پوشید و از اغتصاب و ظلم به مقام امامت و ولایت هم به وسیله اذن مذکور، خارج تواند شد.

محقق نائینی در فصل چهارم که به پاسخ به شبهات مشروعه‌خواهان اختصاص دارد، این گونه می‌نویسد: چون قیام به سیاست امور امت، از وظایف حسبیه و از باب ولایت است؛ پس

۴. محمدحسین نائینی، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، ص ۶۵.

۱. ر.ک: علیرضا جوادزاده، حاکمیت سیاسی فقیهان از دیدگاه آخوند خراسانی، ص ۳۵.

۲. فیرحی، سخنرانی صوتی با موضوع «تشیع و مسئله ایران»؛ همو، سخنرانی «در کجا ایستاده ایم؟».

۳. ر.ک: ورعی، سید جواد، ولایت در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، حکومت اسلامی، ۱۳۸۱، شماره ۲۴، ص ۱۰۵.

الف) خوانش‌ها از انقلاب

یک: دیدگاه بلوک شرق نسبت به انقلاب اسلامی

آنچه خیلی کم در مکتوبات علمی و محفل‌های سیاسی بدان پرداخته می‌شود، نگاه شرق به انقلاب اسلامی ایران هست. به نظر می‌رسد اگر بخواهیم خیلی مختصر نگاه شرق سیاسی را به انقلاب اسلامی واگویی کنیم، می‌توان گفت، رویکرد مثبتی به انقلاب اسلامی و ظهور گفتمانی جدید نداشت؛ چرا که اساساً ماهیت انقلاب اسلامی ایران، در تعارض با اهداف و گفتمان کمونیسم بود؛ بنابراین در دورانی که حاکمیت سیاسی از آن بلوک شرق یا غرب بود، می‌توان گفت نظر غالب شرق به انقلاب اسلامی ایران، همان نظر کمونیسم بود.^۳

از همین رو می‌توان گفت تحلیل انقلاب از دیدگاه شرق بیشتر یک تحلیل اقتصادی است به این معنا که دانشمندان شرقی معتقدند ریشه همه انقلاب‌های جهان در دوقطبی شدن جامعه، آن هم از نظر معیشتی است که در نهایت محرومان علیه برخوردارها به عصیان کشانده می‌شوند و انقلاب به پیروزی می‌انجامد. به همین جهت هم «مارکس» و «انگلس» انقلاب سوسیالیستی را آخرین نوع انقلاب به شمار می‌آورند.^۴



از نظر مارکس، واقعیت‌های مادی، تاریخ را پدید می‌آورند؛ جامعه دارای زیربنا و روبناست، قوای اقتصادی زیربنا هستند و افکار، آداب و رسوم، نهادهای سیاسی، مذهبی، حقوقی و ... روبنایند.

مارکس معتقد است ساخت اقتصادی، باعث ایجاد روابط اجتماعی می‌شود و در نتیجه این روابط اجتماعی، دو طبقه استثمارگر و استثمارشده به وجود می‌آیند که استثمارشده‌ها سرانجام دست به انقلاب زده، طبقه حاکم را سرنگون می‌سازند. بنابراین انقلاب از

اقامه آن از وظایف نواب عام و مجتهدین عدول است، نه شغل عوام؛ و مداخله آنان در این امر و انتخاب مبعوثان، بیجا و از باب تصدی غیراهل و از انحاء اغتصاب مقام است.

نائینی در تقریرات فقهی خود مطلب اول را تکرار می‌کند و دلالت روایات را فراتر از نیابت فقهی در حوزه امور حسبیه می‌شمارد و قائل به ولایت عامه می‌شود؛ اما نسبت به مطلب دوم اندک تفاوتی مشاهده می‌شود؛ زیرا حوزه امور حسبیه را تنگ‌تر از آنچه که در تنبیه‌الامه آمده، می‌شمارد و آن را به میزانی می‌داند که در قوانین عرفی امروز از وظایف مدعی‌العموم شمرده می‌شود.^۱

ادب تحقیق اقتضا دارد که در تحلیل و بررسی افکار و اندیشه افراد و شخصیت‌ها، اصول و مبانی فکری آنان محور قرار گیرد تا در توضیح نظرات وی دچار خطا نشویم. اگر او در اثر معروف خود «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» از مشورت، رأی اکثریت، حاکمیت ملی و امثال آن سخن گفته، هیچ‌گاه نمی‌توان تفسیری از مقولات ارائه کرد که با اصول و مبانی فکری او در تضاد باشد، مگر آن‌که واقعاً خود او به‌گونه‌ای با صراحت سخن گفته باشد که قابل توجیه و تأویل نباشد و حقیقتاً تناقضی در گفتارش رخ داده و مرتکب خطا شده باشد. مبرأ بودن از خطا در اظهار نظر و عمل از اختصاصات معصوم است.^۲

۲. انقلاب اسلامی

انقلاب مردم ایران در سال ۵۷ دومین واقعه جدی سیاسی بود که روحانیون حوزه علمیه به صورت جدی در آن حضور داشته و فعالیت کرده‌اند. این واقعه مثل هر انقلاب و دگرگونی بنیانی دیگری، یکسری عوامل و ریشه‌هایی دارد که با واکاوی آنها می‌توان به تاریخ آن پی برد. از همین رو؛ به‌طورکلی، می‌توان سه قرائت و خوانش را در مورد تاریخ یا ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران برشمرد.

۱. رک: نجفی خوانساری، شیخ موسی، منیه الطالب، ج ۲، ص ۲۳۶؛ آملی، شیخ محمدتقی، المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۴ - ۳۳۵.

۲. رک: ورعی، سید جواد، ولایت در اندیشه فقهی سیاسی نائینی، حکومت اسلامی، شماره ۲۴، ص ۱۰۵.

۳. لقمان بایمت‌اف (۱۳۸۲)، معرفی کتاب تاریخ انقلاب ایران، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۷۵-۷۶، ص ۹۲-۹۳.

۴. پتر کارل ورت (۱۳۵۸)، انقلاب، ترجمه ابوالفضل صادق‌پور، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۴-۸۵.

نظر مارکس عبارت است از: حرکت یا انتقال از یک مرحله ویژه به مرحله‌ای دیگر که از تغییر در شیوه تولید ناشی می‌شود و در نهایت به انقلاب طبقه پرولتاریا علیه نظام سرمایه‌داری می‌انجامد. از همین رو زمانی انقلاب تمام می‌شود که جامعه، کمونیست شوند به این معنا که دیگر دولت و طبقات وجود نداشته باشند و تقسیم کار از بین برود.^۱

مائو تسه تونگ (رییس کمیته مرکز حزب کمونیست چین) نیز همین نظر را در مورد انقلاب دارد با این تفاوت که برای او، پرولتاریا عبارت بود از کارگران کشاورز نه کارگران شهری.^۲ اساساً این نظریات با فروپاشی شوروی، دیگر طرفداری در میان اندیشمندان سیاسی دنیا ندارد؛ علاوه بر اینکه، ماهیت انقلاب اسلامی ایران بطور کلی از حیث اقتصادی، نظامی، سیاسی متفاوت از انقلاب‌های روسیه و چین هست.^۳

نکته دیگر که در این نظریات از آن غفلت شده است، تفاوتی است که در ارکان انقلاب‌های جهان با انقلاب اسلامی ایران بوده است. انقلاب اسلامی ایران در ارکان رهبری، مردم و ایدئولوژی سخن و گفتمانی جدیدی را به جهانیان نشان داد و فصل‌میزی برای خود ایجاد نمود که در انقلاب‌های سابق چنین امری مسبوق نبود.^۴

به همین دلیل می‌بینیم اکنون، رویکرد اندیشمندان شرقی به انقلاب متفاوت از نگاه غالب در چند دهه گذشته شده است. مثلاً خانم نینا مامدووا (رئیس مرکز مطالعات ایران در اندیشکده شرق شناسی روسیه) معتقد است؛ ایران، هویت ملی خود را با دین اسلام که مذهب رسمی این کشور در ۱۴۰۰ سال اخیر است در یک مجموعه بزرگ حفظ کرده است.

او وقتی می‌خواهد فعالیت ایران را مطرح کند، دیگر اسمی از طبقات یا کمون و ... به میان نمی‌آورد؛ بلکه می‌گوید: امروز در عرصه چاپ کتاب، حوزه‌های هنری و موسیقی، معماری، تحصیلات دانشگاهی و آموزش عالی، تحقیقات و پژوهش حفظ هویت ملی ایران در اولویت قرار دارد و تلاش می‌شود اقوام ساکن همچنان در این پهنه تمدنی نقش‌آفرینی کنند.

با همین نگاه هم هست که در مصاحبه خود می‌گوید: آمریکا که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی قدرت بلامنازع جهان شده بود، با ایستادگی ایران به برکت انقلاب اسلامی در اجرای سیاست‌های خود به‌ویژه در منطقه خاورمیانه با

مشکل جدی روبرو شد. او به عنوان نمونه از مشکلات آمریکا در عراق، سوریه، یمن و افغانستان نام برده و اظهار می‌کند: در این کشورها با وجود صرف صدها میلیارد دلار از منابع بودجه آمریکا، واشنگتن به اهداف خود دست نیافته و علت اصلی بروز این وضعیت، حرکت‌های مردمی الهام گرفته از انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) است.

تحلیل وی بعنوان یک متفکر شرقی، برخلاف نظریه‌پردازان گذشته سرزمین شوروی، در مورد حکومت اسلامی این است که؛ حکومت اسلامی، زمانی در ایران تأسیس شد که اندیشه‌های اسلام‌گرایانه، به عنوان محور توسعه سیاسی در کشورهای اسلامی گسترش می‌یافت. به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، اسلام به نیرویی سیاسی در تاریخ جهان بدل شد؛ چرا که تا آن زمان انقلابی همانند آن در هیچ جای دنیا رخ نداده بود ... روحانیت ایران موفق به تأسیس حکومتی شد که در آن تا حد زیادی اندیشه‌های سیاسی اسلام در عصر حاضر تحقق یافتند ... قانون اساسی اصول اسلامی را سرلوحه قوای مقتنه، مجریه و قضائیه قرار داد و مهم‌تر از آن در ساختار حکومت، این اصول مبنای قانون‌گذاری برای تعالی معنوی شیعیان شد ... حکومت اسلامی در حقیقت یک انقلاب فرهنگی رخ داد که هدف آن اسلامی کردن جامعه بود.^۵

این نمونه‌ای است از تغییر رویکردی که انقلاب اسلامی ایران در تحلیل و نظریه‌پردازی اندیشمندان شرقی ایجاد کرده است.

دو: دیدگاه بلوک غرب نسبت به انقلاب اسلامی

از نظر غالب اندیشمندان غربی، سیاست منحصر به امر حکومت است و در نتیجه بخش عمده‌ای از بحث‌های آنها درباره علل انقلاب همان علل تغییر حکومت‌هاست و از آنجا که تغییرات اجتماعی را در تغییرات حکومتی می‌دانند، تغییر دو گروه یا دو حاکم را نیز انقلاب می‌دانند.

ماکیاولی به دلیل اعتقاد به نظرات سیاسی خاص در غرب، پدر نظرات سیاسی جدید خوانده می‌شود.^۶ از نظریات مشهور وی می‌توان به گزاره مشهور «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» اشاره کرد. او می‌گوید حاکم^۷ مایل به ادامه سلطنت نباید با فضیلت باشد و الا دچار دردسر خواهد شد. لذا باید شجاعت را از شیر و حیله‌گری را از روباه بیاموزد تا بتواند خطرات را از خود دور سازد.^۸

۵. برای مطالعه بیشتر و کامل‌تر دیدگاه وی و دیگر اندیشمندان روس نک: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در روسیه (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی از دیدگاه اندیشمندان روس، نشر الهدی، ص ۸-۱۸.

۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۶)، انقلاب اسلامی و انقلاب‌های جهان، انتشارات معاونت آموزش سازمان عقیدتی سیاسی وزارت دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح، ص ۲۷.

۷. البته وی تعبیر «شهریار» به کار می‌برد و کتابش را هم به همین نام، نام‌گذاری کرده است.

۸. علی آقابخش (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی

۱. مصطفی ملکوتیان (۱۳۷۲)، سیری در نظریه‌های انقلاب، انتشارات قومس، ص ۵۴-۵۵.

۲. پیتر کارل ورت (۱۳۵۸)، انقلاب، ترجمه ابوالفضل صادق‌پور، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۱۶.

۳. برای دیدن خلل‌های دیگر تحقیقات شرقی در مورد انقلاب اسلامی ایران نک: لقمان بایمت‌اف (۱۳۸۲)، معرفی کتاب تاریخ انقلاب ایران، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۷۵-۷۶، ص ۹۳.

۴. مطالعه بیشتر نک: منوچهر محمدی (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی در میان انقلاب‌های بزرگ جهان، نشر معارف؛ همو، انقلاب اسلامی در میان انقلاب‌های بزرگ جهان، کتاب نقد، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۳۴-۴۹.

استالین و هیتلر را می‌توان بعنوان نمونه‌ای از حاکمانی به‌شمار آورد که در عالم حکمرانی و سیاست همین نگاه را دنبال کردند. امروزه غلط‌بودن این رویکرد برای اکثر متفکرین روشن است، هرچند در صحنه عمل، معتقدان زیادی دارد.

از دیگر صاحب‌نظران می‌توان به نظریه چالمرز جانسون اشاره نمود. وی انقلاب را از علائم جامعه مریض می‌داند. نظریه وی که به نظریه «کارکردگراساختاری» مشهور شده، معتقد است جامعه باثبات مانند انسان سالم است؛ همانطور که انسانی که دچار بیماری است کارکرد بدن او دچار اختلال می‌شود، به همان صورت، جامعه‌ای هم که در حال انقلاب است کارکردش دچار اختلال شده است.^۱

هانا آرنت نیز در تحلیل ریشه‌های انقلاب، معتقد است از دست‌رفتن پذیرش سیستم در اثر فساد هیات حاکمه و وجود عده‌ای کافی و آماده برای به‌دست‌گرفتن قدرت، منجر به انقلاب می‌شود.^۲

از دیگر نظریات مشهور غرب در مورد انقلاب، نظریه سوروکیان است. وی، سرکوب کردن غرایز جامعه را، از علل فوری انقلاب‌ها می‌داند. وی سرکوب غریزه غذایی، دارایی، صیانت نفس، آزادی و غریزه را از جمله سرکوب‌های عمومی به‌شمار می‌آورد. او معتقد است؛ انقلاب در پاسخ به سرکوب یک یا چند تا از این غرایز صورت می‌گیرد. ولی در عمل در پی سرکوب یک غریزه همه غرایز به دنبال آن می‌آیند. او انقلاب را بدتر از رژیم‌های بد می‌داند زیرا بهای پرداخت انقلاب را از هر جهت زیاده‌تر از رژیم‌های بد می‌داند.^۳

کمبودی که در نظریات شرق به انقلاب وجود داشت، در نظریات غربی نیز به عیان روشن است. البته می‌توان گفت شرق در ابتدا خود مستقیماً با انقلاب اسلامی ایران مواجه نشد و بیشتر از دریچه آثار غربی با انقلاب آشنا شدند. بنابراین اگر نقضی در نظریات شرقی است، ریشه در عدم درک درست غرب از انقلاب اسلامی ایران دارد.

زمان لازم بود تا اندیشمندان شرق و غرب به درک درست و صحیحی از انقلاب اسلامی ایران برسند. قبلاً در مورد نظریات جدید شرق، نمونه‌ای آوردیم. اما اگر از بین نظریات جدید غرب بخواهیم نمونه‌ای بیاوریم، شاید از اولین افرادی که سعی در شناخت دقیق از انقلاب اسلامی ایران داشت، میشل فوکو، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی بتوان اسم آورد.

میشل فوکو^۴ انقلاب اسلامی ایران را انقلابی نو و معنویت‌گرا به‌شمار آورد. همین مواضع وی که در کتاب «ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند» جمع‌آوری شده است، انتقادهای شدیدی را در جامعه غربی به دنبال آورد. نظریات فوکو در مورد انقلاب را می‌توان به نظریات وی قبل از انقلاب اسلامی ایران و بعد از انقلاب اسلامی ایران تقسیم کرد.^۵

میشل فوکو انقلاب اسلامی ایران را به طور کامل از دیگر انقلاب‌های عصر مدرن مجزا می‌سازد و آن را اولین انقلاب فرامردن جهان می‌نامد. وی می‌گوید «از زمان انقلاب فرانسه تاکنون، برای نخستین بار، انقلاب و معنویت به هم پیوند خورده‌اند». وی تصریح می‌کند که در مدت اقامت‌اش در ایران، حتی یک بار هم لفظ «انقلاب» را از کسی نشنیده است، اما بخش عمده‌ای از مخاطبان او، «حکومت اسلامی» را خواسته خود ذکر کرده‌اند. او در مقاله «تهران: دین بر ضد شاه» نوشت: «می‌دانید این روزها چه عبارتی بیش از هر چیز برای ایرانی‌ها خنده‌آور است؟ و به نظرشان از هر حرفی ابلهانه‌تر، خشک‌تر، غربی‌تر است؟ «دین تریاک توده‌هاست».

تا همین دوران رژیم فعلی ملاها در روزهای جمعه تفنگ در دست خطبه می‌خواندند. پیرامون این خواست سیاسی دو پرسش دیگر هم هست. پرسش دوم بر سر این گوشه کوچک جهان است که زمین و زیرزمین آن میدان بازی استراتژی‌های جهانی است. برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند، جست و جوی چیزی که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم، چه معنی دارد؟ جستجوی معنویت سیاسی؟^۶

بر مبنای دریافت فوکو از رویداد انقلاب اسلامی ایران، تشکیل حکومت اسلامی صرفاً یک انقلاب نیست که در دوره‌ای خاص تمام شود و به استقرار ساختار تازه‌ای از حکومت، با نام و پی‌نوشت «اسلامی» بینجامد. او واقف است که وقتی یک ایرانی از حکومت اسلامی حرف می‌زند و در برابر مسلسل می‌ایستد، «نخست به حرکتی می‌اندیشد که در زندگی سیاسی به نهادهای سنتی جامعه اسلامی، نقش دایمی خواهد داد»، و در حقیقت «حکومت اسلامی، چیزی است که فرصت می‌دهد، این هزاران اجاق سیاسی که برای مقاومت در برابر رژیم شاه، در مسجدها و مجامع مذهبی روشن شده، همچنان گرم و روشن بماند». در این معنا، حکومت اسلامی، تغییر ساختار سیاسی نیست؛ بلکه

۴. او را در شمار فیلسوفان پست مدرن به‌شمار می‌آورند. مهمترین محورهای فکری پست‌مدرن‌ها رو موارد زیر دانسته‌اند: خردگرایی، نفی واقع‌نمایی علوم، نسبیت اخلاقی و اجتماعی، زندگی در شهرهای کوچک، خصوصی کردن بعد سیاسی، رد خودکامه حقوق بشر، معیارهای زیبایی‌شناسانه، توجه به حواشی و جهان سوم، مخالفت با حل شدن خرده فرهنگ‌ها در فرهنگ مسلط، نفس توسعه و تکنولوژی مدرن.

۵. مطالعه بیشتر نک: سید غلامرضا دوازده امامی و دیگران (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی مدرنیته، عقلانیت و معنویت از دیدگاه امام خمینی (ره) و میشل فوکو (با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران)، مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۲ (۴۲)، ص ۲۴۵-۲۶۱.

۱. مصطفی ملکوتیان (۱۳۷۲)، سیری در نظریه‌های انقلاب، انتشارات قومس، ص ۸۷-۱۱۱.

۲. همان، ص ۱۱۳-۱۲۶.

۳. آلین استانفورد کوهن (۱۳۷۲)، تئوری‌های انقلاب، ترجمه علیرضا طیب، انتشارات قومس، ص ۱۹۵-۱۹۸.

جنبشی است که می‌توان از طریق آن کاری کرد که «سیاست همیشه سد راه معنویت نباشد، بلکه به پرورشگاه، جلوه‌گاه و خمیرمایه سیاست تبدیل شود.

بنابراین به نظر فوکو هدف اصلی ایرانیان از اقدام برای وقوع انقلاب اسلامی، ایجاد یک تحول بنیادین در وجود فردی و اجتماعی، حیات اجتماعی و سیاسی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش بوده است. ایرانیان در آن برهه صراحتاً راه اصلاح را در اسلام یافتند.

از نظرگاه فوکو شکل و محتوای مذهبی انقلاب ایران امری عارضی و تصادفی نیست؛ بلکه مذهب تشیع با تکیه بر موضع مقاومت و انتقاد سابقه‌دار خود در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق در دل ایرانیان توانست مردم را علیه رژیم که یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را داشت و از حمایت مستقیم آمریکا برخوردار بود، به خیابان‌ها بکشد.

لنسر (پروفسور اتریشی) معتقد است انقلاب امام خمینی حتی سیر تطوری انسان را تغییر داد.^۱

آنتونی گیدنز (جامعه‌شناس مشهور انگلیسی)

می‌گوید: در گذشته سه غول فکری

جامعه‌شناسی یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر با کم و بیش اختلافاتی فرآیند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه‌رفتن دین می‌دیدند؛ ولی از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم یعنی فرآیند عمومی جهان روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی‌شدن پیش می‌رود.^۲

حسین بشیریه که وی را پدر جامعه‌شناسی

سیاسی خطاب می‌کنند، در کتاب «زمینه‌های اجتماعی

انقلاب ایران» نگاهی چند علتی به وقوع انقلاب ایران دارد و عواملی مانند: بحران اقتصادی، مهاجرت گسترده^۳، احساس محرومیت و انتظارات فزاینده، غربی‌شدن، عوامل بین‌المللی و بحران‌های مربوط به توسعه را به عنوان علل انقلاب اسلامی ایران برمی‌شمرد.

او حتی از غربی‌ها هم در فهم انقلاب دورتر است. او انقلاب اسلامی را به عوامل مادی تقلیل می‌دهد و اساساً نقش دین و معنویت را در ساختار و بروز انقلاب به کلی نادیده می‌انگارد. سخن ایشان را با موضع باراک اوباما (رئیس‌جمهور آمریکا)

۱. نشریه Zavaira، چاپ مسکو، کیهان هوایی، ۷۳/۸/۲۵.

۲. مطالعه بیشتر نک: فریبا طشت‌زور و دیگران (۱۳۹۱)، پژوهشنامه ادیان، سال ششم، ش ۱۱، ص ۹۱-۱۱۶.

۳. ایشان انقلاب ایران را یک انقلاب شهری می‌دانند و مرادشان این است که در انقلاب‌های شهری نیازی به تفکر خاصی نیست و شورش صرف برای این موضوع کافی است اما در انقلاب‌های روستایی باید یک فکر قوی پشت این حرکات باشد.

در کتاب «سرزمین موعود» مقایسه کنید، اوباما می‌نویسد: ۱۷ سالم بود که تصویر مردی با چشمانی نافذ به مانند پیامبر در تلویزیون‌های دنیا منتشر شد، نام او خمینی بود. من سی سال بعد از او رئیس‌جمهور شدم اما فهمیدم مهمترین چالش‌های دوره ریاستم برقدرتمندترین کشور دنیا، ریشه در انقلاب او دارد.

یکی از دلایلی که می‌توان برای رویگردانی از نظریات غربی و شرقی در مورد انقلاب به آن استناد کرد این است که، متفکران شرقی و غربی، تحلیل‌هایشان، رویکردی کارکردگرایانه نسبت به دین دارد. بر همین اساس، چیزی که مهم است، نگاه کردن به انقلاب هست از درون انقلاب. از همین رو دانستن ریشه‌های انقلاب از دیدگاه متفکران معتقد به انقلاب و بنیان‌گذاران انقلاب اهمیت ویژه‌تری در شناخت تاریخ و ریشه و عوامل انقلاب دارد.

سه دیدگاه متفکرین انقلابی نسبت به انقلاب اسلامی

در دو دیدگاه قبلی انقلاب اسلامی را از منظر تفکر غرب و شرق مورد مطالعه قرار دادیم اما آنچه مهم است این است که خود انقلاب یا به عبارتی انقلابیون اصیل این نهضت، چه عواملی را

برای رخ دادن انقلاب اسلامی برشمرده‌اند. به عبارتی

دو نگاه بیرونی و درونی به انقلاب اسلامی ایران،

می‌تواند نگاهی تقریباً جامع به ما بدهد. البته

برخی انقلابیون ابتدایی که اکنون پشیمان از

گذشته خود هستند یا اساساً ایرانی هستند

اما از همان ابتدا مخالف با انقلاب اسلامی

بوده‌اند، هر چند در ظاهر، دیدگاه‌شان را

می‌توان ذیل دیدگاه درونی برشمرد؛ اما با

توجه به اینکه نگاهی اصیل به انقلاب اسلامی

ندارند، ما آنها را در دیدگاه‌های بیرونی قرار دادیم.

در مقابل دیدگاه غرب و شرق و ایرانی‌های شرق و غرب زده

فکری، اصغر طاهرزاده در کتاب «انقلاب اسلامی طلوع شهر

خدا» می‌گوید: انقلاب اسلامی، هدیه خداست. وی در ص ۱۶

همین کتاب معتقد است انقلاب اسلامی پله‌ای است تا انسان‌ها

را از ظلمات مدرنیته نجات دهد. طاهرزاده معتقد است انقلاب

اسلامی یک پدیده معنوی است که هرگونه موضع‌گیری مانسبت

به آن ما را در جایگاه خاصی از قرب یا بعد نسبت به معنویت

قرار می‌دهد. در حقیقت اگر با انقلاب رابطه خوبی نداریم،

بدانیم که از معنویت دور هستیم. همچنین انقلاب اسلامی را

رستاخیز معنوی به شمار می‌آورد. ایشان ملاک بندگی را صرفاً به

ایمان نمی‌دانند بلکه ایمان به همراه انقلابی بودن است که بنده را

متصف به بندگی می‌کند. همو می‌گوید این ملاکی است که امام

خمینی (ره) آن را به ما آموخت.

علامه مصباح یزدی در کتاب «انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن»

در خصوص کاستی‌های نظریات غربی می‌فرماید: «این نظریات

که درصدد بیان علل موجد، فرآیند و روند انقلاب بوده‌اند، هر

از نظرگاه فوکو شکل و محتوای مذهبی انقلاب ایران امری عارضی و تصادفی نیست؛ بلکه مذهب تشیع با تکیه بر موضع مقاومت و انتقاد سابقه‌دار خود در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق در دل ایرانیان توانست مردم را به خیابان‌ها بکشد.

یک، توجه خود را به زاویه خاصی معطوف ساخته‌اند و مدعی کشف حقیقت انقلاب و علل و پیامدهای آن گردیده‌اند؛ ولی این تئوری‌ها با نقدهای جدی‌ای مواجه گردیده‌اند و اعتبار خود را از دست داده‌اند. به‌ویژه آن‌که در این نظریات به ابعاد دینی حرکت‌های اجتماعی کمتر توجه شده است؛ از این‌رو ضرورت دارد تا برای تبیین واقعیت ماهیت انقلاب، و به‌ویژه انقلاب اسلامی، نظریه صحیح را از منظر دینی مطمح نظر قرار داد.^۱

ایشان عوامل ایجاد تحولات اجتماعی را به عوامل طبیعی، عوامل خدای درون خود انسان‌ها، عامل وحی و عامل اراده تقسیم می‌کنند. علامه مصباح احساس فقر، احساس ظلم، احساس از دست دادن حیثیت جهانی، و احساس محرومیت از استکمالات معنوی و اخلاقی را از عوامل مهم ایجاد بحران در جوامع به شمار آورده و معتقدند از نظر اسلام بهره‌برداری از نقاط ضعف مادی جامعه برای برپا کردن نهضت اجتماعی‌ای که هدف اصلیش اصلاحات معنوی است، موجه و مشروع است. ایشان ادامه می‌دهند: استفاده از نیروهای فکری باید در کنار نیروهای نظامی و اقتصادی قرار گیرد تا نظام حاکم بتواند وضع موجود را در هر شرایطی حفظ نماید.^۲

می‌توان جمع‌بندی نظر علامه مصباح یزدی درباره تاریخ و ریشه انقلاب اسلامی ایران را به عنوان یکی از ایدئولوژی‌های برجسته حکومت اسلامی ایران چنین بیان کرد که؛ نبایست تاریخ انقلاب اسلامی ایران را در دهه ۴۰ و ۵۰ خورشیدی دنبال نمود بلکه انقلاب اسلامی ایران ریشه در تاریخ بشریت دارد که از نزول وحی، این انقلاب به صورت‌های متعددی در جغرافیاهای متعدد رخ داده و جلوه‌ای کامل از این انقلاب‌ها در انقلاب اسلامی ایران رخ نموده است.

حضرت علامه مصباح با استناد به آیات قرآن، می‌فرمایند: علی‌رغم تحولات و فراز و نشیب‌های مختلف در طول تاریخ، در نهایت، یک سرنوشت حتمی وجود خواهد داشت و آن، این است که انسان‌های شایسته‌ای وارث زمین خواهند شد که اهل ایمان و عمل صالح‌اند. از آیات قرآن استفاده می‌شود که برخلاف مکاتب الحادی، که تنها بر اساس عوامل مادی به پیش‌بینی تاریخ می‌پردازند، قرآن کریم، عوامل دیگری را در سرنوشت آدمیان مؤثر می‌داند و بر عوامل معنوی نظیر ایمان تأکید بیشتری دارد و در نهایت زمین و زمان را از آن کسانی می‌داند که عمل خود را با ایمان حقیقی همراه سازند.

البته باید توجه داشت که علی‌رغم این‌که انبیای الهی، در طول تاریخ، با زحمات‌های فراوان، فداکاری و جانبازی توانستند تحولاتی در جوامع به وجود آورند و حتی گاهی توانستند حکومت‌های برحق الهی را بر بخش‌هایی از زمین مستقر سازند؛

اما این به‌آن معنا نیست که این جریان به صورت یک خط یک‌نواخت مستقیم یا یک منحنی، که دارای انحنای صعودی دائم باشد، دوام پیدا کند؛ بلکه تحولات جوامع، تابع عوامل اختیاری انسان‌هاست.

قرآن نیز این منطق را پذیرفته است و از این‌رو تحولات تاریخ را نه یک‌نواخت دایم و مسیر منحنی را تکامل به سوی بی‌نهایت می‌داند و نه همانند نردبانی که به‌طور دائم و پله‌پله به‌سوی بالا پیش می‌رود، می‌داند. از نظر قرآن تحولات تاریخی انسان تابع رفتارهای اختیاری خود اوست و خود انسان‌ها هستند که باید تصمیم بگیرند که سیر صعودی یا نزولی را آغاز و یا به سمت کمال یا سقوط حرکت کنند.^۳

مقام معظم رهبری نیز شش عامل و ریشه برای انقلاب اسلامی برشمرده‌اند:^۴

(الف) وابستگی تمام‌عیار به غرب، خصوصاً آمریکا و بی‌اختیاری پادشاهان پهلوی در تصمیم‌گیری‌های اصلی کشور.

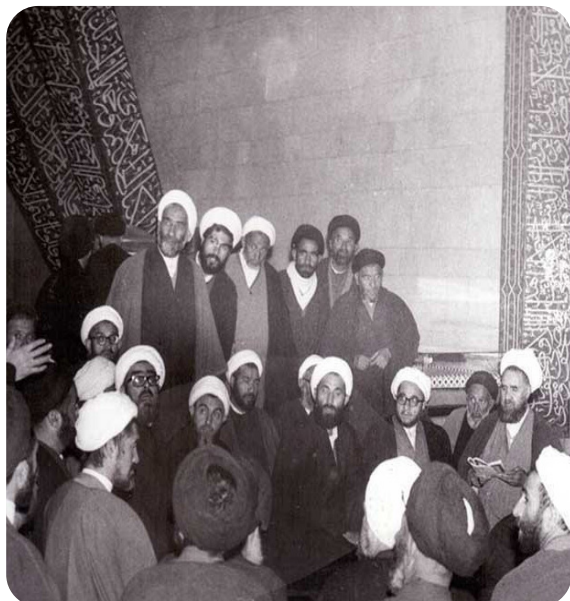
(ب) فساد و دین‌ستیزی حاکمان طاغوت.

(ج) تلاش برای انحراف و ضایع کردن جوانان.

(د) بی‌اعتنایی به رأی مردم، اختناق و مقابله جدی با آزاداندیشی.

(ه) عقب‌ماندگی کشور در علم، صنعت و برخورداری‌های عمومی از اولیات رفاهی.

(و) ظلم و بی‌عدالتی گسترده در کشور با حمایت مستقیم حکومت. البته ایشان بعنوان رهبر و نظریه‌پرداز انقلاب صرفاً به عوامل سلب توجه نکرده و به نقش امام خمینی (ره) و شاگردان ایشان در آگاهی‌بخشی و ابلاغ ارزش‌های اسلامی به مردم هم توجه دارند.^۵



۳. محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۸)، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۷۷-۷۸

4. <https://khl.ink/f/25276>

۵. به بیانات ایشان در جلسه پرسش‌هایی با جوانان در ۱۳ بهمن ماه سال ۱۳۷۷ مراجعه شود.

۱. محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۸)، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۶۶-۷۱.

ب) نقش روحانیت در انقلاب اسلامی

یکی از ریشه‌های مهم انقلاب معنویت‌گرایی اسلامی ایران، حوزه‌های علمی شیعه بودند. وقوع انقلاب اسلامی در ایران که به رهبری روحانیون به پیروزی رسید، توجه علمای تاریخ و جامعه‌شناسی و سیاست را به شناخت این نهاد دینی و به‌ویژه تحولات یک‌صدساله اخیر آن معطوف داشته است. بررسی و شناخت حوزه‌های علمی در ایران معاصر کلید فهم بسیاری از وقایع و رویدادهای تاریخی قرن اخیر است و به‌ویژه در تحلیل تئوری‌های انقلاب اسلامی ضروری می‌باشد.

حوزه علمی ایران مرکز اصلی رویارویی و مقابله با شبیخون فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و نظامی غرب علیه ایران است. حوزه با یاری علمای همراه و همگام با مردم، مبارزات مردمی را در مقابل نفوذ سیاسی کشورهای چون انگلستان، روسیه و آمریکا رهبری کرد. مواضع ضداستعماری حوزه نه فقط در چارچوب تئوری، بلکه با عمل نیز همراه گردید که منجر به سرنگونی نظام شاهنشاهی و تشکیل حکومت اسلامی شد.

هرچند در یک قرن گذشته روحانیون ایران به دفعات در صحنه سیاسی حضور داشتند و علاوه بر شکست دادن استعمار و استبداد در نهضت تنباکو به رهبری میرزای شیرازی، بزرگترین تحول سیاسی تاریخ ایران یعنی انقلاب استبداد به مشروطه را رقم زدند و حکومت شورائی را در ایران برپا داشتند؛ اما در سایر موارد اکثر فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی حوزه معطوف به شخص بود و اشخاصی چون مرحوم شهید مدرّس و مرحوم آیت‌الله کاشانی در مقابل استبداد و استعمار قد علم می‌کردند که اکثراً نیز به تبعید و یا شهادت آنها منجر می‌گشت.

تحول حوزه‌های علمی در عصر امام خمینی (ره) به گونه‌ای بود که تمامی سطوح روحانیت را از مرجعیت گرفته تا مجتهدین و علما و فضلا و طلاب جوان دربرمی‌گرفت و نهاد روحانیت را به‌صورت یک سازمان یکپارچه در مقابل استعمار و استبداد قرار می‌داد. این تحول با موفقیت کامل به پیروزی رسید و حکومت فقها و قوانین فقهی را بر ایران حکم فرما نمود و بساط حکومت غیرمشروع پادشاهی را برای همیشه از ایران برچید.

حوزه علمی در مواجهه با رضاخان بر سه محور تکیه کرد:

۱- فشارهای مردمی از طریق برانگیختن احساسات آنان.

۲- برخورد مستقیم از طریق صدور بیانیه و موضع‌گیری.

۳- تاکید بر مظلومیت علمای دین در برابر زورگویی‌های دستگاه حاکم و پایداری در برابر این اقدامات.^۱

محمدرضا پهلوی نیز همچون پدر خود، دست بیگانگان را در امور مدیریتی کشور باز گذاشته و آن‌ها را بر امور مسلط کرد. در این دوره نیز عناصر سرسپرده غرب همچنان تلاش می‌کردند

تفکر جدایی دین از سیاست را ترویج داده و جنگ روانی علیه حوزه علمی را گسترش دهند تا علمای حوزه را متقاعد کنند که حوزه‌ها عناصری مرتجع هستند و صلاحیت اظهارنظر درباره سیاست و اجتماع را ندارند.

در چنین جو مشحون از نگاه منفی به حوزه، آیت‌الله کاشانی به پاخاست تا قیدوبندهای بسته‌شده به حوزه را پاره کند. پایداری در برابر سرخوردگی‌های روانی یکی از اهداف نهضت کاشانی بود. کاشانی، فردی بود که از نیروی محرک کافی برای ایجاد یک نهضت برخوردار بود. وی علاوه بر ویژگی‌های شخصی، از دوران جوانی با شرکت در انقلاب ۱۹۲۰ م مردم عراق بر ضد انگلیس، و جهت انقلابی باشکوهی از خود به نمایش گذاشته بود. پیروزی انقلاب عراق به آیت‌الله کاشانی روحیه‌ای مضاعف بخشیده بود که آثار آن از زمان ورود او به ایران کاملاً مشهود بود. کاشانی مردم را علیه اشغالگران انگلیسی تحریک می‌کرد که این امر، ارتش انگلیس را به شدت برانگیخت. در سال ۱۹۳۴ م عده‌ای از افسران انگلیسی به خانه ایشان ریختند اما او را نیافتند؛ پس از مدتی، کاشانی دستگیر شد. در زندان چنان پایداری از خود نشان داد که شهره خاص و عام شد و احساسات و عواطف مردم را دور یک محور بسیج کرد. از اینجا بود که حرکت ملی جدیدی در ایران شروع شد که به ملی شدن صنعت نفت انجامید.^۲ بعد از مرحوم کاشانی، عالمی که صبغه سیاسی پررنگی دارد، امام خمینی (ره) است. پاره‌ای از ویژگی‌هایی که وی را از دیگر علما متمایز می‌ساخت عبارت بودند از:

۱- تلاش و جدیت در بحث و تدریس به گونه‌ای که حلقات درس ایشان از پرنشاط‌ترین حلقه‌ها در حوزه علمی قم بود.

۲- اهتمام ورزیدن به تزکیه، تهذیب و تربیت. ایشان قسمتی از وقت خود را برای تربیت طلبه‌ها بر تقوا و زهد و امور مهم دیگر اختصاص می‌داد.

۳- اهتمام به عرفان و فلسفه در فضایی که فلسفه مخالفان فراوان داشت. ایشان همچنین معتقد بودند که عرفان نباید با برخی آموزه‌های صوفیانه مختلط شود.

۴- آگاه کردن توده مردم از توطئه‌ها و نقشه‌های استعمارگران، امری که باعث شد وی کتاب کشف‌الاسرار را در جهت بر ملا کردن توطئه بیگانگان، در همان سنین جوانی بنویسد. تالیف این کتاب، به این معنا نبود که ایشان صرفاً به فعالیت‌های سیاسی توجه دارد، بلکه ایشان تا زمان وفات آیت‌الله بروجردی بیشتر به فعالیت‌های علمی و تربیتی مشغول بود. پس از فوت ایشان، امام (ره) با طرح جدید رفراندوم شاه مخالفت کرد و مراجع قم و در راس آنها، آیات عظام گلپایگانی و مرعشی‌نجفی برای مقابله با این طرح در قم گرد آمدند.

امام سیاست را همان راه‌بردن جامعه به موازین عقل، عدم، انصاف

۱. محمدعلی آذرشب (۱۳۸۳)، تاریخ صدساله روحانیت، مجله زمانه مهر، ش ۲۵، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸.

و می‌داند.^۱ به گفته امام خمینی آدمی در پیمودن راه کمال با ۲ دسته مانع بیرونی و درونی روبرو می‌گردد. موانع درونی؛ حب نفس و غفلت از خداوند است. موانع بیرونی نیز زیر بار قدرت‌های سلطه‌گرفتن است.^۲ سیاست از نگاه امام خمینی اولاً با خدعه و نیرنگ هیچ مناسختی ندارد ثانیاً سیاست همان دیانت است که قرار است جامعه را راهبری کند تا جامعه به تمام مصالح حقیقیش نائل آید.

سخنرانی‌های امام در آن زمان، از ویژگی‌هایی برخوردار بود که عبارتند از:

۱- مبارزه قطعی با کلیات طرح‌های فراندوم؛ به اعتبار اینکه فراندوم، یک طرح آمریکائی بوده و هدف آن ادامه سیطره آمریکا و سلب عزت و کرامت ایرانیان می‌باشد.

۲- افشای سیاست ننگین آمریکا در ایران و درخواست خروج مستشاران آمریکائی از کشور و حمله به حکومت به عنوان مجری طرح‌های آمریکا.

۳- پند و اندرز به شاه که به جای تکیه به آمریکا به ملت تکیه کند.

۴- محکوم کردن هرگونه رابطه با اسرائیل و درخواست پاکسازی دستگاه‌های دولتی از صهیونیست‌ها و مزدوران آنها.

۵- بسیج مردمی از طریق برانگیختن احساس مظلومیت.

۶- تاکید بر نقش دین و علمای دین در رهاکردن کشور از نفوذ اجانب و اصرار بر اصل جدانمودن دین از سیاست.

۷- تکیه بر ملت جهت فشار آوردن به شاه. حتی ایشان یک‌بار به شاه گفته بود: «اگر بخواهی به کارهایت ادامه دهی، به مردم می‌گویم تو را از مملکت بیرون کنند».^۳

این موضع‌گیری‌ها باعث شد تا حوزه، در مخالفت با نفوذ آمریکا در ایران، گوی سبقت را از احزاب چپ‌گرا برآید و با قدرت پرچمدار این مخالفت‌ها شود. دیگر آنکه، این موضع‌گیری‌ها تمام تلاش‌هایی را که سعی داشت تفکر جدایی دین از سیاست، و نیز مرتجع‌بودن علمای دینی را ترویج کند، ناکام گذاشت. امام خمینی (ره) با نهضت خود و به‌ویژه پس از دگرگون‌شدن اوضاع و حمله به مدرسه فیضیه قم و کشته‌شدن هزاران نفر در تهران و قم، حوزه علمیه را به مرکز رهبری ملت تبدیل کرد. رژیم شاه که چاره‌ای جز زورگویی نداشت، امام را در سال ۱۹۶۳ م دستگیر و به ترکیه و از آنجا نیز به نجف تبعید کرد و بدین‌سان، مرحله جدیدی از نهضت شروع شد.

هنگامی که امام (ره) در بازداشت بود، رئیس سازمان ساواک با او دیدار کرد و به او گفت: «سیاست حرامزاده می‌خواهد و مناسب علمای دین نیست». امام جواب داد: «سیاستی که شما از آن حرف می‌زنید مال خودتان». امام با این رویکرد، مفهومی

جدید از سیاست ارائه داد که یا معنای رایج آن در مفهوم فریب و ماکیاولیسم تفاوت داشت.

افسری که امام (ره) را برای تبعید دستگیر کرده بود، به ایشان گفت: «تمام یاران تو بعد از رویارویی با زور و قدرت ساکت شدند». امام پاسخ داد: «یاران من در گهواره‌ها هستند».^۴ با این سخن، امام امید خود را به جوانانی اعلام کرد که پس از گذشت پانزده سال در صحنه ظهور کردند. نگرش جدید به سیاست و امید و ایمان به آینده، دو اصلی بود که امام در طول پانزده سال تبعید بر آن تاکید داشت.

در شهر نجف، امام (ره) در چارچوب حوزه و از رهگذر تعلیم درس‌هایی در زمینه حکومت اسلامی و ولایت فقیه، نهضت خود را دنبال کرد. از این رو، بر یک مبنای فقهی، نظریه ولایت فقیه را مطرح کرد و با استناد به این نظریه، براندازی نظام شاهنشاهی موجود در ایران را یک ضرورت شرعی خواند. ایشان از طریق بیانیه‌های مکتوب یا ضبط‌شده بر روی نوارهای کاست، با ایران در ارتباط بود. امام خمینی از طریق این بیانیه‌ها نظر خود را درباره حوادث جاری در ایران اعلام می‌کرد. ایشان از ایام حج برای پخش بیانیه‌های مربوط به ایران بهره می‌جست و در این بیانیه‌ها، بر مساله فلسطین و نفوذ صهیونیسم در ایران تاکید می‌کرد.

در داخل ایران نیز حرکت حوزه، به شکلی خاص، در شهرهای قم، تهران و مشهد ادامه داشت. در شهر قم این نهضت از طریق شاگردان امام خمینی و به‌ویژه جوانان دنبال می‌شد. آنان بیانیه‌های امام (ره) را در تمام ایران پخش می‌کردند. در تداوم حرکت فلسفی و عرفانی که امام خمینی آن را آغاز کرده بود، علامه طباطبائی توانست نقش مهمی را در تحکیم پایه بحث‌های فلسفی در حوزه ایفا کند.

علامه مرتضی مطهری که از جمله شاگردان امام خمینی و علامه طباطبائی بود، سهمی فراوان در گسترش بحث‌های فلسفی و عرفانی در قم و بعد از آن در پایتخت داشت. یاران امام (ره) در ایران برای گسترش فکر اصیل اسلامی در میان جوانان در تمامی عرصه‌ها، سخت فعال شدند؛ در عرصه دانشگاه مرتضی مطهری، در عرصه تعلیم و تربیت، محمدعلی رجایی، و در عرصه تدوین کتاب‌های درسی، محمدرضا باهنر پا به میدان نهادند.

در حوزه علمیه مشهد، سید علی خامنه‌ای، چهره‌ای بارز در عرصه فرهنگی، علمی، سیاسی و مبارزاتی بود و انقلابیون گرد ایشان جمع شده بودند. وی از ابتدای نهضت امام خمینی (ره)، حلقه‌ی واصل میان علمای قم و مشهد بود. ایشان از آن زمان تا ۱۳۵۸ یا بر منبر، یا در کرسی درس و تدریس، و یا در زندان و تبعید به سر می‌بردند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، امام خمینی در پیام خود به حوزویان متذکر شد که جهاد اصغر به پایان رسیده و جهاد اکبر

۴. همان.

۱. صحیفه امام خمینی، ج ۳، ص ۴۰۵.

۲. صحیفه امام خمینی، ج ۳، ص ۴۶.

۳. محمدعلی آذرشب (۱۳۸۳)، تاریخ صدساله روحانیت، مجله زمانه مهر، ش ۲۵، ص ۴۰.

فرارسیده است. مبدا قدرت شما را بفزاید. امور جزئی شما را مشغول نکند و فکر چیدن ثمرات مادی انقلاب به فکرتان خطور نکند. امام خود، بزرگترین الگوی زهد و قناعت و دوری از مظاهر دنیوی بود. ایشان همچنین روحانیان را به ضرورت فداکاری و ذوب شدن در ذات حق، و ایمان به این که کلید همه چیز در دست خداست و پیروزی به دست آمده نیز فضل و بخشش الهی بوده است یادآور می گردیدند.

پیام فقهی امام خمینی برای حوزه ها بر توجه به دو عنصر زمان و مکان در استنباط فقهی تاکید داشت؛ یعنی حکم شرعی مستند به قرآن و سنت، باید در کنار حفظ اصول، با تحولات روز نیز همگام و هماهنگ باشد.

حوزه ها از سوی دیگر در تثبیت نظام نوپای جمهوری اسلامی در میان موج جریان های مخالف بین المللی نقش مهمی داشتند. این نهاد پس از پیروزی انقلاب، در اجرای طرح نظرسنجی جهت تعیین نوع نظام، مشارکت کرد. پس از آن، انتخابات دیگری برگزار شد که برگزاری این انتخابات در تحکیم پایه های زندگی مبتنی بر قانون و شورا در کشور نقش داشت، مانند

انتخابات شورای قانونگذاری که اکثریت آن

از علمای حوزه بودند و به دنبال تلاش این گروه، قانون اساسی تدوین شد.

حوزه ها همچنین در جنگ تحمیلی، با بسیج مردمی و ارتقاءبخشیدن به روحیه رزمندگان و تقدیم هزاران شهید به انقلاب، نقش مهمی را ایفا کردند. حوزه ها بزرگترین نقش را، پس از رحلت امام، ایفا کردند. پس از رحلت امام، دشمنان امید داشتند که

با درگذشت بنیانگذار انقلاب، عمر انقلاب نیز به

پایان برسد؛ اما مجلس خبرگان بلافاصله آیت الله خامنه ای را

انتخاب و از ایشان حمایت کرد. مجلس خبرگان تا به امروز نیز رهبر معظم انقلاب را در انجام این امر خطیر و حفظ راه امام در مقابله با هجوم فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و تبلیغاتی آشکار و پنهان دشمنان انقلاب، یاری می کند.^۱

بعد از بیان این تاریخچه باید گفت که حوزه چهار عملکرد بسیار حیاتی در انقلاب اسلامی داشته است:

یک: طرح مبانی فکری انقلاب

این انقلاب بر اساس نظریه «ولایت فقیه» بنا شده است. این نظریه از دل اسلام ناب محمدی بیرون آمده است. هیچ فقهی اصل ولایت فقیه را انکار نمی کند. اختلافاتی که وجود دارد نسبت به مطلقه بودن این ولایت است. حتی کسانی که مطلقه بودن ولایت

را با تقریر بنیان گذار این انقلاب نمی پذیرند، حفظ چنین انقلابی را واجب و تضعیف آن را حرام می دانند. تبیین ابعاد نظریه ولایت فقیه از عهده کسانی برمی آید که اسلام شناس باشند. از آن جا که خود نظریه ولایت فقیه برگرفته از اسلام است، شبهاتی که مربوط به اسلام است و در صدد زیر سوال بردن آن است نیز از وظایف حوزه است. پس حوزه با تبیین اصل نظریه ولایت فقیه و پاسخ به شبهاتی که در این زمینه وجود دارد و همچنین دفاع از اسلام که خود مبنای ولایت فقیه است، مبنای فکری این انقلاب را تولید و استنباط می کند.

دو: رهبری انقلاب و نظارت بر آن

نظریه سیاسی اسلام متفاوت با همه نظریاتی است که در حکومت های دیگر اجرا شده است. ولایت فقیه در امر حکومت و اجرای قوانین اسلام در جامعه، ستون نظریه سیاسی اسلام را تشکیل می دهد. چنین ولایتی فقط برای کسانی است که برخی شرایط را داشته باشند. اصل صدونهم قانون اساسی خصوصیات رهبر انقلاب را فقیه عادل و باتقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر می داند. اولین شرط آن فقاهاست و تنها نهادهای که وظیفه تربیت فقیه دارد، حوزه است.

بالاترین شخص حقوقی در نظریه سیاسی اسلام که حتی حاکم بر قانون اساسی است، ولی فقیه است. تربیت بالاترین شخص حقوقی، بر عهده حوزه علمیه است. همه قوانینی که در حکومت اسلامی اجرا می شوند، اعتبارشان به خاطر تایید ولی فقیه است نه صرفا رای مردم. از آن جا که ولی فقیه

معصوم نیست، افرادی باید وجود داشته باشند تا بر

گفتار و کردار او نظارت داشته باشند. همه این افراد نیز باید

دین شناس باشند. نتیجه اینکه اگر نظریه سیاسی اسلام مبتنی بر «ولایت فقیه» است، چگونه نهادی که باید چنین نیرویی را تربیت کند، می تواند دخالتی در امر حکومت نداشته باشد؟!

سه: نظارت بر قوانین

هدف از تشکیل حکومت اسلامی، اجرای قوانین اسلام است. در برخی موارد که اسلام قانون صریح و ثابتی دارد، هیچ مجلس قانون گذاری، نمی تواند قانونی خلاف آن وضع کند. در حکومت اسلامی مجلس قانون گذاری در اموری است که اسلام قانون ثابت و مشخصی ندارد؛ اما همه آنها باید در چارچوب قوانین کلی اسلام باشد. پس باید کسانی که دین شناس هستند، بر قوانین موضوعه نظارت داشته باشند تا مخالفت با اسلام نداشته باشد. در انقلاب اسلامی ایران این کار به عهده شورای نگهبان است.

بالاترین شخص حقوقی در نظریه سیاسی اسلام، ولی فقیه است. تربیت بالاترین شخص حقوقی، بر عهده حوزه علمیه است. همه قوانینی که در حکومت اسلامی اجرا می شوند، اعتبارشان به خاطر تایید ولی فقیه است نه صرفا رای مردم.

۱. مطالعه بیشتر نک: محمدعلی آذرشب (۱۳۸۳)، تاریخ صدساله روحانیت، مجله زمانه مهر، ش ۲۵؛ علی اکبر هاشمی رفسنجانی (۱۳۷۷)، نقش روحانیت در انقلاب اسلامی ایران و رسالت کنونی آن، اندیشه حوزه، ش ۱۵.

۲. مصباح یزدی (۱۳۹۴)، حکیمانه ترین حکومت، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۳۷۶.

شش نفر از اعضای شورای نگهبان باید فقیه و اسلام‌شناس باشند تا بتوانند قوانین را به خوبی رصد کنند. شش نفر دیگر نیز قوانین موضوعه را با قانون اساسی که خود برآمده از قوانین اسلام است، تطبیق می‌دهند. چنین نقشی در هر حکومتی، بسیار حیاتی است. تربیت نیروهایی که بتوانند بر قوانین نظارت کنند نیز به عهده حوزه‌های علمیه است.

چهار: همراه کردن مردم

رهبر انقلاب در سالروز رحلت امام خمینی در سال ۱۳۸۱ می‌فرماید: «باید همه ملت به صحنه می‌آمد تا می‌توانست رژیم فاسد و وابسته و دیکتاتور و ظالم پهلوی و پشت سرش آمریکا را شکست دهد. هیچ کانون و مرکزی در ایران وجود نداشت که بتواند ملت را بسیج کند؛ مگر روحانیت و پرچمداران دین، با شعار دین. در کشور ما این یک تجربه طولانی است؛ اینها را باید با چشم دقت نگاه کرد. در قضیه مشروطه اگر علما نبودند، مشروطیت به وجود نمی‌آمد و به پیروزی نمی‌رسید.

وقتی هم که غریزه‌ها و نوچه‌های انگلیسی در ایران، علمای دین و شعارهای دینی را کنار زدند، باز استبداد و تسلط و نفوذ خارجی مسلط شد. در نهضت ملی شدن صنعت نفت هم همین‌طور بود. تا وقتی روحانیت وسط میدان بود - که مرحوم آیت‌الله کاشانی یکی از اصلی‌ترین محورهای این مبارزه بود - ملت در میدان حضور داشت؛ اما وقتی با سوء رفتارها، کج‌سلیقگی‌ها و انحصارطلبی‌ها، دست روحانی روشنفکر و آگاه و شجاعی مثل مرحوم کاشانی کوتاه شد، ملت هم کنار کشید و رؤسای دولت نهضت ملی تنها ماندند. لذا دشمن آمد و با آنها هر کار می‌خواست کرد»^۱.

در کشور ما بارها ثابت شده که وقتی روحانیت انقلابی میدان‌دار شده است، مردم پشت سر آنها بوده و از آنها حمایت کرده‌اند. رهبر انقلاب در این زمینه می‌فرماید: «در ایران همیشه ملت با ندای دین به میدان آمده است؛ عدالت را در سایه دین دیده است؛ به خاطر اعتماد به روحانیت، هر جایی که آنها پیشگام در تحولی شده‌اند، آنها را تنها نگذاشته است.

بنابراین وقتی امام بزرگوار ما به عنوان یک مرجع، یک عالم دین و یک انسان آزمایش شده پاک و صدیق، با آن عزم راسخ وارد میدان شد و روحانیت پشت سر او وارد میدان شدند، همه ملت به میدان کشیده شدند و دشمن دیگر نتوانست مقاومت کند. آن روز، حضور ملت توانست ریشه استبداد را از این کشور بکند». شاید گروه‌های دیگری نیز بتوانند قشری از جامعه را به سمت خود جذب کنند؛ اما به خاطر ارتباط مستقیمی که روحانیت با توده مردم داشته است، همواره توانسته مردم را با خود همراه کند. می‌توان گفت حال که چنین انقلابی (که ایران را به استقلال و آزادی رسانده و زمینه پیشرفت آن را فراهم کرده است) نیاز

حیاتی به این چهار مقوله دارد، ورود روحانیت به انقلاب از مهمترین وظایف آن به شمار می‌رود. اجرای این نقش‌ها خود عینا به معنای تأثیرگذاری و دخالت روحانیت در امر حکومت است. اگر روحانیت بخواهد به وظایف خود عمل کند حتما باید در امور حکومت دخالت داشته باشد. شاید یکی از معانی اینکه «سیاست ما عین دیانت ماست» همین باشد که اگر حوزه بخواهد به وظایف دینی خود عمل کند باید عهده‌دار حکومت شود.

ج) دیدگاه علما در مورد انقلاب اسلامی

علی‌رغم نقش بی‌بدیل حوزه‌های علمیه شیعه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، برخی افراد مشهور به روشنفکر، سعی در القای غلط‌بودن این رویکرد دارند و برخی دیگر سعی در انکار این نقش و برخی نیز سعی می‌کنند با قراردادن مرجعیت و علما در مقابل مؤسس انقلاب اسلامی، انشقاق و دوگانگی در رویکرد حوزه‌های علمیه ایجاد نمایند. روشنفکرانی امثال محسن کدیور با پیشینه حوزوی به دنبال اثبات این مساله هستند که بزرگان دینی مثل آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی را در مقابل امام خمینی قرار داده و از قرائت مختلف این بزرگان نسبت به نظریه سیاسی اسلامی سخن بگویند. در ادامه به شرح خلاصه‌ای از دیدگاه‌های این دو عالم برجسته خواهیم پرداخت.



یک: آیت‌الله بروجردی (ره)

امام خمینی با جدیت به دنبال زعامت آیت‌الله بروجردی بر حوزه علمیه قم بودند؛ چرا که حرکت سیاسی امام خمینی (ره) بدون احیای حوزه‌های علمیه امکان نداشت و ضرورت گسترش معارف عظیم اسلامی در یک سطح وسیعی، به شدت، احساس می‌گردید. امام خمینی که از همان ابتدا به نقش عظیم حوزه‌ها در این جهت پی برده بود، چشمان خود را بدین سمت معطوف

۱. سخنرانی به مناسبت سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (ره)، ۱۴/۳/۱۳۸۱.

ساخت. امام شخصیت‌های بزرگ روحانی آن زمان در قم را برای آغاز حرکت سیاسی کافی نمی‌دانست و از نظر ایشان، نیاز به شخصیتی بود که بتواند حرکت روحانیت را به دست گیرد و محوری را به وجود آورد و او کسی جز آیت‌الله بروجردی نبود. امام به کمک دوستان خود، مقدماتی را فراهم ساخت تا ایشان از بروجرد به قم آمده، در آن‌جا سکونت کنند و در ضمن، حوزه‌های علمیه قوی‌ای را پایه‌گذاری کنند و پرچم روحانیت را به دست گیرند.

شاید هیچ کس به اندازه امام در ایجاد این مرجعیت متمرکز مؤثر نبود، ولی او به هیچ وجه خود را مطرح نمی‌ساخت. پس از تثبیت مرجعیت آیت‌الله بروجردی در قم، به منظور رشد اجتماعی حوزه‌ها، امام خمینی (ره) نیز به تشکیل جلسات بحث و درس پرداخت و بنیه علمی این حوزه را تقویت و آرام آرام شاگردانی را تربیت کرد که فکر صحیح اسلامی با گرایش سیاسی و اجتماعی را ترویج نمایند. به هر حال در طول حیات آیت‌الله بروجردی، امام به تقویت بنیه علمی حوزه و تقویت شاگردان و به اصطلاح کادرهای آینده حکومت اسلامی پرداخت.^۱

آیت‌الله بروجردی در دورانی که اختناق شدید بود و کسی جرئت بیان نظریه ولایت فقیه نداشت، از این نظریه دفاع کرد.^۲ حکومت شاهنشاهی آیت‌الله بروجردی را مانعی جدی بر سر طرح‌های استعماری خود می‌دانست. اجرای طرح اصلاحات ارضی، طرح انجمن‌های ایالتی و ویالتی و انقلاب سفید و ... در دوران بعد از رحلت آیت‌الله بروجردی نشان‌دهنده ترس حکومت از برخورد آیت‌الله بروجردی بود. آنها فکر می‌کردند بعد از وی دیگر کسی قدرت رویارویی با آنها ندارد که تیزبینی امام خمینی و صدور اعلامیه‌ای که مشهور به «شاه دوستی یعنی چه؟» و ام‌الخبائث خواندن وی سبب ایجاد هزینه‌های بالا برای طرح‌های شاه در ایران شد.

در حقیقت، اگر قدرت‌های بیگانه می‌توانستند امنیت داخلی ایران را به نفع رژیم حفظ کنند و نیز قدرت نظامی و سیاسی دستگاه پهلوی را تا حد لازم ارتقا بخشند، اهداف آنها تحقق می‌یافت؛ یعنی از سویی بر منابع و معادن سرشار ایران سلطه می‌یافتند، و بازار مصرف بزرگی برای محصولات‌شان می‌گشودند، و از دیگر سوی می‌توانستند از طریق نیروی نظامی ایران، تمام حرکت‌های اسلام‌خواهانه و استقلال‌طلبانه را سرکوب و متوقف سازند.

از همین رو ایران به منزله ژاندارم منطقه انتخاب شد و پس از خروج نیروهای انگلستان از خلیج فارس در سال ۱۳۵۰، مسئولیت امنیت منطقه بر عهده آن قرار گرفت.^۳ سرکوب شورش فراگیری

که در منطقه «ظفار» کشور عمان، که تا دو سال (۱۳۵۲-۱۳۵۴) طول کشید، از جمله اقدامات حکومت پهلوی در این زمینه بود.^۴ در حوزه سیاست داخلی ایران نیز، جان اف. کندی - رئیس جمهور وقت آمریکا - معتقد بود برای حفظ موقعیت رژیم پهلوی باید اقداماتی صورت گیرد که مانع قیام‌های مردمی شود. به این منظور دولت‌های آمریکا و انگلستان طرح‌های چندگانه‌ای با عنوان «دکترین امنیت ملی» به دولت ایران ارائه کردند که ضمن تأمین هدف فوق، منافع چندجانبه استعماری آنان را نیز برآورده می‌ساخت.^۵ طرح اصلاحات ارضی، و لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی، از مفاد این دکترین است.

پس از رحلت زعیم بزرگ، حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی (ره) در فروردین ماه ۱۳۴۰ حکومت پهلوی با استفاده از خلأ بزرگی که در مرجعیت متمرکز و پر قدرت شیعه ایجاد شده بود، بهره جست و دست به کار تصویب و اجرای طرح‌های دکترین امنیت ملی شد.

طرح اصلاحات ارضی، که محمدرضا پهلوی از آن با عنوان یکی از بزرگ‌ترین افتخارات خود در راه نجات ملت ایران یاد می‌کرد، از جمله سیاست‌های دولت مردان آمریکا، و به‌خصوص جان اف. کندی بود.^۶ مدافعان این طرح، هدف آن را برقراری مساوات و بازگرداندن زمین‌های کشاورزی به صاحبان اصلی آنها، یعنی کشاورزان زحمتکش، می‌خواندند، و نوید می‌دادند که با اجرای آن کشاورزی و اقتصاد ایران رونقی فراوان می‌گیرد.

سرانجام طرح اصلاحات ارضی در تاریخ ۲۰ دی‌ماه ۱۳۴۰ - ده ماه پس از رحلت آیت‌الله العظمی بروجردی (ره) با تلاش دکتر علی امینی به تصویب هیئت دولت رسید؛ اما چندی پس از اجرای این طرح، درست بر خلاف شعارهای طرفداران آن، کشاورزان روزبه‌روز فقیرتر شدند و رفته‌رفته به ناچار زمین‌ها و روستاهایشان را رها کردند و برای یافتن کار و کسب درآمد به شهرها پناه بردند. به این ترتیب کشاورزی ایران در مدتی کوتاه نابود گشت و گندم و گوشت، جزو واردات اصلی کشور شد. آیا عدم اجرای این طرح‌ها در زمان حیات آیت‌الله بروجردی و مقابله شفاف امام با این طرح‌ها به ما کمک نمی‌کند تا نتیجه بگیریم که تفاوت این دو در عمل به یک هدف مشترک می‌انجامد؟! برخی محققین با اعتقاد به اینکه مرجعیت در روند تشکیل و تداوم آن سه مرحله عدم تمرکز، تمرکز و مجدداً عدم تمرکز را طی کرده است، تلاش درخوری در جهت نقش‌آفرینی آیت‌الله بروجردی در انقلابی که امام خمینی (ره) آن را راهبری کرد، دنبال کرده‌اند.^۷

۴. همان، ص ۶۵.

۵. حسین فردوست در کتاب خاطرات خود شانزده فقره از دکترین امنیت ملی را که به دست محمدرضا پهلوی در ایران اجرا شد نام برده است. ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۷.

۶. همان، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۷. نک: رحیم روح‌بخش (۱۳۸۱)، میراث مرجعیتی آیت‌الله بروجردی و نهضت امام

۱. محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۸)، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۲۳۳-۲۳۴.

۲. محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۱)، آفتاب مطهر، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۹۹.

۳. حسین فردوست، ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، ج ۱، ص ۵۵۹ - ۵۶۰.

البته این بدیهی است که میان این دو فقیه تفاوت‌هایی در کنش‌های سیاسی وجود داشته اما آنگونه نیست که هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند؛ به اصطلاح نظریه آیت‌الله بروجردی و امام متباین نیستند. به نظر می‌رسد عنصر زمان و تفاوت دیدگاه تئوریک در نحوه عمل است که، دیدگاه امام و آیت‌الله بروجردی را از هم متمایز کرده است. به عبارت دیگر روش و مدل رفتاری امام و آیت‌الله بروجردی باتوجه به مقتضیات زمانی هر یک از آنها، تفاوت یافته است و نه اهداف و راهبردها.

برای توضیح بیشتر؛ متفکرین، رفتارسیاسی رهبران را به سه نوع رهبران فکری یا ایدئولوژی‌پرداز، رهبران بسیج‌گر یا کاریزمایی و رهبران سیاست‌گذار و مدیر تقسیم کرده‌اند. هر یک از این سه نوع رهبر با مرحله خاصی از روند انقلابی تناسب دارد. رهبران فکری، اصول و زمینه عقیدتی پیدایش جنبش انقلابی را فراهم می‌کنند؛ رهبران بسیج‌گر با راه‌انداختن جنبش انقلابی، قدرت را به دست می‌آورند و رهبران مدیر، مبانی قدرت انقلابی را تحکیم می‌کنند.^۱ با توجه به ویژگی‌هایی که برای این سه نوع رهبر برشمرده‌اند، می‌توان گفت امام خمینی تمام شرایط را واجد است در حالی که آیت‌الله بروجردی تنها ویژگی رهبران سیاست‌گذار و مدیر را داشته‌اند.

آیت‌الله بروجردی مسائل سیاسی را با شیوه‌ای محتاطانه دنبال می‌نمود. او با توجه به اینکه دوران دشوار و آشفته مشروطیت را پشت سرگذاشته و از نزدیک شاهد آن ماجرای تلخ بود که چگونه سیاست‌بازان، حوزه‌ها و روحانیت را به انزوا کشانده و بعد ضربه سختی بر اسلام و شیعیان وارد آوردند، لذا نسبت به اکثر محافل و حرکت‌های سیاسی سوء ظن داشت اما هرگز این رخدادهای شکننده نتوانست در نگرش کلی ایشان نسبت به مسائل و موضوعات سیاسی تأثیر بگذارد.

ایام مرجعیت آیت‌الله بروجردی مصادف با هجده‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به ساحت دین مقدس اسلام بود. این هجده‌ها به دو بخش تقسیم می‌شد:

- ۱- مواردی که حاکمیت سیاسی کشور به صورت آشکار و نهان در آن دست داشت همانند: ایجاد محدودیت برای بزرگان و علمای دینی، نفوذ فرقه گمراه بهائیت در ارکان سیاسی و اقتصادی کشور، تلاش برای محو و قطع ارتباط با فرهنگ اسلامی، نفی و انکار دین و آموزه‌های آن، خصوصاً حمله به مذهب حقه جعفری، ترویج و گسترش منکراتی نظیر: شرب خمر، زنا و برای نشان دادن بی‌اعتنایی مردم به دین و
- ۲- مواردی که فراتر از مرزهای داخلی کشور بود مانند مساله فلسطین

در خصوص موضع ایشان در قبال اشغال قدس شریف می‌توانید

خمینی، حضور، ش ۴۳.

۱. زهرا قاسمی و دیگران (۱۳۹۴)، راهبرد توسعه، ش ۴۱، ص ۱۳۰.

به مقاله اندیشه سیاسی در سایت آیت‌الله بروجردی مراجعه کنید اما در اینجا به صورت فهرست‌وار برخی از تلاشها و اقدامات ایشان در حوزه سیاست داخلی را در دوره پهلوی اول و پهلوی دوم بیان می‌کنیم:

الف) مخالفت آیت‌الله بروجردی با تغییر رسم‌الخط از سوی رضاشاه که وی به تبعیت از آتاتورک و به بهانه‌های واهی سعی در تغییر زبان کشور داشت؛ اما آیت‌الله بروجردی با این مساله به مخالفت پرداختند چرا که آن را گامی برای حذف دین از مملکت می‌دانستند.

ب) صلابت دینی در مواجهه با اقدامات غیردینی در دوره پهلوی دوم مثل جلوگیری از ورود بهائیان به دستگاه‌های دولتی. این مساله در زمانی که ایشان در بروجرد بودند، رخ داده است.^۲ مبارزه با آتش‌پرستی، ممانعت از تغییر دین توسط مجلس موسسان، ممانعت از ازدواج شاه با دختر یهودی ایتالیایی، مخالفت با اعدام آیت‌الله کاشانی و از جمله اقدامات انقلابی^۳ ایشان است که تعمد داشتند این امور بدون هیاهو دنبال شود.^۴

ج) نقش و تأثیر در نهضت ملی نفت. البته ایشان چون مطمئن به نتایج آن نشده بودند؛ از این جهت نسبت به آن فعالیت‌هایی نکردند هر چند از آن حمایت کردند. در این باره فرمودند: روحانیت به هیچ وجه نباید با این حرکت مخالفت کند که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند، در تاریخ ایران ثبت می‌شود که روحانیت سبب این کار شد؛ لذا به آقای بهبهانی و علمای تهران نوشتند که مخالفت نکنند.^۵

جمع‌بندی اینکه رفتار سیاسی آیت‌الله بروجردی بیشتر محتاطانه، غیرمداخله‌جویانه و مسالمت‌آمیز بود. البته این بدان معنا نبود که دولت طاغوتی را در اجرای سیاست‌های ضد اسلامی آزاد بگذارد، همانطور که به برخی از اقدامات ایشان اشاره کردیم. امام در همین دوران سکوت را پیشه کرده بودند و سعی در همراهی با نظر آیت‌الله بروجردی داشتند و بیشتر در نقش یک ایدئولوگ اسلامی ایفای نقش می‌کردند اما هدف هر دو یک چیز بود و آن استفاده از سیاست برای هدایت جامعه به هدف نیل به مصالح واقعی خودش.^۶

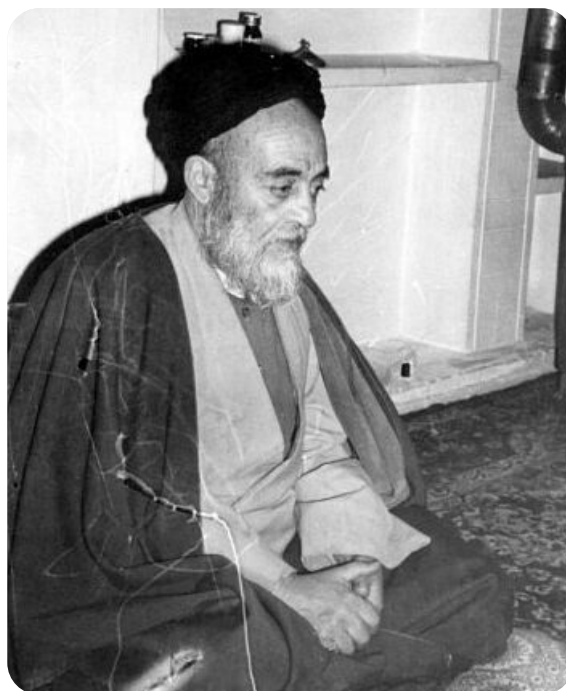
۲. علی دوانی (۱۳۷۱)، زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی، نشر مطهر، ص ۳۵۶-۳۵۷.

۳. مفهوم انقلابی از مفاهیم تشکیکی است که مراتب متعددی دارد فلذا هم می‌توان اقدامات امام را انقلابی دانست و هم اقدامات آیت‌الله بروجردی را اقدام‌هایی انقلابی برشمرد.

۴. سید یاسم گورابی (۱۳۸۹)، سیره عملی آیت‌الله بروجردی در ساحت سیاست، نشریه علوم سیاسی، سال ۱۳، ش ۵۱، ص ۱۱۳.

۵. سید علی کاشفی خوانساری (۱۳۹۱)، آیت‌الله بروجردی، انتشارات مدرسه، ص ۳۷؛ برای مطالعه در مورد حمایت آیت‌الله بروجردی از دکتر مصدق نک: سید جواد طباطبایی علوی (۱۳۷۰)، خانواده و نسب آیت‌الله بروجردی، مجله حوزه، ش ۴۳-۴۴، ص ۲۲۶ و احمد علی رجایی (۱۳۸۳)، استاد سخن می‌گویند، انتشارات قم، ج ۱، ص ۳۳۹.

۶. برای مطالعه در خصوص افتراقات و اشتراکات دیدگاه این دو مرجع پیرامون تشکیل حکومت نک: سید حسن ملائکه (۱۳۹۷)، حکومت از دیدگاه امام خمینی و



دو: علامه طباطبایی (ره)

قبلاً از نقش حوزه‌های علمیه در شکل‌گیری انقلاب گفته شد. الان لازم هست این نکته اساسی را بیفزاییم؛ اگر وجود علامه طباطبایی نبود، بعید بود، حوزه بتواند همراه خوبی برای امام در عرصه انقلاب باشد. علامه و شاگردانش بودند که مبانی فکری نظام را تئوریزه کردند. برای اینکه متوجه این نقش بی‌بدیل از علامه طباطبایی (ره) در تحولات تکاملی حوزه علمیه قم بشویم، باید نظری به وضع حوزه، قبل از ورود ایشان بیفکنیم.

بعد از اینکه حوزه علمیه به دست مرحوم آیت‌الله حائری یزدی تأسیس شد، هنوز به رشد خود نرسیده بود که با ضربات سهمگین رضاخان مواجه گردید و چیزی نمانده بود که به کلی متلاشی شود. علمایی مثل آیت‌الله صدر، آیت‌الله خوانساری و آیت‌الله حجت کوه‌کمری حوزه را از متلاشی شدن حفظ کردند. با ورود آیت‌الله بروجردی (ره) به قم، حوزه انسجام بیشتری یافت و سیر تکاملی خود را شروع کرد و روز به روز بر وسعت و پیشرفت آن، افزوده شد.

مرحوم آیت‌الله بروجردی همتی بلند و بینشی وسیع داشت و به تبلیغات اسلامی در خارج از کشور نیز همت می‌گماشت ولی فرهنگ استعماری که در طول دوران حکومت پهلوی در جامعه ریشه دوانیده بود و تبلیغات استعماری‌ای که با شیوه‌های گوناگون بر ضد روحانیت انجام می‌گرفت و فشار روزافزونی که دستگاه حاکمه بر پیکر روحانیت وارد می‌کرد، دیگر شرایط نامساعد اجازه شکوفایی کامل را به حوزه نمی‌داد.

در این دوران بود که وجود علامه طباطبایی هدیه آسمانی برای حوزه بود و ایشان با جمع کردن طلاب فاضل، نخستین هسته

مرکزی برای یک نهضت فرهنگی و اخلاقی پویا به وجود آوردند. امروز ما شاهد آثار آن حرکتی هستیم که سالها پیش آن مرد بزرگ الهی آغاز کرد و از میوه‌های درختی استفاده می‌کنیم که نهالش را وی غرس نمود.^۱

در تاثیر فوق‌العاده ایشان در انقلاب اسلامی همین بس که امروز اغلب رجال علمی و سیاسی و روحانی کشور که چرخ انقلاب عظیم اسلامی را به گردش درآورده‌اند از شاگردان بی‌واسطه و با واسطه ایشان هستند.

علامه طباطبایی نه تنها در ساحت اندیشه‌ورزی به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام توجه داشت بلکه در میدان عمل نیز، به قدر توان مہیای انجام وظیفه بود. حمایت صریح و روشن از آرمان فلسطین تا حضور فعال در برخی از تحولات انقلاب اسلامی، خصوصاً امضای برخی اعلامیه‌های جریان‌ساز، از آن جمله است.

با این همه، علامه طباطبائی نیز همچون برخی دیگر از بزرگان معاصر حوزه، در کوران مبارزات اسلامی به رهبری امام خمینی، پاسبانی از مرزهای ایدئولوژیک را تکلیف اصلی خود می‌دانست و به مقتضای حضور در خط مقدم مبارزه فرهنگی، در برخی از میدان‌های معمول در مبارزه سیاسی غایب بود. مهم آنست که حضور در جبهه فرهنگی به معنای نفی ارزشمندی مجاهدت در جبهه سیاسی نبوده و این تفاوت‌ها تنها به استناد تعیین اولویت‌هاست.

صد البته تقویت فرهنگ دینی جامعه ایرانی و دفاع از مرزهای ایدئولوژیک، در ذات خود به مثابه مقابله با راهبردهای اسلام‌ستیزانه رژیم طاغوت و به معنای بسط‌دادن اسلام ناب تلقی می‌شد. از آنجا که دستگاه پهلوی در تدارک محو اسلام عزیز از صفحه ایران بود، باید کارنامه مجاهدت‌های فکری-فرهنگی مرحوم علامه را نیز در جهت تقابل با رژیم شاه ارزیابی کرد و از سویی در همگرایی حداکثری با آرمان‌های انقلاب اسلامی دانست. اگرچه این سنخ فعالیت‌ها را شاید نتوان مستقیماً از جنس مبارزات سیاسی قلمداد کرد.

ایشان که به عنوان یک مجتهد دغدغه‌مند، حضور در سنگر مبارزه فرهنگی را تکلیف خود تشخیص داده و اولویت فعالیت‌های خود را در عرصه فرهنگ قرار داده، از این طریق به پاسبانی از باورهای اصیل مذهب همت گمارده و ضمن تربیت شاگردان انقلابی، به تبیین اندیشه‌های بنیادین اسلامی در ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی همت گمارده است.

زندگی زاهدانه علامه طباطبایی و امتناع از برخورداری از مواهب دولت طاغوت شاهد صدقی است بر این مدعا که آن بزرگوار در تمام عمر با برکت خویش جز عمل به وظیفه شرعی، داعی و دغدغه دیگری نداشته است. شگفتا که به چنین مرد الهی، بهتان

۱. یادنامه استاد علامه طباطبایی، ص ۱۴۰.

آیت‌الله بروجردی، مطالعات علوم سیاسی، ش ۳، ص ۱۱۵-۱۳۳.

مقابله با حکومت برآمده از اسلام ناب زده شده و نسبت ناروای تقابل با ولی فقیه و بزرگ‌مردی چون امام خمینی در حق او روا داشته شده است.^۱

علاوه بر مطالب پیش گفته؛ تمام افرادی که سعی در انفکاک و انشقاق میان علامه طباطبایی و امام خمینی دارند، باید به نکته ای که در ادامه می‌آید توجه کنند.

عدم دخالت مستقیم عالمان و مراجعی مانند آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی، برخی سخنان و توصیه‌های آنان در زمینه امور سیاسی - بر فرض قبول آن - نه به دلیل عدم اعتقاد به سیاست دینی و دخالت روحانیت در سیاست، بلکه نشأت گرفته از اقتضائات و ظرفیت زمانه بود. توضیح اینکه: در مقام بررسی اندیشه سیاسی یک متفکر به صورت عام و عالم دینی به صورت خاص، از مهم‌ترین مسائلی که لازم است پی‌گیری شود، مقام اندیشه‌پردازی است: این که یک متفکر، در چه شرایط، با چه انگیزه و ناظر به چه چیزی، تأمل و اندیشه نموده است؛ آیا اندیشه وی کاملاً، انتزاعی، و فرازمانی و فرامکانی بوده، یا با انگیزه حل مشکل زمان و مکان خویش، و پاسخ و ناظر به محیط سیاسی شکل گرفته است؟ هر یک از این دو اندیشه‌پردازی، دو مقام و رویکرد هستند که به رغم ارتباط با یکدیگر، اما مستقل و مغایر بوده، اقتضائات متفاوتی دارند.

بر این اساس، اندیشه سیاسی، از منظر کلی و دائمی یا ناظر به محیط سیاسی خاص بودن، به دو قسم قابل تقسیم است:

۱. مجموعه گزاره‌های انتزاعی، کلی و دائمی در حوزه سیاست که اصالتاً، ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص نیست (می‌توان نام این قسم را «اندیشه سیاسی ثابت» نامید)؛
۲. مجموعه گزاره‌های عینی در حوزه سیاست است که اصالتاً، ناظر به محیط سیاسی است (می‌توان این قسم را «الگوی سیاسی» نامید). در واقع، این قسم بخشی از اندیشه سیاسی است که براساس قسم اول (مبانی و اندیشه سیاسی ثابت)، اصالتاً در پاسخ به محیط سیاسی ارائه شده، و در مورد نوع حکومت، بیانگر مدل حکومتی قدر مقدور متناسب با آن عصر است.

بر این اساس، بدست می‌آید: «الگوی سیاسی» یک اندیشمند، الزاماً، مساوی با آنچه در «اندیشه سیاسی ثابت» وی به عنوان مطلوب‌ترین حکومت محسوب می‌شود، نمی‌باشد؛ زیرا همواره این احتمال وجود دارد که حکومت مطلوب قابل تحقق در شرایط خاص زمانی متفکر سیاسی (که در قالب الگوی سیاسی ابراز می‌شود و عنوان «قدر مقدور» بر آن اطلاق می‌کنیم)، نوع

حکومت ایده‌آل و مطلوب‌ترین حکومت مورد نظر در اندیشه سیاسی ثابت وی نباشد، بلکه مراتب و درجات دوم و سوم از وضعیت‌های حکومتی مورد نظر اندیشمند در اندیشه سیاسی ثابتش باشد.

درباره ارتباط «عمل سیاسی» (موضع و اقدامی که یک فرد یا گروه در فضای محیط سیاسی و ناظر به شرایط زمانی و مکانی خاص انجام می‌دهد) با دو نوع اندیشه مذکور، می‌توان گفت: برخلاف ارتباط زیادی که میان «عمل سیاسی» با «الگوی سیاسی» وجود دارد، میان «عمل سیاسی» و «اندیشه سیاسی ثابت»، نمی‌توان این میزان ارتباط را در نظر گرفت؛ زیرا، «عمل سیاسی» یک اندیشمند، در فضای «محیط سیاسی» و با انگیزه خاصی شکل می‌گیرد که عدم اطلاع صحیح از شرایط محیطی و انگیزه عمل، موجب می‌شود در تفسیر و گزارش عمل و بدنبال آن استنتاج اصول ثابت اندیشه سیاسی، دچار اشتباه شویم؛ بنابراین تشخیص «اندیشه سیاسی ثابت» با ملاحظه «عمل سیاسی»، بسیار دشوار بوده و نیازمند کشف ماهیت و ابعاد گوناگون عمل سیاسی، و قرائن و شواهد اطمینان‌بخش می‌باشد.^۲

بر اساس آنچه ذکر شد، روشن است که از عمل سیاسی آیت‌الله بروجردی و نیز علامه طباطبایی مبنی بر عدم دخالت مستقیم در سیاست و اتخاذ رویکرد نظارتی، نمی‌توان گزاره کلی به آنها نسبت داد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با اسقاط سلطنت، فضا و ظرفیت برای اعمال ولایت روحانیت (البته در چارچوب‌ها و شرایط خاص) فراهم شد و طبعاً بر همین اساس، تکلیف روحانیت سنگین‌تر و دشوارتر گردید.

در واقع عالمان شیعی، در مسائل سیاسی نگاهی دو سویه داشتند: از یک سو به مطلوب‌ها و «اندیشه‌های ثابت» (همچون مراتب طولی چهارگانه حاکمیت معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعیان عادل و مسلمانان غیرعادل)، تقابل با سلطه کفار، لزوم از میان برداشتن و کم کردن ظلم حاکمان، امر به معروف و نهی از منکر، مشورت با مردم) و از سوی دیگر به ظرفیت‌ها و «محیط سیاسی». با این نگاه دو سویه، الگوهای متعددی را در طول تاریخ تدارک دیده یا بدان‌ها عمل کرده‌اند که می‌توان این الگوها را چنین بیان کرد: الگوی دولت در دولت (به‌ویژه در برهه‌ای از عصر حضور ائمه معصوم)، الگوی همکاری با حاکم جائز (در بسیاری از دوره‌ها)؛ الگوی حاکمیت دو قطبی (در دوره صفویه و به‌ویژه در دوره قاجاریه)؛ الگوی ذهنی مشروطه اسلامی (در عصر مشروطیت) و الگوی جمهوری اسلامی (پس از انقلاب اسلامی ایران).

۱. یکی از روشنفکران معاصر، با یک نقل قول از علامه طباطبایی مبنی بر «اولین شهید انقلاب، اسلام بود» سعی در ایجاد انشقاق میان علامه و امام خمینی را دارد. نگارنده تصمیم داشت، به این مساله به صورت مبسوط ورود پیدا کند اما از آنجایی که این نقل قول، خلاف ارتکازات و بدیهیات آشنایان با افکار علامه طباطبایی است و همچنین پاسخی علمی به وی قبلاً توسط استاد ارجمند، مقدمی شهیدانی داده شده است، خواننده محترم را به یادداشت ایشان تحت عنوان «تاریخ سازی به سبک کدیور» در خبرگزاری تسنیم ارجاع می‌دهیم.

۲. برای توضیح بیشتر، نک: علیرضا جوادزاده (۱۳۹۳)، تفکیک دو مقام در اندیشه سیاسی: اندیشه سیاسی ثابت و الگوی سیاسی، دو فصلنامه علمی - پژوهشی معرفت سیاسی، ش ۱۲

فصل سوم

مواجهه روحانیت با نظام اسلامی

جریان‌شناسی مواجهه گروه‌های مختلف حوزوی با حکومت اسلامی



۱. جریان‌شناسی‌های موجود

بعد از آشنایی اجمالی با رسالت حوزه علمیه و تأثیرگذاری آن در تحولات سیاسی و اجتماعی به عنوان نهاد متولی دین در جامعه، حال نوبت آن است که به صورت توصیفی نگاهی به نحوه مواجهه روحانیت با نظام اسلامی انداخته و تحلیلی دقیق از رابطه آنها با یکدیگر ارائه دهیم. در این باره جریان‌شناسی‌های مختلفی توسط اندیشمندان صورت گرفته که می‌توان از آن جمله به کارهای آقایان خسروپناه و فراتی اشاره نمود.

آقای عبدالحسین خسروپناه در کتاب جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، در تبیین نسبت روحانیت و سیاست اینگونه می‌نویسد: «روحانیت نسبت به سیاست به دو دسته ایجابی و سلبی و هر کدام به سستی و نواندیش تقسیم‌پذیر است.

دسته ایجابی معتقدند که سیاست بخش مهمی از دین اسلام است و باید روحانیت به عنوان مفسران و مجریان دین به صورت فعال در امور سیاسی دخالت کند؛ اما دسته سلبی بر سیاست عرفی تأکید کرده و حضور دین و روحانیت در سیاست را روا ندانسته‌اند.

این دسته از روحانیت یا بر اساس دلیل فقهی یا بر اساس مقدس دانستن روحانیت، دخالت در حکومت و سیاست را جایز نمی‌شمردند.^۱ دخالت عملی روحانیت در سیاست نیز به سه صورت روحانیت محافظه‌کار، میانه‌رو و فعال انشعاب می‌یابد. روحانیت محافظه‌کار، کمترین دخالت در امور سیاسی را داشته و بیشترین دغدغه آن‌ها، عمل به احکام توضیح المسائل توسط مردم بوده است؛ مانند آیت‌الله خوانساری و اراکی.

روحانیت میانه‌رو بر سرنگونی دولت پهلوی اصرار نداشته و بر اجرای قانون اساسی توسط رژیم و فعالیت فرهنگی بر توسعه اسلام و مبارزه تأکید داشته است مثل آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله مرعشی نجفی و... .

روحانیت فعال با رهبری امام خمینی(ره) مبارزه خود را بر ضد رژیم پهلوی دنبال کرده و به این نتیجه رسیده بود که تمام مشکلات فرهنگی و سیاسی و بین‌المللی و اقتصادی زاییده بی‌کفایتی و انحرافات حکومت‌های ظلم و دولت پهلوی است. ایده پژوهشی آقای عبدالوهاب فراتی نیز جریان‌شناسی و گونه‌شناسی حوزه علمیه در نسبت با امر سیاسی است؛ البته ایشان فهم صحیحی از تحلیل حکومت دینی و به خصوص دیدگاه «ولایت فقیه» و تکثرات نظری که در این باره وجود داشته، ندارد و اساساً بین «مردم‌سالاری دینی» و «دموکراسی» تفاوتی نمی‌بیند و همین موضوع پاشنه‌آشیل طرح پژوهشی ایشان شده

۱. جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، ص ۵۸.

است. به عبارتی دیگر، خوانش مدرن از امر سیاسی دارند که با مفاهیم اساسی مطرح‌شده در فقه سیاسی متفاوت است. ایشان تصریح می‌دارند که ایده امام خمینی(ره) جمع بین حکومت فقیهانه با دموکراسی مدرن است؛ در حالی که این کلام محل مناقشه است. با این حال صورت‌بندی نظری او قابل توجه است. وی معتقد است به طور کلی نحوه مواجهه روحانیت با امر سیاسی را در چند دسته می‌توان تقسیم کرد:^۲

۱. بی‌توجهی به نظم سیاسی

گروهی از مراجع و روحانیون هستند که هیچ توجه و التفاتی به امر سیاسی ندارند و در غیاب سیاست، زندگی خویش را اداره می‌کنند. برای آنان فرق نمی‌کند که نظام سیاسی موجود، سلطنتی باشد یا دموکراتیک، سوسیالیستی باشد یا اسلامی.

آنچه برای آنان اهمیت دارد اجرای احکام شرعی (به مثابه غایت حکومت) است؛ از این رو برای آنان غایت حکومت بیش از منشأ مشروعیت اهمیت دارد.^۳

۲. توجه به نظم سیاسی

در مقابل گروه اول، عالمان و روحانیونی هستند که به امر سیاسی توجه کرده و دارای تأمل‌هایی نظری در اینباره‌اند. مراد از توجه به امر سیاسی، الزاماً به معنای موافقت با نظم سیاسی موجود و یا لزوم برقراری نظم خاصی نیست؛ بلکه به این معناست که اصل «برقراری نظم سیاسی و نیز نوع خاصی از آن»، صرفاً به دغدغه فکری آن‌ها تبدیل شده و در قبال آن اعلام‌نظر می‌کنند، اعم از اینکه آن را بپذیرند و یا نپذیرند؛ لذا توجه به امر سیاسی صرفاً در مقابل بی‌توجهی گروه پیشین است که هیچ توجه تئوریک در این خصوص ندارند.^۴ اینان به اصطلاح نه نگرش سلبی؛ بلکه رویکرد ایجابی به امر سیاسی دارند؛ اما خود به دو جریان بزرگ تقسیم می‌شوند:

الف) نظریه‌پردازان سستی

گروهی از روحانیون که از آن‌ها می‌توان به نظریه‌پردازان سستی تعبیر کرد، کسانی‌اند که امر سیاسی را در نظامی غیرمردمی یا همان نظم سلطانی تفسیر می‌کنند. مراد از نظم سلطانی، نظامی است که از بالا به پایین و در یک رابطه طولی روابط میان راعی و رعیت، حکمران و فرمانبردار را تنظیم می‌کند. در این نظم، اولویت با حاکم است و مردم تنها نقش حمایت‌گرایانه دارند. این جریان نیز از درون، خود به دو گروه عمده تقسیم می‌شود:

۲. گونه‌شناسی فکری سیاسی حوزه علمیه قم، عبدالوهاب فراتی، چاپ سوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷، ص ۴۵ - ۴۹.

۳. مرزهای تفکر سیاسی در حوزه علمیه قم، عبدالوهاب فراتی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۲۲، زمستان ۹۸، ص ۶۷.

۴. همان.

۱. نظریه پردازان سنتی - سلبی: گروهی مثل شیخ مرتضی انصاری، محمدتقی صدیقین اصفهانی و نیز جریان حجتیه، از نظریه تعطیل شدن نظم دینی در عصر غیبت حمایت می‌ورزند؛ یعنی چون در رأس هرم قدرت، حاکم عادل مثل امام معصوم (ع) نمی‌یابند، به تأخیرافتادن نظم دینی در سال‌های پیش از ظهور قائل می‌شوند.

در واقع چون وجود برخی چیزها مثل حکومت و حدود شرعی منوط به حضور امام معصوم (ع) است، با نبود امام نیز از اولویت می‌افتند و ما را در اقامه آن‌ها معذور می‌دارند.

۲. نظریه پردازان سنتی - ایجابی: این گروه از روحانیون نیز همچنان از منظر نظم سلطانی به تحلیل نظم دینی می‌پردازند؛ اما برخلاف گروه پیشین بر لزوم اقامه نظم دینی تأکید و با نظریه تعطیل مخالفت می‌ورزند.

این‌گونه از تفکر که حامیان مهمی در حوزه‌های علمیه دارند و بیش از تلاش در برقراری رابطه میان نظم دینی و دموکراسی می‌کوشد تصویری از حکومت اسلامی ارائه کند که بدیل نظام شورایی اهل سنت از یک سو و نیز نظام دموکراتیک غرب از سوی دیگر باشد.^۱

ب) نظریه پردازان غیرسنتی

اینان به امر سیاسی توجه و البته آن‌را در قالبی به غیر از نظم سلطانی تحلیل می‌کنند. از نظر آنان دولت اسلامی، دولتی است که رضایت یا انتخاب مردم، از شروط پیشامنصب فقیه است و نظم دینی بدون رضایت و اقبال مردم فاقد وجه شرعی می‌شود. این جریان نیز به گروه عمده تقسیم می‌شوند:

۱. نظریه پردازان غیرسنتی - ایجابی: به گروهی از عالمان دینی مثل میرزای نائینی، آخوند خراسانی، امام خمینی (ره) و برخی از شاگردان ایشان اشاره دارد که ضمن دفاع از اقامه حکومت دینی، نگرشی جدید به ساخت و ماهیت دولت دارند و به نوعی حکومت دینی را نه در نظم سلطانی؛ بلکه در نظم‌های مردمی می‌پذیرند.

در واقع آن‌ها می‌کوشند نظم دینی را با روش‌های جدیدی مثل دموکراسی پیش برند، با این تفاوت که آن‌ها نه همانند اندیشه غرب از مسیر حقوق طبیعی به دموکراسی می‌رسند و نه همانند اهل سنت از مسیر شوری به آن دسترسی پیدا می‌کنند.^۲

۲. نظریه پردازان غیرسنتی - سلبی: این گروه در مقابل گروهی دیگر از روحانیون هستند که با استدلالی مستند به نص اسلامی، رابطه دین و سیاست را قطع و از نگرش‌های عرفی به حکومت سر در می‌آورند. در نگرش آن‌ها نشانه‌های سیاسی نص اسلامی بر لزوم اقامه نظم دینی صامت است و نحوه اقامه آن را به مردم احاله کرده است.

۱. همان، ص ۶۸.

۲. همان، ص ۶۹.

گرچه اینان نیز همانند انجمن حجتیه از نظریه تعطیلی حکومت دینی در عصر غیبت سر در می‌آورند؛ اما همانند آن‌ها در مورد نوع حکومتی که قرار است شکل بگیرد بی تفاوت نیستند.

از نظر آنها دولت مدنی، بهترین مدل حکومت است که رجال دینی نقشی در آن ندارند. گرچه نمی‌توان نمایندگان مقتدری برای این جریان در فضای داخلی حوزه علمیه قم مشخص کرد؛ اما به نظر می‌رسد عده‌ای مثل سیداحمد قبانچی، محسن کدیور و مجتهد شبستری اینگونه می‌اندیشند.

۲. جریان‌شناسی مختار

از آنجا که مدل‌های مطرح شده در جریان‌شناسی مواجهه روحانیون و امر سیاسی، مبتنی بر بازنمایی رسانه‌ای نیستند و جریانات رسانه‌ای کمتر مورد بررسی قرار گرفته و همچنین صرفاً جنبه توصیفی داشته و ارزیابی دقیقی در مورد نظرات و مبانی هر کدام از جریانات ارائه نمی‌دهند؛

در این شماره از نشریه دیده‌بان اندیشه سعی خواهیم کرد تا با نگاهی جامع هم به توصیف و هم به تحلیل ژورنالیسم اندیشه در این موضوع بپردازیم. در مقام جمع‌بندی و با نگاهی توصیفی به اندیشه و فعالیت روحانیون در دوره چهل ساله استقرار نظام اسلامی در ایران، ۶ جریان کلی را می‌توان پیدا کرد که برای خود نمایندگانی دارند:

*جریان اول: جریانی که اعتقاد به سیاسی‌بودن دین اسلام نداشته و در مسائل کشور دخالت نمی‌کند.

*جریان دوم: جریانی که اسلام سیاسی را پذیرفته ولی مدل ولایت فقیه را قبول نمی‌کند و نسبت به آن نقدهایی دارد.

*جریان سوم: جریانی که اسلام سیاسی و مدل ولایت فقیه را مسلم انگاشته ولی مدل حکمرانی جمهوری اسلامی را ناکارآمد می‌داند.

*جریان چهارم: جریانی که اسلام سیاسی، مدل ولایت فقیه و جمهوری اسلامی را پذیرفته ولی در مورد اشخاص انتخابی به عنوان ولی فقیه، تردید دارد.

*جریان پنجم: جریانی که به اسلام سیاسی، مدل ولایت فقیه، جمهوری اسلامی و شخص ولی فقیه اعتقاد داشته ولی در مقام عمل، کنشگری در جهت پیشبرد اهداف نظام اسلامی ندارد.

*جریان ششم: جریانی که به اسلام سیاسی، مدل ولایت فقیه، جمهوری اسلامی و شخص ولی فقیه اعتقاد داشته و با کنشگری فعال خود، نظام اسلامی را در پیشبرد اهداف خود یاری می‌کند.

با رصد فضای مجازی و بررسی محتواهای ژورنالیستی حوزه اندیشه، می‌توان اعتراف کرد که چهار گروه از این جریانات بیشتر از بقیه فعالیت نظری داشته و اقدام به تولید محتوا در مورد نظرات و مبانی خود می‌کنند.

از این رو در اینجا به بررسی این چهار جریان خواهیم پرداخت.

گریز از سیاست و پیشنهاد جدایی دین و دینداران از حکومت، از قدیمی‌ترین نظریاتی است که توسط روشنفکران سکولار و دینی متأثر از اندیشه‌های غربی طرح شده و به بدنه روحانیت نیز سرایت کرده است. این نظریه اگرچه امروزه قائلین زیادی در بین حوزویان ندارد، اما می‌توان ادعا کرد که به صورت تلویحی در اندیشه افراد مختلفی ظاهر شده و خودنمایی می‌کند.



جدایی دین از سیاست بدین معناست که حوزه و قلمرو هر یک از دین و سیاست با یکدیگر متفاوت بوده و هیچ کدام از آنها نباید در امور مربوط به قلمرو دیگری دخالت کند. «سکولاریزم» درواقع از اروپای قرون وسطی شروع شده و ریشه‌های آن در دوران تسلط کلیسا بر همه شئون مردم اروپا قابل جستجو است. در دوران رنسانس این وضعیت تغییر کرده و تمام مصیبت‌ها و محرومیت‌ها و عقب افتادگی‌های اروپا در طی این چند صد سال بر سر کلیسا آوار شد.

در این زمان شعار «خدا، آسمان، ملکوت» جای خود را به سه محور دیگر یعنی «انسان، زمین، زندگی» داد و حساب دین از مسایل جاری زندگی جدا شد. براساس چنین تفکری گفته شد اگر خدایی و دینی هست و کسی به آن معتقد است، خودش می‌داند و خدای خود؛ آنچه واقعیت دارد این است که انسان باید کار کند و پول دربیانورد و زندگی و تفریح کند و حکومت تشکیل بدهد و قانون وضع کند و مجرمین و تبهکاران را مجازات و زندانی کند و جنگ و صلح داشته باشد و این‌ها ربطی به دین ندارد.

اگرچه تفکر جدایی دین از سیاست، پیش از انقلاب توسط

گروه‌هایی مثل انجمن حجّیه مطرح شده بود؛ اما به صورت جدی در دهه دوم انقلاب و در بین برخی اندیشمندان حوزوی، رواج پیدا کرده و افرادی همچون «محسن کدیور»، «محمد مجتهد شبستری» و «عبدالکریم سروش» داعیه‌دار آن شدند. مهمترین دلایل این افراد برای مخالفت با تعامل حوزه و دین با حکومت را می‌توان در سه دسته تقسیم بندی کرد:

یک: دلایل فلسفی-کلامی

*تفاوت زبان دین و سیاست

از نظر آقای سروش حکومت یعنی الزام، قانون، زندان، برخورد خشن، جریمه و غیره، اما دین یک چیز لطیف است. دین یعنی حبّ، محبت قلبی و لاکراه فی الدین، اما حکومت همه‌اش اکراه و الزام و قانون و خشونت و برخورد است و اساسا حکومت با دین قابل جمع نبوده حکومت دینی امری است پارادوکسیکال! در نقد این ادعا باید گفت اولاً، «لا اکراه فی الدین» در مورد پذیرش اصل دین است. تکلیف پیامبران ابلاغ حق و باطل به مردم و برخورد با آنانی است که خلاف قوانین شریعت عمل می‌کنند؛ اما دیگر آنها مسؤول این نیستند که مردم حتما در دل نیز ایمان بیاورند.

البته اگر قوانین حکومتی و اجتماعی را نقض کنند، باید با آنها برخورد شود و در جای‌جای قرآن بر این امر تأکید شده و این فقط مخصوص حکومت‌های دینی نیست، در حکومت‌های لائیک نیز همین‌طور است. اصولاً قانون یعنی آنچه اجباراً و از سر کراهت نیز باید اطاعت شود. اگر حاکمیت وضع قانون نکند یا قوانینش لازم‌الرعا نباشد، حکومت نیست.

چگونه است که قوانین لائیک با حقوق بشر و با آزادی عقیده و ایمان سازگار دانسته می‌شود، اما نوبت به قوانین اسلام که می‌رسد، نقض ایمان آزاد و نوعی اکراه است؟! بعد اجتماعی و حکومتی ربطی به مسأله ایمان قلبی ندارد. منطقه دل اصولاً زوربردار نیست. مسلم است که کسی با اکراه و اجبار نمی‌تواند مؤمنی را کافر و یا کفاری را مؤمن گرداند؛ اما بحث حکومت بحث ایمان قلبی نیست، بحث سازماندهی جامعه است.

ثانیا، ایمان آزادی که آقای سروش از آن دم می‌زند، یعنی چه؟ ایمان به چه؟ و آزاد از چه؟ آیا حتی آزاد از عواقب منطقی خود ایمان است؟! آیا ایمان آزاد، مدلولات و ملزوماتی ندارد؟! آیا مؤمن می‌تواند به لوازم عملی ایمان خود بی‌مبالا باشد؟! ایمان آوردن تکوینا آزاد است، اما اساسا ایمان به سلسله‌ای از اصول و فروع، به معنای سلب آزادی‌های بدوی ماقبل ایمان از خویشتن است؛ الزامی است که مستند به اختیار است. فقه، چیزی جز مقررات دینی نیست.

منطقی نیست که کسی مدعی شود اسلام را پذیرفته، اما چون ایمان باید آزاد باشد، مقررات اسلام را نمی‌پذیرد! این تناقض

دیگری است؛ زیرا همین که فرد یا جامعه‌ای به چیزی ایمان آزاد آورد، در واقع ملتزم به لوازم آن نیز شده است و این جا پای یک ضرورت منطقی و نه اجباری قهرآمیز در میان است. یک انسان منطقی که مشاعرش کار می‌کند، با پذیرش اصول عقاید اسلام، منطقاً فروع اخلاقی و فقهی را که بر این اصول متفرع می‌شود نیز آزادانه پذیرفته است، و مگر تسلیم و ایمان، مفهومی جز این دارد؟! در غیر این صورت باید ایمان آزاد آقای سروش را همان تردید بلکه تکذیب دانست؛ زیرا ایمان نمی‌تواند تنها لقلقه زبان و یک اقرار لفظی باشد.^۱

* تفاوت ساحت دین و سیاست

یکی از استدلال‌های موجود در این زمینه، ناظر به کلی بودن دین، و جزئی انگاشتن امور سیاسی و اجتماعی است؛ که از این بابت نمی‌تواند ربطی به یکدیگر داشته باشند. در این استدلال، سه ادعای مغالطه‌آمیز مطرح شده است:

الف) دین، تنها مسأله‌ای کلی است.

ب) سیاست صرفاً مسائل جزئی است.

ج) کلیات با جزئیات ارتباطی ندارند.

در مقابل این سه ادعا باید گفت که نه دین، تنها کلیات است (و چه بسا وارد در جزئیات شده است) و نه سیاست، صرفاً جزئیات است، (بلکه سیاست نیز گاهی براساس مبانی بسیار کلی بنا شده و نمی‌توان آن را از ریشه‌ها و بنیادهای نظری‌اش جدا کرد)؛ همچنین بر اساس چه برهانی می‌توان کلیات و جزئیات را با یکدیگر بی‌ارتباط دانست؟

استدلال دیگری که در مورد اختلافات ساحت دین و سیاست مطرح می‌شود، ناظر به ثابت بودن دین و متغیر بودن سیاست است که ارتباط آنها را قطع می‌کند. در این مورد نیز باید بدانیم که نه دین، همه چیزش ثابت است، بلکه احکام متغیر نیز دارد و نه سیاست، همه‌اش متغیر است، بلکه بسیاری از مبانی نظری سیاست، ثابت است و نه این که ثابتات و متغیرات با یکدیگر بی‌ارتباطند.

دو: دلایل دینی

* وجود روایات منع از تشکیل حکومت

یکی از دلایل دینی مورد تمسک مخالفین اختلاط دین و سیاست، وجود روایات منهی از تشکیل حکومت در زمان غیبت معصوم است. این روایات در حقیقت چند گروه هستند؛ در گروهی از روایات می‌خوانیم تا وقت مساعد برای خروج و قیام بر ضد سلاطین جائر و حکومت‌های ظالم نباشد، قیام نکنید.

مانند روایتی که «ابوالمرهف» از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند، فرمود: «الْفَبْرَةُ عَلَى مَنْ أَثَارَهَا، هَلَكَ الْمَحَاصِرُ، قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ

۱. برای مطالعه بیشتر شبهات و پاسخ‌ها مراجعه شود به دیده‌بان اندیشه، شماره ۱۹ با موضوع بررسی اندیشه علامه مصباح یزدی.

وَمَا الْمَحَاصِرُ؟ قَالَ: الْمُسْتَعْجِلُونَ...»؛

(گرد و خاک و غبار متوجه کسی می‌شود که آن را پراکنده کند هر کس غباری بیفشاند بر صورت و دامان خودش می‌نشیند - محاصیر هلاک می‌شوند، راوی می‌گوید عرض کردم: محاصیر چیست؟ فرمود: کسانی هستند که عجله می‌کنند - و قبل از فراهم شدن شرایط قیام بر ضد حکومت جائر دست به این کار می‌زنند).^۲

بدیهی است این طایفه از اخبار هیچ‌گونه دلالتی بر نهی از اقامه حکومت اسلامی قبل از ظهور حضرت مهدی (عج) ندارد بلکه تنها پیام این اخبار آن است که منتظر فرصت‌ها باشید؛ و قبل از رسیدن فرصت مناسب، دست به این کار نزنید؛ چرا که تلفات و ضایعات فراوانی خواهید داد و نتیجه‌ای نخواهید گرفت. بلکه شاید مفهوم این سخن عکس آن باشد که بعضی انتظار دارند؛ مفهومش این باشد هنگامی که شرایط قیام و تشکیل حکومت اسلامی فراهم گردد، به سراغ آن بروید و اقدام کنید.

در واقع این روایات اشاره به همان چیزی است که در خطبه ۵ نهج البلاغه آمده است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَمُجْتَنِي الثَّمَرَةَ لِعَيْرٍ وَقْتَ إِنْبَاعِهَا كَالزَّارِعِ بَغَيْرِ أَرْضِهِ»؛

(کسی که میوه را پیش از رسیدن بچیند مانند کسی است که بذر خود را در زمین نامناسبی پاشیده است! [هیچ یک از این دو به نتیجه و ثمره‌ای نمی‌رسد]).

گروه دیگری از این روایات می‌گوید: قیام باید به عنوان «الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»، یعنی: دعوت به سوی امامان معصوم (علیهم السلام) و اهداف آنها بوده باشد و بدون آن قیام مجاز نیست.

از جمله در حدیثی می‌خوانیم که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ أَتَاكُمْ أَتٌ مِّنَّا فَانْظُرُوا عَلَى أَيْ شَيْءٍ تَخْرُجُونَ؟ وَلَا تَقُولُوا خَرَجَ زَيْدٌ فَإِنَّ زَيْدًا كَانَ عَالِمًا وَكَانَ صِدْقًا وَلَمْ يَدْعُكُمْ إِلَى نَفْسِهِ وَانَّمَا دَعَاكُمْ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ، وَلَوْ ظَهَرَ لَوْفِي بِمَا دَعَاكُمْ إِلَيْهِ، انَّمَا خَرَجَ إِلَى سُلْطَانٍ مُّجْتَمِعٍ لِيُنْقِضَهُ، فَالْخَارِجُ مِنَّا الْيَوْمَ إِلَى أَيْ شَيْءٍ يَدْعُوكُمْ؟ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ؟ فَخَنَنْ نَشْهَدُكُمْ أَنَّا لَسْنَا نَرْضَى بِهِ وَهُوَ يَعْصِنَا الْيَوْمَ وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، وَهُوَ إِذَا كَانَتْ الرِّايَاتُ الْأَلْوِيَّةُ أَجْدَرُ أَنْ لَا تَسْمَعَ مِنَّا»؛

(هر گاه کسی از سوی ما آمد [و ادعا کرد می‌خواهم بر ضد حکومت ظالمان قیام کنم] بنگرید برای چه می‌خواهید قیام کنید؛ نگویند زید قیام کرد، زید عالم و راستگو بود، و هرگز شما را به سوی خویش فرا نخواند؛ بلکه شما را به خشنودی آل محمد (صلی الله علیه وآله) دعوت کرد، و اگر پیروز می‌شد به آنچه شما را به سوی آن دعوت نمود وفا می‌کرد [و حکومت

۲. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق، چاپ چهارم، ج ۸، ص ۲۷۳، حدیث نوح (ع) / یوم القیامة؛ وسائل الشیعة، عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، محقق / مصحح: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول، ج ۱۵، ص ۱۳، ۵۱، باب (حکم الخروج بالسيف قبل قیام القائم)؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۲۶، ص ۲۸۰، الحدیث.

را به ما می‌سپرد] او در برابر حکومت متمرکزی قیام کرد تا آن را در هم بشکند [ولی موفق نشد] هر گاه کسی امروز از ما قیام کند به چه چیزی شما را فرا می‌خواند؟ به خشنودی آل محمد (صلی الله علیه وآله)؟ ما شما را گواه می‌گیریم که ما خشنود از این کار نیستیم! امروز که او تنهاست نافرمانی می‌کند، مسلماً هنگامی که پرچم‌ها برافراشته شد و مردم دور او را گرفتند به طریق اولی به حرف ما گوش نمی‌دهد.^۱

مسلم است این حدیث و مانند آن، نیز دلیل بر عدم تشکیل حکومت اسلامی نیست؛ بلکه می‌گوید باید هدف تشکیل حکومت جلب رضا و خشنودی امامان معصوم (علیهم السلام) که جانشینان واقعی پیامبرند باشد؛ و خودسرانه و بدون جلب رضایت و موافقت آنها دست به این کار نزنند! بنابراین هر گاه در عصر غیبت شرایط تشکیل حکومت اسلامی فراهم گردد و یقین پیدا کنیم که حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) راضی به تشکیل حکومت است و هدف از تشکیل آن چیزی جز احیای اسلام، قرآن و جلب رضا و خشنودی آل محمد نباشد؛ نه تنها منعی برای تشکیل این حکومت وجود ندارد بلکه باید به سراغ آن رفت.

* تفاوت رسالت دین و سیاست

از جمله مسائل مورد تمسک مخالفین ارتباط دین و سیاست، تفاوتی است که ایشان در مورد رسالت هر کدام از آنها ارائه می‌دهند. از نظر اینان دین برای سعادت فردی آمده و سیاست به دنبال سعادت جمع است؛ یا اینکه دین برای تامین آخرت انسان آمده و سیاست برای تامین دنیا؛ یا اینکه دین برای تربیت اخلاقی انسان آمده و سیاست برای پرکردن شکم آن و از این قبیل تفاوت‌ها.

در برابر اینگونه تفاوت‌سازی‌ها نیز باید گفت که اولاً باید مرادمان از مفاهیمی همچون سعادت به طور کامل و واضح روشن گردد چرا که تعریف سعادت در نظر اسلام و مدرنیته با یکدیگر متفاوت است.

ثانیاً باید دانست که در اندیشه اسلامی، دوگانه‌هایی مثل دنیا و آخرت یا جسم و روح به معنای واقعی کلمه دوگانه نبوده و در هم تنیده هستند. ثالثاً بدون توجه به هر کدام از آنها نمی‌توان جنبه دیگر را در نظر گرفت. برای مثال آیا می‌شود جامعه‌ای را بدون

داشتن اهرم‌های قدرت در آن جامعه تربیت کرد؟ آیا می‌توان گفت رسانه‌های فرهنگی یک جامعه، دانشگاه‌ها، تحقیقات موزه‌ها، وزارتخانه‌ها، سیستم‌های اقتصادی، برنامه‌ریزی‌ها، دستگاه حقوقی و قضایی آن هیچ ربطی به دین نداشته باشند و تابع دکتترین دینی نباشند و با این حال، بتوان جامعه را تربیت کرد؟ در واقع آیا یک فرد و حتی یک کودک را می‌توان بدون دخالت در نحوه معیشت و ارتباطات و حقوق و مناسباتش تربیت کرد؟

سه: دلایل تاریخی و اجتماعی

* ابتذال مومنین در بستر سیاست

یکی از استدلال‌های مورد تمسک قائلین به این جریان، حتمی بودن به ابتذال کشیده شدن مومنین در بطن سیاست است. به نظر ایشان از آنجایی که سیاست عرصه دروغ‌گویی، نیرنگ و فساد است، ورود دین‌داران به این عرصه نتیجه‌ای جز به ابتذال کشیده شدن خود آنها ندارد.

اگر منظور ایشان از سیاست همان سیاست مدرنی

است که بر مبنای انسان‌شناختی هابزی استوار

است و فقط با نیرنگ و حيله می‌توان آن

را اداره کرد، این حرف درست است؛ اما

در مدل سیاست‌ورزی اسلامی و دین،

حاکم به دنبال سعادت شهروندان است

و شهروندان نیز از این بابت به او عشق

می‌ورزند و همکاری می‌کنند.

ثانیاً حتی بر فرض قبول این مسأله که

عرصه سیاست عرصه سالمی نیست، شاید

این نتیجه گرفته شود که این فساد بخاطر عدم

حضور مومنین در آن عرصه بوده و لذا فقها باید به آن ورود کرده

و این عرصه را نیز به سمت هدایت بشر سوق دهند.

* سوء استفاده از دین در حکومت

اشکال دیگر این است که تشکیل حکومت و رفتن به سوی

سیاست، نوعی دنیاگرایی است و کسانی که از حکومت اسلامی

سخن می‌گویند، در واقع دین را برای دنیا می‌خواهند. در نقد

این اشکال باید گفت در معارف دینی ما، نه سیاسی بودن دین به

معنای «دین فدای دنیا» و «دین در خدمت دنیا و دنیاطلبان» بوده

و نه «معنوی و اخروی بودن دین» به معنای بی‌توجهی به زندگی

اجتماعی و سرنوشت انسان‌ها و بی‌اعتنایی به حقوق و وظایف

سیاسی و اقتصادی و تربیتی آنهاست.

دعوت به آخرت، مترادف با رهبانیت نیست و سیاسی بودن دین

نیز معطوف به دنیای چرب‌تر (به هر قیمت) و دنیوی کردن دین

مردم نیست. دینی کردن دنیا با دنیایی کردن دین تفاوت جوهری

دارد و ما باید متوجه این تفاوت باشیم.

در اندیشه اسلامی، دوگانه‌هایی مثل دنیا و آخرت یا جسم و روح به معنای واقعی کلمه دوگانه نبوده و در هم تنیده هستند. لذا بدون توجه به هر کدام از آنها نمی‌توان جنبه دیگر را در نظر گرفت.

۱. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۰۷ ق، چاپ چهارم، ج ۸، ص ۲۶۴، حدیث القیاب؛ وسائل الشیعة، عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، محقق / مصحح: مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ ق، چاپ اول، ج ۱۵، ص ۵۰، باب (حکم الخروج بالسيف قبل قیام القائم)؛ بحارالانوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، محقق / مصحح: جمعی از محققان، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، چاپ دوم، ج ۵۲، ص ۳۰۲، باب ۲۶ (يوم خروجه و ما یدل علیه و ما یحدث عنده و کیفیت و مده ملکه (صلوات الله علیه)).

به حق می‌توان نظریه ولایت فقیه را محوری‌ترین و مهم‌ترین پایه و اساس نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت امام زمان (عج) دانست. نظریه‌ای که در آخرین سالهای قرن بیستم، عملاً کارایی و صلاحیت دخالت دین را در امور جامعه بر همگان روشن ساخت و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (ره) با تکیه بر همین نظریه توانست علیرغم میل همه قدرت‌های استعمارگر دنیا، نظام حکومت اسلامی را ایجاد کرده و به خوبی آن را اداره کنند.



در این مدل، در شرایط عدم حضور فرستاده خداوند (پیامبر یا امام معصوم) به ناچار و از باب سلسله مراتب تشکیکی موجود در بین انسان‌ها، اداره جامعه باید به شخصی سپرده شود که بیشترین قربات نظری و عملی را به فرستادگان الهی دارد.

به بیان ساده‌تر در زمان غیبت امام، کسی باید زعامت امور را در دست بگیرد که هم از لحاظ نظری عالم به علوم دینی و منویات امامان باشد و هم از لحاظ عملی بتواند بهترین و نزدیک‌ترین تصمیم را به تصمیم امام معصوم اتخاذ نماید.

این شخص کسی جز فقیه نمی‌تواند باشد، چرا که هم عالم به علوم دینی است و هم با استفاده از همین علم می‌تواند، جامعه را به سعادت برساند.

دومین جریان پر سر و صدای حوزوی در بحث رابطه دین و سیاست، جریانی است که سیاسی بودن ماهیت دین و دینی بودن ماهیت سیاست را پذیرفته ولی مدل حکومت‌داری بر اساس ولایت فقیه را نمی‌پسندد.

قائلین به این جریان خود در دو گروه قرار می‌گیرند:

یک: قائلین به نظارت فقیه

تئوری نظارت فقیه، به لحاظ تاریخی از قدمت زیادی برخوردار است؛ به گونه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نخستین تئوری فقه سیاسی شیعه درباره مدیریت دینی جامعه اسلامی یاد کرد. به عنوان مثال، در نخستین مکاتب فقهی شیعه از جمله «مکتب بغداد»، شاهد رواج رویکرد نظارتی به فقه هستیم. بی‌شک، سهم مکتب محدثین قمی که نخستین مکتب فقهی شیعه پس از غیبت امام زمان (عج) می‌باشد، در تولید و رواج تئوری مذکور زیاد و مهم است؛ چرا که آنها بر این باور بودند که حکومت در اسلام، حق امام معصوم بوده و از این‌رو، هرگونه حکومتی در عصر غیبت، ناگزیر نامشروع می‌باشد.

قائلین معتقد به گرایش نظارت فقیه بر این باورند که هر چند در جامعه اسلامی، حکومت نباید حکومتی سکولار باشد، اما دینی بودن آن تنها از طریق ولایت فقیه بر جامعه میسر نمی‌شود؛ بلکه از طریق «نظارت» فقیه نیز می‌تواند ممکن شود؛ چرا که اولاً: مشروعیت حکومت اسلامی، منحصر به شیوه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نیست. ثانیاً: صرف مراقبت فقیه بر عدم مخالفت قطعی قوانین حکومت با احکام شرع به همراه بیان اهداف کلی جامعه و حکومت، برای بازدارندگی جامعه از انحراف به بی‌دینی کفایت می‌کند. به عبارت دیگر، تخصص ولی فقیه، مقتضی بیش از نظارت بر اجرای صحیح احکام در جامعه نمی‌باشد.

از این‌رو، بهتر است ولی فقیه، نقش ایجابی در اداره کشور را به «کارشناسان» واگذار کند و خود تنها به نقش سلبی در این خصوص پردازد؛ چرا که حتی با مکانیزم‌هایی کمتر از نظارت؛ مثل مشاوره نیز می‌توان شرعیت نظام را تأمین نمود.^۱

به عنوان نمایندگان تئوری نظارت فقیه در عصر ما می‌توان از آیه‌الله خویی در نجف و آیت‌الله منتظری در قم یاد کرد.^۲ مهمترین محوری که اینان برای تبیین نظریه مذکور بدان پرداخته‌اند، مسأله قلمرو اختیارات فقیه است که محدود به «امور حسبیه» می‌باشد.

برخی نظریه نظارت فقیه را از باب جواز تصرف حداقلی فقیه، مطرح می‌کنند. بر اساس این تقریر، فقیه، تنها از باب قدر متیقن، در امور اجتماعی، حق زعامت دارد و لذا در زعامت خود می‌بایست به حداقل تصرفات، اکتفاء کند. دلیل مدعای فوق عبارت است از:^۳

۱. حسینعلی منتظری، ماهنامه راه نو، شماره ۱۸، مرداد ۱۳۷۷، ص ۱۳.
۲. احمد رهدار و علی فقیهی، مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶۹، پاییز ۱۳۹۲، ص ۴ و ۵.
۳. میرزا جواد تبریزی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ۱۳۷۴، جلد ۳، ص ۲۵ و ۲۶.

الف) از مجموع ادله فقهی نمی‌توان ولایت را برای فقیه ثابت کرد.

ب) اموری در جامعه وجود دارند که شارع قطعاً راضی به ترک آنها نیست و از جمله این امور، حکومت و سلطه سیاسی بر جامعه است؛ چرا که بدون آن بخش مهمی از مصالح اسلامی و احکام شرعی قابل رعایت و حراست نیست. ج) در اموری که شارع، راضی به ترک آنها نیست، دلیل معتبری بر اینکه غیر فقیه، مجاز به عهده‌داری آنها باشد، وجود ندارد. از این رو، فقیه، قدر متیقن از افرادی است که صلاحیت تصرف در امور اجتماعی را دارد.

دو: قائلین به وکالت فقیه

بر اساس گرایش وکالتی فقه، اولاً: «مشروعیت فقیه، مبتنی بر رأی مردم و ناشی از مقبولیت نزد اکثریت است و ولایت رهبر با رأی مردم پدید می‌آید»؛ ثانیاً: «هیچ دلیلی وجود ندارد که فقه‌ها به‌طور عموم و یا فقیه خاصی از طرف خدا به ولایت منصوب شده و مردم حق انتخاب او را نداشته باشند. به عبارت دیگر، بر اساس این گرایش، هر چند استنباط احکام فقهی با متدولوژی مرسوم و رایج در حوزه‌های علمیه، صورت می‌گیرد، اما اجرا و انفاذ آنها با متدولوژی عرفی «وکالت» صورت می‌گیرد. بدین معنا که مردم به مثابه موکل بوده و فقیه به مثابه وکیل مردم، احکام فقهی را در محدوده مصالح موکلینش اجرا می‌کند.^۱ توجه به این نکته لازم است که تئوری وکالت فقیه، سابقه چندانی نداشته و تنها در دهه‌های اخیر در برخی از کتاب‌های فقهی به عنوان نظریه‌ای در برابر تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه، ارائه شده است.

واقعیت این است که این تئوری، خاستگاه دینی و فقهی نداشته و ابتدا از طریق الهیات سیاسی مسیحی، وارد ادبیات علمی روشنفکران مسلمان و سپس از طریق آنها وارد ادبیات فقهی روشنفکران دینی و حوزوی مثل آقایان مهدی حائری و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی شده است. بر اساس این تئوری، قلمرو اختیارات اجرایی فقیه، تابع متغیری از خواست موکلینش (مردم) می‌باشد و در این صورت، در وضعیت حداقلی بودن خواست‌های مردم (بهترین شرایط)، تنها اجرای احکام به لحاظ زمانی، تعلیق می‌شود و در وضعیت حداکثری بودن آنها (بدترین شرایط)، رابطه منطقی میان استنباطات فقیه و الزامات اجرایی آنها قطع می‌گردد؛ چرا که خواست مردم، حتی در نحوه اجرای احکام هم دخالت می‌کند و این بدین معنا است که کم و کیف اجرای احکام شرع به شکل متناقض‌نمایی عرفی می‌شود.

به عبارت دیگر، در تئوری وکالت فقیه، فقیه بیش از آنکه

نماینده دین و نمایاننده خواست شارع مقدس باشد، نماینده مردم و نمایاننده خواست آنها خواهد بود.

مشکل اصلی طرفداران نظریه وکالت فقیه این است که به موضوعات اجتماعی با عقود که موضوعاً ناظر به روابط فردی است، نگاه می‌کنند. به عبارت دیگر، اشکال اساسی این نظریه بی‌توجهی آن به معنای صحیح حاکمیت بر جامعه، تفاوت فرد و جامعه، تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی، تفاوت ولایت بر جامعه در گذشته و حال و... می‌باشد.

سه: ارزیابی نظریه نظارت و وکالت فقیه

قبل از هر چیز باید دانست که سه نظریه نظارت، وکالت و ولایت فقیه، مربوط به یک پارادایم نیستند تا میان آنها مقایسه منطقی صورت بگیرد؛ چرا که تئوری‌های نظارت و ولایت فقیه، مربوط به پارادایم فقه سیاسی شیعه و تئوری وکالت فقیه، مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی، آراسته شود. تئوری نظارت فقیه به لحاظ مبنا، روش و غایت متمایز از تئوری وکالت فقیه می‌باشد؛ چرا که به لحاظ مبنا، تئوری نظارت، دارای مبانی دینی و تئوری وکالت، دارای مبانی عرفی است. به لحاظ روش، تئوری نظارت، دارای اتوریته دینی و تئوری وکالت، فاقد هرگونه اتوریته‌ای خارج از اراده مردم می‌باشد. به لحاظ غایت نیز تئوری نظارت به دنبال اجرای دین و تئوری وکالت به دنبال اجرای دغدغه‌های مردم است.

*نقد نظریه نظارت^۲

به نظر می‌رسد تئوری نظارت فقیه، روی ظرفیت موجود فقه شیعه، بسته شده و حال اینکه ظرفیت موجود فقه شیعه را نمی‌توان معیار قضاوت تعیین قلمروی دین و حدود وظیفه ولی دینی قرار داد؛ چرا که ضمن اذعان به نقش فقه موجود و تأثیر آن در جریان دینداری در جامعه، نمی‌توان منکر قابلیت تکامل معرفت دینی و امکان پر شدن خلأهای گذشته شد. اساساً دینی که نتواند برنامه تکامل فرد و جامعه را متناسب با شرایط مختلف زمانی و مکانی ارائه دهد، دین، خاتم، کامل و جامع نخواهد بود؛ چرا که فلسفه خلقت، تکامل انسان بوده و ابزار این تکامل نیز دین می‌باشد. بی‌شک، رویکرد نظارتی، تکامل مذکور را بخشی و جزیره‌ای می‌کند و در نهایت، به دلیل ناسازگاری بخش‌های مختلف اجتماع با یکدیگر یا مجبور است که به‌طور کلی از نظارت اجتماعی، دست بردارد و یا اینکه به شکل غیر کارشناسانه‌ای به بسیاری از بخش‌های اجتماع، وصف اسلامی دهد.

بر این اساس، دخالت رویکرد نظارتی در حوزه سیاست، حتی

۲. احمد رهدار و علی فقیهی، مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۶۹، پاییز ۱۳۹۲، ص ۱۷ و ۱۸.

۱. رک: مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۱۹-۱۲۱ و نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه، حکومت صالحان ص ۱۱۶-۱۱۸.

اگر به نام دین هم صورت بگیرد، در بسیاری موارد، عرفی خواهد بود.

در نظریه نظارت فقیه، دین به احکام تکلیفی برآمده از منابع شرعی و ناظر به عمل مکلفین، محدود می‌شود. این در حالی است که دین، علاوه بر احکام تکلیفی، دربردارنده احکام ارزشی (اخلاقی) و احکام توصیفی (اعتقادی) نیز می‌باشد و شکی نیست که هم در مدیریت اجتماع و هم در تکامل کلان تاریخی، هر سه نوع حکم دینی نقش دارند.

از این رو، باید اندیشید که آیا با در نظر داشتن احکام اخلاقی و اعتقادی باز هم می‌توان نقش دین را صرفاً به نظارت بر جامعه محدود نمود؟ تئوری نظارت فقیه، نه فقط دین را به احکام تکلیفی محدود می‌کند؛ بلکه در احکام تکلیفی نیز تنها به فقهی که بیانگر احکام «رفتار فرد» است نظر دارد. این در حالی است که در دایره این احکام، فقه ناظر به «رفتار حکومت» نیز مطرح است.

رویکرد نظارتی فقه، رویکردی انفعالی است؛ چرا که همواره در پی رفتار دولت‌ها به اظهار نظر می‌نشیند. به عبارت دیگر، در رویکرد مذکور، برای خود فقه و فقیه، رسالتی ایجابی تعریف نشده تا با قطع نظر از رفتار دولت‌ها، به تحقق و تداوم آن رسالت متعهد باشند؛ بلکه همواره رسالت آنها این است که درون منظومه رفتاری دولت‌ها و به تبع امکاناتی که آن منظومه برای دین ایجاد می‌کند، از دین پاسداری کنند.

در رویکرد مذکور، حتی رسالت نظارت نیز حداکثری نبوده و بر اساس نظر بیشتر فقیهان طرفدار رویکرد نظارتی، از امور حسبه فراتر نمی‌رود و بدتر اینکه از آنجا که در رویکرد نظارتی برای فقه و فقیه، ضامن اجرا تعریف نشده، می‌توان حدس زد که اگر دخالت فقیه، حتی در همان قلمرو امور حسبه، ضرر معتنا بهی به دولت وارد سازد، دولت‌ها می‌توانند از پذیرش فقه در آن موارد ابراء ورزند.

بر این اساس، رویکرد نظارتی، حتی در امور حسبه نیز تابع خواست دولت‌ها می‌شود. فقدان ضمانت اجرا برای دخالت‌های فقه در امور اجتماعی در رویکرد نظارتی باعث می‌شود تا ابواب بسیاری از فقه اسلامی؛ از جمله، حوزه احکام جزایی اسلام - از قبیل حدود، قصاص، دیات و ... - رسماً تعطیل و بدون متولی باشد؛ چرا که ابواب مذکور، مستلزم وجود یک قوه قاهره و برتر از قدرت قانون‌شکنان می‌باشد. این در حالی است که متولیان فقه اگر خود بخواهند قوه مذکور را ایجاد کنند. در واقع، از فرض نظارتی بودن خارج شده‌اند و اگر بخواهند روی ظرفیت قوه قاهره موجود به اجرای فقه

بپردازند، در واقع، تابع دولتی شده‌اند که حسب فرض، رسالت نظارت بر آن را دارند.

نقد نظریه وکالت

رویکرد وکالتی فقه به دلیل ضعف پایگاه معرفتی، در بسیاری از حوزه‌های عمل سیاسی به صورت دینی نمی‌تواند ورود داشته باشد؛ هر چند به دلیل هماهنگی بیشتر آن با نظام سیاسی موجود غرب، به صورت عرفی از شانس حضور بیشتری برخوردار است.

اولاً در وکالت، موکل تنها می‌تواند اموری را به وکیل، واگذار کند که خود حق انجام آنها را داشته باشد. حسب آموزه‌های دینی، حق حکومت در اختیار مردم نیست که بخواهند آن را به دیگری واگذار کنند و انسان به دلیل اینکه بنده خداست، بدون اذن و اجازه او حق تصرف در جسم خود را نیز ندارد، چه رسد به اینکه حق تصرف در مال و جان و ناموس دیگران را داشته باشد. حتی اگر با رویکرد ماتریالیستی بپذیریم

که انسان، حق تصرف در مال و جان و ناموس خودش را داشته باشد، باز هیچ دلیلی برای سرایت این حق به حوزه انسان‌های دیگر وجود ندارد. ثانیاً وکیل قبل از آنکه بر موکل وکالت داشته باشد، حقی بر موکل ندارد تا او را موظف سازد وی را به وکالت بپذیرد و حال آنکه ولی به جهت آنکه از جانب خداوند، منصوب است، حقی بر مردم دارد که آنها را موظف می‌سازد ولایت او را گردن نهند و از او اطاعت کنند.

ثالثاً محدوده وکالت وکیل، تحت کنترل موکل است و اوست که تعیین می‌کند وکیل تا چه اندازه قدرت اجرایی دارد. این درحالی است که محدوده ولایت ولی از سوی خداوند سبحان، تعیین می‌شود و مردم نقشی در تعیین اختیارات ولی ندارند. به عبارت دیگر، از آنجا که وکالت، عقدی جایز و قابل ابطال است، هر زمان موکل اراده کند، می‌تواند وکیل را از وکالت عزل نماید. این در حالی است که ولایت، منصبی از جانب خداوند بوده و مردم در عزل و نصب آن دخالتی ندارند.

رابعاً وکالت با مرگ موکل از بین می‌رود، این در حالی است که ولایت با مرگ ناصب ولایت از بین نمی‌رود. برای مثال اگر امام معصوم، کسی را به وکالت نصب کند، با مرگ یا شهادت ایشان، وکالت وی منتفی می‌شود، مگر آنکه امام بعدی او را در این سمت ابقاء کند؛ ولی اگر کسی را به ولایت نصب کنند، با از دنیا رفتن امام معصوم، ولایت از بین نمی‌رود، مگر آنکه امام بعدی او را از ولایت، عزل نماید. علاوه بر وجود همه ملاحظات

رویکرد وکالتی فقه به دلیل ضعف پایگاه معرفتی، در بسیاری از حوزه‌های عمل سیاسی به صورت دینی نمی‌تواند ورود داشته باشد؛ هر چند به دلیل هماهنگی بیشتر آن با نظام سیاسی موجود غرب، به صورت عرفی از شانس حضور بیشتری برخوردار است.

مذکور، از آنجا که در تجربه تاریخی تشیع، مدیریتی اجتماعی یا حکومتی فقهی بر پایه درک وکالتی از فقیه وجود نداشته است، ارزیابی عینی آن بدون مصداق بوده و حداقل، دفاع از آن در برابر دو رویکرد نظارتی و ولایتی که هم به لحاظ تاریخی، تجربه حکومت داشته و هم به لحاظ نظری از قوت بیشتری نسبت به رویکرد وکالتی برخوردارند، بسیار مشکل است.

چهار: دلایل عقلی اثبات ولایت فقیه

همانطور که بیان شد نظریه وکالت به دلیل ماهیت غیردینی محلی از اعراب نداشته و نیاز به بررسی جدی ندارد. در مورد نظریه نظارت نیز باید گفت که اشکال عمده آن بسنده کردن به ادله نقلی و عدم توجه به دلایل عقلی ولایت فقیه است. به طور کلی سه استدلال عقلی برای اثبات ولایت فقیه وجود دارد:^۱

* اصل تنزل تدریجی

این استدلال که هم در سخنان شیخ مفید به چشم می خورد و هم در فرمایشات امام خمینی (ره) وجود دارد، به این شکل است که: (الف) فلسفه تشکیل حکومت اسلامی، تأمین مصالح مسلمین از طریق اجرای احکام الهی است.

(ب) عالی ترین و مطلوب ترین نوع حکومت، که بالاترین سطح مصالح مسلمین را تأمین می کند، حکومتی است که امام معصوم (ع) در رأس آن باشد و کلیه کارگزاران حکومتی نیز از عصمت برخوردار باشند.

(ج) اگر تأمین یک مصلحت لازم و ضروری در حد مطلوب و ایدئال آن میسر نباشد، باید نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. اگر امکان فرض بالا وجود نداشته باشد، عقل حکم می کند که باید به مرتبه پایین تر آن، یعنی شخص معصوم در رأس و برخوردی از کارگزاران غیر معصومی که از دیگران بالاتر باشند.

(د) در زمانی همچون عصر غیبت که از یک سو لازم است حکومتی تشکیل گردد و از سوی دیگر، دسترسی به حاکم معصوم (ع) وجود ندارد، نیز عقل حکم می کند که کسی جای معصوم بنشیند که از نظر شرائط لازم برای اداره حکومت (از جمله علم به قوانین الهی) نزدیک ترین فرد به معصوم باشد تا از این طریق، تحصیل مصلحت به آن اندازه که ممکن است در همین قالب محقق شود.

(ه) بنابراین زمانی که در عمل، به معصوم و حکومت او دسترسی نداریم و تأمین این مصلحت در حد مطلوب و ایدئال میسر نیست، حکم عقل این است که به بهانه دسترسی نداشتن به مصلحت ایدئال و مطلوب حکومت، نه می توان از اصل مصلحت وجود حکومت، به طور کلی صرف نظر کرد و نه می توان همه

۱. برای مطالعه بیشتر رجوع شود به نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، علامه مصباح یزدی، ۱۳۹۱.

حکومت ها را با وجود مراتب مختلف آنها یکسان دانست و به جواز هر یک از آنها به طور مساوی رأی داد؛ بلکه باید به دنبال نزدیک ترین حکومت به حکومت معصوم و نزدیک ترین مصلحت به مصلحت ایدئال باشیم. پس باید به کسی مراجعه کرد که در شرائط لازم برای اداره حکومت یعنی علم به قوانین الهی، عدالت و تقوا، و نیز کفایت و تدبیر، سرآمد دیگران و نزدیک ترین فرد به معصوم باشد.^۲

* جامعیت و جاودانگی احکام اسلامی

این استدلال که بیشتر در آثار آیت الله جوادی آملی بر آن تأکید شده، به این شکل است که:

احکام اسلام جامعیت داشته، شامل احکام اجتماعی نیز می شود؛ خداوند در عصر حضور پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع)، اجرای احکام اجتماعی و حکومت را به آنها سپرده است؛ در صورت دسترسی نداشتن به معصوم، دو صورت متصور است:

(الف) یا خداوند از اجرای احکام اجتماعی خویش دست می کشد؛ (ب) یا همچنان بر اجرای این احکام تأکید دارد؛

فرض اول باطل است، چون اسلام دین خاتم و جاویدان است و احکام ثابت آن چه فردی، چه اجتماعی، همیشگی است و در هیچ زمانی تعطیل بردار نیست؛ حال که احکام الهی در عصر غیبت باید اجرا گردد، خدا اجرای آن را:

(الف) یا به شخص اصلح می سپارد؛

(ب) یا به شخص غیر اصلح؛

فرض دوم باطل است؛ چون اولاً نقض غرض و خلاف حکمت خداوند است که با وجود اصلح، اجرای احکام الهی را به دست کسی بسپارد که همچون او نمی تواند انسان ها را به سمت سعادت و کمال سوق دهد؛ ثانیاً انتخاب گزینه ای است که عقلاً مرجوح است و در نتیجه به حکم عقل، کار ناشایسته ای است. بنابراین در عصر غیبت، باید کسی عهده دار امور مسلمین و اجرای احکام الهی گردد که در این زمینه، نسبت به دیگران، اصلح می باشد و اصلح، کسی است که نسبت به شرائط لازم برای اداره حکومت اسلامی، یعنی علم و آگاهی به قوانین اسلام، تقوا و عدالت و قدرت تدبیر و اداره جامعه، سرآمد دیگران باشد.^۳

* قدر متیقن مأذون در تصرف

این استدلال که از سوی فقهای همچون آیت الله بروجردی نیز بیان شده به این شرح است که: «تردیدی نیست که ائمه (ع) امر شیعه را در عصر غیبت به حال خود رها نکرده اند؛ قطع و یقین وجود دارد که ایشان فقهای شیعه را برای حل و فصل برخی

۲. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، حکیمانه ترین حکومت؛ کاوشی در نظریه ولایت فقیه، ص ۱۹۰-۱۹۵.

۳. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ محمد تقی مصباح یزدی، حکیمانه ترین حکومت؛ کاوشی در نظریه ولایت فقیه، ص ۱۹۸-۱۹۹.

مسائل مبتلا به جامعه، همچون قضاوت و اجرای احکام و حدود الهی، در عصر غیبت منصوب فرموده‌اند و در میان فقها اتفاق نظر وجود دارد که به غیر فقیه چنین اذن تصرفی داده نشده است. ضرورت تشکیل حکومت، تنها منحصر به عصر حضور نبوده، در عصر غیبت هم به ضرورت خود باقی است؛ چرا که تمام آنچه که علت برای تشکیل حکومت در آن زمان بوده، هم اکنون نیز باقی است.

حال اگر در امور دیگر مربوط به اداره جامعه و حکومت، تردید ایجاد شد که آیا فقهاء می‌توانند عهده‌دار آن امور گردند که می‌دانیم قطعاً در برخی امور، منصوب از طرف اهل بیت هستند؛ و یا اینکه غیر فقها می‌توانند عهده‌دار آن امور گردند که می‌دانیم قطعاً [در برخی امور مشخص]، منصوب از طرف اهل بیت نیستند؛ در این صورت، چون یقین وجود دارد که به غیر فقیه، اذن تصرف در برخی امور عمومی مربوط به جامعه داده نشده است، بنابراین حق اعمال ولایت و حکومت نیز نخواهد داشت. چون امر دایر مدار بین نصب نکردن و نصب فقیه عادل است، [چون هیچ‌کسی قائل به نصب غیر فقیه از سوی ائمه نشده است] اگر فرض نصب نکردن باطل گردید، می‌توان به نصب فقیه یقین پیدا کرد.^۱

ج) جریان ساختارگیز

«حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. ... خداوند از جانب خود، این اذن را به ولی معصوم و در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط اعطا کرده است... از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشند... اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی



۱. حسین الطباطبائی، البدر الظاهر فی صلاة الجمعة و المسافر، ص ۵۶ (ص ۷۲).

۲. ولایت فقیه یا حکومت اسلامی، ص ۴۳-۴۵.

۳. صحیفه امام ج ۴ ص ۳۳۷.

داد ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم... این همان جمهوری اسلامی است که در حقیقت حکومت دموکراسی واقعی است»^۲ این عبارات از بنیان‌گذار جمهوری اسلامی به روشنی نشان می‌دهد که دو مؤلفه اصلی «اتکا به رأی مردم» و «ابتنا بر ضوابط اسلامی» بنیاد اصلی حکومت از منظر اسلام است. جریان سوم روحانیت که در مورد نسبت امر دین و سیاست، نظر متفاوتی دارد، جریانی است که با پذیرش اسلام سیاسی و نظریه ولایت فقیه، مدل فعالیت جمهوری اسلامی را ناکارآمد توصیف کرده و نسبت به آن نقدهای زیادی را وارد می‌سازد. این جریان که به جرأت می‌توان آن را غالب‌ترین جریان موجود در بین روشنفکران حوزوی معاصر مثل آقایان «فیرحی» و «فراشی» دانست، ادعاهای خود را در دو ساحت مطرح می‌کند:

یک: ساحت اندیشه‌ای

برای فهم ادعاهای اندیشه‌ای این جریان، لازم است تا چند مسأله را به عنوان مقدمه از نظر بگذرانیم:

*دموکراسی و اسلام

دموکراسی یا حکومت مردم‌سالار که در متون کلاسیک «حکومت مردم بر مردم، برای مردم» تعریف شده است، به عنوان یکی از نظام‌های سیاسی، تا آنجا که از متون تاریخی مستفاد می‌شود، برای اولین بار در یونان باستان شکل گرفت. دولت‌شهرهای یونان به دلیل وسعت مناسب جغرافیایی و جمعیتی، امکان دموکراسی مستقیم، یعنی حضور و مشارکت مردم در تصمیمات کلی را فراهم می‌ساختند و به همین علت هم دموکراسی در عهد باستان محدود به این حوزه شد و علی‌رغم سرایت جنبی آن به روم باستان، باید گفت به زودی مذهب امپراتوری‌ها و پادشاهی‌های مطلقه گردید و بعد از آن نیز در عصر دولت‌های ملی، سدهای عظیمی چون یکی دانستن منافع شاهزاده و منافع کشور، در مقابل آن برافراشته شد.

آغاز حرکت برای دموکراسی‌های جدید را باید در تحولات قرن هفدهم انگلستان و خصوصاً انقلاب ۱۶۸۸ جستجو کرد. از طرف دیگر از رنسانس تا عصر روشنگری، انقلابی پنهان و آرام در تفکراتی که پیامدهای سیاسی داشت، در حال تکوین بود؛ ولی هرگز این حرکت آرام در زمینه سیاست، مدعی دموکراسی نبود. از این رو از ماکیاول تا کانت، ما اندیشمند دموکراتی سراغ نداریم. در عین حال این نکته را نیز نباید فراموش کرد که تمامی کسانی که در امر تجدد و مقابله با سلطنت مطلقه مشارکت دارند، خود به خود به ظهور مفهوم جدیدی از دموکراسی کمک می‌کنند؛ بنابراین از «ماکیاویل» تا «ارسم» و «لوتر» و «کالون» و حتی «کوپرنیک» که رساله انقلابات جهان لاهوت (۱۵۴۳) را نگاشت

۴. همان ج ۱۱ ص ۳۴-۳۵.

۵. همان، ج ۴ ص ۴۶۸، ج ۴ ص ۳۱۴ و ۵۰۴.

و تصورات جهان ناسوت را به هم زد و «بوئه‌سی» که سؤال چرا مردم اطاعت می‌کنند (۱۵۴۹) را مطرح کرد، همه هموارکننده راه دموکراسی جدید به شمار می‌روند.

در قرن بعد، «هابز» (لویتان ۱۶۵۱) و «جان لاک» (در مورد حکومت مدنی ۱۶۹۰) راهگشای تصورات جدیدی در سیاست شدند. در قرن هجدهم از یک طرف با «منتسکیو» و «روسو» جریان افکار سیاسی وارد مرحله جدیدی شد؛ و از طرف دیگر تحولات اجتماعی به دو انقلاب مهم، یکی استقلال آمریکا و دیگری انقلاب کبیر فرانسه انجامید که هر دو بر تحقق اندیشه دموکراسی اثری عمیق داشت. اندیشه آزادی و برابری در انقلابات آمریکا و فرانسه، بنیان دموکراسی غربی را بر لیبرالیسم استوار ساخت؛ زیرا حاکمیت ملی که ستون اصلی تفکر انقلاب فرانسه را تشکیل می‌داد، می‌توانست بنیانی اقتدارگرا و توتالیتار هم پیدا کند.

اینکه چگونه باید بین این اندیشه که حاکمیت فقط متعلق به مردم است از یک طرف و غیرعملی بودن حکومت مردم از طرف دیگر، پلی برقرار ساخت که در عین حال، تضاد بین حاکمیت جمع (اراده عمومی، روسو) و آزادی‌های فردی را نیز حل کند، آغاز تلاش‌هایی بود که در نظریه و عمل به دموکراسی غربی

انجامید و اسلوب‌های حکومتی خاصی را به وجود آورد. حل این تضاد دو قرن (۱۸ و ۱۹) زندگی اجتماعی و سیاسی اروپا را تحت الشعاع خود قرار داد.^۱

دموکراسی را می‌توان به صورت اجمالی و بر اساس معنای لغوی آن به «حکومت به‌وسیله مردم» تعریف کرد؛ اما اندیشمندان برای شناخت دقیق و تفصیلی آن، سعی در یافتن ارکان و مشخصات اصلی دموکراسی کرده‌اند. به عنوان مثال هانتینگتون از مشارکت سیاسی،

رقابت و آزادی‌های اجتماعی- سیاسی، به عنوان سه عنصر ذاتی و جوهری مردم‌سالاری نام می‌برد و پوپر، نظارت بر حکمرانان و عدم خشونت را جوهر دموکراسی می‌داند. در مجموع با توجه به تعاریف متعددی که اندیشمندان از دموکراسی ارائه کرده‌اند، می‌توان جوهر و مشخصات اصلی دموکراسی را عبارت از مشارکت مردمی در مسائل سیاسی، آزادی، تساوی در برابر قانون و مقبولیت نظام سیاسی حاکم (رضایت مردم) دانست و بر اساس آن، دموکراسی را چنین تعریف کرد: حکومتی که در آن، مشارکت مردم در مسائل سیاسی، آزادی، تساوی همه در برابر قانون و رضایت مردم نسبت به نظام سیاسی حاکم، به رسمیت شناخته شده است.^۲

دقت و توجه به عناصر جوهری دموکراسی گویای این حقیقت

است که دموکراسی به صورت ناب و خالص، قابلیت وقوع و تحقق را در دنیای واقعی ندارد؛ به عنوان مثال مشارکت تمام مردم در حاکمیت و تصمیمات حکومتی، با توجه به گستردگی و پیچیدگی جوامع و مسائل اجتماعی، امری محال است؛ آزادی صرف و بی‌قید انسان‌ها در جامعه قطعاً موجب تراحم با آزادی دیگران شده، به نقض آزادی می‌انجامد و بنابراین قابل تحقق نیست.

جلب رضایت تمام افراد جامعه نیز با طبیعت حکومت بر مردم که لازمه آن اتخاذ تصمیم‌هایی است که لاجرم موجب محدودیت عده‌ای می‌شود، ناسازگار است. از این رو، هر چند اصل دموکراسی مقبول همگان است، اما دموکراسی ناب و خالص در هیچ دوره‌ای مورد پذیرش قرار نگرفته است؛ بلکه در هر فرهنگ و جامعه‌ای بر اساس ایدئولوژی‌ها و باورهای حاکم، محدودیت‌ها و تغییراتی را می‌پذیرد و با سازوکارها و اسلوب‌های خاص و متناسب با آن ایدئولوژی، تحقق پیدا می‌کند.

از این رو تغییراتی را که بر اساس ایدئولوژی‌ها در جوهر اصلی دموکراسی صورت می‌گیرد و سازوکارهای تعریف‌شده را، نباید عین جوهر آن تلقی کرد و احیاناً به دموکراسی، بار ارزشی داد. دموکراسی شیوه‌ای از حکومت است در عرض روش‌های حکومتی دیگر و دارای هیچ بار ارزشی نیست.

دموکراسی به مثابه یک شیوه حکومت، دارای تعارض و ناسازگاری با اسلام نیست، اما آنچه امروزه به عنوان دموکراسی به‌ویژه در غرب مطرح است، تبلور اندیشه‌های قرن هیجدهم اروپا و چیزی بیش از یک روش حکومت صرف است.

به تعبیر آلن دوبنوا «از یک طرف ریشه‌های دموکراسی به معنای غربی آن در تاریخ تشکیلات و نهادهای سیاسی اروپا قرار دارد؛ و از سوی دیگر، دموکراسی لیبرال با اخلاق دینی یهودی و مسیحی و نیز با فلسفه روشنگری قرن هیجدهم اروپا عمیقاً مربوط است.^۳ دموکراسی با این نگاه، اصطلاحی در عرض کاربرد اول و به‌زعم غربیان، آخرین حلقه پیشرفت بشریت در زمینه نظام و حاکمیت سیاسی است که فوکویاما در مقاله فرجام تاریخ، آن را پایان تاریخ نام نهاده است.^۴ مفهوم دموکراسی با کاربرد امروزی آن، انعکاس‌دهنده ارزش‌ها و مبانی‌ای همچون فردگرایی، انسان‌محوری، عدم جواز دخالت دین در قلمرو سیاست، نسبیت‌گرایی، آزادی، مساوات و برابری مطلق و اموری از این قبیل است که در پس آن نهفته‌اند.

با چنین تصویری از دموکراسی، بدیهی است که دموکراسی

جلب رضایت تمام افراد جامعه نیز با طبیعت حکومت بر مردم که لازمه آن اتخاذ تصمیم‌هایی است که لاجرم موجب محدودیت عده‌ای می‌شود، ناسازگار است. از این رو، در هر فرهنگ و جامعه‌ای بر اساس ایدئولوژی‌ها و باورهای حاکم، محدودیت‌ها و تغییراتی را می‌پذیرد.

۳. آلن دوبنوا، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادر زاده، ص ۳۸

۴. فرانسیس فوکویاما، مقاله فرجام تاریخ؛ به نقل از سایت پرسمان

۱. نقیب زاده، احمد؛ نقدونظری بر دموکراسی‌های غربی، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، مرداد و شهریور ۱۳۷۲ - شماره ۷۱ و ۷۲ (از ۳۲ تا ۳۸).

۲. همان.

با اسلام جمع‌شدنی نیست هرچند در اسلام نیز بر مفاهیمی همچون آزادی، برابری، عدالت، مشارکت مردمی و نظارت عمومی تأکید شده باشد؛ زیرا پیش‌فرض‌هایی که بر اساس آن‌ها، محدوده و روابط هر یک از این مفاهیم روشن می‌گردد، در اسلام و دموکراسی کاملاً متفاوت است؛ در اسلام ضوابط هر یک از این مفاهیم بر پایه خدامحوری، مطلق‌گرایی در برخی اصول، پیوند دین و سیاست، حجیت وحی، اهتمام ویژه به معتقدات دینی همچون فرایض و شعائر دینی مشخص می‌شود؛ و در دموکراسی غربی، بر پایه انسان‌محوری، نسبیت‌گرایی، جدایی دین از سیاست، مردود دانستن حجیت وحی، تساهل و تسامح.

*مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری اصطلاح جدیدی است که به تازگی وارد ادبیات سیاسی کشور ما شده و به دنبال بیان نقش و جایگاه مردم در حکومت است. این واژه بیشتر بدین جهت وضع شده که هم از معایب دموکراسی غربی احتراز کند و هم از نقش مردم در یک حکومت دینی غافل نشود. با دوری از نگاه جزیره‌ای و کنار هم قرار دادن بیانات امام خمینی (ره) می‌توان گفت در تفسیر پدیده مردم‌سالاری، هم کسانی که به بهانه جمهوریت اسلام را کنار گذاشته و هم کسانی که به اسم اسلام، نسبت به جمهوریت بی‌مهری ورزیدند، به خطا را رفته‌اند.

در این نظام حکومتی، با وجود اینکه اصل حاکمیت، قانون‌گذاری، مشروعیت زمامداران و حاکمان، منحصر به خدای متعال است، تحقق و عینی‌شدن آن، جز از راه همراهی عموم مردم، ممکن نیست و در حقیقت همان خدایی که اصل حاکمیت، قانون‌گذاری، مشروعیت زمامداران منحصر به او است، حق چنین چیزی را به ما نداده است و همان اسلامی که حکومت مطلوب الهی تنها در اجرای احکام آن است، به ما اجازه تحمیل آن حکومت مطلوب، را نداده است و خود مردم هستند که باید با اختیار خود به سمت چنین حکومتی حرکت کنند و آن را تحقق ببخشند.

به طور کلی می‌توان سه خوانش را از مردم‌سالاری دینی این‌گونه بازگو کرد:

۱. خوانشی که معتقد است حق حاکمیت و حکومت منحصر در اختیار خدا و امام زمان (علیه‌السلام) بوده و تعیین شخص و مصداق آن‌هم باید به‌نوعی به ایشان انتساب پیدا کند؛ اما تحقق عینی و استقرار حکومت، بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد (خوانش علامه مصباح یزدی).

۲. خوانشی که معتقد است حق حاکمیت و حکومت از یک‌سو به خداوند و برگزیدگان آن منسوب است و از طرف دیگر به قبول و پذیرش مردم وابسته است. به بیان دیگر، مشروعیت حکومت دارای دو رکن الهی و مردمی است. (خوانش مقام معظم رهبری).^۱

۳. خوانشی که معتقد است حق حاکمیت و حکومت صرفاً در اختیار مردم بوده و مشروعیت با پذیرش و قبول آنان حاصل می‌گردد (خوانش برخی از روشنفکران دینی).

۱. خوانش علامه مصباح یزدی از مردم‌سالاری

به اعتقاد آیت‌الله مصباح یزدی، نظر صحیح از میان سه رأی مطرح‌شده در این زمینه، همان نظر اول است که معتقد است اصل تشریع حکومت و حاکمیت فقیه از طرف خداوند و امام زمان (علیه‌السلام) بوده و همچنین تعیین شخص آن‌هم باید به‌نوعی به امام زمان (علیه‌السلام) و اجازه آن حضرت انتساب پیدا کند؛ اما تحقق و استقرار حاکمیت و حکومت، بستگی به قبول و پذیرش مردم دارد. دلیل ایشان بر این مدعا آن است که بر اساس بینش اسلامی، علت ایجاد همه هستی و جهان از جمله انسان‌ها، خداوند است. اوست که لباس وجود را بر اندام همه موجودات پوشانده و به آن‌ها هستی بخشیده است؛ و هر آن چه که در آسمان‌ها و زمین است، همه از آن خداوند است و او مالک حقیقی همه آن‌هاست.

بر اساس تفکر اسلامی، همه انسان‌ها عبد و مملوک خدا هستند؛ آن‌هم نه ملک اعتباری و قراردادی که بر اساس جعل و اعتبار به وجود آمده باشد، بلکه ملک حقیقی؛ یعنی حقیقتاً هیچ جزئی از وجود ما، از آن خودمان نیست و هستی ما تماماً از اوست و هیچ چیز، حتی یک سلول هم که متعلق به خودمان باشد و ما آن را به وجود آورده باشیم، نداریم. از طرف دیگر، عقل هر انسانی درک می‌کند که تصرف در ملک دیگران بدون اجازه آنان مجاز نیست و کاری ناپسند و نارواست؛ شاهد این ادعا آن است که اگر کسی در آنچه که متعلق به ماست (مثل خانه و ماشین و کفش و لباس و...) بدون اجازه و رضایت ما تصرف کند، ناراحت می‌شویم و فریادمان بلند می‌شود و معتقدیم در حق ما ستم شده است.

بنابراین، از طرفی همه عالم و از جمله همه انسان‌ها ملک حقیقی خداوند هستند و تمام هستی و ذرات وجود آن‌ها متعلق به خداوند است و از خود چیزی ندارند؛ از طرف دیگر، به تصدیق عقل، تصرف در ملک دیگران کاری ناروا و ناپسند و ظالمانه است؛ بنابراین هیچ انسانی حق تصرف، نه در خود و نه در دیگران را، بی‌اذن و اجازه خداوند ندارد؛ و بدیهی است که لازمه حکومت، گرفتن و بستن و زندان کردن و جریمه کردن و مالیات گرفتن و کشتن و اعدام و خلاصه انواع تصرف‌ها و ایجاد محدودیت‌های مختلف در رفتارها و زندگی افراد و مردم جامعه است؛ بنابراین حاکم باید برای این تصرفات، از مالک حقیقی انسان‌ها که کسی غیر از خداوند نیست، اجازه داشته باشد وگرنه تمامی تصرفات او بر اساس حکم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود.

بر اساس ادله‌ای که در دست داریم خداوند این اجازه و حق را به پیامبر اسلام و امامان معصوم بعد از ایشان داده است؛ از جمله آیه

۱. خسروپناه، منظومه فکری آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، جلد دوم، ص ۷۹۳-۷۹۴.

شریفه «الْأَنْبِيَاءُ أَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»^۱ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدم تر) است؛ و آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أَوَّلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۲ خدا را فرمان برید و پیامبر و اولیای امرتان را اطاعت کنید.

همچنین بر اساس ادله اثبات ولایت فقیه، در زمان غیبت چنین حقی به فقیه جامع الشرایط داده شده و از جانب خدا و امام زمان (علیه السلام) برای حکومت نصب شده است؛ اما دلیلی در دست نداریم که این حق به دیگران و از جمله به آحاد مردم و افراد یک جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد. البته این نصب، نصب عام است؛ یعنی فرد خاصی را معین نکرده‌اند؛ بلکه صفاتی بیان شده که در هر فردی یافت شود، او برای این کار صلاحیت دارد.

اما چون روشن است که یک حکومت با چند حاکم مستقل سازگار نیست و در صورت وجود چند حاکم مستقل، حکومت واحد نخواهیم داشت، ناچار باید یک نفر از میان آنان انتخاب شود. اما این انتخاب درواقع نظیر دیدن هلال ماه است که اول ماه را ثابت می‌کند و نظیر تعیین مرجع تقلید است؛ با نصب عام از ناحیه خداوند و امام زمان (علیه السلام)، فقیه حق حاکمیت پیدا کرده و مشروعیت دارد و ما فقط کارمان این است که این حق

حاکمیت را که واقعاً در خارج و قبل از تحقیق ما وجود دارد، کشف و شناسایی نماییم. با این بیان معلوم می‌شود که تعیین نمایندگان مجلس خبرگان رهبری از جانب مردم و بعد هم تعیین رهبر به وسیله این نمایندگان، حقیقت و ماهیت چیزی غیر از کشف و شناسایی فردی که واجد صلاحیت و مشروعیت برای منصب ولایت فقیه و رهبری است، نخواهد بود؛ و در حقیقت کار ایشان، انتصاب و انزال است نه نصب و عزل. مشروعیت حکومت

و ولایت رهبر، ناشی از اذن شارع مقدس است؛ نهایت آنکه چون نمی‌دانسته‌ایم که در این زمان، خدای متعال به حکومت چه کسی راضی است، از کارشناسان عادل خواسته‌ایم که وی را معین و معلوم دارند؛ بنابراین، هم اصل مشروعیت ولی فقیه و هم تعیین او به نوعی منتسب به امام زمان (علیه السلام) است.

اما تحقق و استقرار حکومت و حاکمیت فقیه در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام)، تماماً به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی بستگی دارد. یعنی مردم و مسلمانان باید زمینه تحقق و استقرار این حاکمیت را فراهم کنند و تا مردم نخواهند، نظام اسلامی محقق نخواهد شد؛ فقیه در اصل تأسیس حکومت دینی، هیچ‌گاه متوسل به زور و جبر نمی‌شود؛ بلکه نظیر همه پیامبران و امامان، تنها در صورتی که مردم به حکومت وی تمایل نشان دهند، دست

به تشکیل حکومت خواهد زد.

در این مورد هم نظیر همه احکام و دستورات الهی، مردم می‌توانند به اختیار خودشان آن را بپذیرند و اطاعت کنند و می‌توانند نافرمانی کرده، سرپیچی نمایند. البته مردم در طول تاریخ ملزم و مکلف بوده‌اند که به حاکمیت الهی و حکومت پیامبران و امامان تن دهند و حق حاکمیت آنان را به رسمیت شناخته، بپذیرند و اگر نپذیرفته‌اند در پیشگاه خداوند گناه کار و معاقب خواهند بود.^۳

۲. خوانش آیت‌الله خامنه‌ای از مردم‌سالاری

در اندیشه مقام معظم رهبری، مردم‌سالاری دینی مفهوم مرکبی از دو جزء «مردم‌سالاری» و «دینی» نیست؛ بلکه حقیقت واحد درون دینی است که فقط در چارچوب مسائل دینی قابل تعریف است. «این که گفته می‌شود، دموکراسی‌ها و مردم‌سالاری یک حکومت غیردینی است و حکومت دین نمی‌تواند یک حکومت مردم‌سالاری باشد، این یک مغالطه است. حکومت اسلامی می‌تواند در عین این که حکومت الهی است حکومت مردمی نیز باشد. نمونه‌اش صدر اسلام زمان رسول اکرم (ص) و خلفا در اوایل و نمونه دیگرش حکومت جمهوری اسلامی که حکومت مردم است.

در اندیشه مقام معظم رهبری، مردم‌سالاری دینی مفهوم مرکبی از دو جزء «مردم‌سالاری» و «دینی» نیست؛ بلکه حقیقت واحد درون دینی است که فقط در چارچوب مسائل دینی قابل تعریف است.

حکومت عواطف مردم، حکومت آرای مردم، حکومت انتخاب مردم و حکومت عناصر مردمی در این حکومت» پس در تبیین مردم‌سالاری دینی در نظر رهبری دو نکته مهم است:

اولاً در نگاه اسلام، مردم یک رکن مشروعیتند، نه همه پایه مشروعیت. نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت نامیده می‌شود، استوار است. اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود، از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است. مشروعیت این نظام به تفکر اسلامی و به استواری بر پایه اسلام است؛ مشروعیت مجلس و رهبری هم بر همین اساس است.^۴ در نظام جمهوری اسلامی، اساس حرکت بر پابندی به مبانی است. آن چیزی که به عنوان مبدأ مشروعیت این نظام محسوب می‌شود، یعنی ولایت الهی که به فقیه منتقل می‌شود، مشروط است به پابندی بر احکام الهی.

آن کسی که در رتبه‌ی رهبری نشسته است، اگر نسبت به آرمان‌های اسلامی، نسبت به قوانین اسلامی از لحاظ نظری یا عملی، بی‌قید شود، از مشروعیت می‌افتد و دیگر اطاعت او

۳. نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، ص ۶۹.

۴. ۱۳۸۲/۹/۲۶.

۵. ۱۳۸۰/۳/۷.

۱. احزاب/۶.

۲. نساء/۵۹.

بر کسی واجب نیست، بلکه جایز نیست. این، در خود قانون اساسی، یعنی در خود سند اصلی انقلاب، ثبت شده است. ثانیاً در این محدوده‌ای که شرع تعیین نموده است، رأی مردم در مشروعیت یا حداقل در اعمال آن دخالت دارد. به نظر ما، از نگاه رهبر معظم انقلاب، رأی مردم دخیل در مشروعیت است

انتخاب مردم چقدر مهم است و اگر کسی در باب اسلام غیر از این نظر بدهد، یقیناً نسبت به اسلام جفا شده. یک روایت، روایت امیرالمؤمنین است که در کتاب معروف سلیم بن قیس هلالی نقل شده؛ در آنجا از قول امیرالمؤمنین اینجور نقل شده که: «و الواجب فی حکم الله و حکم الاسلام علی المسلمین



و نه صرفاً دخیل در اعمال مشروعیت و کارآمدی حکومت؛ هر چند در تقریر نظر ایشان اختلاف بوده و نظر قطعی دادن در این باب سخت است. ایشان در باب جایگاه رأی مردم می‌فرمایند: مردم‌سالاری غربی یک پایه فکری متفن که بشود به آن تکیه کرد، ندارد؛ اما مردم‌سالاری دینی این‌طور نیست. چون پایه‌اش پایه‌ی دینی است، لذا پاسخ روشنی دارد.

در مردم‌سالاری دینی و در شریعت الهی این موضوع مطرح است که مردم باید حاکم را بخواهند، تا او مورد قبول باشد و حق داشته باشد که حکومت کند. ای کسی که مسلمانی، چرا رأی مردم معتبر است؟ می‌گوید چون مسلمانم؛ چون به اسلام اعتقاد دارم و چون در منطق اسلام، رأی مردم بر اساس کرامت انسان پیش خدای متعال معتبر است. در اسلام هیچ ولایت و حاکمیتی بر انسان‌ها مقبول نیست، مگر این که خدای متعال مشخص کند. ما هر جا که در مسائل فراوان فقهی که به ولایت حاکم، ولایت قاضی یا به ولایت مؤمن - که انواع و اقسام ولایات وجود دارد - ارتباط پیدا می‌کند، شک کنیم که آیا دلیل شرعی بر تجویز این ولایت قائم هست یا نه، می‌گوییم نه؛ چرا؟ چون اصل، عدم ولایت است. این منطق اسلام است.

آن وقتی این ولایت مورد قبول است که شارع آن را تنفیذ کرده باشد و تنفیذ شارع به این است که آن کسی که ولایت را به او می‌دهیم - در هر مرتبه‌ای از ولایت - باید اهلیت و صلاحیت یعنی عدالت و تقوا داشته باشد و مردم هم او را بخواهند.^۱

از مهم‌ترین و صریح‌ترین سخنان ایشان در باب جایگاه رأی مردم بخشی از خطبه‌های نماز جمعه ایشان در تاریخ ۱۳۶۷/۰۴/۱۲ می‌باشد. ایشان می‌فرمایند: «در نظر اسلام حق رأی مردم و

بعد ما یموت امامهم او یقتل»؛ وقتی که رئیس یک جامعه و حاکم یک کشور و یک امت اسلامی از دنیا برود یا کشته بشود، واجب است بر مردم به حکم اسلام و به حکم خدا که: «ان لا یعملوا عملاً و لا یحدثوا حدثاً و لا یقدموا یداً و لا رجلاً و لا یدبثوا بشیء قبل ان یختاروا لانفسهم اماماً»؛ هیچ کاری نباید بکنند، هیچ اقدامی را شروع نباید بکنند، به هیچ عمل بزرگ و کوچکی دست نباید بزنند، در هیچ کاری سرمایه‌گذاری نباید بکنند، تا اینکه یک امامی را معین بکنند و اختیار بکنند. اینجا مسئله «اختیار» دارد.

یعنی گزینش حاکم برای جامعه‌ی اسلامی و رئیس امت اسلامی و کشور اسلامی به عنوان یک واجب برای مردم معرفی شده، آن هم واجبی با این اهمیت که باید از همه کارها مردم او را جلوتر بیندازند و مقدم بدانند و به او اقدام بکنند. آن وقت شرایط آن رئیس کشور و نظام اسلامی را ذکر کرده: «اماماً عفیفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء و السنه»، تا آخر حدیث که اینجا تعبیر، تعبیر اختیار است؛ یعنی انتخاب و گزینش.

از این روایت و روایات فراوان دیگری که وجود دارد، حالا ولو بعضی از اینها از لحاظ سند هم مورد تردید باشد، از مجموع اینها کاملاً فهمیده می‌شود که مذاق اسلام این است که آنجائی که نصب الهی نیست یا نصب الهی معمول به نیست و عمل به آن نشده، آنجا یک راه بیشتر وجود ندارد و آن انتخاب مردم است.^۲ پس در حیطه‌ای که گفته شد، شاید بتوان نظر رهبری را این دانست که مردم حق انتخاب داشته و در مشروعیت دخیل اند؛ اما این دخالت و مشروعیت الهی است زیرا تابع ضوابط الهی باید باشد. این انتخاب، انتخاب مضبوط و دینی است.

پس مستلزم نوعی کشف است (کشف فرد اصالح) و لذا انتخاب

۲. خطبه‌های نماز جمعه، ۱۳۶۶/۰۴/۱۲.

۱. بیانات در دیدار با جمعی از دانشجویان قزوین ۱۳۸۲/۰۹/۲۶.

و کشف با یکدیگر منافات ندارند؛ زیرا انتخاب ایدئولوژیک و انتخاب در چارچوب ضوابط مکتبی، در واقع انتخاب مشروط و تابع اوصاف و مستلزم نوعی جستجو به دنبال فرد واجد اوصاف که مرضی شارع و مورد نظر امام زمان (عج) باشد، می باشد. فرد منظور امام زمان (عج) با نام تعیین نشده بلکه از سوی معصوم توصیف شده و کشف مصداق و انتخاب فرد خاص در ذیل آن عنوان کار مومنین و خبرگان ایشان است.

بنابراین این انتخاب منافاتی با انتصاب نیز ندارد چون در طول آن است؛ یعنی در عصر غیبت انتصاب در قلمروی اوصاف و نه اشخاص است ولی انتخاب در قلمروی افراد یعنی مصداق شرعی آن اوصاف می باشد و این گونه انتخاب در تعارض با انتصاب الهی نیست بلکه تلاش جهت کشف مصداق آن و در واقع اجرای آن است. لذا نه مردم حق دارند که فرد غیر اصلح و خارج از ضوابط شرعی را به رهبری انتخاب کنند و اگر چنین کنند مشروعیت ندارد و نه فقیه خاصی، بدون مقدمات عقلی و شرعی لازم، حق تحمیل خویش را بر جامعه دینی و سایر فقهاء دارد.

*خوانش روشنفکران حوزوی از مردم سالاری

خوانش سومی که در بین برخی از روشنفکران حوزوی وجود دارد، ناظر به مشروعیت تمام عیار عرف و انتخاب مردم است. در اینجا به توضیح نظر دو تن از مهمترین افراد طرفدار این خوانش می پردازیم:

«مصطفی ملکیان» از اساتید حوزوی بوده که بخاطر اختلاف نظرهای بسیار با قرائت های رایج از دین، از حوزه فاصله گرفته و به نشر اندیشه های خود پرداخته است. ایشان در باب شرایط تحقق حکومت دینی اینگونه می گویند: «حکومتی دینی است که تصمیم گیری های جمعی آن همه بر اساس معتقداتی باشد که در دین و مذهب وجود دارد؛ اما مهم آن است که این معتقدات را از چه سنخ باورهایی بدانیم؟ اگر باورهای دینی از نوع آفاقی بالفعل قابل تحقیق باشند، مردم چه بخواهند و چه نخواهند، حکومت باید دینی باشد؛ اما اگر این باورها آفاقی غیرقابل تحقیق یا احیاناً انفسی باشند، فقط در صورتی می توان حکومت دینی تشکیل داد که مردم به آن رای دهند.

بنابراین دین چون از سنخ باورهای دسته دوم است، تنها در شرایطی در زندگی سیاسی-اجتماعی مرجعیت دارد که مردم به آن رجوع کرده و بر دینی بودن حکومت گردن نهند. به بیان دیگر مبانی دینی نه از آن رو که سخن خداست بلکه از آن رو که مردم آن را می خواهند، می تواند مبنای تصمیم گیری حاکمان قرار گیرد.^۱ در این قرائت به طور قطع می توان گفت که مشروعیت

یک حکومت تماماً به پذیرش مردم و رأی دادن آنهاست و انتصابات الهی نقشی در این زمینه ندارند.

مرحوم داوود فیرحی شخصیت دیگری است که خوانش عرف مدارانه از مردم سالاری ارائه داده و مشروعیت حکومت را تا حد زیادی به خواست مردم گره می زند. ایشان در پروژه تجدید سیاسی خود با جدیت به دنبال آن است که مقبولیت را بر مشروعیت برتری بخشیده و با تفکیک بین سنت و نص، رد پای پدیده دموکراسی را در مبانی اسلامی پیگیری نماید. ایشان به این منظور بین دو نوع مشروعیت تفاوت قائل می شود: «مشروعیت غایی معطوف به غایت و هدف دولت است و مشروعیت فاعلی یا قراردادی بر خاستگاه و شکل دولت نظر دارد. اندیشه نخست سلبه بلامنازع بر ذهن مسلمانان، از برآمدن تمدن اسلامی دوره میانه، تا شکل گیری تجدیدگرایی اسلامی داشته است.

امادیدگاه دوم غالباً چنین تصور می شد که نسبتی قابل توجه با منابع یا نصوص اسلام شیعی ندارد؛ این در حالی است که رگه هایی از آن را می توان در کلام امیرالمومنین و دیگر بزرگان پیدا کرد. بسیاری از نظریه ها به این سمت می رفتند که امامت را مساوی حکومت بگیرند و بسیاری نیز از آن طرف می خواستند حکومت را مساوی امامت بگیرند. در کنار این دو دیدگاه دیدگاهی هم وجود دارد و آن تفکیک دو مفهوم «امامت» و «حکومت» است. در فقه شیعه جمله ای داریم که بسیار کارگشاست و آن اینکه: همه مجتهدین در همه موارد ولایت دارند، اما حکومت امری است که نیاز به انتخاب دارد. در ادبیات امام علی (ع) نیز چنین تفکیکی دیده می شود و روایاتی که از امام نیز نقل شده ناظر به تقویت این دیدگاه است؛ یعنی امام منصوب از جانب خداوند است اما اینکه هر امامی بخواهد یا بتواند حکومت را تصدی کند، احتیاج به چیزی به نام «بیعت» هم دارد.^۲

فیرحی تفاوت عمده دو نوع مشروعیت را اینگونه بیان می کند: در مشروعیت غایی، مکانیزم تعیین حاکم چندان مهم نیست و آنچه بسیار اهمیت دارد این است که حاکم از هر کجا که بیاید چه با نصب باشد چه هر چیز دیگری باید یک سری مجموعه وظایف را انجام دهد؛ اگر حاکم این وظایف را انجام داد، می شود مشروع؛ اما در تئوری های مشروعیت فاعلی اگر کسی به طریق مشروع به قدرت نرسد، وظایف شرعی هم که انجام دهد، حکومتش مشروع محسوب نمی شود. به عنوان مثال اگر مردم کسی را به عنوان قاضی انتخاب نکنند، آنگاه او اگر درست هم قضاوت کند، می گویند قضاوتش باطل است.

بعد از بیان این مقدمات نسبتاً طولانی، باید دانست که یکی از مهمترین نقد اندیشه ای جریان ساختارگریز در بحث رابطه حوزه و حکومت، حاکم شدن خوانش یک سویه و غیر مردمی بر بدنه

۱. سخنرانی در موسسه معرفت و پژوهش در تاریخ ۱۳۷۹/۷/۲۱ که بعدها در کتاب سنت و سکولاریسم عبدالکریم سروش منتشر شده است.

۲. مصاحبه با شفقنا با موضوع مشروعیت از دیدگاه حضرت علی (ع)، ۳۱ خرداد ۱۳۹۶.

جمهوری اسلامی است که نتیجه‌ای جز وقوع رادیکالیسم و استبداد دینی به همراه نداشته است. از نظر قائلین این جریان، خوانش بزرگانی همچون مرحوم نائینی که جنس دخالت فقیه را در ساحت‌های مختلف دینی و عرفی مختلف می‌پندارند، به واقعیت اندیشه‌ای اسلام نزدیک‌تر بوده و درصد بیشتری از حقیقت یک حکومت دینی را به همراه دارد.

حال آنکه ادعای این بزرگواران، همانگونه که در توضیح نظر آیت‌الله مصباح (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه‌الله) گذشت غیر صحیح و غیرواقع‌بینانه می‌باشد. این نکته نیز قابل ذکر است که برخی گمان کرده‌اند که تنها راه ارج نهادن به مردم و تأمین حقوق و آزادی‌های واقعی آنان این است که آنان را در مشروعیت و حقانیت حکومت اسلامی سهیم کنیم؛ درحالی‌که برای ارج نهادن به مردم لازم نیست آنان را در جایگاه خداوند قرار دهیم و منزلت ربوبیت به آنان عطا کرده، حق تشریع و تقنین و نهی و امر و منع و زجر به آنان بدهیم.

حقانیت یک حکومت و حق اعمال ولایت حاکم، ربطی

به مردم یا اکثریت آنان ندارد. نمی‌توان از مردم

انتظار داشت چیزی را به کسی اعطا کنند

که خود ذاتاً و اساساً فاقد آن هستند؛ اما

در سایر مسائل حکومتی مانند کارآمدی

نظام، گزینش مسئولان و نظارت مستمر

بر کارهای آنان و مهم‌تر از همه این‌ها در

اصل تحقق حکومت اسلامی، مردم جایگاه

منحصربه‌فردی دارند.

آیت‌الله مصباح (ره) در این زمینه می‌فرمایند:

«در قانون اساسی جمهوری اسلامی که بر

اساس موازین اسلامی تدوین شده است، نقشی

بسیار برجسته به مردم در تعیین و انتخاب مسئولان داده است.

در نظام اسلامی، نه تنها «حق» نظارت بر عملکرد مسئولان به

مردم واگذار شده است، بلکه بر اساس تعالیم اسلام و با توجه به

فریضه بزرگ امر به معروف و نهی از منکر، همه مردم «مکلف‌اند»

که با رعایت موازین، نظارت دائمی و مستمر بر عملکرد مسئولان

داشته باشند و اجازه تخطی از موازین قانونی و شرعی را به آنان

ندهند.

امر به معروف و نهی از منکر، در حقیقت نوعی ولایت است که

همه مردم نسبت به یکدیگر؛ و مسئولان و کارگزاران نسبت به

مردم؛ و مردم نسبت به کارگزاران، دارا هستند. روشن است که

چنین ولایت و نظارتی در هیچ‌یک از نظام‌های دموکراتیک وجود

ندارد. افزون بر همه این‌ها، کسانی که دغدغه مردم و توجه به

مردم را دارند، اگر اندکی نیک بنگرند، خواهند دید که تنها راه

برای ارزش واقعی دادن به مردم، بازگشت به تعالیم و احکام

اسلامی و تلاش در جهت تحقق آن‌هاست.

در حکومت اسلامی و در سایه تعالیم اسلامی است که اگر به

حقوق و اموال یک زن غیرمسلمان هم تجاوز شود، رهبر آن جامعه می‌گوید اگر کسی از غصه دق کند، جا دارد. به‌راستی در کدام‌یک از نظام‌هایی که مشروعیت خود را وابسته به رأی اکثریت می‌دانند، چنین چیزی را می‌توان دید؟

آیا در دموکراسی‌های غربی که مشروعیت خود را وابسته به خواست و رأی اکثریت می‌دانند، مردم از چنین جایگاهی برخوردارند؟ چرا آنچه خود داریم از بیگانه تمنا کنیم؟^۱

دو: ساحت عملی

علاوه بر ساحت اندیشه‌ای، برخی از طرفداران جریان سوم، نقدهایی را ناظر به ساحت عملی نسبت به جمهوری اسلامی وارد می‌سازند. این نقدها عمدتاً دارای دو جنبه می‌باشند:

*جنبه سلبی

در این جنبه، این افراد سعی دارند تا کارآمدی مدل حاکم بر جمهوری اسلامی را زیر سوال برده و فعالیت چهل ساله آن را در جهت تخریب منابع موجود توصیف نمایند. این افراد در

مورد مسائل مختلفی همچون رواج بروکراسی اداری،

زیادشدن اختلاف طبقاتی و عدم وجود آزادی

بیان در جامعه سخن گفته و راه‌حل آن را

تغییر گرایش حاکم بر جمهوری اسلامی

می‌دانند. مهمترین عاملی که می‌توان از آن

به عنوان معضل موجود در انتقادات این

گروه یاد کرد، مقایسه جمهوری اسلامی و

مدل حکومت‌داری بر اساس «ولایت فقیه» با

حکومت‌های دیگر موجود در جهان است. این

افراد به طور معمول ایران را با کشورهای توسعه‌یافته

غربی مقایسه کرده و دست به تحقیر حکومت می‌زنند؛

این درحالی است که معیار کارآمدی و توسعه در نظام ولایی

کاملاً متفاوت از نظام‌های دیگر است. برای مثال در نظام

دموکراسی لیبرال، کارآمدترین حکومت حکومتی است که بتواند

وسیع‌ترین دوائر آزادی عملی افراد را تضمین کند. تئوری آنها

این است که هر اندازه انسانها در انجام افعال بیشتری آزاد باشند،

احتمال این که بتوانند آن گوهر وجود خود را به منصفه ظهور

درآورند بیشتر است.

اولین مبنای متافیزیکی فلاسفه لیبرال این است که علی‌الاصول

بایدها و نبایدها چیزهای جعلی هستند و چون انسان دارای یک

کمال ویژه وجودی نیست، این گونه نیست که الزاماً خدایی باشد

که انسان را خلق کرده و برای او کمالی تعیین نموده باشد و در

این مسیر بایدهایی را گذاشته باشد.

بنابراین بایدها و نبایدها جعلی هستند. بدین سان بنیان علم اخلاق

از نظر جریان ساختارگریز، خوانش بزرگانی همچون مرحوم نائینی که جنس دخالت فقیه را در ساحت‌های مختلف دینی و عرفی مختلف می‌پندارند، به واقعیت اندیشه‌ای اسلام نزدیک‌تر است.

۱. جمهوری اسلامی و مجلس خبرگان، احمدحسین شریفی و کاظم قاضی زاده، حکومت اسلامی ۱۳۸۵ شماره ۴۰.

در تفکر لیبرال سخت لرزان می‌شود. از این رو در دموکراسی‌های لیبرال، پلورالیسم به عنوان مبنای بزرگ سیاسی و اقتصاد بازار آزاد به عنوان یک علامت پیشرفت حکومت با هم پیوند دارند و هر دو از درون همین مفهوم سرچشمه می‌گیرند.

اینها همه در حالی است که در نظام حکومت اسلامی، اولاً معیار کارآمدی آزادی انسان‌ها تلقی نشده و ثانیاً ارزش‌ها دچار نسبیت و پلورالیسم نخواهند شد.

از این رو به هیچ‌عنوان نمی‌توان این جامعه را با معیارهای جوامع غربی مورد سنجش قرار داد. البته نباید فراموش کرد که حکومت جمهوری اسلامی نیز کمبودهایی داشته و همچنان با مدل آرمانی حکومتداری مورد قبول اسلام، فاصله دارد.

*جنبه‌ایجابی

در مقابل انتقادات ناظر به ناکارآمدی جمهوری اسلامی، بسیاری از روشنفکران حوزوی مانند آقای عبدالوهاب فراتی و محمدسروش محلاتی به جنبه‌ایجابی رو آورده و سعی می‌کنند تا با موفق جلوه‌دادن مدل دیگری از حکمرانی مثل مدیریت حکمرانی مرجعیت شیعی در عراق، مدل اجرایی دخالت فقیه در امور سیاسی در ایران را ناکارآمد معرفی کنند.

این افراد با برجسته‌سازی مدل فعالیت مرجعیت شیعه در عراق، قصد دارند تا با تحریف اندیشه بزرگانی همچون آخوند خراسانی و مرحوم نائینی، ولایت فقیه را صرفاً به حوزه مسائل دینی و شرعی کشانده و از مسائل عرفی (سیاسی و اجتماعی) دور کنند. در مورد ادعاهای این افراد باید گفت حتی در صورت پذیرش کارآمدی مدل فعالیت مرجعیت شیعی در عراق، هیچ کس نمی‌تواند منکر دخالت آنها در امور عرفی شود. کشور عراق از نظر اجتماعی دارای بافت موزاییکی و متشکل از گروه‌های قومی - فرقه‌ای متعدد است.

مرجعیت شیعه در عراق در صحنه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی حاضر شده و همواره پیش‌تاز مبارزه با استعمار انگلیس و آمریکا و دخالت بیگانگان بوده ولی فروپاشی رژیم بعث و سقوط دولت صدام حسین را می‌توان آغاز حرکتی در راستای رسیدن به آرمان‌ها و اهداف اسلامی مرجعیت دانست.

در عراق اکثر امکانات توسعه سیاسی جامعه شیعه تحت نفوذ علمای مذهبی حوزه نظیر آیت‌الله سیستانی، عبدالعزیز حکیم و مقتدی صدر قرار داشته که به کمک همین نفوذ توانستند تا با کنار زدن مدل دیکتاتوری آمریکایی برگزاری انتخابات را برای عراق به ارمغان آورند.

جایگاه آیت‌الله سیستانی در جامعه عراق ناشی از سه عامل مشخص است که عبارتند از: جایگاه حوزه علیمه نجف در عراق؛ به رسمیت شناخته شدن اعلمیت فقهی ایشان و موضع‌گیری‌های مردمسالارانه این عالم جلیل‌القدر در روند تحولات این کشور. دیدگاه‌ها و مواضع آیت‌الله سیستانی، در فرایند دولت‌سازی و

شکل‌گیری نظام سیاسی نوین عراق نشان داد ایشان رسالتی سیاسی برای اسلام قائل است و ظرفیت بالقوه گفتمان اسلام سیاسی را نه صرفاً در داخل عراق بلکه در ساحت بین‌المللی دنبال می‌کند.

ایشان با رویکردی مردمسالارانه و کل‌گرایانه توانست گروه‌ها و احزاب متعدد غیر شیعی را بعد از سقوط صدام قانع سازد که این گفتمان منافع آنان را تأمین می‌کند.^۱

ارزیابی کلی سه جریان اول

*چپستی روشنفکری حوزوی

قبل از توضیح جریان چهارم در زمینه رابطه روحانیت و سیاست، لازم است تا با قائلین سه جریان پیشین بیشتر آشنا شویم. این سه جریان علیرغم اختلافات مبنایی، تا حد زیادی تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن قرار داشته و طرفداران آنها، خود را با عنوان روشنفکر حوزوی معرفی می‌کنند.

از لحاظ تاریخی باید گفت که روشنفکری، محصول پیدایش فلسفه‌های مبتنی بر شک و تردید نسبت به عقاید سنتی و از نظر خاستگاه تاریخی، محصول روند «سکولاریسم»، «اومانیسم» و «لیبرالیسم» بوده است.^۲

مفهوم روشنفکری در غرب دارای بار معنایی خاصی بود که در جریان تحولات ایران نیز به کار گرفته شد؛ به گونه‌ای که شماری از تحصیل‌کردگان غرب‌گرای ایرانی، خود را با همین مفهوم و معنا در ایران معرفی کردند و در قرن نوزدهم جریانات سیاسی و اجتماعی مدرنی را که برگرفته از مدل‌های غربی بود، شکل دادند. در این هنگام، نخبگان مذهبی (علماء) و توده مردم با این جریانات



۱. ارسال قربانی شیخ‌نشین، نقش مرجعیت آیت‌الله سیستانی در روند دولت‌سازی در عراق پس از سقوط صدام، پژوهشنامه روابط بین‌الملل، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۴.

۲. همان، ص ۲۴۰

به مقابله برخاستند؛ زیرا این تفکر با ساختارهای معرفتی و گفتمان سیاسی آن عصر در ایران همخوانی نداشت، به گونه‌ای که هویت ملی و ایرانی، از دیرباز در ایران با اسلام و شریعت تشیع آمیخته شده است و ایرانیان هر زمانی که احساس می‌کردند معرفت دینی آنان با تهاجم بیگانگان روبه رو شده است، با آن به مقابله برمی‌خواستند.^۱

از دوران مشروطه به بعد دو جریان «نوگرایی» در بین خود شریعت‌مداران در تمام ایران شکل گرفت. یکی جریان نوگرایی نوسلفی بود که بر آن بود با محوریت «توحید» و «عقل» و با استناد به «قرآن» پروژه دین‌پیرایی را عمدتاً حول مبارزه با اشکال مختلف شرک و خرافه‌زدایی از ساحت دین و شریعت دنبال کند. دوم جریان نواندیشی دینی بود که سعی داشت حتی رویکردهای روشنفکرانه غربی را در خود بطن دین نیز ساری و جاری کند تا به این وسیله هم از گزند نقد بی‌توجهی به دین دور شود و هم مبانی مورد علاقه خود را بنا نهد.^۲

اگرچه بسیاری «روشنفکری حوزوی»^۳ را زیرمجموعه

روشنفکری دینی می‌دانند ولی لازم است تا خود

این واژه به طور خاص مورد بررسی قرار گیرد. این مفهوم در درون حوزه علمیه نیز سرنوشتی مشابه فضای کلی کشور دارد و حداقل دو معنا در اذهان متبادر می‌کند:

۱) روشنفکری براساس سنت غربی: این معنا معادل همان intellectualism است که مراد از آن تفکر و اندیشه برآمده از مدرنیته غربی است که تلاش می‌کند با سنت‌های فکری و فرهنگی درون جامعه ارتباط برقرار کند و نسخه غربی پیشرفت و توسعه را ارائه دهد.

هرچند این معنا از روشنفکری در ساحت‌های بومی، تمام مؤلفه‌های خواستگاه خود را ندارد؛ اما دل در گرو مدرنیته و عالم مدرن دارد و روشنفکر سعی دارد سنت فرهنگی خود را به صورت مدرن بازتولید کند.

۲) روشنفکری به معنای مطلق نوگرایی: طبق این تعریف، روشنفکر، نخبه‌ای است که حوزه فعالیت آن، فکر و فرهنگ است و دغدغه اصلی‌اش پیشرفت و تعالی حقیقت جامعه است. از این رو، دائماً نگاه به آینده داشته و رو به جلو حرکت می‌کند و سعی می‌نماید هم مبانی فکری و اندیشه اصیل و صحیح خود را با نگاهی نو و مبتکرانه در قالب‌های روزآمد و معطوف به

۱. سید میر صالح حسینی، روشنفکری دینی، دین و تیپولوژی روشنفکری، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۸۷، ص ۲.

۲. حسن یوسفی اشکوری، روشنفکران دینی و تحولات فکری حوزه علمیه قم، رادیو زمانه.

3. Seminary intellectuals.

نیازهای روز و به طور منطقی و مستدل به جامعه عرضه کند؛^۴ در این نوشتار، مراد از «روشنفکری حوزوی» همان معنای نخست می‌باشد. باید دانست که ترکیب روشنفکری حوزوی در این معنا، به لحاظ مفهومی ناسازگار و به لحاظ تاریخی و اجتماعی، چالش‌آفرین و بحران‌زا است؛ زیرا روشننگری و به تبع آن روشنفکری مدرن در نفی مرجعیت علمی وحی و نقلی که مستند به وحی است، هم داستان‌اند و حوزه‌های علمی اسلامی و شیعی با همه افراط‌ها و تفریط‌های ظاهرگرایانه، تأویلی و عرفانی و یا عقلانی، بر محور وحی و نصوص دینی، وحدت و انسجام می‌یابند.

بر این اساس «روشنفکری حوزوی»، هرگاه از محدوده مفهوم خارج شده و بخواهد به صورت یک واقعیت تاریخی در یک مجموعه حوزوی تحقق یابد، با چالشی هویتی مواجه می‌شود. این چالش، ناگزیر یا به غلبه بُعد روشنفکری بر بُعد حوزوی پایان می‌پذیرد و یا آن که غلبه بُعد حوزوی را به دنبال می‌آورد، و یا اگر راه سوم وجود داشته باشد، آن راه طی می‌کند.^۵

روشنفکری حوزوی امروزه، به لحاظ نظری

نیز از فرصت و ظرفیت بیشتری نسبت

به دوره‌های پیشین برخوردار است، این

جریان با آن که پیوند مبنايي خود را با ابعاد

کلامی، فلسفی و عرفانی همچنین با

ابعاد فقهی معرفت حوزوی قطع شده و

گسسته می‌یابد، ارتباط تاریخی و اجتماعی

خود را با حوزه‌های معرفتی مزبور، بیش از

گروه‌های دیگری می‌بیند که در حاشیه روشنفکری

دلال جهانی قرار می‌گیرند و این مسأله موجب می‌شود

تا بهتر از دیگران بتواند موضع و موقف حوزه‌های علمیه

را از منظری خارج از سنت اصیل حوزوی به صورت ابژه و

موضوع معرفت خود درآورد.

این جریان در این حرکت فکری به موازات محروم‌ماندن از

بنیان‌های معرفتی جهان اسلام، از عقبه معرفتی جهان مدرن

و بیش از همه از ادبیات الهیات پروتستان بهره می‌برد.

بازخوانی سنت معرفتی حوزه‌های علمیه از منظر مدرن با آن که

ناظر به معرفت حوزوی بوده و توسط کسانی انجام می‌شود که

زمینه تاریخی و اجتماعی حوزوی دارند، به دلیل این که از

منظری غیر حوزوی انجام می‌شود، به چالش‌های هویتی در دوران

افراد و همچنین در نظام معرفتی حوزویان منجر می‌شود.

این چالش‌ها حساسیت‌های نظام‌های معرفتی مستقر در حوزه‌های

«روشنفکری حوزوی»، هرگاه از محدوده مفهوم خارج شده و بخواهد به صورت یک واقعیت تاریخی در یک مجموعه حوزوی تحقق یابد، با چالشی هویتی مواجه می‌شود.

۴. عبدالحسین خسروپناه، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، ص ۳۷۷.

۵. حمید پارسانیا، روشنفکری حوزوی، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۷، ص ۳.

علمیه را در ابعاد مختلف عقیدتی و فقهی فعال می‌کند.^۱

* مبانی روشنفکری حوزوی

روشنفکری دینی و روشنفکری حوزوی در چند مبنا با یکدیگر اشتراک دارند:^۲

۱. رهایی عقلانیت از قید و بند شریعت
۲. منبع انحصاری نبودن کتاب و سنت
۳. تأکید بر نقش زمان و مکان در فهم دین
۴. تفکیک میان دین و شریعت.
۵. سیالیت ارزش‌های اخلاقی و حقوقی.
۶. تأکید بر حقوق انسان در برابر تکالیف او.
۷. نگاه مقدس‌مآبانه‌نداشتن به میراث اسلامی.
۸. تأکید بر مفاهیمی همچون عدالت و کرامت انسانی.
۹. تأکید بر مساوات حقوق زن و مرد.
۱۰. تأکید بر دموکراسی به عنوان کارآمدترین مدل حکومت.

* جریان‌شناسی روشنفکری حوزوی

به منظور جریان‌شناسی وضعیت امروز جریان «روشنفکری حوزوی» باید ابتدا انگیزه‌های این جریان را مدنظر قرار داد. این انگیزه‌ها عبارتند از:^۳

(الف) جمع بین سنت و تجدد

برخی از «روشنفکران حوزوی» معتقدند که دین سنتی به جهت تعلق آن به قرون گذشته، پاسخگوی نیازهای انسان معاصر نیست. آنها می‌کوشند با بهره‌گرفتن از ظرفیت‌های فلسفه‌های نوین در حوزه‌های تحلیل زبانی و هرمنوتیک و با تاریخی‌قلمدادکردن دین و با ارائه تفکیکی غیر نظام‌مند از ذاتیات و عرضیات دین و در پرتو به محاق‌بردن یا کنارگذاشتن آن چه که عرضی دین قلمداد می‌کنند، قرائتی تازه از دین و ذاتیات آن عرضه کنند تا دینداری به شکل عام و اسلام در قرائت او با کمترین هزینه‌ای، البته تنها نسبت به تجددخواهی، با زندگی مدرن امروز جمع گردد.

به عقیده ایشان، نگرش‌های سنتی نسبت به مقوله‌های دینی باید از اساس و بنیاد دگرگون گردد و پایه‌ای‌ترین مفاهیم، نظیر حقیقت وحی باید مورد بازنگری قرار گیرد.

(ب) تقریر حقیقت و تقلیل مراتب

در بررسی و معرفی راهبری جریان روشنفکری حوزوی نوع دوم که تمام دغدغه خویش را آگاه‌ساختن شهروندان نسبت به باورهای درست‌تر و زدودن رنج و محنت از زندگی

۱. همان ص ۲۱.

۲. رک عبدالوهاب فرائی، روحانیت و تجدد با تأکید بر جریان‌های فکری سیاسی حوزه علمیه، ص ۴۳۸.

۳. دبیا، حسین، رویکرد روشنفکری دینی و حوزوی، انگیزه‌ها و چشم‌اندازها، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴۴. زمستان ۱۳۸۷، ص ۸۳ به بعد.

بشر عنوان می‌کند، می‌توان به آرای مصطفی ملکیان اشاره کرد. وی دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی داشته و به گفته خود او در زمینه پیش‌گفته، بیشترین تقارن فکری را با شوپنهاور دارد. او سعی می‌کند در روش روشنفکری خود با بهره‌گرفتن از معنویت و عقلانیت متعادل، اولاً هر چه بیشتر انسان‌ها را با حقیقت مواجهه داده و آشنا سازد و ثانیاً در شیوه فکری خود، چشم‌اندازی را ترسیم سازد که در آن، پس از تبیین دردها و آلام انسانی.^۴

(ج) بسط دین انسانی

جریان سوم بر اساس هدفی که دنبال می‌کند، روشنفکری است که به دنبال تاسیس دین انسانی است. دینی که کرامت انسان برایش اهمیت داشته و توانایی جمع تمام انسان‌ها زیر چتر واحد را داشته باشد. برخی از «روشنفکران حوزوی» برای دستیابی به این هدف، به ناچار راه عرفان را در پیش گرفته و سعی کردند تا مبانی عرفانی را در مقابل مبانی فقهی برجسته سازند.

از نظر اینان فقه منشا تمام حدگذاری‌ها و خط‌کشی‌های موجود بین انسان‌هاست در حالی که به وسیله عرفان می‌توان تمام انسان‌ها را در یک مجموعه واحد ملاحظه کرد و برای همه آنها حکمی واحد پی‌ریزی کرد تا بتوانند به شکل مسالمت‌آمیزی در کنار یکدیگر زندگی کنند.

برخی از ویژگی‌های مشترک بین این جریانات عبارتند از:

(۱) خروج از گفتمان حوزوی

گفتمان حوزویان شاخصه‌ها و ملاک‌هایی از جمله پایبندی به روش‌های مرسوم اجتهاد و فهم دین دارد، اما جریان روشنفکر متأثر از اندیشه‌های غربی از این گفتمان خارج شده و روش‌هایی متأثر از هرمنوتیک را در فهم دین به کار می‌برد. از سوی دیگر مساله‌های این جریان عمدتاً از جنس گفتمان رسمی حوزه نیست، ولو اینکه قائلان آن سال‌ها در سنت حوزه تحصیل و حتی تدریس داشته‌اند.

(۲) بسط سکولاریسم

پروژه اصلی مدرنیته و روشنفکران متأثر از مدرنیته در هر جامعه‌ای سکولاریسم است. در فضای حوزوی نمایندگان و نوگرایان متأثر از این فضا درصدد ارائه چهره‌ای متفاوت از دین و تعاملات آن با دولت و سایر سازوکارهای این جهانی می‌باشند.

این جریانات تعطیلی احکام خدا را در صورت عدم کارایی مطرح و از سوی دیگر عقلانیت مدرنیته‌شده جای خود را به عقلانیت دینی کاشف از حکم الهی می‌دهد و خروجی آن گذر از فقاقت و روش‌های مرسوم حوزوی می‌باشد.

بخشی از سکولاریسم حوزوی مطرح شده در بیان دلسوزان حوزه و نظام توسط این جریان رقم زده شده است.

۴. مقاله درد از کجا و رنج از کجا در کتاب مهر ماندگار ص ۱۹ به بعد.

جریان فوق در بحبوحه مسائل و فتنه ۸۸ یکی از پرکارترین جریانات سیاسی تلقی می‌شود. جریانی که در تمامی تلاطمات آن سال‌ها همسو با جریان سیاسی همسو با خود متلاطم شده و تلاش نمود در سطح حوزه قم با رایزنی با بیوت مراجع، حساسیت‌ها را نسبت به حوادث آن زمان همسو با نگرش‌های خودبرانگیزاند.

۴) گسترش مؤسسات اقماری

یکی از اقدامات این جریان طی سال‌های گذشته و اواخر دهه هشتاد، گسترش مؤسسات اقماری بوده است. مؤسساتی که در فضایی نسبتاً آزاد کرسی‌های نظریه‌پردازی برگزار شده و از جریانات فکری حوزوی دعوت می‌کند تا نظریات خود را ارائه دهند. این مؤسسات گرچه آرام و بدون هیاهو جلساتی را برگزار می‌کنند، اما در عمل درصدد تقویت دال‌های مرکزی و شناور گفتمان این جریان بوده که اثرات آنها در بلندمدت روشن می‌شود.

* دوره‌های فعالیت روشنفکری حوزوی معاصر

بعد از بیان مهمترین ویژگی‌های مشترک بین جریانات مختلف «روشنفکری حوزوی»، باید دانست که این جریانات در سه موج قابل تقسیم‌بندی هستند^۱:

موج اول: هضم در بدنه حوزه

طبق اسناد تاریخی می‌توان رد پای حلقه اولیه «روشنفکری حوزوی» را در بدنه سنتی خود حوزه جستجو کرد. در دهه ۶۰، انجمن سیاسی دفتر تبلیغات اسلامی در قم شروع

به کار کرده و افرادی همچون عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، محسن کدیور و مصطفی محقق داماد در آن شروع به فعالیت کردند.

طلیعه نظریات روشنفکرانه و مدرن این افراد باعث شد تا قاطبه حوزه نسبت به آنان واکنش نشان داده و آنها را از خود برانند. داغ‌ترین محوری که این عده درباره آن به بحث و جدل می‌پرداختند، امکان قرائت‌های مختلف با روش هرمنوتیکی از قرآن و روایات بود که مخالفین زیادی را علیه آنان به صف کرد.

موج دوم: ورود به دانشگاه‌ها

از دهه هفتاد با تأسیس دانشگاه مفید توسط آیت‌الله موسوی اردبیلی و همچنین تحت تأثیر هجمه فکری حوزویان علیه جماعت روشنفکر، هجرتی اجباری برای روشنفکران حوزوی به وقوع پیوست. آنها از بدنه حوزه به دانشگاه‌ها رفته و این‌بار

۱. بی نام، جریان‌شناسی تاریخی روشنفکری حوزوی، مجله حوزه، شماره ۱۴۱، تابستان ۱۳۸۶، ص ۱۷۹.

در قامت اساتید دانشگاه به نشر افکار روشنفکرانه خود پرداختند. حضور روشنفکران حوزوی در دانشگاه‌های کشور طی دو دهه ۷۰ و ۸۰ به صورت جدی قابل رصد است. از این جمله می‌توان به چند دانشگاه مهم از جمله «دانشگاه مفید»، «دانشگاه ادیان و مذاهب»، «دانشگاه تربیت مدرس» و... اشاره کرد.

«دانشگاه مفید» در واقع موطن حلقه‌های اولیه روشنفکری در فضای سنتی شهر قم بوده و از همان ابتدا با هدف آشتی دادن دین و مدرنیته پا به عرصه فعالیت نهاد و اساتید زیادی را در دل خود جای داد.

به جرأت می‌توان مرحوم «داوود فیرحی» را از جمله اساتیدی دانست که در این دانشگاه فعالیت داشته و به عنوان یک «روشنفکر حوزوی»، تمام تلاش خود را در جهت تجددخواهی دینی و مدرن‌سازی فقه شیعی به کار بست. این دانشگاه که بسیاری از اساتید و هیات علمی‌های آن را نواندیشان و روشنفکران حوزوی تشکیل می‌دهند، در جهت رفع نیازهای فقهی جریان‌های سیاسی غیر انقلابی و دولت‌های اصلاح طلب نقش بسزایی ایفا می‌کند.

بی شک مأموریت دانشگاه «ادیان و مذاهب قم» که

امروزه زیر نظر سیدابوالحسن نواب اداره می‌شود،

«معرفی عالمانه اسلام بر اساس تعالیم اهل بیت

علیهم‌السلام» است نه تبلیغ ادیان انحرافی

بین مسلمین؛ اما سوءمدیریت گردانندگان

که ریشه در برخی تفکرات غلط مانند

تکثرگرایی دینی و اباحه‌گری دارد، سبب

انحراف این دانشگاه از مأموریت اصلی خود

شده است.

در اصل تأسیس و راه‌اندازی دانشگاه ادیان و

مذاهب قم سوالات و تشکیکات زیادی وجود دارد،

به خصوص آنکه به گفته ریاست آن، بیش از ۶۰۰ سفر خارجی

داشته است و بیش از ۴۰۰ هیأت خارجی (اعم از استاد دانشگاه،

دانشجو، سفرای کشورها، چهره‌های مذهبی و دینی و...) نیز به

قصد شرکت در دوره‌های شیعه‌شناسی و یا برای انعقاد قرارداد

علمی در این دانشگاه حضور پیدا کرده‌اند.

به نظر می‌رسد این حجم از ارتباطات و تبادلات علمی، موجب

ترویج مبانی اندیشه‌ای تمدن غرب مانند صلح کل، پولوالیسم

دینی (تکثرگرایی) شده که متأسفانه در سال‌های اخیر موجب

افزایش فعالیت‌های جریان نواندیش و غرب‌گرای حوزوی در

مراکز مختلف علمی در قم، شده است.

از سوی دیگر «تدریس ادیان انحرافی» برای همه متقاضیان

بالأخص افرادی که مبانی فکری صحیح در آنان شکل نگرفته

و مستعد پذیرش تبلیغات مسموم ادیان انحرافی هستند،

زمینه‌ساز به انحراف افتادن بسیاری از این افرادی است که قربانی

سیاست‌های غلط شده‌اند و چه بسا اگر مبانی درست دینی برای

آنان بازگو میشد در پرتو تعامل انسان‌ساز اسلام، آینده درخشانی

از دهه هفتاد با تأسیس دانشگاه مفید توسط آیت‌الله موسوی اردبیلی و همچنین تحت تأثیر هجمه فکری حوزویان علیه جماعت روشنفکر، هجرتی اجباری برای روشنفکران حوزوی به وقوع پیوست.

داشتند.

می‌توان فعالیت‌های روشنفکرانه این دانشگاه را در سه محور کلی در بین جماعت طلاب و دانشجو عنوان کرد:

الف) عُرفی‌سازی دین و اجتهاد

آقای «محمدسروش محلاتی» از جمله اساتیدی است که به صورت مدعو در دانشگاه ادیان رفت و آمد داشته و درسگفتارهای زیادی را ترتیب می‌دهد. مهمترین پروژه فکری ایشان در زمینه عرفی‌سازی روش اجتهاد و تطابق بخشیدن اصول دینی و فقهی با مسائل روز جامعه است.

ب) معنویت‌گرایی درونی

آقای «حمیدرضا شریعتمداری» رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب یکی از روحانیون روشنفکری است که به تقلید از آقای ملکیان، پروژه معنویت‌گرایی درونی را دنبال کرده و به دنبال آن است که دین را در ایمان قلبی خلاصه کرده و پای آن را از حیطه مسائل اجتماعی و سیاسی بیرون بکشد.

ج) برجسته‌سازی عرفان در مقابل فقه

آقای «مهراب صادق‌نیا» مدیر گروه ادیان ابراهیمی در دانشگاه ادیان و مذاهب نیز از جمله روحانیون فعالی است که سعی در پایین آوردن جایگاه فقه در شریعت و برجسته‌سازی عرفان به جای آن دارد. ایشان همچنین از روش‌های سنتی اجتهاد فقهی برائت جسته و سعی بر این دارد تا با نگاهی به مسائل روز جامعه به سراغ استخراج احکام فقهی از منابع برود.

در کنار این دو دانشگاه می‌توان از دانشگاه «دارالحديث قم» نیز نام برد که در دهه هشتاد تأسیس شده و توسط آقای محمدی ری شهری اداره می‌شود و به پژوهش در حوزه علوم حدیث می‌پردازد.

یکی از مهمترین روشنفکران حوزوی در این دانشگاه، آقای «مهدی مهریزی» است که منظومه فکری خود را بر مسئله برتری اخلاق بر دین سامان نهاده است. ایشان در تلاش است تا با برجسته‌سازی مؤلفه‌های اخلاقی، در واقع از دین انسانیت و مشترک بین تمام انسان‌ها سخن بگوید.

دانشگاه «تربیت مدرس تهران» نیز یکی از مراکز روشنفکرپروری است که اساتید حوزوی زیادی را در درون خود هضم کرده است. «ابوالفضل شکوری» از جمله روحانیونی است که در این دانشگاه فعالیت داشته و پروژه فکری خود را در مسیر جداسازی مقوله‌هایی مثل عدالت و سیاست از دین قرار داده‌اند. از نظر این گروه، عدالت ربطی به حکمرانی الهی نداشته و امری کاملاً انسانی است.

موج سوم: تأسیس موسسات خصوصی

حضور روشنفکران حوزوی در دانشگاه‌ها اگرچه که قدری از بار فشار حوزه بر آنان کم می‌کرد، ولی از طرف دیگر تسلط و نظارت فرهنگی حکومت جمهوری اسلامی بر خروجی دانشگاه‌ها نیز،

محدودیت‌هایی را به اینان در مقام عمل تحمیل می‌کرد. از این رو در دهه اخیر روشنفکران حوزوی از محیط‌های دانشگاهی نیز گذر کرده و با تأسیس موسسات خصوصی، به نشر افکار خود پرداخته‌اند. برخی از مهم‌ترین مؤسسات این جریان عبارتند از:

۱. موسسه مفتاح کرامت

موسسه مفتاح کرامت قم به مدیریت «سید ضیاء طباطبایی» با تشکیل کارگروه فقهی، در مورد مسائل مختلف فقهی بحث کرده و از اساتید مختلف جهت بررسی آنها استمداد می‌طلبد. آقایان سید جواد ورعی و محمد رضا غفوریان از جمله روحانیون روشنفکری هستند که در کنار خود آقای طباطبایی در این موسسه، مقوله پراگماتیست را در جایگاه مسائل دینی دنبال می‌کنند. به نظر اینان دین خوب دینی است که در ساحت اجتماعی و فردی انسانی مفید بوده و کارایی داشته باشد.

۲. موسسه فهیم

موسسه فهیم یکی دیگر از موسسات جدیدالحدوثی است که ابتدا کار خود را از اصفهان آغاز کرده و امروز در قم دنبال می‌کند.



آقای کاظم قاضی‌زاده رئیس این موسسه و مهمترین نظریه‌پرداز آن است. ایشان پروژه فکری خود و مسیر فعالیت این پروژه را بر محور عنصر تساهل و تسامح در زمینه‌های مختلف دینی، اجتماعی و سیاسی قرار داده و به دنبال آن است تا روحیه تساهلی را در بین حوزویان و دینداران جا بیندازد.

۳. انجمن اندیشه و قلم

موسسه انجمن اندیشه و قلم انجمنی غیردولتی است که از سال ۱۳۹۵ در تهران و با هدف تعامل و همفکری بیشتر بین اساتید حوزوی و دانشگاهی با مدیریت آقای امیر دبیری مهر شروع به کار کرده و همواره با برگزاری نشست‌ها و سخنرانی‌های گوناگون، مسائل عمیق دینی، فلسفی، سیاسی و فرهنگی را مورد بازاندیشی

و نقد قرار می‌دهد. اساتید زیادی از طیف‌های مختلف فکری در این انجمن فعالیت داشته و به تبادل نظر با یکدیگر می‌پردازند.

د) جریان تمدن‌گرا

جریان مهم دیگری که در بحث از نسبت روحانیت و سیاست مطرح می‌گردد، جریان تمدن‌گرا یا همان روحانیت انقلابی است. این جریان علاوه بر پذیرش سیاسی بودن اسلام و جامعیت دین و لزوم حضور دین در تمام عرصه‌های حیات انسانی، نظریه ولایت فقیه را به عنوان مدل تحقق حاکمیت دینی پذیرفته و هم‌اکنون نظام جمهوری اسلامی را نهضتی قلمداد می‌کند که ماهیت توحیدی دارد و دغدغه اصلی بسط دین و گسترش توحید ناب را یدک می‌کشد؛ از این رو در تلاش است تا با مشارکت و همکاری در عرصه‌های مربوط به حاکمیت اسلامی، در تحقق و بسط دین نقش فعال و ویژه‌ای داشته باشد.

از بین جریانات طرح‌شده، جریان مذکور بیشترین قرابت را به خوانش ناب از اسلام سیاسی داشته و با مولفه‌های قرآنی و روایی همخوانی دارد. از این رو رهبری نظام و بسیاری از بزرگان حوزه معاصر، این جریان را به عنوان جریان الگو به طلبه‌های جوان معرفی کرده و شاخصه‌های آن را برمی‌شمرند. در ادامه به صورت تفصیلی با این جریان آشنا خواهیم شد.

یک: ویژگی‌های جریان تمدن‌گرا

جریان تمدن‌گرا که مبتنی بر عقلانیت اسلامی است و رویکردی تحول‌گرا دارد، بر جامعیت و شمولیت دین تأکید دارد. امام خمینی (ره) می‌فرماید: «اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی، اجتماعی، مادی و معنوی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی دخالت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است و موانع مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است»^۱

لذا دیدگاه این جریان، بر نگاهی جامع‌نگر به دین است. بر این اساس، آموزه‌های پیامبر اسلام و قرآن و سنت و پیشوایان دین، در همه شئون حیات انسانی، خواه دنیایی یا آخرتی، فردی یا اجتماعی، ظاهری یا باطنی حضور دارد؛ البته در مدل و شیوه و یکسری از مباحث در این رابطه اختلاف نظر وجود دارد اما در مجموع جریان تمدن‌گرا مبتنی بر عقلانیت دینی، به جامعیت اسلام باور داشته و معتقد است دین باید در عرصه‌های گوناگون حضور داشته باشد.

امام خمینی (ره) می‌فرماید: «هیچ حرکت و عملی از افراد ویا جامعه نیست مگر اینکه مذهب اسلام برای آن حکمی مقرر داشته است؛ بنابراین طبیعی است که مفهوم رهبر دینی و مذهبی

بودن، رهبری علمای مذهبی است در همه شئون جامعه؛ چون اسلام هدایت جامعه را در همه شئون آن، به عهده گرفته است»^۲. این دیدگاه اسلامی که نگاهی تمدن و پویا دارد، از دل نقد دو دیدگاه سنت‌گرایی و تجددگرایی برآمده است. از این منظر جریان اسلام سیاسی، «سنت‌گرایان» را محکوم می‌کند که به رغم تأکید بر نصوص و حقایق و حیانی، از ارائه طراحی برای حضور اسلامی در صحنه حیات جمعی بشر ناتوان است و در واقع بقای دین را در عزلت و انزوای از سرنوشت جامعه و جهان پیرامون می‌جوید؛ همچنین در نقد جریان تجددگرا معتقد است هرچند آنان بر ضرورت حضور و پویایی دین در فرایند تحولات زمان اصرار می‌ورزند، اما این پویایی را به قیمت استحاله ارزش‌ها و احکام جاودان اسلام می‌خواهند، و همین مطلب پاشه‌آشیل این جریان است.

تأکید ویژه جریان اسلام سیاسی بر دو عنصر پویایی و پایایی می‌باشد و مدعی است که می‌تواند هر دو را در یک نظریه واحد و در یک نسبت منطقی و هماهنگ تأمین نماید.^۳

نگرش نظامند به معرفت دینی، اصولگرایی در حوزه فهم دین، توسعه‌گرایی در حوزه تحقق دین، تکامل در روش اجتهاد و تجدیدنظر در روش علوم، ضرورت تدوین الگوهای اجتماعی و پی‌ریزی تمدن نوین اسلام، مهمترین ویژگی‌های این جریان به شمار می‌آید. در حال حاضر چهره‌هایی همچون آقایان خسروپناه، رهدار و علیدوست از افراد شاخص این جریان هستند.

دو: جریان تمدن‌گرا و انقلاب اسلامی

جریان تمدن‌گرا، همان جریان اصیلی است که زمینه‌ساز پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ شمسی شد. جریان روحانیت اسلام شیعی بارهبری و مدیریت امام خمینی (ره) توانست انقلاب اسلامی را شکل بدهد. این جریان بر اساس همین بستر فکری توانست با ایجاد شبکه‌ای از معنا، به تبیین و مرکزیت‌یابی هویت دینی در فرایند انقلاب نائل شود و در ضمن تحدید حصرهای گفتمانی، ایدئولوژی هویت‌ساز رقیب را به حاشیه براند.

تأمل بیشتر در حقیقت انقلاب اسلامی نشانگر آن است که این انقلاب در امتداد همان مسیر نورانی و ادامه همان راه تاریخی پرفراز و فرود نهضت پیامبران و اوصیای الهی است و درصدد گسترش نهضت توحیدی است و همان اهداف و آرمان‌ها را دنبال می‌کند.

بنابراین انقلاب اسلامی زمینه و بستر بی‌نظیری برای تحقق اهداف اسلام و توحیدگستری هرچه بیشتر فراهم آورده است که همان رسالت کلان حوزه‌های علمیه و طلاب و عالمان دین است.

در پرتو چنین معرفتی به حقیقت انقلاب اسلامی، می‌توان به

۲. سید روح الله خمینی؛ صحیفه امام، ج ۵؛ ص ۳۸۹.

۳. مقاله درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر، محمدتقی سبحانی، کتاب نقد و نظر، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۲۷۹ - ۳۰۰

۱. وصیت‌نامه الهی-سیاسی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۱، ص ۸.

سمت تشخیص رسالت عصری حوزه معاصر و نیز طلبه عصر انقلاب حرکت کرد. حوزه انقلابی در واقع حوزه‌ای است که رسالت عصری و اهداف و مأموریت‌های گوناگون آن در راستای تحقق اهداف اسلام باشد و بخشی از نیازهای مرحله‌ای نهضت اسلامی را تأمین کند.^۱

طبق این توضیح، در نسبت روحانیت و امر سیاسی، جریان تمدن‌گرا در قالب ایده «طلبه انقلابی» تبیین می‌شود. طلبه انقلابی در واقع کسی است که احساس خطر نسبت به انقلاب‌زدایی از حوزه دارد؛ به فکر علاج و تدبیر است؛ در ساحت حرکت انقلابی، در عرصه نیازها فعالیت دارد و در جامعه بین امام و امت ارتباط برقرار می‌سازد.

حفظ انقلابی بودن روحانیت یکی از مهمترین دغدغه‌های مورد تأکید مقام معظم رهبری نیز بوده است: «حالا حوزه قم را بخواهند از انقلاب تهی کنند، این چیز کوچکی است؟ انگیزه‌هایی وجود دارد برای این کار، حرف من این است.

بنده عرض می‌کنم اگر بخواهیم نظام اسلامی انقلابی بماند، اسلامی بماند، حوزه قم باید انقلابی بماند، اگر حوزه قم انقلابی نماند، حوزه‌های علمیه اگر انقلابی نمانند، نظام در خطر انحراف از انقلاب قرار خواهد گرفت.»^۲

سه شاخصه‌های طلبه انقلابی

برای تبیین شاخصه‌های طلبه انقلابی می‌توان در سه ساحت بینشی، انگیزشی و کنشی به توضیح این مطلب پرداخت:^۳

* بینش و نگرش طلبه انقلابی

طلبه انقلابی در ساحت بینشی و نگرشی، از عناصر معرفتی خاصی برخوردار است که با توجه به نقش اساسی معرفت در شکل‌گیری روحيات و رفتارهای انسان، باید آنها را اساس و بلکه روح انگیزش‌ها و افعال او دانست.

هرچند بینش‌ها و نگرش‌های طلبه انقلابی بسیار عمیق بوده و دارای مؤلفه‌های زیاد و متنوعی می‌باشد؛ اما می‌توان حاصل و برابند همه آنها را در کلمه‌ای جامع، یعنی «بصیرت» یافت. بنابراین هر یک از عناصر بینشی و معرفتی در پیدایش نوع یا سنخ از بصیرت مورد احتیاج طلبه انقلابی نقش دارد و به همین دلیل اهمال در مورد هر یک، بخشی از بصیرت او را خدشه‌دار می‌کند. عناصر و مؤلفه‌های بسیاری باید در کنار هم قرار بگیرند تا بصیرت لازم حاصل آید:

۱. سعید هالایان، کتاب طلبه انقلابی جایگاه‌شناسی توصیفی - تحلیلی طلبه انقلابی، ص ۶۶.

۲. بیانات رهبری سال ۹۴ در جمع نمایندگان طلاب حوزه علمیه قم.

۳. بر اساس خلاصه‌ای از کتاب طلبه انقلابی جایگاه‌شناسی توصیفی - تحلیلی طلبه انقلابی، نوشته سعید هالایان، فصل چهارم.

۱. شناخت صحیح، دقیق و نظام‌مند «اسلام ناب»

هر اعتقاد صحیح به حقایق کلان عالم، نوعی بصیرت متناسب با خود را در مومنان و معتقدان به آن ایجاد می‌کند. چنین بصیرتی در صحنه‌های عملی و میدان‌های گوناگون، دست انسان را می‌گیرد و در انتخاب موضع درست بدو یاری می‌رساند. روشن است که هر نگرش بنیادینی می‌تواند در افعال انسان تأثیر بگذارد؛ اما اگر چنین فرایندی به طور آگاهانه و از سر تأمل، تدبر و مطالعه صورت بپذیرد، دامنه تأثیرات آن بسیار افزایش می‌یابد؛ از همین رو یکی از مشخصه‌های طلبه انقلابی کوشش برای عمق‌بخشیدن به معارف اسلامی و درک و ربط پیوند آنها با مقوله انقلابی‌گری وظایف طلبگی است. طلبه انقلابی مبتنی بر اعتقادات درست و معتبر و دیدگاه توحیدی عمیق به صورت نظام‌مند با اندیشه اسلامی آشنایی دارد و در تلاش است اصول و مبانی اعتقادی را در حل مسائل و فروعات امتداد بدهد.

۲. شناخت دقیق حقیقت انقلاب اسلامی و مبانی و ارزش‌های آن

یکی دیگر از بینش‌های طلبه انقلابی هم به دلیل هویت صنفی و هم به دلیل وظیفه‌اش در بسط نهضت اسلامی، شناخت دقیق، استدلالی و عمیق مبانی و اصول انقلاب اسلامی و اهداف و ارزش‌هایی که بر آن حاکم است.

۳. آشنایی عمیق با اندیشه «ولایت فقیه» و لوازم آن و شناخت اندیشه و سیره امام خمینی(ره)

یکی از مهمترین اصول و مبانی انقلاب، «ولایت فقیه» است که همان امتداد ولایت پیامبر و امامان معصوم(ع) و در حقیقت بسط ولایت تشریعی حق تعالی می‌باشد.

یکی دیگر از شاخصه‌های طلبه انقلابی باید

به طور ویژه آشنایی با اندیشه ولایت فقیه و لوازم

مختلفش است. شناخت سیره امام خمینی(ره) به عنوان بهترین معرف و ترسیم‌گر سیمای اسلام ناب و شاخص‌ترین تبیین‌گر مبانی و ارزش‌های انقلاب اسلامی، یکی دیگر از مؤلفه‌های معرفتی طلبه انقلابی است.

۴. کسب اطلاعات و آگاهی‌های لازم

طلبه انقلابی باید دارای اطلاعات و آگاهی‌های معتبر و مقتن باشد چراکه هسته‌های اولیه تحلیل، تفکر و تدبر و رسیدن به بصیرت در مسائل را تشکیل می‌دهد. طلبه انقلابی به اطلاعاتی از سنخ‌های مختلف نیاز دارد از تاریخ اسلام و تاریخ تمدن و تاریخ جهان گرفته تا مباحث غرب‌شناسی و شناخت هویت غرب، جریان‌های کلان اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و داخلی و اخبار و اسناد و سایر مباحثی که می‌تواند آنها را دست‌مایه نظر و تأمل بصیرت‌آفرین قرار دهد.

هرچند بینش‌ها و نگرش‌های طلبه انقلابی بسیار عمیق بوده و دارای مؤلفه‌های زیاد و متنوعی می‌باشد؛ اما می‌توان حاصل و برابند همه آنها را در کلمه‌ای جامع، یعنی «بصیرت» یافت.

۵. توجه به «نگرش تاریخی»

از ویژگی‌های معرفتی طلبه انقلابی، برخورداری از نگرش تاریخی است؛ بدین معنا که فرد دارای بینشی است که می‌تواند در یک پیوستار تاریخی به پدیده‌ها نظر کند و تجزیه و تحلیل او بر اساس قواعد و سنت‌های تاریخی باشد. از همین رو طلبه انقلابی از لحاظ معرفتی سعی دارد تا با فهم جایگاه تاریخی خود و جامعه، به بصیرت اجتماعی و صنفی برسد. با نگرش تاریخی می‌توان به اهمیت و اولویت حوادث پی برد و از دام برخورد‌های سطحی با حوادث و تحلیل‌های ظاهری رهایی یافت.

۶. زمانه‌شناسی و آینده‌نگری

طلبه انقلابی دارای عنصر زمانه‌شناسی است چراکه ضعف در زمانه‌شناسی باعث افراط و تفریط‌های فراوان در تشخیص و اقدام می‌شود. همچنین از عنصر آینده‌نگری نیز بهره می‌برد تا با نگاه به افق‌های دوردست و پیشبینی وضعیت‌های محتمل، طراحی و برنامه‌ریزی‌های کلان، اتخاذ مواضع و... به پیشبرد اهداف نهضت اسلامی یاری رساند.

۷. بینش سیاسی و حکومتی و تمدنی

یکی از امتیازات طلبه انقلابی، برخورداری از بینش سیاسی و حکومتی و تمدنی است؛ چراکه روشن‌بینی حاصل از بینش سیاسی، مانند چشمی بینا و رصدگر در صحنه سیاست، حرکت در مسیر صحیح را مشخص می‌سازد.

۸. شناخت دوست و دشمن

دشمن‌شناسی یکی دیگر از ویژگی‌های مهم طلبه انقلابی است که در موضع‌گیری و اقدام مناسب و تشخیص درست در فتنه‌ها و بحران‌ها اهمیت دارد. در نگاه کلان جریان روحانیت انقلابی به دنبال شناخت جریان حق و باطل است.

* انگیزش و روحیه طلبه انقلابی

طلبه انقلابی علاوه بر عناصر معرفتی که باید در خود پرورش بدهد، دارای یکسری شاخصه‌های انگیزشی هم هست چراکه شناخت بدون کسب ویژگی‌های انگیزشی لازم، ره به جایی نمی‌برد.

۱. معنویت‌گرایی، خودسازی متناسب با عصر انقلاب

مهمترین ویژگی روحی طلبه انقلابی، معنویت‌گرایی اصیل و تهذیب نفس است، چرا که طلبه انقلابی در صدد سلوک صراط مستقیم انقلاب است و انقلاب اسلامی اساساً بر پایه معنویت پی‌ریزی شده است و سراسر پیکره اسلام نیز آکنده از روح معنویت است. ویژگی‌های معنویت انقلابی عبارتند از: الف) معنویت اصیل اسلامی در اصول و مبانی ریشه توحیدی دارد و این توحید ساری در تمام شئون زندگی است که تکوین و

تشریع را در می‌نوردد. از این رو باید گفت معنویت ناب اسلامی در سراسر اجزا و مولفه‌های زندگی بسط می‌یابد. با چنین منطقی انسان می‌تواند در انجام هرکاری، معنویت و تقرب به حق تعالی را درک کند.

ب) معنویت انقلابی، پیوند مستحکمی با مقوله ولایت در جمیع مراتبش دارد و روح ولایی بر آن سیطره دارد. و این ولایت در واقع امتداد توحید است.

ج) معنویت انقلابی به لحاظ ریشه تاریخی پدیده‌ای بریده از سنت‌های فرهنگی اسلامی و تراش معنوی در حوزه و میراث شیعی نیست، بلکه برآمده و منتج از آنهاست.

د) معنویت انقلابی برخورداری از روح حماسی و جهادی و تلاش خالصانه و مجاهدانه است. معنویت توحیدی همواره بر مبارزه با طاغوت‌های زمان تأکید داشته و دارد. اگر جهاد و تهذیب نفس در متن عینیت‌های اجتماعی و مبارزه با دشمنان اندیشه توحیدی صورت نگیرد، همانند توهم پهلوانی است که در مصاف‌های خیالی فاتح است.

۲. توجه به تقوای جامع

از اوصاف دیگر طلبه انقلابی، داشتن خصلت تقوای جمعی است. جوهره تقوا مراقبت و پرهیز از گناهان و آفت‌هایی است که ممکن است گوهر جان انسانی در معرض آنها قرار بگیرد. چنانکه چنین حالتی می‌تواند جنبه فردی داشته باشد، می‌تواند بعد اجتماعی نیز پیدا کند. تقوا در جمیع افراد ویژگی طلبه انقلابی در مسیر رسیدن به اهداف و انجام وظایف است.

۳. تحول‌خواهی

یکی از ویژگی‌های طلبه انقلابی، حرکت و تکاپوی نو به نو برای تعالی و عدم رضایت به وضع فعلی یا همان روحیه تحول‌طلبی و دغدغه تحول و رسیدن به وضعیت برتر است. «تحول در حوزه» و «فرایند تحقق اهداف اسلام»، دو بستر کلان و بسیار پر ظرفیت برای تحول‌خواهی طلبه انقلابی و به پیش‌راندن نهضت اسلامی در حرکت کمالی‌اش به سمت هدف‌های ترسیم شده می‌باشند.

۴. وظیفه‌گرایی و تکلیف‌محوری

وظیفه‌گرایی و تکلیف‌محور بودن از اوصاف مهم طلبه انقلابی است و همین موجب عزم و اراده قاطعانه برای عمل به وظایف و مقابله با موانع درونی و بیرونی است. طلبه انقلابی به دنبال تشخیص تکلیف و وظیفه خویش است که افزون بر تکالیف عمومی یک فرد انقلابی، تکالیف تخصصی صنفی هر طلبه هم هست که در قبال نهضت اسلامی دارد.

۵. روحیه جهادی

روحیه جهادی از ترکیب تکلیف‌گرایی با روحیه تلاش خستگی‌ناپذیر و مخلصانه پدید می‌آید که در حالت متعالی‌اش

به ملکه «قیام الله» تبدیل می‌شود. انسان دارای روحیه جهادی، مجاهدی سخت‌کوش و مخلص است یعنی تکلیف متوجه خود را با جدیت و اخلاص و بدون هیچ‌گونه شم‌داشت یا نظر استقلالی به نتایج انجام می‌دهد و نه فقط برای اسقاط تکلیف. شخص دارای روحیه جهادی، وظایفش را با کمترین امکانات و بیشترین بازدهی انجام می‌دهد. بنابراین این روحیه نقش بی‌بدیلی در پیشبرد اهداف مدنظر دارد.

۶. جاذبه و دافعه

اساساً بر خوداری از جاذبه و دافعه از لوازم ایمان و اعتقاد راسخ و نتیجه عزم برای تحقق بخشی به اهداف دین است. بر این اساس طلبه انقلابی نیز در بسط اهداف دین، نسبت به عموم مردم، دینداران، مسلمانان و مومنان، عطف و رحمت درخور هریک دارد و هر چند چتر جاذبه حداکثری او بر سر همه گسترده است، در مقابل جبهه دشمن داخلی و خارجی، طرد و دافعه‌ای متناسب دارد.

از روحیات بارز طلبه انقلابی، حساسیت در برابر دشمن و دشمن‌ستیزی است که خود را در مبارزه و پیکار پیوسته با دشمنان نشان می‌دهد.

۷. مردم‌گرایی

«مردمی‌بودن» از ارکان و پایه‌های اساسی شکل‌گیری، استقرار و استمرار انقلاب اسلامی است و اندیشه و مرام انقلابی نیز بدین‌گونه در بین ملت‌ها گسترش یافته است. توجه به نقش مردم، از خطوط اصلی خط امام(ره) و از مقومات اندیشه قویم «مردم‌سالاری دینی» می‌باشد که در چهره جمهوری اسلامی تبلور یافته است.

از همین‌رو مردم‌گرایی و روحیه تعامل صحیح با مردم از روحیات اساسی مورد نیاز طلبه انقلابی برای انجام وظایف صنفی در جهت تحکیم انقلاب و بسط پیام حق نهضت اسلامی در نسل‌های متوالی و نیز دیگر جوامع است.

۸. استقامت

یکی از مهمترین اوصاف یک طلبه انقلابی، استقامت و ایستادگی و ثبات قدم مستمر در پایبندی به مبانی و ارزش‌ها و تلاش پیگیر برای رسیدن به اهداف و آرمان‌ها می‌باشد. یعنی با آمیختن بینش انقلابی و صبر و استقامت انقلابی است که بصیرت و مبارزه در راه تحقق اهداف اسلام ثمربخش می‌شود.

۹. عدالت‌خواهی

در منطق اسلامی، عدالت‌جویی بر مبانی توحیدی و عقلانی استوار بوده و همچنین از درون انسان و رفتار و اخلاق شخصی‌اش شروع شده و شعاع آن در همه محیط‌های خانوادگی، اجتماعی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی گسترش می‌یابد؛ از این‌رو عدالت‌طلبی

از منظر اسلامی، هم رنگ و بوی عقلانی و معنوی و اخلاقی دارد و هم رابطه وثیقی با تهذیب نفس و تلاش برای پیدایش ملکه عدالت در خود افراد دارد و در همه سطوح زندگی بسط می‌یابد. تبیین مبانی، شاخص‌ها و روش‌های عدالت‌طلبی بر پایه تعالیم اسلام، تلاش علمی و عملی برای کمرنگ‌نشدن مطالبه عدالت‌خواهی در سطوح مختلف جامعه و بلکه تبدیل آن به گفتمانی زنده در محیط جامعه، عدالت‌جویی در چارچوب اخلاق و ارزش‌های اسلامی، مبارزه با فقر و شکاف طبقاتی و تلاش برای ایجاد رفاه عمومی معقول و متناسب با کرامت انسانی، فسادستیزی و مقابله با تبعیض و فساد به ویژه فساد مالی و اقتصادی، پشتیبانی از جریان‌های عدالت‌خواه داخلی و خارجی به ویژه حرکت‌های دانشجویی، طرفداری از محرومان در احقاق حقوق خود و... از جمله وظایف طلبه انقلابی در این زمینه است.

۱۰. شور و نشاط انقلابی

طلبه انقلابی باید روح پرشور انقلاب را در خود زنده نگه دارد و هم این شور و نشاط را به دیگر اقشار جامعه منتقل کند و در آنها زنده بدارد و گرنه به تدریج خود دچار بی‌تفاوتی و بی‌انگیزگی شده و نه تنها از ادامه صراط انقلاب باز می‌ماند، بلکه به اقتضای ویژگی‌های طلبگی، دیگران و فضای حوزه و جامعه را نیز دچار سستی و خمودی کرده و حتی از اقطار انقلاب پیاده می‌کند. یکی از جلوه‌های شور و نشاط انقلابی که خود عامل تقویت آن و از مقومات تداوم و حرکت‌های انقلابی نیز می‌باشد، حضور در صحنه و غایب نبودن از میدان‌های گوناگون مبارزه و نیز نمادهای مختلف انقلاب از جمله مراسم، آیین‌ها و شعار انقلابی می‌باشد. چنین حضوری می‌تواند در قالب‌های مختلف شخصی، جمعی و صنفی باشد.

۱۱. خودباوری، اعتماد به خود و عزت نفس

از جمله اقتضائات ذاتی حرکت در مسیر انقلاب، رویایی با مکاتب، اندیشه‌ها و نظام‌های غیرهم‌سنخ یا متضاد با هویت انقلاب است.

اگر طلبه انقلابی که وظیفه تبیین، بسط و امتداددهی به نهضت اسلامی را برعهده دارد، به هدف و محتوای دعوتش اعتقاد راسخ نداشته باشد و از خودباوری صنفی و اعتماد به راه و رسالت انقلابی‌اش بی‌بهره باشد و خود را در مقابل دیگران ناتوان ببیند، هرگز جرأت مبارزه و اقدام‌های پیشبرنده نداشته و نخواهد توانست نیروهای درونی‌اش و ظرفیت‌های جبهه انقلاب را به کار گیرد و مسئولیت یادشده را ایفا کند.

۱۲. استقلال‌طلبی همه‌جانبه

یکی از موانع جدی پیشرفت فرهنگی، ضعف استقلال فرهنگی و رسوبات خودباختگی فرهنگی می‌باشد که هنوز نیز گاه و بیگاه توسط برخی مهره‌های خودباخته، خودکم‌بین و سست‌شخصیت

و در قالب‌هایی همچون لزوم جهانی‌شدن، ضرورت همراهی با برخی تعهدات به ظاهر فرهنگی یا اقتصادی بین‌المللی و... بازتولید و ترویج می‌شوند. بر همین اساس یکی از روحیات مهم طلبه عصر انقلاب، اعتقاد و پایبندی نظری و عملی به استقلال همه‌جانبه، به‌ویژه استقلال فرهنگی و در مرتبه بعد، تلاش برای بسط، ترویج و تثبیت استقلال طلبی در دیگر اقشار جامعه می‌باشد.

۱۳. غیرت، شجاعت، صراحت و قاطعیت

طلبه انقلابی که در مسیر عقل و اندیشه و فطرت پاک توحیدی، در کانون نهضت توحیدگستری قرار می‌گیرد، به‌طور طبیعی باید به اصول و مبانی، اهداف و ارزش‌های نهضت اسلامی غیرتمند باشد و از بذل نفس و نفیس دریغ نورزد؛ همچنین طلبه انقلابی باید با شجاعت و شهامت و صراحت و قاطعیت در گفتار و عمل، به اظهار مواضع حق پرداخته و به‌ویژه در مواقع حساس در دفاع از آنها بیم و هراسی به خود راه ندهد.

۱۴. ساده‌زیستی و نقی اشرافی‌گری

از جمله مقومات متناسب با عالم طلبگی، ساده‌زیستی و مبارزه با خوی اشرافی‌گری است. شاخص ویژه طلبه انقلابی نیز همین هست؛ چراکه با سرگرم‌شدن به بازیچه‌های اشرافی‌گری، هر انسانی به تدریج از تلاش برای نیل به هدف و آرمان‌هایش منحرف شده و غالباً آن‌ها را به فراموشی می‌سپارد.

*کنش و رفتار طلبه انقلابی

طلبه انقلابی باید در وجه رفتاری، مهارتی و عملکردی خود نیز دارای ویژگی‌هایی باشد که به مهمترین آنها می‌پردازیم:

۱. کوشش برای «رشد جامع»

مجاهدت و سخت‌کوشی هدفمند و تلاش جهادی برای تحقق اهداف اسلام و... از ویژگی‌های طلبه انقلابی است؛ اما ایفای

نقش صحیح و ارائه خدمات کارآمد صنفی و تخصصی برای انقلاب اسلامی، در گروی رشد جامع، متکامل و متوازن است. طلبه انقلابی از آنرو که به دنبال خدمات کارگشا و بایسته به نهضت اسلامی هست، اعتنای ویژه‌ای به رشد صنفی و تخصصی خویش دارد.

۲. توانایی «تحلیل جامع»

از شاخصه‌های رفتاری طلبه انقلابی در تحلیل وقایع آن است که سعی دارد بر اساس یک شیوه صحیح، نگاهی برآیندی و نظامند به مجموعه مؤلف‌های دخیل در یک موضوع داشته باشد. از آنرو که با مسائل مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... سروکار دارد، نباید در دام سطحی‌نگری بیافتد و باید بکوشد توانایی تحلیل جامع پدیده‌ها را در خود تقویت کند.

۳. پایبندی به مبانی و ارزش‌های اساسی انقلاب

طلبه انقلابی باید افزون بر شناخت و معرفت به اصول، مبانی و ارزش‌های بنیادین انقلاب اسلامی، در عمل و گفتار و رفتارش نیز بدان‌ها التزام عملی داشته و پایبند باشد.

۴. ولایت‌پذیری و ولایت‌گستری

از ویژگی‌های اصلی طلبه انقلابی، ولایت‌پذیری و تبعیت عملی از سکان‌دار و مرجعیت سیاسی - حکومتی جامعه، یعنی ولایت فقیه است. بنابراین از جمله وظایف طلبه انقلابی، حراست و مرزبانی نظری، عاطفی و عملی از ولایت فقیه و تبیین، ترویج و تثبیت هر چه بیشتر آن در سطوح مختلف جامعه است. در نظام اسلامی که امتداد ولایت الهی و ولایت معصومان و مبتنی بر ولایت فقیه بوده و ساختارها و محتوای حقوقی‌اش بر مبنای اسلامی استوار است، «قانون‌پذیری» را نیز باید از مصادیق ولایت‌پذیری دانست که هر انقلابی، به‌ویژه روحانیت انقلابی باید متصف به آن باشد.



۵. هدایت‌گری و راهبری اجتماعی

هدایت‌گری به سوی اهداف دین و در واقع هدایت جان‌ها و جوامع بشری به سوی خداوند سبحان از وظایف ذاتی عالمان دین در هر عصر بوده که به تناسب مقتضیات عصرهای مختلف، حیطه‌ها و قالب‌های متفاوتی پیدا کرده است؛ اما در عصر انقلاب باید جنبه‌های بیشتری از این هدایت‌گری به فعلیت رسانده شود. از یکسو با وقوع نهضت اسلامی دایره این هدایت‌گری از معارف و احکام فردی و نیمه اجتماعی فراتر رفته و گسترش و عمق بیشتری و شعاعی اجتماعی و تمدنی یافته است.

از سوی دیگر انقلاب اسلامی ظرفیت تحقق اهداف اسلام و مسیر حرکت به سوی تشکیل تمدن نوین اسلامی شده است و طلبه عصر انقلاب باید رسالت عصری‌اش را در بستر همین مسیر قوام و اجرا کند و گرنه از سلوک متناسب با زمانه‌اش باز می‌ماند. بنابراین از ویژگی‌های طلبه انقلابی آن است که حلقه وصل و رابطی بین محیط خویش و سطوح مختلف جامعه با مبانی و اصول و ارزش‌های ناب انقلاب باشد و در بسط و ترویج و تعمیق تفکر اصیل انقلابی بکوشد.

۶. مأموریت‌گرایی

مأموریت‌گرایی به معنای تشخیص سنگر ویژه و اختصاص مناسب خود در بستر نهضت اسلامی و قیام لله و جهاد مثنی و فردا در آن می‌باشد، به بیان دیگر طلبه انقلابی باید مأموریت فردی ویژه خود که ذیل رسالت عصری حوزه است را تعیین و به انجام برساند. بدون انتخاب یک یا چند مأموریت صنفی و با پراکنده‌کاری نمی‌توان خدمات مؤثر و کارگشایی انجام داد.

۷. فعالیت جمعی و تشکیلاتی

طلبه انقلابی برای انجام مأموریت‌های صنفی خویش باید یارانی هم‌فکر و هم‌مسیر یافته و صراط انقلاب را با مددگرفتن نظری و عملی از آنها بییماید. اساساً سنخ نیازهای امروز نهضت اسلامی و کم و کیف آنها به گونه‌ای است که غالباً بدون اشتراک افکار، همت‌ها و مساعی جمعی قابل انجام نیستند. لذا ویژگی رفتاری طلبه انقلابی همین است که امور را براساس فعالیت جمعی و تشکیلاتی بهینه پیش می‌برد.

۸. حمایت و پشتیبانی از نظام اسلامی

از مهمترین ویژگی‌های طلبه انقلابی، حمایت و پشتیبانی نظری و عملی از نظام و نهضت اسلامی در ابعاد گوناگون است. جمهوری اسلامی برای حکومت قرآن و اقامه معارف، فقه و فرهنگ اسلام و گسترش آرمان‌های اسلامی برپا شده است. تشکیل حکومت اسلامی آرزوی همه اولیاءالله در طول تاریخ بوده است، به همین

دلیل وظیفه هر مومنی حمایت از این دستگاه سیاسی است که قصد ترویج اسلام و احکام اسلامی را دارد. حال از ویژگی بارز طلبه انقلابی یاری و پشتیبانی دلسوزانه و مشفقانه از انقلاب اسلامی است در عین آنکه به هیچ دولت و حزبی وابسته نیست. این پشتیبانی می‌تواند جوانب متعددی از ساحت نظری و عملی داشته باشد.

چهار: ماحصل جریان تمدن‌گرا

با توضیحاتی که بیان شد روشن گشت که جمع بسیاری از ویژگی‌های برشمرده برای طلبه انقلابی، در یک ویژگی مهم، یعنی «رویکرد تمدنی» یافت می‌شود و از همین‌جا مشخص می‌شود که چرا نام این جریان را تمدن‌گرا قرار دادیم. رویکرد تمدنی نیاز مبرم طلبه انقلابی است و بر همه فعالیت‌های او سایه می‌افکند. رویکرد تمدنی خود ترکیبی از سه مولفه «بینش تمدنی»، «تمدن‌گرایی» و «رفتار تمدنی» است.

* بینش تمدنی: برخورداری از گستره نگاه و افق دید تمدنی می‌باشد. فرد دارای چنین بینشی، به پدیده‌ها و وقایع

گوناگون از جمله فعالیت‌های صنفی‌اش،

با دیدی به گستره تمدن نگاه می‌کند

و ظرفیت‌ها، امکانات، فرصت‌ها و

تهدیدهای تمدنی مرتبط با هر یک را به

خوبی تشخیص می‌دهد و در بازه‌ای تمدنی

تحلیل و بررسی می‌کند.

* تمدن‌گرایی: به معنای گرایش به مقولات

تمدنی و دغدغه توجه به ابعاد تمدنی

مسائل و بررسی آنها در مقیاس تمدنی و

دغدغه تشکیل تمدن نوین اسلامی می‌باشد.

* رفتار تمدنی: انجام فعالیت‌های تخصصی خود

بر پایه منطقی برآمده از بیتش تمدنی و تمدن‌گرایی و با لحاظ

ملاحظات و مؤلفه‌های تمدنی مرتبط می‌باشد؛ برای مثال بر پایه

بینش تمدنی، «امت‌گرایی» و «وحدت‌گرایی»، توجه به اشتراکات

و اقدامات تمدنی و... در نظام انگیزشی و رفتاری طلبه برجسته

می‌شوند.

به طور خلاصه طلبه انقلابی دارای رویکرد تمدنی است و

همه امکانات و ظرفیت‌ها و فرصت‌ها و مسائل پیرامونی‌اش

را به‌گونه‌ای تحلیل می‌کند و به کار می‌گیرد که حداکثر برآیند

تمدنی ممکن از آنها نتیجه گرفته شود؛ هر چند به ظاهر اقداماتی

محدود و جزئی نیز انجام دهد.

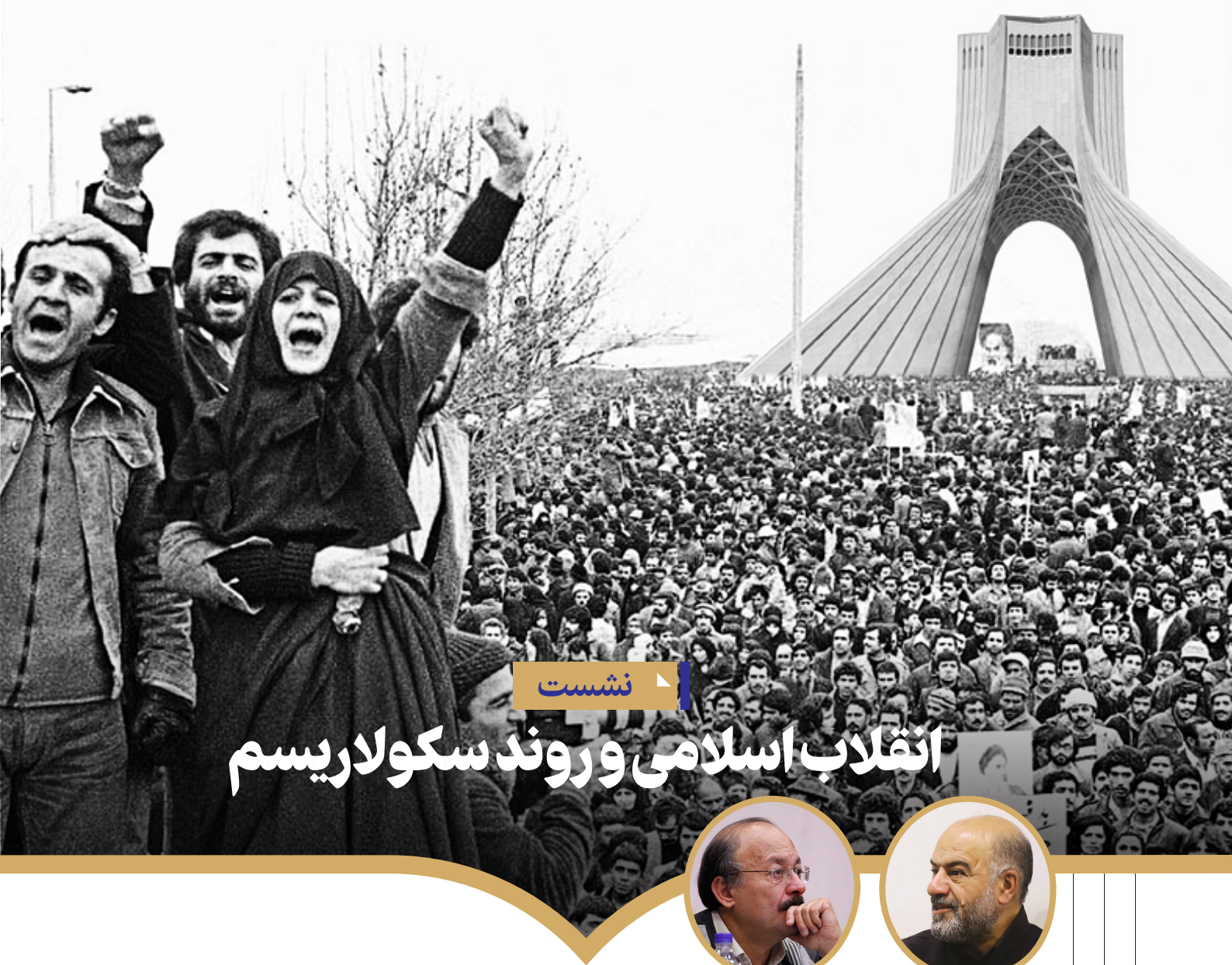
طلبه انقلابی دارای رویکرد تمدنی است و همه امکانات و ظرفیت‌ها و فرصت‌ها و مسائل پیرامونی‌اش را به‌گونه‌ای به کار می‌گیرد که حداکثر برآیند تمدنی ممکن از آنها نتیجه گرفته شود؛ هر چند به ظاهر اقداماتی محدود و جزئی نیز انجام دهد.

فصل چہارم

گزارش رصد

مجموعه ای از یادداشت‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها درباره رابطه روحانیت و سیاست





نشست

انقلاب اسلامی و روند سکولاریسم



علیرضا شجاعی زند و بیژن عبدالکریمی

| دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس و دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

*علیرضا شجاعی زند

بحث با آقای عبدالکریمی در رابطه با عرفی شدن دشوار است؛ عرفی شدن اساساً موضوعی است ناظر به دین و در تعقیب دین؛ در حالی که آقای دکتر بنا بر آرا و مکتوباتشان، در موقعیت ماقبل از دین ایستاده‌اند. آقای دکتر به یک بیان، دین را مؤخر بر امر دینی می‌دانند و معتقدند که دین، صورت عرفی شده امر دینی است؛ صورت بشری، تاریخی و فرهنگی شده امر دینی. دین بنا بر نظر ایشان، خودش یک پدیده عرفی شده است و لذا عرفی شدن بعد از آن دیگر بلاموضوع است. پس بهتر است به جای دنبال کردن بحث‌های عرفی شدن به معنای رایج که ناظر به دین است، با آقای دکتر بر سر دین و امر دینی بحث کنیم. بنده ترجیح می‌دهم که ابژه بحث را نه انقلاب اسلامی و عرفی شدن، بلکه آرای آقای عبدالکریمی و عرفی شدن قرار دهم. این

تغییر مسیر به همان دلیلی است که اشاره کردم. اگر بحث را به آنجا ببریم، آنگاه نشان خواهم داد که برخلاف نظر آقای دکتر، این بلا تعین‌سازی امر دینی است که به عرفی شدن می‌انجامد و نه متعین شدن امر دینی در ادیان مختلف. معنای رایج عرفی شدن که بر اساس آن نظریات فراوانی ارائه شده، تحاشی دین است از جامعه و یا اخراج آن است از زندگی. به همین دلیل هم هست که عرفی شدن برای امثال کی‌یر کگور و فدیست‌ها و تجربه‌گرایان دینی اساساً موضوعیت ندارد. چون اتفاقاً آنان دین را به همین صورت که در حاشیه باشد و خارج از زندگی متعارف، می‌پسندند. به نظرم آقای دکتر از کی‌یر کگور و فدیست‌ها هم عبور کرده‌اند و دین را در حداقلی‌ترین صورت آن هم نمی‌پسندند و بر نمی‌تابند. به نظر ایشان نه تنها دوره ادیان که در مرکز جامعه و تاریخ می‌ایستادند به سر آمده، بلکه دوره

ادیان حداثی و گوشه گیر و متواضع هم به سر آمده است. شکسته شدن بت‌های عصر سنت و به هم ریختن قالب‌های عصر مدرن، به صدقه سر امواج پست مدرن، باعث شده یا می‌شود تا بشر متوجه حقیقت گم شده خود که همان «امر دینی» است بشود. حقیقتی که زیر سایه سنگین ادیان، مهجور مانده است.

بیژن عبدالکریمی:

رویکرد من در سخن از عرفی سازی، سکولاریسم و امر دینی رویکردی حکمی، فلسفی و آنتولوژیک است. دین یک نحوه تحقق هستی آدمی است و صرف مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات نیست. در حالی که در اکثر قریب به اتفاق بحث‌ها در خصوص امر دینی، دین به منزله یک امر فرهنگی، یک نهاد اجتماعی، یک ابزار مطالعاتی یا به منزله یک نظام نظری (تئولوژیک) مورد بحث قرار می‌گیرد. معمولاً صحبت از دین و امر دینی سخن گفتن در مورد یک مشترک لفظی است. به این معنا که مفهوم دین به معانی بسیار گوناگونی به کار گرفته می‌شود و به هیچ وجه روشن نیست راجع به چه چیز بحث می‌کنیم. قبل از هر بحث درباره دین باید مشخص شود که دین در کدامین معنا مورد نظر است.

دکتر شجاعی زند گفتند که این جانب در موضع ماقبل دین قرار دارم. حقیقت این است که من در یک موضع

پدیدارشناسانه بوده، خواهان فهم جهان و تمدن کنونی هستم. می‌خواهم بدانم امر دینی با جهان کنونی چه نسبتی دارد. منظور از طرح ایده مرگ امر دینی در جهان کنونی، انتقاد به دین یا زیست دین دارانه نیست؛ بلکه مراد فهم مسیر مدرنیته است و خواهان بیان این مطلب است که مسیر حرکت تاریخ بشری در دوران جدید نشان می‌دهد که در جهان جدید به خصوص در جهان معاصر، امر دینی در حجاب و محاق قرار گرفته است.

مسئله بنیادی دیگر این است که اساساً سرشت تفکر چیست؟ مسئله این است که ما راجع به سرشت تفکر فکر نمی‌کنیم و گمان می‌کنیم که می‌دانیم تفکر چیست. به یک اعتبار ما می‌توانیم از دو گونه تلقی از امر تفکر سخن بگوییم: تفسیر خودبنیادانه و بشرمحور از تفکر و تفسیر غیر بشرمحورانه و غیر خودبنیادانه از تفکر. در تفکر خودبنیاد، گویی تفکر از من آغاز می‌شود و تفکر تابع من و روش‌های بشری من است؛ اما در تفکر غیر خودبنیادانه، تفکر گوش سپردن به ندای هستی و در ادامه واقعیت خود جهان است. لذا در تلقی این جانب، وظیفه متفکر ایده سازی نیست؛ بلکه رسالت اصلی تفکر، گوش سپردن به خود واقعیت‌های جهان و تاریخ است. به همین دلیل معتقدم مسیر تاریخ جهان مدرن و جهان معاصر حکایتگر مرگ امر دینی و پایان حیات معنوی است.

*علیرضا شجاعی زند:

در جواب این سؤال که آیا امر دینی بلاتعین است یا تعین می‌پذیرد و مراد از تعین چیست؟ باید بگوییم: بحث و تعریض من در اینجا فلسفی است. عرض کردم که آقای دکتر در این بحث حتی روشنفکران دینی را هم پشت سر گذارده‌اند.

روشنفکران دینی، دین را وقتی در مسیر عرفی شدن می‌بینند که ایدئولوژیک شود و آقای دکتر آن را در این مسیر می‌بیند، چون تئولوژیک شده است. ذم تئولوژی از سوی ایشان نیز نه به دلیل افراط در تئولوژی اندیشی، بلکه به دلیل متعین ساختن امر نامتعین است. مطلوبیت امر دینی در این است که نامتعین باشد و نامتعین بماند. نگرانی‌های آقای عبدالکریمی خیلی سر مغفول ماندن امر متعال، امور روحی و معنوی و ازدست رفتن ایمان نیست؛ حتی سر این که نباید امر متعال را زمینی کرد هم نیست؛ بلکه بر سر این است که امر دینی و متعال نباید تعین بپذیرد؛ چون تاریخی و فرهنگی و بشری می‌شود و این معنای درست و بنیادین سکولار شدن است از نظر ایشان. عبدالکریمی در پاسخ به سؤال دین چیست، می‌فرمایند که یک امر اگزیستانسیل است. نسبت وجودی انسان است با نفس هستی و با هستی فی نفسه. به نظرم این تعریف دین نیست؛ بلکه غایت دین است. غایت نه حتی در همه ادیان، بلکه در برخی از ادیان.

به نظر بنده دین درواقع تمهیداتی است همه جانبه برای این که چنین اتفاقی رخ دهد. برای رسیدن به این غایت، البته تمهیداتی لازم است. اول این که چنین خواست و تمنا بی در وجود شما شکل بگیرد و به تبع آن، اهتمامی و تلاشی و ممارستی و مداومتی صورت بپذیرد. این کارهایی است که دین با ما می‌کند و ما را آماده برخی تحولات وجودی می‌سازد. ادیانی که در آن‌ها خدای خالق و

خدای فراخواننده به سوی خود و خدای هادی یکی است، این ماجرا منطقی تر است و به مراتب از اتقان بیشتری هم برخوردار است. تئولوژی هم بر این اساس، امر غریبی نیست. تئولوژی یعنی محتوای دین که درباره همین خدای خالق و بشارت و اندازها و تعالیم او بیان شده است. وجوب تئولوژی بنابراین فرض، ضروری و اجتناب ناپذیر است و نباید آن را انحراف از مسیر قلمداد کرد. حال اگر شما مبنا را عوض بکنید و بگویید که همه چیز از یک حقیقت نامتعین صادر شده است و توسط یک ذات نامتعین اداره می‌شود و به سوی غایتی نامتعین در حرکت است، کل ماجرا عوض می‌شود؛ بنابراین فروض است که دین، پیام دین، تئولوژی، متافیزیک، معرفت و نقش آفرینی در تاریخ و در فرهنگ، بلا موضوع و بلکه منفی می‌شود.

*بیژن عبدالکریمی:

تمام مسئله من غلبه بر دایکوتومی سنت مدرنیته است. من

معنای رایج عرفی شدن که بر اساس آن نظریات فراوانی ارائه شده، تحاشی دین است از جامعه و یا اخراج آن است از زندگی. به همین دلیل هم هست که عرفی شدن برای امثال کی‌یر گگور و فدنسیست‌ها و تجربه گرایان دینی اساساً موضوعیت ندارد.

درواقع روشنفکر نیستم و از منظر عقل روشنگری نیز به جهان نگاه نمی‌کنم؛ چراکه معتقدم مدرنیته با بحران‌های نظری زیادی مواجه است. من در تقابل با مدرنیته، از منظر سنت به نقد مدرنیته می‌پردازم؛ اما در عین حال معتقدم سنت باید به معاصرت دربیاید و بتواند با زیست جهان مدرن وارد دیالوگ و تفاهم بشود. درواقع دو تلقی را می‌توان کنار هم قرار داد؛ یک تلقی که می‌گوید وقتی امر دینی متعین می‌شود، تئولوژیک می‌شود و وقتی تئولوژیک شود، عرفی می‌شود. این همان نظری است که دکتر شجاعی زند به من منصوب کردند و در مقابل، نظر خود را قرار دادند که معتقدند همین‌که امر دینی تعین نمی‌پذیرد و وقتی تعین خارجی ندارد زمینه عرفی شدن را فراهم می‌کند. باینکه دکتر شجاعی زند دین و تئولوژی را یکی می‌دانند اما به نظر من تئولوژی دین نیست؛ بلکه برساخت تاریخی و مجموعه‌ای از باورهای نهاده شده تاریخی است که عرفی و بشری‌اند. در ادبیات من امر دینی با دین مترادف و درواقع حقیقت دین است.

دین عبارت است از یک امر وجودی به نام امر دینی که صورت‌بندی تاریخی پیدا کرده است؛ صورت‌بندی‌هایی که امور بشری و برساختی‌هایی هستند که با شرایط اجتماعی، نظام قدرت و شرایط اقلیمی، قبائی و غیره خلط و ترکیب شده‌اند. البته که تئولوژی موضوعیت دارد. لیکن بحث اصلی سر این است که موضوع اصلی تفکر دینی امر متعال است و امر متعال امری بی‌صورت و تعین‌ناپذیر است. سخن من این نیست که هرگونه تعینی را باید کنار گذاشت؛ بلکه سخن بر سر این است که تعینات تاریخی را نباید جانشین حقیقت فراتاریخی کرد.

بعد از مواجهه با مدرنیته، جهان اسلام فاقد یک نظام وجود شناختی متناسب برای زیستن در جهان مدرن است. درواقع مسلمانان بعد از شکافی که مدرنیته در زیست جهان آنان به وجود آورد، با دومین شکاف تمدنی مواجه شده‌اند؛ به این معنا که هنوز خود را با جهان مدرن منطبق نکرده بودند که با ظهور جهان پسامدرن مواجه شدند. در جامعه ایران سیاست‌زدگی و ایدئولوژیک‌اندیشی سیطره دارد. انقلاب به اصطلاح اسلامی، یک پدیده مدرن است و عقل مدرن بالذات یک عقل سکولار است؛ بعد از انقلاب با تفسیر ایدئولوژیک از دین مواجه شدیم و تفسیر ایدئولوژیک از دین گوساله سامری زمان ما است.

به همین دلیل من معتقدم ما جدا از روند جهانی نیستیم. درواقع تفسیر ایدئولوژیک از دین سبب شد جامعه شدیداً جهت‌گیری سکولاریستی پیدا بکند و امروز بزرگ‌ترین شکاف میان نسل‌های جدید با سنن تاریخی صورت گرفته است. فاصله نسل‌های جدید با هویت، سنت و میراث تاریخی‌شان از شکاف گذشته و به نوعی خودبیزاری رسیده است. قطعاً اسلام اُنتولوژی دارد. انتقادات من نه متوجه اُنتولوژی اسلام بلکه متوجه خود ماست. اُنتولوژی و نظام اُپیستمیک امروز ما مسلمانان، متناسب با زیست جهان کنونی نیست.

*علیرضا شجاعی زند:

متناسب نبودن با جهان مدرن را قبول داریم؛ دلیلی هم ندارد که متناسب باشد؛ چراکه قرار است جهان دیگری را رقم بزند. این هم درست نیست که گفته شود چون شما دیر آمدید یا دیر به خود آمدید، دیگر حق تغییر شرایط حاکم بر جهان را ندارید. خود مدرنیست‌ها هم چنین ادعایی را ندارند یا نمی‌توانند داشته باشند؛ چون آن‌ها نیز در شرایطی نظیر همین موقعیت، کارشان را آغاز کردند. اگر جمع یا جامعه‌ای نخواهند محکوم تاریخ و فرهنگ باشند و بخواهند فاعلیت پیدا کنند، لاجرم نیاز به درکی از هستی و از انسان و از تاریخ و از معرفت خواهند داشت. اینجا است که پای متافیزیک و تئولوژی به میان می‌آید.

این‌ها نیز به تنهایی کفایت نمی‌کند و به چیز دیگری نیاز است که هدف و انگیزه دهد و انسان را به تکاپو بیندازد. این انگیزه و هدف را نمی‌توان از فلسفه، علم، تکنولوژی، مدیریت و حتی اخلاق به دست آورد. عنصر دیگری نیاز است که در ایدئولوژی‌ها و ادیان به دست می‌آید. طرد و تحقیر تئولوژی و ایدئولوژی به معنی این است که باید همچنان به گفتمان و ساختارهای غالب که محصول مدرنیته هستند، تن داد. تأکید دکتر عبدالکریمی بر این‌که دین یک امر وجودی است، صائب است؛ اما این تعبیر واجد دو معنای مکمل است که مغفول مانده است. یکی به این اشارت دارد که دین به جوهری‌ترین وجه وجود نظر دارد؛ و معنای دیگر، آن است که دین تمامی ابعاد وجودی انسان را درگیر می‌کند. یکی از ممیزات اسلام، همین نکته است که هیچ بعدی از ابعاد وجودی انسان را به بهای دیگری وا نگذارده است و همین تلقی است که اهتمام دین در ابعاد مختلف زندگی را ناگزیر می‌سازد.

جامعه ایران در دوره اخیر پس از یک غفلت عمومی، به خود آمده است و به دنبال انتخاب نحوه زیست خویش است. این حق انسان است که از بین مکاتب عرضه شده به او دست به انتخاب بزند و کسی حق ندارد بگوید که حق انتخاب نداری، چون که مدرنیته جاگیر شده و به گفتمان غالب تبدیل شده است. این حق هر انسانی است که در هر مرحله‌ای از راه بایستد و بازاندیشی کند. اتفاقاً این از آموزه‌های اولیه مدرنیته است؛ هرچند ممکن است که امروزه چندان بدان پایبند نباشد.

*بیژن عبدالکریمی:

من خواهان «توصیف پدیدارشناسانه جهان و موقعیت تاریخی کنونی» هستم اما آقای دکتر شجاعی زند از «بایدونبایدها» و از «اهداف و غایات» و «آمال و آرزوها و حدیث آرزومندی‌ها» ایشان سخن می‌گویند. من از امور بالفعل و ایشان از امور امکانی و بالقوه سخن به میان می‌آورند؛ اما باید توجه داشت تحقق آرزوها جز از طریق فهم جهان، آن‌گونه که هست، امکان‌پذیر نیست.

منبع: نشست برگزار شده در کانون اندیشه جوان، ۱۵ آذر ۱۴۰۰، پیاده شده در خبرگزاری مهر.



نشست

حکومت اسلامی و آخوند خراسانی



حمید پارسانیا و اکبر ثبوت

عضو حقیقی شورای عالی انقلاب فرهنگی و استاد تاریخ و فلسفه اسلامی

※ حمید پارسانیا:

در کتاب «دیدگاه‌های آخوند خراسانی و شاگردانش» استاد اکبر ثبوت با استناد به صحبت‌های آخوند خراسانی در یک جلسه

خصوصی با حضور دو شاگردش میرزای نائینی و آقابزرگ تهرانی، به این نتیجه رسیده که مرحوم آخوند به حکومت فقیهان بر جامعه اعتقادی نداشته است. گویا در آن جلسه آخوند

خراسانی نسبت به عواقب حضور روحانیت در مصدر حکومت هشدار داده است.

صرف نظر از اینکه آیا این جلسه خصوصی واقعیت داشته و خبر آن چگونه به استاد ثبوت رسیده است، باید اشاره کرد که مرحوم آخوند خراسانی پیش‌تر در دو کتاب مهم خود یعنی «حاشیه بر مکاسب شیخ مرتضی انصاری» و «کتاب القضاء» ضمن ارائه فتاوایی بر لزوم حاکمیت فقیهان تأکید کرده است.

به نظر من در این کتاب بین دو مسئله خلط شده است؛ نخست آن چیزی است که در مقام فتوا در ظرفیت ولایت فقیه است و دوم ظرفیت اجرایی ولایت فقیه. در اینجا باید به شرایط اجتماعی روزگار مرحوم آخوند نیز توجه کنیم. ایشان یکی از مراجع بزرگی است که در صدر مشروطیت با فتاوای خود باعث پیشبرد این امر مهم شد.

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در صدر مشروطه محل نزاع چیست؟ ولایت فقیه یا مشروطه مشروعه؟ باید اشاره کنم که در آن دوران هیچ اندیشمندی دغدغه ولایت فقیه را نداشت و پس از آن دوران نیز مرحوم سید حسن مدرس و بعدها آیت‌الله کاشانی نیز دغدغه ولایت فقیه را نداشتند. حتی حضرت امام خمینی (ره) نیز در ابتدای اعتراضات خود به حکومت وقت، دغدغه حاکمیت ولایت فقیه را نداشتند. تنها گروهی که در آن دوران بحث حکومت اسلامی را پیش می‌کشیدند فداییان اسلام بودند که البته ایده‌های آن‌ها در این حوزه بسیار مبهم بود.

بنابراین آنچه در بحبوحه مشروطیت محل نزاع بین شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله نائینی هست، بحث ولایت فقیه نیست. البته فقها قائل به ولایت فقیه بودند، اما صرفاً بحث نظری آن را مطرح کرده و شرایط را برای مقوله امامت که کاری اجرایی است مناسب نمی‌دانستند. در فقه سیاسی شیعه، حکومت حق امام معصوم است؛ اما شرایط به‌گونه‌ای نبود که ائمه در همه زمان‌ها در پی حکومت باشند. حتی حکومت امام علی (ع) نیز بر مبنای امامت قرار نداشت.

هم‌اکنون نیز قرار نیست امام زمان با معجزه به ناگاه بیاید و حکومت را تشکیل دهد؛ بلکه ابتدا باید شرایط و مقدماتش فراهم شود. همین مسئله در میان فقها نیز در موضوع ولایت فقیه مطرح است. در کل تاریخ شیعه نیز این مسئله به نحوی وجود داشته؛ اما شرایط اجتماعی اجازه نمی‌داد که بحث ولایت فقیه به‌صورت باب فقهی جداگانه مطرح شود.

با این اوصاف در همه باب‌های علم فقه در هر بخشی که لازم بوده، بحث ولایت فقیه به‌صورت مستور وجود داشته و به این نکته اشاره شده است که فقیه تنها فتوا نمی‌دهد بلکه باید آن را

اجرا کند. «صاحب کتاب جواهر» نیز می‌گوید که هرکس قائل به ولایت فقیه نباشد، بوی فقه را نفهمیده است.

در زمان میرزای شیرازی و جنبش تنباکو از رفعت فرهنگی ولی فقیه استفاده می‌شود، اما هنوز درخواستی برای استقرار وجود ندارد؛ بنابراین مرحوم میرزا نیز فرمانی به استقرار ولایت فقیه نداد. رهبری فقیه در دوران مشروطه دو مشکل بزرگ دارد؛ نخست اینکه در بطن جریان مشروطه خواهی نیست؛ چراکه محل استقرارش در شهر نجف است.

دوم اینکه با مسئله مهم جهان مدرن برای نخستین بار مواجه می‌شود. در جهان مدرن، همه قانون می‌خواهند و آن‌هم قانونی که از الف تا ی آن به دست بشر نوشته شده باشد؛ بنابراین در آن دوران، هنوز دستگاه‌های اجرایی مورد نیاز برای حاکمیت فقیه فراهم نشده بود. بر این اساس نزاع مشروطه بر این است که شاه با مجلس در چهارچوب قانون حکومت کند. سؤالات اساسی در آن دوران «چگونه باید حکومت کرد؟» و «چه کسی باید حکومت کند؟» بود.

میرزای نائینی با اینکه در زمینه ولایت فقیه تئوری پردازی می‌کند، اما اعتقاد داشت که باید حاکم را مقید کرد که مطابق با شریعت حکومت کند. این همان اعتقاد شیخ فضل‌الله نوری است. در نهایت آخوند خراسانی به‌عنوان بزرگ علما نیز در عرصه عمل اعتقاد به کنترل کردن حاکم دارد و شرایط را برای استقرار ولایت فقیه مناسب نمی‌بیند.

❖ اکبر ثبوت:

در پژوهش‌های تاریخی خود به این اشکال برخورد نکردم که در صدر مشروطیت، بحثی از حکومت اسلامی روحانیت نبوده که آخوند خراسانی بخواهد آن را رد کند. من نمی‌دانم چرا دوستان روحانی از تاریخ روحانیت بی‌خبر هستند؟ نه تنها در دوران مشروطه که از دهه‌ها پیش از آن، عده‌ای از روحانیان بدون توجه به حکومت مرکزی در نقاطی از ایران برای خود یک حکومت شرعی ترتیب داده بودند.

به‌عنوان مثال در چند سال پیش از مشروطیت، ملا قربانعلی زنجانی در منطقه زنجان با سرپیچی از حکومت ناصرالدین شاه یک حکومت شرعی برقرار کرد. ملا قربانعلی مشروطیت را نیز رد می‌کرد و تنها خود را به‌عنوان حاکم قبول داشت و ملزم به اجرای حدود شرعی می‌دانست.

مثال دیگر، فعالیت‌های سید عبدالحسین لاری است که از شاگردان میرزای شیرازی بود و وارد کارهایی اجرایی سیاست شد. وی در زمان جنبش مشروطیت، با این هدف که حکومتی شرعی تحت سلطه خود ایجاد کند، به مشروطه‌چیان پیوست. عبدالحسین خان در لار برای خود حکومت تشکیل داده و دست

مسئله ولایت فقیه از زمان شروع غیبت امام زمان (عج) تنویر شده؛ اما در طول تاریخ شیعه عمده‌تاً در اقلیت بود و قدرتی برای اجرای حاکمیت فقیه نداشت. البته فقها در طول تاریخ تا جایی که می‌توانستند قوانین اسلامی را اجرا می‌کردند.

به چاپ تمیز و تشکیل نیروی نظامی زد. در همین هنگام بود که میرزای شیرازی به مخالفت با شاگرد خود پرداخت.

میرزا ملکم خان، روزنامه‌نگار، سیاستمدار و دیپلمات دوران قاجاریه و بنیان‌گذار فراموش‌خانه در ایران از طریق روزنامه قانون خود برای نخستین بار طرحی عملی را برای ولایت فقیه ارائه می‌کند. وی همچنین نامه‌هایی به میرزای شیرازی نوشته و به او علناً بیان کرده که باید حاکم ظالم یعنی ناصرالدین شاه را سرنگون کند.

به باور میرزا ملکم خان، میرزای شیرازی در آن دوران امام شرعی بود و باید حکومت را اداره می‌کرد.

وقتی از او پرسیدند که پس از وفات میرزا حاکم چه کسی است، در جواب گفت که گروهی از عقلای قوم جمع شده و اصلح‌ترین فرد را انتخاب کنند. در اصل، این نظریه همان مجلس خبرگان فعلی است. بنابراین در دوره قاجار و صدر مشروطیت ما حکومت‌های شرعی محدود داریم که مرحوم آخوند خراسانی با آن آشنا بود که به مخالفت پرداخت. پس سخن آقای

پارسانیا که می‌گفتند در آن دوران حکومت روحانیان مطرح نبود، محلی از اعراب ندارد.

*حمید پارسانیا:

مسئله ولایت فقیه از زمان شروع غیبت امام زمان (عج) تئوریزه شد؛ اما در طول تاریخ شیعه عمده‌تاً در اقلیت بود و قدرتی برای اجرای حاکمیت فقیه نداشت. البته فقها در طول تاریخ تا جایی که می‌توانستند قوانین اسلامی را اجرا می‌کردند.

در دوران قاجاریه این باور شیعی ظرفیت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی را پیدا می‌کند؛ اما در مرحله نخست صرفاً ظرفیت مطرح می‌شود و نهادها آماده نیستند.

از همین ظرفیت است که میرزای شیرازی حکم به تحریم تنباکو می‌دهد. در این دوران، شیعه به‌تازگی اخباریگری را به کناری گذاشته و به اجتهاد روی می‌آورد و این تازه ابتدای کار است. میرزای شیرازی می‌داند که پس از صدور حکم تحریم اگر می‌خواست به تهران بیاید و حکومت کند، ابزار و دولتمردان مناسب در اختیار ندارد. این مسئله عدم توجه به شرایط اجتماعی، یکی از اشکالات کتاب «دیدگاه‌های آخوند خراسانی و شاگردانش» است؛ بنابراین در مشروطه، بحث صرفاً بر سر مقید کردن حاکم به قوانین اسلام بود.

*اکبر ثبوت:

یک تفسیر از نظریه آخوند خراسانی این است که ایشان معتقد به حکومت روحانیان بود. تفسیر دیگری نیز از جانب برخی روحانیون از جمله میرزا احمد کفایی، فرزند مرحوم آخوند و از مبرزترین شاگردانش مطرح شده که ناظر بر ولایت فقیه نیست.

در دوران معاصر نیز کسانی چون محمدرضا حکیمی و علامه طباطبایی با وجودی که به انقلاب اسلامی پایبند هستند، اعتقادی به حکومت اسلامی ندارند.

آیت‌الله کفایی خراسانی نیز که از بازماندگان در قید حیات مرحوم آخوند خراسانی هستند، پس از مطالعه کتاب به من نامه نوشته و در آن اشاره کردند که در این پژوهش تمام ابعاد اجتماعی و سیاسی مرحوم آخوند به‌خوبی بحث و تفسیر شده است. ایشان برای کنگره آخوند خراسانی که در جمهوری اسلامی برگزار شد نیز رساله‌ای نوشتند؛ اما کنگره رساله را با سانسور فصل دیدگاه‌های سیاسی آخوند منتشر کرد. به‌هرحال

نمی‌دانم چرا نمی‌گذارند تفاسیر مخالف با تفسیر رسمی حکومت از منظومه فکری آخوند خراسانی منتشر شود.

*حمید پارسانیا:

بحث و نقد من بر سر زمانه اجرای ثنوری ولایت فقیه است که در دوران آخوند خراسانی فراهم نبود. آیا منطقی است که بگوییم آخوند در کتاب‌های «حاشیه بر مکاسب» و «قضا» بحث ولایت مطلقه فقیه را پیش می‌کشد و در ادامه در یک جلسه خصوصی تمام دیدگاه‌های خود در

این زمینه را نفی می‌کند؟ باید نظر ایشان را بر مبنای زمانه اجرا و شرایط محیطی بررسی کرد. امروزه که گفتمان جهان اسلام به نسبت گذشته تفاوت کرده است، ما نیاز داریم که عقاید مرحوم آخوند را تحلیل اجتماعی بکنیم و اگر این تحلیل را صورت ندهیم به تهافت در نظریات مرحوم آخوند می‌رسیم.

منبع: نشست برگزارشده در پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات به همت انجمن اندیشه و قلم، ۸ شهریور ۱۳۹۵، پیاده‌شده در خبرگزاری قدس آنلاین.

تفسیر دیگری نیز از جانب برخی روحانیون از جمله میرزا احمد کفایی، فرزند مرحوم آخوند مطرح شده که ناظر بر ولایت فقیه نیست. در دوران معاصر نیز کسانی چون محمدرضا حکیمی و علامه طباطبایی اعتقادی به حکومت اسلامی ندارند.

همایش

صدسالگی حوزه قم و مسائل جامعه ایران



سید مصطفی محقق داماد، رسول جعفریان، اکبر ثبوت و رضا مختاری

رئیس گروه مطالعات اسلامی فرهنگستان علوم ایران، استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران، استاد تاریخ و فلسفه اسلامی و مدیر مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه

*رسول جعفریان:

هنوز در قم اخباری‌ها هستند و جناح‌های ولایی در این شهر

فراوان‌اند که به قوت کار خود را پیش می‌برند و ابزار آن‌ها نشر کتاب است. می‌خواستم روی این گزارش (گزارش جعفریان در سال ۹۶ راجع به مهاجرت علمای نجف به قم) کار شود که کار

مشخصی تا این لحظه نشده؛ اما یک سری کارها در جریان است. برای صدمین سال تأسیس حوزه، مجلات و کارهای اسنادی در دست اقدام است و امیدواریم انجام این کار کمکی به حوزه باشد که نسبت به نقاط ضعف و قوت خود واقف گردد و در این کارها نیز خودسانسوری صورت نگیرد.

مردمی که به عشق قم انقلاب کردند و به این شهر امید داشتند باید در جریان این فعالیت‌ها قرار گرفته و مشخص شود نقاط ضعف و کمبودها چه بوده است. از بزرگان نقل است که گفته‌اند در کتاب‌های شرح حال، فقط ما نقاط قوت را می‌گوییم و از خود تعریف می‌کنیم.

صدها موضوع برای پژوهش در حوزه وجود دارد. ما با جریان روشنفکری چطور برخورد کردیم؟ اطلاعاتی‌ها و فتواها و بیانیه‌ها چطور بود؟ حوزه با شریعتی چه برخورد کرد؟ پژوهش در این موضوعات ممکن است سبب خوشامد و یا ناراحتی افراد شود؛ اما نباید دچار خودسانسوری شویم.

ما در کتاب صدسالگی حوزه، مجموعه مقالاتی را درباره حوزه در اولین گام منتشر کردیم و برخی از این‌ها خاص بود؛ اما برخی از آن‌ها یک نگاه عمومی به اوضاع و احوال بود.

اولین مقاله راجع به میرزا مهدی بروجردی با تعبیر پیشکار است. الآن به جای پیشکار از عنوان رئیس دفتر استفاده می‌شود.

ایشان پدرزن آیت‌الله گلپایگانی و مؤلف است. مقاله‌ای از آیت‌الله محقق چاپ شده و ایشان در نوشتن احتیاط کرده‌اند.

خاطرات خوبی راجع به شعر و ادب در قم دارند و فکر می‌کردند همه شعرها را نمی‌شود گفت و صورتی از این شعرها را بیان کرده‌اند.

دو مقاله سندی داریم و یک تاریخ‌نگار حوزه قم شیخ محمد راضی است. او آثار الحججه را منتشر کرد و بعد از انقلاب اصلاً این کتاب چاپ نشد. مقاله‌ای در این خصوص داریم. تاریخ طبری قم همین کتاب آثار الحججه است.

مقاله‌ای از آیت‌الله سروش داریم که در آن به دیدگاه حاج شیخ پرداخته که مقاله‌ای بسیار مهم است. مجموعه‌ای از اسناد حاج آقا مرتضی حائری داریم که این را خود من گزارش کرده‌ام.

***سید مصطفی محقق داماد:**

حاج شیخ عبدالکریم حائری به دلیل آنکه جایگاه روحانیت در جامعه را رو به تباهی دید، در قم ماند و تأکید داشت تا حوزه‌ای مبتنی بر عقلانیت، علم و اخلاق شکل دهد. او بر جدایی حوزه از سیاست تأکید داشت و توانست بار دیگر روحانیت را در قلب مردم جای دهد. قم هیچ‌گاه جای افراد تندرو نبوده است.

این شهر محل درس و اعتدال بوده است. حتی کسانی که در زمان آیت‌الله بروجردی تندروی داشتند، توسط ایشان از قم

اخراج شدند.

آیت‌الله بروجردی در متن سیاست دخالت نکرد اما دستگاه سیاست از او می‌لرزید. پدرم می‌گفت آقای بروجردی هیچ‌وقت سیاستمداران را به صورت خصوصی نمی‌پذیرفت. همیشه به من و حاج آقا روح‌الله می‌گفت تا در جلسات باشیم.

روزی آقای اقبال به قم می‌آیند؛ آقای بروجردی بالای مجلس نشسته بوده و آقای اقبال وارد می‌شود و همان‌جا نزدیک در ورودی می‌نشیند. آقای بروجردی قبلش اعتراض به اصلاحات ارضی می‌کنند و شاه آقای اقبال را فرستاده بود که آقای بروجردی را همراه کند. آقای اقبال می‌گوید این موضوع در همه کشورهای مسلمان اجرا شده و فقط ما عقب هستیم.

پدرم می‌گفت آقای بروجردی طوری ساکت بود که یعنی من نمی‌شنوم. سخن که به اینجا رسید گفت چه می‌گویند؟ حاج آقا روح‌الله گفته بود، می‌گویند در همه کشورهای اسلامی اصلاحات ارضی اجرا شده است. آقای بروجردی جواب می‌دهند در آن کشورها اول جمهوری شده و بعداً اصلاحات ارضی اجرا شده است. تا آقا این را می‌گویند ایشان کلاه را برداشته و می‌روند. قدرت آیت‌الله بروجردی در این بود که ناظر بر سیاست بود.

در دوره حاج شیخ عبدالکریم فقط یک روحانی و آن‌هم شیخ عباس فراهانی به ثبت اسناد می‌رود. چون طلبه‌ها قرار بود با قناعت استقلال خود را حفظ کنند. من الآن هم مخالف پول گرفتن حوزه از دولت هستم. حوزه باید با بودجه‌ای که مردم با طیب خاطر می‌دادند بگردد.

ظاهر کاری که دکتر جعفریان انجام داده از کارهای

نادر در موضوع حوزه علمیه قم است. در هفده ذی‌القعدة هر سال در وفات حاج شیخ، مجلسی برگزار می‌شد. من در آن زمان کلاس ششم ابتدایی بودم. از حوزه فقط واعظی به نام شیخ مرتضی انصاری بود که به منبر می‌رفت و درباره تأسیس حوزه و قم سخن می‌گفت.

من به دلیل موقعیت خانواده خودم، از خانواده‌ام و پدرم درباره حوزه و حاج شیخ می‌شنیدم. قصه‌های حاج شیخ هنوز در سال ۱۳۳۰ بر سر زبان‌ها بود؛ اما کتابی که به این صورت از وضع حوزه بگوید نداشتیم. کتاب ریحان اردکانی نیز شرح مختصری از زندگی طلاب گفته بود؛ اما در این کتاب مقالات ارزنده‌ای منتشر شده است.

او در مقاله خود در کتاب «صدسالگی حوزه قم و مسائل جامعه ایران» موظف به نوشتن درباره نشاط ادبی در قم بودم و در این زمینه، امر آقای جعفریان را اطاعت کردم.

هنوز می‌شد مطالبی بنویسم که مصلحت نبود منتشر شود و آن‌ها باید سینه‌به‌سینه فقط نقل شود؛ اما در این کتاب، جای مطالبی

برای صدمین سال تأسیس حوزه، مجلات و کارهای اسنادی در دست اقدام است و امیدواریم انجام این کار کمکی به حوزه باشد که نسبت به نقاط ضعف و قوت خود واقف گردد و در این کارها نیز خودسانسوری صورت نگیرد.

درباره چرایی و چگونگی تأسیس حوزه قم خالی است. آن زمان حوزه عظیم نجف و حوزه‌های کوچکی مانند مشهد و یزد بود. چرا حاج شیخ به این موضوع اهتمام داشتند؟ حکمت اولیه تأسیس حوزه باید مورد پژوهش قرار گیرد.

در خانواده و بیت ما اسنادی وجود داشت که باید حفظ می‌شد ولی نشد؛ اما جسته‌وگریخته اسناد شفاهی و کتبی وجود دارد. شما می‌دانید که مرحوم شیخ عبدالکریم به دعوت بزرگان اراک به این شهر رفته ولی بعد از چند سال از اراک دوباره به عراق رفت. جالب این است که نوشته‌هایش را در اراک گذاشته و به عراق رفته است. زمانی که رئیس بازرسی کل کشور بودم، منشی گفت شیخی آمده و ملاقات خواسته است و گفته اگر ایشان به من ملاقات بدهند، هدیه‌ای برای ایشان دارم.

تعجب کردم. شیخی وارد شد و گفت من مهدوی لنجرودی هستم. لنجرود روستای خنکی اطراف اراک است. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم تابستان به این روستا می‌رفته و منزل این فرد را اجاره می‌کرده است. وقتی دوباره به عتبات برگشته، نوشته‌هایش را در گنج‌های در دیوار قرار داده است.

یکی از نوشته‌ها را با خود آورده بود. گفت مشکلی دارم که اگر حل کنی به تو می‌دهم که از آن نسخه‌برداری. دیدم خط حاج شیخ است. یک دوره تقریر درس شیخ محمد فشارکی و آن‌هم مباحث عقلی بود. در همه نوشته‌های حاج شیخ در بالای صفحه‌ها «یا ولی‌الله ادرکنی» نوشته شده و دیدم این نشانه را هم دارد. از او کارش را پرسیدم.

پسری داشت که معاون برنده جایزه صلح نوبل، عبدالسلام بود. کلیه‌هایش از کار افتاده بود. برادر دیگری داشت که می‌خواست به آنجا برود و یکی از کلیه‌هایش را به برادرش بدهد. دادگاه انقلاب این فرد را ممنوع‌الخروج کرده بود. از جزوات کپی گرفتم و کپی را به او دادم. گفتم این برای ما و ملک ماست. سپس آن را به عموی خود دادم.

سخن این است که چرا حاج شیخ به اراک برگشته است؟ نامه‌ای از پدر آیت‌الله ستوده در بیت ما هست. ایشان به حاج شیخ نوشته چرا بر نمی‌گردی؟ ایشان در جواب نوشته است دفعه اول که به اراک آمدم به دعوت عده‌ای از ثروتمندان این شهر آمدم. آن‌ها از میرزای شیرازی خواستند و من آمدم.

خوشم نمی‌آمد که زیر فرمان آن‌ها باشم. دلم می‌خواست مستقل باشم و حوزه مستقلی داشته باشم و از اینکه زیر فرمان چند نفر باشم ناراحت بودم. میزبانان ایشان فوت می‌کنند. آن‌ها که فوت می‌کنند، آقایان اراک دوباره از ایشان دعوت می‌کنند و ایشان به اراک می‌روند.

در زمان حضور حاج شیخ در اراک، مردی خادم مسجد بوده و چون صدای بلندی داشته، هرکسی چیزی گم می‌کرده به او می‌گفته تا در بازار جار بزند. چون پیراهن بلند می‌پوشیده به او عرب جارچی می‌گفتند.

شبی باران زیادی در اراک می‌آید و آب وارد مسجد شده و قرآن‌ها را گل‌آلود می‌کند. خادم قرآن‌ها را جمع می‌کند و در گونی می‌کند تا در رودخانه بریزد. در مسیر خود می‌بیند که در بازار آتش روشن کرده‌اند. اجتهاد می‌کند که چه این را در آب بریزیم و چه در آتش فرقی نمی‌کند.

ما می‌خواهیم زیر پا نماند. تا این‌ها را در آتش می‌ریزد، یکی داد می‌زند که قرآن آتش می‌زنی؟ می‌گوید این‌ها گلی شده می‌خواستم به آب بدهم. دور این فرد را می‌گیرند و کتک مفصلی به او می‌زنند؛ اما «عشاق حورالعین» می‌گفتند ما باید این را بکشیم تا از این رهگذر به جنات برسیم.

بازار را می‌بندند و کم‌کم همین متدینان خیلی تند، اجازه باز کردن دکان‌ها را نمی‌دهند. موضوع به روستاهای اطراف می‌رسد و دسته سینه‌زنی راه می‌افتد که باید این فرد کشته شود. عرب جارچی به خانه فرید اراکی یکی از علماء آنجا پناه می‌برد. تا اینکه مردم در تلگراف‌خانه بست نشسته و به رئیس الوزراء تلگراف می‌کنند.

او می‌نویسد که این موضوع با علماء است. در مسجد جامع همه علمای شهر جمع شده و فتوای اعدام این مرد را می‌نویسند. شیخ عبدالکریم هم در جلسه بوده است. برگه را اول برای ایشان می‌آورند تا امضا کند. ایشان می‌گوید به من چه امضا کنم؟ مگر من آمدم کسی را اعدام کنم؟

کسی که در جلسه بود برایم نقل کرد که من جلو نشسته بودم. مردی که خیلی حاد بود، گفت عجب پس شیخ عبدالکریم هم بله! به کسی که روشنفکر بود بابی می‌گفتند. شیخ عبدالکریم از مسجد بیرون می‌آید. چون او گفته بود چه کسی دیده که این قرآن آتش بزند؛ مردم دسته می‌گیرند که «خودم دیدم، خودم بودم». به در خانه آشپخ می‌روند.

ایشان می‌گویند من چه‌کاره هستم که کسی را اعدام کنم. این مردم به خانه آن پیرمرد رفته و فرد را اعدام می‌کنند. ایشان بعد از این موضوع به قم می‌آید.

بعد از حضور ایشان در قم، نامه‌ای از میرزای شیرازی کوچک در بیت ما وجود دارد که به ایشان نوشته من پیر شده و حوزه رئیس ندارد. به نجف بیایید. شما اینجا مقلد دارید. طلاب هم به شما علاقه‌مند هستند. آشپخ نامه را نشان خانواده داده است. به ایشان نوشته بودند من اوضاع ایران را در تباهی می‌بینم و راه‌حلی برای آن نمی‌بینم مگر اینکه حوزه‌ای در اینجا تأسیس شود و این حوزه موفق باشد که جلوی این تباهی را بگیرد.

من لازم می‌بینم که شما به ایران بیایید. ایشان جواب می‌دهند که شما به تکلیف شرعی خود عمل کنید.

این تباهی چیست؟ این استنباط خودم است؛ به نظر من ظاهر^{۱۳} سال از اعدام شیخ فضل‌الله گذشته و تمام اوضاع علیه روحانیت بوده است. هم طرفداران مشروطه و هم مخالفان مشروطه علیه روحانیون بودند.

شیخ فضل‌الله یکی از شاگردان ممتاز شیخ انصاری بوده است. کار

*رضا مختاری:

فشارهای رضاخان و مشکلات پیش آمده حوزه را با چالش فروپاشی روبرو کرده بود؛ اما امروز مسئله حوزه، فروپاشی نیست؛ بلکه از دست رفتن مرجعیت حوزه علمیه قم و کم شدن اعتماد مردم، خطر است.

در صدویست سال اخیر از باب تقدیر یا تدبیر، حرکات بسیار خوبی در حوزه انجام شده که وقتی این‌ها را کنار هم می‌گذاریم، به درست بودن آن‌ها صحنه می‌گذاریم. این حرکت از آمدن آقای حائری از کربلا به سمت ایران شروع شد.

ایشان در سال ۱۳۰۰ به قم می‌آیند. علمای قم متوجه می‌شوند ایشان از آن‌ها افضل است. ایشان را نگه می‌دارند و حاج شیخ را به مردم معرفی کردند. بارها آیت‌الله شبیری گفتند علمای قم در ورود حاج شیخ عبدالکریم بزرگواری کردند.

اگر این‌ها هوای نفسانی داشتند، حاج شیخ را مزاحم خود می‌دیدند. بعد از تأسیس حوزه نیز حاج شیخ خیلی خون‌دل خوردند. این‌طور نبود که علمائی مانند رفیعی قزوینی و آقای شاه‌آبادی و ابوالمجد اصفهانی همین‌طور به قم بیایند. ایشان علاوه بر دعوت از علما، طلاب را نیز تشویق می‌کردند.

آقای مبارکه‌ای می‌گوید از اصفهان برای تحصیل به قم آمدیم. در مدرسه آقای روحانی که هنوز هم هست، حجره گرفتیم. فردای آن روز آقای حاج شیخ عبدالکریم به حجره ما آمد. این عالم بزرگوار به دیدار طلاب می‌روند تا آن‌ها را تشویق کنند. حاج شیخ، از میرزا هاشم خراسانی می‌خواهد به حوزه قم کمک مالی داشته باشد.

حاج شیخ عبدالکریم همه گونه تدبیر را برای حفظ حوزه قم به کار گرفت. حتی در پاسخ کسی که منکر رجعت شده بود، آن‌قدر مدبرانه برخورد کرد که این موضوع حل شود. گفت من خودم معتقد به رجعت هستم و رجعت عقیده ما است.

منتهی این ضروری فقه است و ضروری دین نیست که اگر کسی منکر آن شد از دین خارج شود. آسید محسن امین که از دمشق به قم آمده از عقل و درایت حاج شیخ خیلی تعریف می‌کند. بعد از فوت آیت‌الله حائری، آیت‌الله صدر، پدر امام موسی صدر به نجف رفت تا از آقای اصفهانی که در نجف اقتدار داشت، برای تقویت حوزه قم دعوت کند. ایشان می‌گوید حوزه نجف مهم‌تر است و باید حفظ شود؛ اما این مراجع ثلاث حجت، صدر و خوانساری با تدبیر حوزه را نگه می‌دارند.

آقای حاج شیخ عبدالکریم آن‌قدر از حفظ حوزه ناامید بود که آقای صدر را از مشهد به قم دعوت می‌کند؛ و به ایشان و آقای خوانساری و آقای حجت می‌گوید اگر شما تا یک هفته بعد از وفات من حوزه را حفظ کنید، من در آن عالم دعاگوی شما

به جایی می‌رسد که یک فقیه اعدام می‌شود. در اینجا در هر صورت آخوند بدنام شد. حاج شیخ به این نتیجه می‌رسد که اگر حوزه‌ای تأسیس شود که سواد و عقل و اخلاق در آن باشد و کاملاً از سیاست جدا باشد، روحانیت دوباره در قلب مردم وارد می‌شود. ایشان معتقد بود که اگر طلاب وارد سیاست شوند دوباره همان بدنامی ایجاد می‌شود.

ایشان زمانی حوزه را تأسیس می‌کند که به گفته امام اگر ماشین خراب می‌شد به طلبه می‌گفتند پایین بیا که به خاطر تو است. مرحوم آل طاهای واعظ، مطلبی را نقل کردند که شیخ عبدالکریم به دیدن آشیخ محمد ارباب، یکی از علماء می‌رود.

آقای ارباب می‌گوید ریش ما در جنگ مشروطه و استبداد آلوده شده و ما در بین مردم آبرویی نداریم که حوزه داشته باشیم. گاهی چند طلبه می‌آیند و درس می‌خوانند و می‌روند؛ اما شما در سیاست دخالت نکردی و شما فقط می‌توانی اینجا تشکیل حوزه بدهی.

بعد از این چهل سال ما درستی تحلیل ایشان را می‌بینیم. حرف‌ها و نصیحت‌های ایشان به طلبه‌ها هم مؤید این است. او به طلبه‌ها توصیه می‌کرده که ازدواج موقت نداشته باشید.

مراقب زنان خود باشید. ایشان روزی در درس گفته بود «طلاب! ازدواج موقت نکنید که خانمتان ناراحت شود». یکی داد می‌زند که یاد خلیفه دوم به خیر. حاج شیخ می‌گوید اگر مخالفت ایشان هم برای این کار بوده، کار خوبی کرده است.

در زمان ایشان ضد فلسفه بودند. طلبه‌ای به نام آقای طبسی به نقل از پدرش برای ما گفت که پدرم صبح زود حاج شیخ را می‌بیند.

حاج شیخ به پدرم گفته بود شما به درس فلسفه فلان آقا می‌روید؟ پدرم گفته بود بله. حاج شیخ گفته بود شنیدم استاد شما می‌خواهد به خاطر فقر از قم برود. این مبلغ را به ایشان بدهید که از قم نرود. او می‌خواسته در آن شرایط متهم نشود اما این‌گونه از طلاب و فضلا حمایت می‌کرد که قم را ترک نکنند. یکی از ویژگی‌های شیخ توجه به ادبیات فارسی بود. ایشان حتی در شب‌های ماه رمضان که در نجف بوده، در حجره نظامی گنجوی می‌خوانده است. خانم امام هم گفته امام غزلی می‌گویند. برخی از طلاب به آشیخ مرتضی می‌گویند چرا باید یک روحانی غزل بگوید؟ ایشان می‌پرسند مگر حاج آقا روح‌الله چه گفته است؟ می‌گویند گفته است «سزد ز دانه انگور سحبه‌ای سازید / برای رفتن میخانه استخاره کنید».

حاج شیخ می‌گویند به ایشان بگویید در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست. از ایشان استفتاء می‌شود که مثنوی بخوانیم یا خیر. ایشان می‌گویند اگر نمی‌فهمید نخوانید.

شیخ عبدالکریم معتقد بود که اگر طلاب وارد سیاست شوند دوباره همان بدنامی ایجاد می‌شود. ایشان زمانی حوزه را تأسیس می‌کند که به گفته امام اگر ماشین خراب می‌شد به طلبه می‌گفتند پایین بیا که به خاطر تو است.

هستم. آیت‌الله شبیری می‌گفت پدر من از بقای حوزه مایوس بود.

در سال ۱۳۱۵ شمسی، نهایت دوره خفقان رضاخان بود. حوادث گوه‌رشاد به وجود آمد. آن سال شهید مدرس به شهادت می‌رسند. نهایت فشار رضا شاه بر حوزه وجود داشته است.

پدر آقای شبیری استخاره می‌گرفته که از قم به کجا برود. به او گفته می‌شود برای بقاء در قم هم یک استخاره بگیرد. این آیه می‌آید که أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ. با همین استخاره در قم می‌مانند.

آقای حائری ۱۷ ذی‌القعدة از دنیا می‌روند. گفته بود اگر بنا باشد حوزه از هم نپاشد، باید تا ماه رمضان حفظ شود. آقای شبیری وقتی که حوزه متلاشی نمی‌شود، عهد می‌کند که هر سال ماه شعبان سور بقاء حوزه را بدهند. بعد از اینکه حوزه حفظ می‌شود، آقای شبیری به دوستان خود سور می‌دهند. هنوز آیت‌الله‌العظمی شبیری این سور را می‌دهند. این سور به شکرانه حفظ حوزه بوده است.

علمای ثلاث بعد از فوت آقای حاج شیخ عبدالکریم و

نظر آقای اصفهانی با هم جلسه می‌گیرند و آقای

بروجردی را به قم می‌آورند. این هم فداکاری

می‌خواهد. کسانی که مرجعیت دارند ایشان

را دعوت می‌کنند و جای خود را به ایشان

می‌دهند.

یکی مسجد خودش را در اختیار ایشان

می‌گذارد. به او می‌گویند چرا چنین کاری

را کردی؟ می‌گوید تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا

لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ غُلُوقًا فِي الْأَرْضِ.

همه پشت سر ایشان به نماز می‌ایستند. امام رسماً به

درس آقای بروجردی می‌رفت و تا مدت‌ها همراه ایشان می‌رفت.

آقای بروجردی برای زیارت به مشهد سفر می‌کنند. عده‌ای

از جمله آقای حائری دایی آقای محقق داماد و خود آیت‌الله داماد

برای تثبیت حضور ایشان در قم، به همراه ایشان می‌روند تا حوزه

قم تحکیم و تثبیت شود.

این‌ها خودشان درس خارج داشتند؛ اما همراه آقای بروجردی

رفتند تا جایگاه ایشان تثبیت شود.

بعد از وفات آقای بروجردی باز علماء تدبیر کردند که مرجعیت

در قم بماند. شاه می‌خواست این مرجعیت به نجف برود. به

آیت‌الله حکیم تلگراف زد و فوت آقای بروجردی را تسلیت

گفت. اصلاً به علماء قم تسلیت نگفت.

آیت‌الله داماد، امام و سید رضا صدر، منزل آقای مصطفی

خوانساری جمع می‌شوند و تصمیم می‌گیرند از آقای صفایی

خوانساری دعوت کنند تا از تهران به قم بیاید. آقای خوانساری

می‌گوید استخاره کرده‌ام خوب نیست و حالم هم خوب نیست.

بزرگان فداکاری کردند که حوزه بماند تا در برابر استعمار و

استبداد، دینداری مردم بماند.

امام و روح‌الله کمالوند و سید ابوطالب مدرس یزدی به آقای

فلسفی نامه می‌نویسند که شما با نطق خود مردم را به حمایت

آقای بروجردی تشویق کن.

نامه‌ها نشان می‌دهد که با هماهنگی با هم نامه نوشته‌اند. امام آن

زمان تدریس خارج داشتند. امام می‌نویسد که با تجار متدین

جلسه بگذار و از آن‌ها برای آقای بروجردی کمک بگیر. از برخی

از تجار حتی نام می‌برند که یکی از آن‌ها پدر آقای بازرگان بوده

است.

خوف آن زمان متلاشی شدن حوزه بود؛ الآن باید ببینیم تقویت

حوزه به چیست. الآن از کم شدن اعتماد مردم خطر است. از

دست دادن مرجعیت حوزه قم، خطر است.

چالش حوزه قم در قبل از انقلاب، تهدید توسط حکومت برای

فروپاشی بود و چالش امروز حوزه، حفظ استقلال آن است؛ البته

الآن در حوزه ادبیات عرب و تاریخ کارهای خوبی در حوزه قم

صورت گرفته است.

کسانی که بودجه برای حوزه تصویب کردند

قصدشان خیر بود. الآن هم طلاب در مضیقه

هستند. البته راه‌حل، گرفتن پول از دولت

نیست. توجه داشته باشیم که برخی از

بودجه دولت به حوزه و مرکز خدمات،

هزینه بیمه طلاب است.

این موضوعی است که دولت در بسیاری از

مراکز آن را پرداخت می‌کند؛ اما به حوزه که

می‌رسد در جامعه برجسته می‌شود.

حوزه خواهران در حکم دانشگاه است.

خب این دانشگاه اگر در تهران هم باشد دولت

برای آن هزینه می‌کند.

الآن شورای عالی حوزه باید پیش‌قدم شود و بگوید من وجه

نمی‌گیرم و مردم هزینه کنند. مردم خوب هستند. الآن خیرین پول

نمی‌دهند چون دولت به حوزه بودجه می‌دهد.

شواهد نشان می‌دهد حوزه‌هایی که از دولت بودجه نمی‌گیرند،

توسط مردم اداره می‌شود. اگر می‌توانستیم مردم را اقناع کنیم،

می‌توانستیم به مردم هم بگوییم حالا شما حوزه را اداره کنید.

مشکل اینجاست که ما به دلیل رسانه‌های فعال دشمن، نمی‌توانیم

جامعه را اقناع کنیم. لذا از دولت بودجه می‌گیریم و مشکلات

بعدی ایجاد می‌شود.

***اکبر ثبوت:**

در حوزه ما تا آنجا که اطلاع دارم تاریخ جزء برنامه درسی نیست.

حتی به تاریخ اسلام و ایران و شیعه و تاریخ روحانیت درست

پرداخته نمی‌شود. برای من ناراحت‌کننده بود که شنیدم یکی از

مقامات عالی‌رتبه ایران در مصاحبه‌ای گفت ظل السلطان حاکم

اصفهان با سید محمدباقر شفتی درگیر شدند؛ چون در دوره سید

اگر می‌توانستیم مردم را
اقناع کنیم، می‌توانستیم به مردم
هم بگوییم حالا شما حوزه را اداره
کنید. مشکل اینجاست که ما به دلیل
رسانه‌های فعال دشمن، نمی‌توانیم
جامعه را اقناع کنیم. لذا از دولت
بودجه می‌گیریم و مشکلات بعدی
ایجاد می‌شود.

محمدباقر شفتی ظل السلطان در عالم زر بوده است.

الآن مسئولان ایران، روحانیون هستند و لذا دولتمردان باید تاریخ جایی را که بر آن حکومت می کنند بدانند.

حوزه ما از ادبیات علمای دین بی اطلاع است. کسانی را داریم که دیوان سید مرتضی را بدانند؟ کسانی را داریم که دیوان شیخ بهایی را خوانده باشند؟ برای شناخت شخصیت و آراء هرکسی فقط خواندن کتاب های فقهی و اصولی کافی نیست. چه بسا نظریات افراد در شعرها بیان می شود.

بسیاری از حوزویان سطح بالای ما حتی با زبان ادبی علمای گذشته آشنا نیستند. یکی از بزرگان همین حوزه که از مقامات عالی رتبه حکومت است، با استناد به کلمه «مولوی» در شعری از مرحوم نراقی گفته بود نراقی در شعر خود به مولوی طعنه زده است. کسی که با زبان ادبی گذشته آشنا باشد، می داند که مولوی به معنای آخوند است.

مگر بین ما و نراقی چقدر فاصله است؟ وقتی زبان ادبی او را نمی دانیم، به جای متنبه شدن، وسیله ای برای تعریض به صاحب مثنوی پیدا می کنیم. نمی دانم برنامه درس اخلاق چقدر در حوزه جدی گرفته می شود.

چقدر نهج البلاغه جدی گرفته می شود؟ چقدر تفسیر در حوزه جدی است؟ بررسی این کاستی ها که در برنامه های حوزه هست، جزء لوازم و ضروریات است. متأسفانه برخی از این چالش ها به گونه ای است که ماناچاریم درباره آن خودسانسوری کنیم. این خودسانسوری به گونه ای است که مشکلات همچنان سر جای خود می ماند.

فهرستی از این چالش ها عبارت است از: چالش

با ارباب علوم عقلی و فلسفه، چالش های مربوط به دیگر

مسائل فقهی و نظری از جمله چالش بر سر کتاب حجاب مرحوم مطهری و کتاب شهید جاوید مرحوم صالحی نجف آبادی، چالش اختلاف بین مراجع که بعد از آشیخ آیات ثلاث اختلافاتی داشتند و این اختلافات خیلی از فضلا را به فکر می اندازد که راهی برای پایان دادن به آن پیدا کنند؛ آقای بروجردی برای همین موضوع به قم دعوت شد. بعد از آقای بروجردی نیز اختلافاتی پیش آمد. چالش دیگر مابین حوزه قم و حوزه نجف بود؛ حوزه قم فرزند حوزه نجف بود.

مرحوم حاج شیخ، پرورده حوزه نجف بود. آیات ثلاث بعدی و آقای بروجردی هم دست پرورده حوزه نجف بودند. لذا حوزه نجف برای خود نسبت به حوزه قم یک احساس برتری داشت. یک سلسله چالش هایی هم بین حوزه قم و نجف بوده است. زمانی مراجع معظم شیعه را به دلیل فعالیت سیاسی این بزرگواران از عراق به ایران تبعید کردند.

برخی می خواستند حاج شیخ با این ها هم نوا شود. برخی از حاج

شیخ انتقاد تند می کردند که چرا شما با این ها همراهی نمی کنید؛ اما حاج شیخ شیوه خود را که پرهیز از فعالیت سیاسی بود ادامه داد. مراجع نجف هم از آن دعوای سیاسی نتیجه نگرفتند.

چالش دیگر امتحان گرفتن از طلاب نجف به وجود آمد. آقای بروجردی برای طلاب نجف شهریه می فرستاد. تصمیم گرفته شد که از طلاب امتحان بگیرند. برخی فکر کردند حوزه قم می خواهد برتری خود را به رخ بکشد. سروصدایی به وجود آمد و آقای بروجردی از آن موضوع صرف نظر کردند.

یکی از چالش هایی که باید بررسی شود، بحث هایی است که آقای امینی با طرفداران تقریب درست کرده بود. آقای امینی، به منزل یکی از علمای قم می رود.

در مجلس، برخی از فضلا نشستند. این ها مسئله تقریب را دنبال می کردند. آقای امینی به تقریب می پردازد. البته آقای امینی اخلاصی داشت که نمی شود آن را منکر شد. وقتی این جلسه تمام شد یکی از فضلا می گوید آدم باید چنین روحیه ای داشته باشد که الغدیر بنویسد.

باید موضوع شیوه تفقه مورد پژوهش قرار بگیرد. در حوزه

قم توجه به حدیث بیش از نجف بود. آقای منتظری

از شاگردان آقای بروجردی توجه زیادی به

نهج البلاغه داشت؛ اما نجفی ها قمی ها را

روضه خوان می خواندند. قمی ها هم فقه

نجفی ها را به خاطر اصولی بودن زیاد،

جدولی می خواندند.

چالش دیگری که می شود آن را مورد

پژوهش قرار داد در مورد قمه زنی است.

آقای بروجردی در اولین سال خواستار پرداختن

به محرماتی شدند که به اسم عزاداری رایج شده بود.

پاسخ صریح آن ها این بود که ما در تمام طول سال مقلد شما

هستیم اما شما اجازه بدهید که در این چند روز عزاداری مقلد خودمان باشیم.

مسئله چالشی دیگر، موضوع طهارت اهل کتاب است. آقای

بروجردی مانند آشیخ عبدالکریم معتقد به طهارت آن ها بود؛ اما

جراث اظهار نداشت. آقای رضی که اخیراً از دنیا رفت، می گفت

من نیاز به سفر به اروپا پیدا کردم. به آقای بروجردی موضوع

طهارت اهل کتاب را گفتم.

ایشان می گوید من پیش از مرجعیت یک روز به تهران رفتم. در

مجلس ختم شرکت کردم. از من اجازه خواستند که جلسه را تمام

کنند. گفتم چرا خدمت ایشان که عالم بزرگی است نمی روید؟

گفتند ایشان تازگی قائل به طهارت اهل کتاب شده است؛ یعنی

چنین فتوایی نشانه خروج از عدالت بوده است.

منبع: همایش در در خانه اندیشمندان علوم انسانی و با همت

انجمن اندیشه و قلم، گزارش داده شده توسط خبرگزاری

شفقنا، ۲۸ آذر ۱۴۰۰.

الآن مسئولان ایران، روحانیون هستند و لذا دولتمردان باید تاریخ جایی را که بر آن حکومت می کنند بدانند. حوزه ما از ادبیات علمای دین بی اطلاع است. برای شناخت شخصیت و آراء هرکسی فقط خواندن کتاب های فقهی و اصولی کافی نیست.



نشست

روحانیت در ایران معاصر



کمال رضوی و سیدفرید حاج سیدجوادی
| پژوهشگر حوزه جامعه‌شناسی و مدرس فقه و اصول

*کمال رضوی:

آنچه در جامعه‌شناسی به عنوان یک نهاد با مؤلفه‌های اجتماعی خودش برشمرده می‌شود، چند دهه پیشتر قدمت ندارد؛ البته بعضی معتقدند این تکوین، ریشه در دوران قاجاریه و نهاد مرجعیت آن زمان دارد. به هر روی، از دوران صفویه یا بعدتر قاجاریه، روحانیت در یک تعامل و بده و بستان با قدرت بوده است و شاید بدون این تعامل دوجانبه، نمی‌توانست به یک نهاد اجتماعی بدل شود.

امکاناتی که نهاد روحانیت در اختیار می‌گرفت، از هم‌نشینی با نهاد دولت فراهم می‌شد. ما به چه اعتبار می‌گوییم ادغام در قدرت، یکی از چالش‌های روحانیت در چهاردهه اخیر است؟ اگر قائل باشیم که جوامع جدید در گذاری از جوامع سنتی قبیله‌ای و اشکال فورمی به اجتماعات داشته‌اند، ناگزیر با پدیده تفکیک مواجه می‌شویم. این پدیده از مبانی جامعه‌شناسی است که در تمام نظریات جامعه‌شناسی رد پای آن به‌نوعی دیده می‌شود.

در پی تفکیک، جوامع جدید با خرده‌نظام‌ها یا به قول آلتوسر با

ساحت‌های گوناگون مواجه می‌شوند؛ در این صورت نهاد دین و روحانیت باید یک جایگاه مشخص و پایه‌ای پیدا کند. برحسب انتظاری که از وظایف و کارکرد روحانیت می‌رود، جایگاهی که در آن قرار می‌گیرد، جایی جز خرده‌نظام اجتماعی نیست. در جامعه جدید، اقتصاد، فرهنگ، سیاست و اجتماع به معنای خاص آن، خودمختاری نسبی دارند و آنجایی که روحانیت باید بر اساس کارکردهای سنتی خود به ایفای نقش پردازد، جایی جز خرده‌نظام اجتماعی نیست؛ اما درواقع اتفاقی که دارد می‌افتد، ضدتفکیک و ادغام مجدد نهادهایی هست که به لحاظ کارکردی باید از یکدیگر جدا شده باشند.

این چالش در چهار دهه اخیر به اشکال مختلف، پیش‌روی روحانیت وجود داشته است. تعیین نسبیتی که روحانیت باید با نهاد سیاست داشته باشد، نقطه حساسی است که انقلاب ۵۷ را به وجود آورد و به تبع آن، بخشی از روحانیت را نیز در ساختار قدرت ادغام کرد.

مسئله دیگری که باید اشاره کنم، ستیز بخشی از روحانیت با مدنیت است. اغلب ما در اثر تجربه متأخر که روحانیت را در

قدرت دیده‌ایم، توجه نمی‌کنیم که بخش عمده‌ای از روحانیت لزوماً در قدرت ادغام نشده‌اند. این نکته را قید کردم که تأکید کنم ستیز با مدنیت، بیشتر توسط لایه‌های بیرون از قدرت روحانیت انجام شده است و برخلاف انتظار، روحانیتی که در قدرت بوده، همدلی بیشتری با پذیرش مدنیت جدید داشته است.

مثلاً در مسئله حضور اجتماعی زنان در جامعه و مبارزه با فرقه‌گرایی شیعی، روحانیت حاکم، سد راه اعمال نظرات و اگراییان روحانیون خارج از قدرت شده است. به هر حال، تئوری‌های سیاسی موجود که روحانیت را بر قدرت نشانده، مثل نظامات کلیسایی، یک روز جای خود را به تئوری‌های دیگر می‌دهد و لایه‌هایی از روحانیت که با قدرت ادغام نشده‌اند، به حیات اجتماعی ادامه می‌دهند؛ فلذا ستیز با مدنیت منحصر به حال حاضر نیست و ممکن است در آینده هم وجود داشته باشد. حداقل هشت کاربست مفهومی از روحانیت در نوشته‌های مختلف وجود دارد که این کاربست‌ها با آن‌ها همخوان نیستند؛ برای مثال اگر روحانیت را به مثابه یک نهاد مدنی در نظر بگیریم، الزاماتی دارد که با روحانیت به مثابه صنف، طبقه و کاست به هیچ وجه سازگار نیست. من معتقدم دو کاربست از این هشت مورد می‌تواند در مورد روحانیت امروز، قابل اطلاق باشد. یکی روحانیت به مثابه گروه منزلتی و دیگر، روحانیت به مثابه نهاد مدنی.

گروه منزلتی، یک مفهوم وبری است که ناظر بر یک بستر اجتماعی با یک سبک زندگی مشخص هست که از امتیازهای انحصاری خود مراقبت می‌کند. به این تعبیر چهار مؤلفه را می‌توان به عنوان مؤلفه‌های گروه منزلتی برشمرد که این چهار مؤلفه در روحانیت شیعه قابل ردیابی است. صورت‌بندی مفهومی دیگری که بتواند کنشگری روحانیت را در دوران متأخر بازنمایی کند، مفهوم نهاد مدنی است. جامعه مدنی به عنوان حوزه مستقل از قدرت که مبتنی بر ارزش‌ها، رویه‌های مدنی و درواقع مبتنی بر عضویت داوطلبانه و سیر تکوینی طبیعی است.

معتقدم روحانیت برای ادامه مسیر خود باید بین تداوم ایفای نقش به مثابه یک «گروه منزلتی» با مکانیسم‌های پردتولید و بازتولید یا ادغام شدن در یک جامعه مدنی در عرض بقیه کنشگران جمعی انتخاب کند، این یک انتخاب تاریخی است که فارغ از وضعیت سیاسی آینده ایران، جایگاه اجتماعی روحانیت را مشخص می‌کند.

*سید فرید حاج سیدجوادی:

اولین بار، آخوندزاده در مکاتبه با یکی از پارسیان هندی از لفظ روحانیت به معنای عالم دینی استفاده کرد. اینجا یکی لغزشگاه‌هایی است که شکل گرفته و ما هم به آن تن داده‌ایم. درحالی‌که قبلاً گروه‌های وعاظ، طلاب، عالمان و مُلاهای مکتبی از یکدیگر متمایز بودند؛ اما لفظ روحانیت همه را دچار یکپارچه‌سازی کرد. حتی لغت حوزه را نیز اولین بار یحیی

دولت‌آبادی در کتاب خود به عنوان نهاد آموزشی دینی کار برده است. مدرسه‌های علمیه و شبکه مذهبی ما هیچ‌گاه مثل نظامات کلیسایی نبوده است.

من معتقدم در مطالعات جامعه‌شناختی، بعضی‌ها الگوهای ذهنی خود از فضای کلیسا در قرون وسطا را ناخواسته با فضای علمی حاکم بر حوزه‌های علمیه ما مقایسه می‌کنند، درحالی‌که هیچ ربطی به هم ندارند؛ زیرا در روحانیت شیعه، ساختار سلسله مراتبی و مرکزیت مطلق که همه‌چیز را با یک هرم ذیل خود تعریف کند، وجود نداشته است. به خصوص این‌که در نظام کلیسا، مالکیتی برای کلیسا لحاظ می‌شد که بر مبنای آن زمین‌ها را تصاحب می‌کردند؛ اما در شیعه چنین چیزی مطلقاً وجود نداشته است.

انقلاب اسلامی ایران با وجود این‌که در وهله اول اقدامی در مخالفت با هسته سخت قدرت و سلطنت بود، اما نتوانست نظام اداره عمومی کشور را تغییر چندانی دهد و ساختار دیوانسالاری آن نظام پیشین، کمابیش باقی مانده است. این‌که گفته شود پس از انقلاب، نهاد روحانیت در قدرت ادغام شده است، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ بلکه به عقیده من، مشارکت همدلانه و البته انتقادی با قدرت در چهار دهه اخیر صورت گرفته است.

طبیعتاً شکل مشارکتی که در دوره جمهوری اسلامی با قدرت صورت گرفته، بسیار متمایز از مشارکت در دوره‌های پیشین است؛ اما این هرگز به معنای ادغام در قدرت نیست. در دهه ۶۰، نقطه ثقل فعالیت‌های روحانیون، مشارکت سیاسی همه‌جانبه در قدرت و احزاب بود؛ اما با گذشت زمان به خصوص از اواسط دهه ۸۰، فعالیت‌های اجتماعی و مدنی آن‌ها پررنگ‌تر شده است؛ مثلاً مشارکت روحانیون در گروه‌های جهادی محرومیت‌زدا با جدیت در جریان است و همچنین ورود روحانیون به سیستم آموزش و پرورش در قالب تدریس، تأسیس مدرسه، طرح مدارس امین و ... با سرعت فزاینده انجام می‌شود. این امور باعث شده است که روحانیت یک «گروه منزلتی» نباشد و به سمت مؤلفه‌های یک «نهاد مدنی» حرکت کند.

بزنگاه تاریخی روحانیت، انتخاب برای مشارکت یا عدم مشارکت در قدرت نیست. نقطه عطف برای تعیین جایگاه اجتماعی روحانیت این است که آیا می‌تواند در ساختارهای جدید اجتماعی نیز به فعالیت مدنی بپردازد و وظایف خود را به درستی انجام دهد؟

در کنار این مهم، توانایی روحانیت در مباحث معرفتی یا همان چیزی که بعضی با عنوان تولید علم از آن یاد می‌کنند، مهم است. روحانیون اگر نتوانند به پرسش‌های دنیای امروز پاسخ درخور و منطقی دهند، با تزلزل جایگاه اجتماعی مواجه می‌شوند.

منبع: نشست تخصصی بررسی «جایگاه اجتماعی روحانیت» با محوریت جامعه ایران معاصر، در پژوهشگاه فرهنگ و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۲۴ شهریورماه ۱۳۹۷، گزارش داده شده در خبرگزاری ایکن.



مصاحبه

حوزه نجف و نسبت آن با اندیشه انقلاب اسلامی



عبدالوهاب فراتی

عضو هیئت علمی و دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

لنین با یک تصرف نظریه مارکس را مدیریت کرد، به جلو انداخت و در روسیه انقلاب کرد. مائو با دو دست‌کاری در نظریه مارکس، توانست انقلاب چین را به پیروزی برساند؛ اما در تحولاتی که در قرن بیستم پشت سر گذاشتند، قرائت لنین از مارکس بود که از زندگی حذف شد و آن چیزی که الآن قرائت چپ را مدیریت می‌کند، قرائت مائو در چین است. آن عالم معتقد بود که در آینده، سرنوشت یکی از این دو قرائت در قم و نجف هم به همین صورت خواهد شد و احتمال اینکه پایه‌های قرائت ما از تشیع ایران به تدریج سست و ضعیف بشود و قرائت نجف برجسته شود، خیلی زیاد است.

الآن روشنفکران دینی هم به این نتیجه رسیده‌اند که آلترناتیو جمهوری اسلامی، نه از درون محافل روشنفکری، بلکه از درون محافل حوزوی سر درمی‌آورد؛ بنابراین تلاش دارد تا بتواند یک نظریه درون دینی را به عنوان حمایت‌کننده خودش تدارک ببیند. فکر نمی‌کنم که در حوزه قم نظریه‌ای باشد که به هم‌آوردی نظریه حاکم در جمهوری اسلامی بیانجامد. بنابراین احتمال اینکه تفسیر نجف از تشیع به اقبال عمومی تری

جناب آقای فراتی، ضمن تشکر از حضور شما در این جلسه، ابتدای بحث در مورد انگیزه شکل‌گیری این اثر توضیحاتی بفرمایید.

بنده به دلیل خاصی، تقریباً سه سالی است که مطالعات شخصی خودم راجع به «روحانیت ایران» را به حوزه نجف جهت داده‌ام. یکی از دلایل مهم این امر این بود که احساس می‌کردم در دوره جدید، به تدریج بر اهمیت حوزه نجف افزوده خواهد شد و در آینده قدرتمندتر هم خواهد شد و می‌تواند روایتی که از تشیع ارائه می‌کند، به یک رویارویی معرفتی و عملی با قرائت ما از تشیع در قم تبدیل شود.

این تقابل یا هم‌آوردی، در آینده می‌تواند برای کسانی که به دنبال قرائتی هستند تا جایگزین قرائت کنونی ما از تشیع در قم یا ایران کنند قابل استفاده باشد. آن‌ها می‌توانند به این قرائت پناه ببرند و در پناه آن به نقد یا رویارویی با قرائت حاکم در ایران بپردازند. یادم است که یکی از علمای نجف می‌گفت که در آینده نزاع قرائت قم از تشیع، با قرائت نجف از تشیع، شبیه نزاع قرائت لنین با مائو از مارکس می‌شود.

حتی در حوزه قم تبدیل شود، خیلی زیاد است.

مرحوم دکتر فیرحی تلاش‌هایی تحت «بازگشت به نائینی‌گرایی» جدید در قم انجام می‌داد. ایشان معتقد بود که تنها راه چاره برای قرائت ایدئولوژی از تشیع در ایران که مبتنی بر قرائت حضرت امام باشد، این است که ما دوباره به نائینی برگردیم و با احیای یک نسخه جدید از مشروطیت در ایران، جلوی این تفسیری که از ما هزینه می‌گیرد را بگیریم.

پژوهشی که بنده انجام داده‌ام تحت عنوان «حوزه نجف و مسئله دولت‌سازی در عراق» در واقع روایت آن‌ها از دولت - نه در مباحث مدرسه‌ای بلکه بر اساس آنچه در درون

زمینه‌ها یا بافت تاریخی و فرهنگی، زبانی و ایدئولوژیک نجف در حال رخ دادن است را رصد می‌کنم. احساس می‌کنم که نجف هم راه علاج خودش را بازگشت به نظریه آخوند خراسانی و نائینی در قالب دولت شورایی دنبال می‌کند.

این نکات مقدمه‌ای بود برای اینکه چرا نجف در حال اهمیت یافتن است و اینکه ما در آینده بیشتر از نجف خواهیم شنید؛

و اینکه چرا روشنفکری دینی برای قانع کردن

یا تضعیف کردن قرائت موجود در ایران، ناخواسته اذهان

نیروهای مذهبی را به این سمت سوق می‌دهد که شاید قرائت نجف راهکار بهتری در مواجهه با دنیا، حکومت و سیاست و الگوی توسعه باشد.

البته همه این‌ها فرض است؛ چون اثبات برتری یک قرائت نسبت به قرائت دیگر، ارتباط وسیعی با کارآمدی جمهوری اسلامی در عرصه زندگی عملی و نتیجه‌بخش بودن این نوع تعامل یا نگاه حوزه نجف به سازمان سیاست در بغداد دارد.

بنده یک پروژه مفصل‌تری تحت عنوان «مدارس فکری سیاسی حوزه نجف» که حدود ۳۴۰ صفحه آن تاکنون نوشته شده است را در دست تألیف دارم که با جزئیات زیاد و عینی‌تر به این موضوع پرداخته است؛ اما این کتاب که تازه منتشر شده، به پیشنهاد مدیر محترم موسسه «صراط‌مبین» بوده است؛ با این هدف که نسبت مدارس نجف با اندیشه انقلاب اسلامی در سطح یک متن موجز تبیین شود.

بنده در این کتاب و پژوهشی که چاپ نشده است، توضیح داده‌ام که مدرسه نجف تحت سیطره مدرسه آقای خوئی است. به‌رغم اینکه آیت‌الله خوئی الآن مرحوم شده است اما مدرسه ایشان هنوز آن‌چنان تسلط دارد که فارغ‌التحصیلان این مدرسه و کسانی که خارج از این مدرسه قرار دارند تحت این تسلط هستند و اساساً فکری ساختارشکنانه که مبانی و ایده‌های این مدرسه را به حاشیه برد، چندان وجود ندارد.

آیت‌الله خوئی خیلی مهم است؛ به تعبیر بنده اگر کسی بخواهد

بفهمد که حوزه در عصر شیخ‌الطائفه چگونه حوزه‌ای بوده و چگونه با ساختارهای حکومت اسلامی در عراق تعامل می‌کرده و بر اساس چه مشی و اندیشه‌ای با حوزه سیاست تعامل می‌کرده، آقای خوئی نسخه خیلی خیلی نزدیک برای فهم ما از دوره شیخ طوسی در نجف است. آقای خوئی این فاصله زمانی را خیلی برای تحلیل ما برمی‌دارد و به ما توضیح می‌دهد که نجف عصر او، با نجف شیخ طوسی تفاوت چندانی ندارد؛ به‌ویژه اینکه مثلاً ۸۱ سالی که آقای خوئی در نجف حضور داشت، از دوره جوانی اش، اهمّ رخدادهای عراق آن دوره را از جنگ با انگلیسی‌ها، انقلاب «ثوره العشرین»، کودتای قاسم و کودتاهای بعدی که منتهی به قدرت گرفتن بعثی‌ها در عراق شد را لمس کرد

و کشمکش‌های درونی حوزه را در تعامل با سیاست از نزدیک دید و با تجربه خیلی عینی‌تری حوزه را مدیریت کرد. به‌گونه‌ای که در سخت‌ترین شرایط در دوره بعثی‌ها، توانست حوزه را نگاه دارد. این استراتژی، هم به لحاظ فکری یک مبانی خیلی روشنی داشت؛ هم یک استدلال قوی راجع به رویه‌هایش داشت.

شاید چهار یا پنج نسل، مجتهدین خودش را قانع می‌کرد که این‌گونه رفتار کنند. این مدرسه این‌قدر هژمونی دارد که حتی منتجین قم مثل آقای وحید یا مرحوم میرزا جواد تبریزی و آن‌هایی که فارغ‌التحصیل نجف بودند، اصلاً در همان اتمسفر ساخته‌شده خوئی فکر می‌کردند.

مدرسه دومی که در این کتاب از آن بحث شده است - بنده با لحن ملایمی با عنوان مدرسه آقای سیستانی تعبیر کرده‌ام - در آنجا توضیح داده‌ام که آیت‌الله سیستانی مبدع مدرسه جدیدی در عراق بعد از سقوط صدام است که می‌تواند متفاوت‌تر از مدرسه آقای خوئی، هم ببیندیشد و هم عمل کند.

آیت‌الله سیستانی همانند استادش آقای خوئی، اصلاً قائل به ولایت‌فقیه نبود و تمام ادله‌ای که مثلاً موافقین ولایت‌فقیه از مرحوم ملا احمد نراقی تا امام خمینی در این زمینه اقامه کرده بودند را نپذیرفت؛ اما در ورای سلب دولت از فقیه در مقام ایجاب، ایشان از یک نظریه‌ای در حوزه سیاست دفاع کرد که امروزه از آن به «دموکراسی توافقی» تعبیر می‌کنیم. آقای خوئی وقتی که دولت را از فقیه سلب می‌کرد و دلالت ادله لفظی را در این باب نمی‌پذیرفت، در ایجاب بحث خودش گفتگوی ایجابی یا اثباتی در باب اداره جامعه نداشت؛ یعنی رها می‌کرد؛ اما آقای سیستانی یک نگاه ایجابی بعد از سلب دولت از فقیه داشت که آن هم بیشتر تحت تأثیر استادش شیخ حسین حلی است. شیخ حسین حلی شاگرد نائینی و آخوند خراسانی است و آقای سیستانی بخش زیادی از همه دروس خود را نزد حلی خوانده است.

دکتر
فیرحی
تلاش‌هایی تحت «بازگشت
به نائینی‌گرایی» جدید در قم انجام
می‌داد. ایشان معتقد بود که تنها راه
چاره برای قرائت ایدئولوژی از تشیع در
ایران این است که ما دوباره به نائینی
برگردیم و با احیای یک نسخه جدید
از مشروطیت در ایران، جلوی این
تفسیری را بگیریم.

حلی در نجف، درواقع تجسم عینی نائینی در غیاب ایشان بوده است. سیستمی برای طرح اداره دولت، از طریق حلی به نائینی و آخوند وصل می‌شود. آقای سیستمی در بازگشتش به نائینی یا آخوند خراسانی سه تفاوت عمده دارد.

اما مدرسه سوم، دیگر در کانون نیست. مدرسه قدرتمندی که به‌صورت ساختارشکنانه با کانون یا متن حوزه نجف درگیر شده است، مدرسه صدر اول است. صدر اول شاید مهم‌ترین مدرسه‌ای باشد که هم پیرامون حکومت اسلامی و سیاست مبانی روشنی دارد و هم رویه‌های روشن‌تری دارد. صدر امروزه دیگر جایگاهی در حوزه نجف ندارد.

دلیل آن خالی بودن حوزه نجف از شاگردان قدرتمند صدر مانند مرحوم آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی و آیت‌الله سید کاظم حائری است. البته برادر آسید کاظم حائری یعنی آیت‌الله سید علی‌اکبر حائری در آنجا تشریف دارند که از متأخرین شاگردان صدر اول است. من دو سه روز درس خارج ایشان را شرکت کردم که حدود ۲۰ یا ۳۰ نفر شرکت می‌کنند. به‌جز پسر سبزواری و شیخ هادی آل رازی که گه گاهی به آثار صدر اول در درس خارجش استناد می‌کند، اساساً دیگر کسی در نجف به آرای صدر برنمی‌گردد. صدر هرچه در نجف فربه‌تر شود و به جایگاه واقعی خودش برود، نتیجه آن درگیری بیش‌ازحد روحانیون با دو پدیده خواهد بود: یکی درگیری با حوزه سیاست و دیگری پیش‌راندن این‌ها به سمت تهاذب‌گرایی در حوزه نجف یا کشاندن پای احزاب سیاسی به نجف؛ چیزی که اساساً حوزه نجف علاقه‌ای به طرحش در حوزه ندارد.

در ایران کمتر راجع به صدر بحث شده است. راه‌حل‌های صدر برای بحران دولت‌مداری در عراق، اساساً خارج از مطالبات یا اتمسفر فکری و ذهنی شیعیان عراق بوده است. مثلاً مهم‌ترین مشکل شیعیان در دوره حکومت اقلیت سنی، طایفه‌گرایی سنی‌ها بوده است که به‌شدت شیعیان را از قدرت و ثروت محروم می‌کردند. اگرچه شیعیان در هیچ‌یک از این ادوار دنبال حکومت اسلامی و طرح حکومت شیعی نبودند. صدر برخلاف این ذهنیت ۱۵۰ سال اخیر قبل از سقوط صدام، دو تغییر مهم در فکر شیعه در آنجا به وجود آورد. یکی اینکه آن‌ها را قانع کرد که به دنبال حکومت اسلامی بروند؛ چیزی که نجف دوست نداشت. دوم اینکه طرح صدر، یک طرح اُممی بود و اصراری بر حدود سرزمینی عراق نداشت. به‌گونه‌ای که جنگ بسیاری از علمای نجف از دوره اشغال تا سال‌های طولانی بعد از اشغال، حفظ سرزمین عراق از بصره تا موصل بود.

صدر اساساً نگاه سرزمینی به دولت عراق نداشت و به همین دلیل به نظر من آثار صدر نمی‌توانست در آن نگرانی‌های نجفی‌هایی که درگیر سیاست بودند یا نبودند هبوط کند. به همین دلیل هرچه که صدر دفع بشود، حوزه نجف آرامش بیشتری خواهد داشت. آخرین مدرسه که بحث‌های زیادی در مورد آن است، مدرسه

صدر دوم است. صدر دوم شاگرد صدر اول است و یکی از بهترین شاگردهای صدر اول به حساب می‌آید. در حوزه نجف، در مورد صدر دوم اصلاً یک به‌هم‌ریختگی مفصلی وجود دارد که هنوز هم تمام نشده است.

علت هم این بود که ایشان به دنبال شکست هنجارهای حاکم بر حوزه نجف بود و رویه‌ها یا هنجارهای حاکم بر حوزه نجف را قبول نداشت. به این دلیل که معتقد بود این ساختار مرجعیت به درد هدایت یا رهبری حرکات اجتماعی در عراق نمی‌خورد. آن‌ها را مرجع مکتوب می‌خواند و خودش را مرجع مسموع می‌خواند. مکتوب به این معنا که مرجع در بیتش نشسته است و تا سؤال مکتوبی از او نکنند، پاسخ مکتوبی نمی‌دهد؛ اما خود او بعد از درس کفایه‌اش یا بعداً که درس خارج فقه خود را شروع کرد، همان کنار دیوار حرم امیرالمؤمنین می‌نشست، عبایش را زیر پایش می‌گذاشت و به‌صورت شفاهی به پرسش‌های شرعی مردم پاسخ می‌داد. یا به بازار سرپوشیده کبیر نجف می‌رفت و به خانم‌هایی که بدحجاب بودند امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد. تا سال‌های زیادی، هم دروس حوزه نجف به زبان فارسی بود و هم مرجعیت نجف در دست مراجع فارسی بود.

این امر دو پیامد داشت: پیامد اول این بود که مراجع فارسی‌زبان دغدغه‌های عراق را ندارند؛ دوم اینکه چرا حوزه‌ای که عرب‌زبان است، باید مهم‌ترین درس‌هایش فارسی باشند. ایشان یک جریان عرب‌گرایی را در حوزه نجف شروع کرد که مورد استقبال صدام هم قرار گرفت.

بعد از انتفاضه شعبانیه در سال ۱۹۹۱ که عراقی‌ها از کویت فرار کردند و بعد هم قیام شعبانیه شروع شد، عراقی‌ها احساس کردند که جامعه به‌شدت در حال سکولار شدن است. با توجه به اینکه در جنگ عراق و ایران هم متوجه شده بودند که حضرت امام از عنصر مذهب در جنگ خیلی خوب استفاده کرده بود، به این نتیجه رسیده بودند که اگر ما این جریان بازگشت به مذهب را در عراق تقویت کنیم، شاید بشود از نیروهای مذهب برای حمایت از دولت در مقابل آمریکایی‌ها به‌خوبی استفاده کرد؛ بنابراین صدام یک سیاست کمپین ایمان (عوده الی حمله الایمان) در پیش گرفت؛ یعنی موج ایمان‌گرایی که اجازه داد محافل مذهبی یک مقدار فعال‌تر بشوند.

این بحث مربوط به بعد از شعبانیه است. آقای خوئی سال ۱۹۹۲م فوت کرده است. یک سال مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری مرجع بوده است.

تا اواسط سال ۱۹۹۲م که فوت می‌کند و مرجعیت آقای سیستمی با مرجعیت صدر دوم و بقیه علما از این دوره کلید می‌خورد. اقبالی که صدر دوم می‌آورد این است که طرح مرجعیتش به موج ایمان‌گرایی در عراق برمی‌خورد. صدام هم به او فضا می‌دهد و اداره حوزه‌ها را تحویل او می‌دهد؛ و او از این فرصت برای ترویج ایده‌های خودش استفاده می‌کند؛ مانند اقامه نماز جمعه

و راه‌اندازی محاکم شرعی در بسیاری از شهرهای عراق. از آن دوره به بعد اختلافات ایشان با حوزه و به‌ویژه بیت آقای خوئی و بیت آقای حکیم شروع می‌شود. به عبارتی اختلافات حکیمی‌ها با صدری‌ها از این دوره کلید می‌خورد.

صدر تا سال ۱۹۹۹م که آن اواخر تند می‌شود، تعامل خیلی خوبی، هم با دولت دارد و هم فضای حوزه را در اختیار دارد. ایشان در زمان جنگ، یک‌بار از طرف صدام اقدام می‌کند که جمهوری اسلامی آتش‌بس را قبول کند اما جمهوری اسلامی پیشنهاد او را نمی‌پذیرد. تا سال ۱۹۹۹م که توسط عده‌ای به شهادت می‌رسد. آن موقع حوزه متوجه می‌شود که صدر خیلی هم در پازل حزب بعث نبوده است و چون خارج از این پازل رفتار می‌کرده، به شهادت رسیده است.

از آن موقع به بعد مدرسه صدر دوم دیگر جا افتاد. بعد از شهادت او با برخی مراجع خود خوانده مواجه شدند. مثل الصرخی، شیخ قاسم الطائی، فاضل البدیری، عدی الاثم، شیخ محمد یعقوبی که این‌ها عمدتاً شاگردان ایشان بودند. به نسبت قوی‌تر و ضعیف‌تر بودند؛ که البته آیت‌الله شیخ محمد یعقوبی از همه آن‌ها بهتر است. **تشکر از توضیحاتی فرمودید. لطفاً درباره سبک و روش انجام این کار هم توضیح بفرمایید.**

روش بنده در تهیه این کتاب دو چیز بود. نخست اینکه گفت‌وگوهای زیادی انجام دادم؛ چه با آقایانی که در قم بودند یا در نجف بودند. سفرهای متعددی به نجف رفتم و با اساتید دانشگاه کوفه و هم با طیف‌های متعددی از نیروهای درون حوزه گفت‌وگو کردم. با خود مقتدی صدر و معاون سیاسی او صحبت کردم. با طیف شیخ محمد یعقوبی عطائی و البدیری، صحبت کردم. با خاندان حکیم، با عمار و محمدحسین، سید ریاض، سید عزالدین و نیز خود مرحوم آیت‌الله شهید حکیم بحث‌های زیادی داشتم. با طیف آیت‌الله سیستانی، شخص آیت‌الله فیاض و برخی از افراد احزاب سیاسی در بغداد صحبت کردم.

این موارد برای شناخت اولیه من لازم بود. بعد از اینکه تصویر کلانی از فضاها پیدا کردم، شروع به مطالعات کتابخانه‌ای هم کردم. نه اینکه ترتب زمانی داشته باشد؛ در امتداد هم بود. گاهی اوقات برای خرید اثری که در ایران نبود به عراق می‌رفتم و برمی‌گشتم.

این کار محصول روش پژوهش میدانی و کتابخانه‌ای بود. من از سال ۹۷ تا ۹۹ مرتب به نجف می‌رفتم. سال ۹۹ که مشغول نوشتن متن شدم، دیگر به نجف نرفتم اما از طریق فضای مجازی یا افرادی که از عراق به قم می‌آمدند، با آن‌ها ارتباط داشتم.

از مصاحبه‌ها هم فقط فایل صوتی دارم و فایل تصویری تهیه نشد. خودم زبان عربی لهجه عراقی مسلط هستم و نیازی به مترجم نبود. صحت و سقم داده‌هایی که به دست می‌آمد را از طریق گفت‌وگوها متوجه می‌شدم. متوجه می‌شدم که چه کسانی خطا می‌کنند یا چه کسانی در بغض با دیگری صحبت می‌کنند.

در ابتدای شروع کار، یک فضای ناشناخته‌ای وجود داشت. از جمله مشکلاتی که بنده داشتم این بود که متأسفانه کسی برای این گونه کارها هزینه نمی‌کند.

در بحث سفر و هزینه‌ها و خرید کتاب‌های مورد نیاز در هر صورت مشکلاتی وجود داشت. علاقه‌مند بودم که فرصت‌های بیشتری را در نجف می‌ماندم. اگر من دوره سه ماهی را در نجف می‌ماندم شاید بیشتر به جزئیات آنچه در نجف می‌گذشت آشنا می‌شدم. این نکته را هم اضافه کنم که من به حوزه کربلا و سامرا ورود نکردم. با طیف شیرازی‌ها و... صحبت کردم؛ ولی متوجه شدم که این حوزه‌ها خیلی جدی نیستند.

آیا شبیه به این کار قبلاً در فضای عراق چه در حوزه و چه فضای دانشگاهی انجام شده است؟

در این زمینه اثر مشابهی کار نشده است. این سبک نگارش جریان‌شناسی جزو علاقه‌مندی‌های ما در ایران است. عراقی‌ها اصلاً این طوری نمی‌نویسند. مثلاً «رشید الخیون» که دو کتاب با نام «الاسلام السياسي» در صدسال اخیر دارد، یک جلد آن راجع به اهل سنت و یک جلد آن راجع به تشیع است. اطلاعات خیلی خوبی هم دارد. من بخش شیعه این کتاب را ترجمه کردم، ولی به خاطر عدم حمایت کافی به نتیجه نرسید.

در این کتاب راجع به صدری‌ها و خوئی بحث شده است. عرب‌ها اصلاً کتاب به سبک جریان‌شناسی ندارند. ارزیاب این کار بنده در پژوهشگاه، آقای «خالد غفوری» بود. ایشان وقتی که کتاب مدارس فکری سیاسی حوزه علمیه نجف را ارزیابی کرد، دو نکته گفت: یکی اینکه ۹۵ درصد اطلاعات آن از حوزه نجف درست است؛ دوم اینکه عرب‌ها تابه‌حال به این سبک راجع به حوزه نجف ننوشته‌اند. ایشان می‌گفت که اگر کسی باشد که این اثر را به زبان عربی ترجمه کند، به کتاب ارزشمندی تبدیل می‌شود. به‌ویژه اینکه از نگاه یک محقق قمی این اثر منتشر شده است.

یکی از نکات مهم در بافت جمعیتی و حوزوی و سیاسی عراق بحث «خاندان» است که وابستگی به خاندان تأثیر زیادی در موضع افراد دارد. شما آیا خاندان‌های مهم مثل خاندان حکیم را از این زاویه مورد بررسی قرار دادید؟

چون کتاب خیلی گنجایش نداشت، من نتوانستم که برخی بحث‌ها را مطرح کنم. در آن کتاب تفصیلی‌تر که هنوز چاپ نشده، من پیرامون بحث خاندان حکیم اصلاً یک فصلی را اختصاص داده‌ام که آن را به دو طیف فرهنگی و سیاسی تقسیم کرده‌ام. در آنجا پیرامون خاندان آل حکیم بحث کرده‌ام.

این تعبیر آقای شهرستانی است گفتند که آقای سیستانی میانه امام و آقای خوئی است. رفتار آقای سیستانی در دوره صدام مانند استادش آقای خوئی است. شرایط که به هم ریخت، رفتار متفاوت‌تری پیدا کرده است؛ اما ظاهر بررسی مبانی فقهی و اصولی این دو شخصیت نشان می‌دهد که اگر آقای خوئی

الآن زنده بود، احتمال اینکه می توانست مانند شاگردش سیستمی رفتار کند خیلی بعید است.

این نکته به تفاوت های کاراکتری شخصیت این دو با هم برمی گردد؛ یعنی محافظه کارانه تر برخورد می کردند. آقای خوئی خیلی محتاط بود؛ محافظه کار نه به این مفهوم که سخنی ندارد؛ بلکه به تعبیر سید ریاض، اساساً مدرسه خوئی اگر در امور سیاسی هم مداخله می کند نه از باب عناوین اولیه، بلکه از باب عناوین ثانویه مثل ضرورت است. آن هم نه مصلحت؛ چون دایره مصلحت از ضرورت خیلی فراخ تر است.

به همین دلیل ضرورت های سیاسی که اقتضاء می کرده است، این ها در مواردی در امور سیاسی دخالت می کردند. در هر صورت شرایط سیاسی و زمانی خیلی تأثیر داشته است. ما نمی دانیم که اگر الآن آقای خوئی زنده بود، مثل مرحوم آقای حکیم می شد یا مثل آقای سیستمی که تا حدود زیادی، بیشتر مداخله می کند.

در کتاب برخی ادعاها درباره تعامل یا حتی حمایت آمریکا

از صدر دوم مطرح شده است. این موضوع را

تبیین می فرمایید؟

خود صدر دوم به شدت تحت تأثیر امام است و ولایت انتصابی عامه فقها را قبول دارد. اساساً بحث این بود که اگر ایشان با سکوت صدام مواجه می شد، دنبال اقامه دولت فقیه در دولت عراق بود یا نبود؟ آمریکایی ها یک دوره ای به این نتیجه رسیدند که اگر پشت صدر دوم را بگیرند، در مخالفین داخلی، این الگوی مناسب تری در مواجهه با معارضین خارجی مثل حکیم است که وابسته به ایران است. هرچه بیشتر پیش رفتند، دیدند که عکس آقای خامنه ای و امام در خانه ها و مساجد آنها است.

به این نتیجه رسیدند که این ها می خواهند تکرار تجربه ایران بشوند. این بود که صیانت از صدر دوم را برداشتند و بعضی ها او را ترور کردند. اگر صدر دوم بعد از سقوط صدام زنده می ماند، به جای مقتدی حضور فیزیکی داشت. او واقعاً به دنبال اقامه دولت فقیه بود؟ من این سؤال را از شیخ محمد یعقوبی پرسیدم؛ ایشان گفت که خیر. او در نهایت مثل نائینی اقامه دولت فقیه را در عراق غیرممکن می دانست. به سمت نظارت روحی فقیه بر سازمان سیاست حرکت می کرد. نظارت روحی هم ادبیات عراقی ها است. اصلاً ما در فارسی متوجه نمی شویم که یعنی چه؟ در این کتاب برخی تعبیر مطرح شده است که برای ما غریب هستند. مثلاً تعبیر نظارت روحی. آیا این تعبیر ابداعی شماست یا مبتنی بر ادبیات حاکم بر عراق؟

ما در باب ولایت فقیه سه واژه داریم: ولایت، وکالت، نظارت. نظارت روحی غیر از نظارت فقهی ما است. این ها قاعده پذیر نیست. در نهایت به چیزی می رسد که آیت الله سیستمی انجام

می دهد. آنها شاید در مباحث مدرسه بگویند که فلان دولت بد است یا فلان دولت خوب است؛ حکومت اسلامی ضرورت دارد یا ندارد؛ اما جالب است که وقتی این ها به مرحله عمل می رسند، ظاهراً متدولوزی روشنی غیر از آنچه آقای سیستمی انجام می دهد ندارند؛ اما چون آقای سیستمی تحت تأثیر شیخ حسین حلی است و به نوعی به نائینی برمی گردد، نسبت به آقای خوئی ذهنش بیشتر {متأثر} از دولت شورایی بوده است.

به همین دلیل اطلاعات ایشان از رژیم های حقوقی و بازگشتش به نائینی توانسته تفاوت هایی به وجود بیاورد که آقای شهرستانی می گوید که آیت الله سیستمی، میانه خوئی و امام است؛ یعنی نه مثل آقای خوئی اسلام غیر متدخل را قبول دارد و نه مثل امام با تمام وجود در سیاست ورود پیدا می کند.

اما آیت الله شیخ یعقوبی به لحاظ فقهی مثل صدر دوم، ولایت انتصابی عامه فقیه را قبول دارد. حتی اختیارات فقیه را از امام خمینی هم بیشتر می داند.

همکاری و استقبال آقایان در نجف به چه

شکلی بود؟ به هر حال شما یک فرد غربیه

و از ایران بودید و سؤالات بسیار خاص

و حساسی هم مطرح می کردید.

در هنگام مصاحبه برای این کار، نجفی ها یک مقداری محتاط بودند. اکثراً از قبل آشنایی با من نداشتند. در سفرها که می رفتم، آثارم را هم برای آنها می بردم تا معرفی کنم و این گونه به بنده اعتماد

می کردند. ولی در مجموع برخوردهایشان به

نظرم نسبت به روحانیون ایران خیلی بهتر است. خیلی

به اهل علم احترام می گذارند. به نظر می رسد همچنان بحث بافت و ساختار خاندانی جزء مسائل مهمی است که باید به آن

پرداخته شود. در حوزه نجف خاندان ها خیلی مهم هستند و این خاندان ها هستند که نمی گذارند مرجعیت خارج از این خاندان ها شکل بگیرد. کاری که صدر دوم می کند این است که ساختار حاکمیت هژمونی خاندان ها را می شکند. صدر نسلی را تربیت کرد که این ها بعداً دعوی مرجعیت کردند. یکی از دلایلی هم که نجفی ها در مقابل صدر دوم مقاومت کردند این بود که صدر دوم می خواست که بحث مرجعیت از درون خاندان ها را بشکند که به نظر من هم تا حدودی موفق شد؛ اما مشکلی که پیدا کرد این بود که فارغ التحصیل های مدرسه صدر دوم آن چنان به لحاظ فقهی و اصولی قوی نبود.

منبع متن: جلسه نقد و بررسی کتاب «مدارس فکری حوزه علمیه نجف و نسبت آنها با اندیشه انقلاب اسلامی» به همت «دفتر تاریخ شفاهی حوزه» و «سایت مباحثات»، گزارش داده شده در سایت مباحثات، ۹ آبان ۱۴۰۰.

آیت الله بروجردی و ولایت فقیه

مصاحبه



محمدعلی گرامی قمی
از مراجع تقلید شیعه در قم

در سالگرد رحلت آیت الله العظمی بروجردی، گفت و گوی ما با جناب عالی که از شاگردان آن مرحوم بودید، درباره رویکرد سیاسی ایشان در دوره ۱۵ ساله مرجعیت است. آیا شیوه سیاسی ایشان همچون استادش آخوند خراسانی بود یا حد وسطی از شیوه آخوند و امام خمینی را اتخاذ کرده بود. تحلیل شما در این باره چیست؟

مرحوم آیت الله بروجردی به لحاظ نظری ولایت فقیه را قبول داشت و حتی در آخر عمر تدریس «کتاب القضا» را برای اثبات این مسئله شروع کرد که متأسفانه به پایان نرسید. ایشان می فرمود: احساس وظیفه می کنم که بحث قضا را مطرح کنم. بسیار هم نگران بود که نکند نتواند این بحث را تمام کند. منتهی ایشان در آن برهه معتقد بود به فرض هم که روحانیت حکومت را در دست بگیرد، کسی را برای اداره امور ندارد. در جمعی عده ای به ایشان اصرار می کنند و ایشان می گوید: «حکومت را از شاه بگیرم، به دست چه کسی بدهم؟» بعد به فردی در جمع اشاره می کند و می گوید: «این آدم همان دکتر اقبال است، منتهی باریش و عمامه». آن روزها دکتر اقبال نخست وزیر بود.

اما از لحاظ شباهت یا تفاوت شیوه ایشان با منش سیاسی مرحوم آخوند، باید اشاره کنم که از جنبه هایی به ایشان شبیه بود، یعنی

ایشان هم اعتقاد داشت که به تعداد لازم افراد صالح نداریم که در ادارات بگذاریم. مرحوم آخوند معتقد بود که هرکاری هم که بکنیم بالاخره در کارها نواقصی وجود خواهد داشت؛ ولی اگر علما در رأس حکومت قرار بگیرند، مردم خرابی ها را به پای دین می نویسند و اعتقاد ایشان به دین سست می شود. البته مرحوم آیت الله بروجردی به این صراحت این حرف را نمی زد؛ ولی از برخوردهایش معلوم بود که چنین اعتقادی دارد.

نظر آیت الله بروجردی درباره نهضت مشروطه چه بود؟ با عنایت به اینکه در آن دوران در نجف و در کنار استادش آخوند خراسانی قرار داشت؟

مرحوم آقای ستوده نقل می کرد که در جلسه ای با حضور مرحوم آیت الله بروجردی بوده و در آنجا عده ای این موضوع را مطرح می کنند که ای کاش همان شیوه استبدادی سابق بود و شاه همه کاره بود! مثلاً با مشروطه چه نفعی به مردم رسید؟ مرحوم آقای بروجردی فرموده بود: این حرف را ننزید! مشروطه لااقل یک مقداری رفتارهای استبدادی شاه را کنترل کرد. شما در آن دوران نبوده اید و نمی دانید استبداد چه به روزگار مردم می آورد. ایشان هم مثل مرحوم نائینی معتقد بود که مشروطه دفع افسد به فاسد است. این طور نیست که اگر مشروطه بشود، همه امور

اصلاح خواهد شد؛ ولی دست کم فساد تقلیل پیدا می کند.
اما بهر حال و بهرغم این دفاع نسبی از مشروطیت، الگوی حکومتی ایشان همان ولایت فقیه بود؟

بله ولایت فقیه برای ایشان اصل بود؛ ولی در آن شرایط نمی خواست ولایت فقیه را اجرا کند. مرحوم آخوند هم همین طور فکر می کرد. مرحوم آیت الله بروجردی می فرمود: برای اجرای این اصل، افراد به اندازه کافی نداریم و لذا کارکرد آن به پای دین نوشته می شود. نظر آیت الله بروجردی در باب ولایت فقیه روشن تر از نظر مرحوم آخوند بود. مرحوم آخوند اندک تردیدی در این باب داشت؛ ولی هر دو در این نظر که فعلاً نمی شود این اصل را اجرا کرد اشتراک نظر داشتند.

شیوه عملی سیاسی آیت الله بروجردی چگونه بود؟ ایشان در برابر رژیم و مسئولان آن چگونه رفتار می کردند؟

ایشان همواره سعی داشت مشیت بسته را باز نکنند! یعنی طوری رفتار می کرد که رژیم شاه از حشمت و جایگاه ایشان وحشت داشت. ایشان سعی می کرد حتی المقدور اختلافات سیاسی به ساحت جامعه نکشد. ایشان همواره تلاش می کرد مسائل را با حشمت و ابهت خودش حل کند و شاه هم خیلی روی ایشان حساب می کرد. در واقع آیت الله بروجردی مراعات شاه را می کرد و او هم متقابلاً همین کار را می کرد. بعدها یکی از بازجوهاى من در اوین گفت که اگر آقای بروجردی می گفت این خودکار نباید در اداره ها باشد، ما فوراً همه را جمع می کردیم! ... می خواست قدرت و نفوذ ایشان را بگوید.

مرحوم آیت الله بروجردی می خواست که مسائل بدون درگیری در سطح جامعه حل شود. البته در موارد معدودی هم برخورد ایشان با سران حکومت تند می شد. نمونه آن در قضیه اصلاحات ارضی بود. در قضیه اصلاحات ارضی ایشان فرمود: من در مملکتی که سراسر آن غصب در غصب باشد نمی مانم. گذرنامه مرا بدهید بروم! شاه هم پروئی به خرج داد و گفت: چند تا گذرنامه می خواهید؟ در پی این جسارت، در قم دستجات عزاداری به راه افتاد و مردم در صحن جمع شدند و تظاهرات کردند. بالاخره هم شاه مجبور به عقب نشینی شد.

البته رابطه شاه و آیت الله بروجردی در اواخر تیره شد. از این دوره چه خاطراتی دارید؟

بله اوایل روابط تیره نبود. حتی وقتی آیت الله بروجردی در بیمارستان فیروزآبادی تهران بستری شد، شاه به عیادت ایشان رفت. عکسی هم هست که شاه خیلی مؤدبانه جلوی ایشان نشسته است. من در دوره ابتدائی در مدرسه باقریه در کنار فیضیه درس می خواندم. یک روز داشتم از طریق عشق علی و گذرخان به مدرسه می رفتم که دیدم شاه دارد از ملاقات با آیت الله بروجردی برمی گردد. ساعت ۷ صبح بود. معلوم بود صبح سحر به دیدار ایشان رفته بود که در آن ساعت داشت برمی گشت. آیت الله بروجردی در دوران نهضت ملی، تمایلی به عزل شاه

از سلطنت و فرستادن او به خارج از کشور نداشت؛ اما شاه که به آمریکائی ها متکی شده و قدرتی پیدا کرده بود، کم کم به روحانیت بی اعتنائی کرد.

مخالفت آیت الله بروجردی با اصلاحات ارضی و بعد هم اعتراض شدید ایشان به بهایی ها، روابط این دو را به تیرگی کشاند. البته آیت الله بروجردی فوق العاده رعایت فضای جامعه را می کرد؛ اما شاه هنوز دچار غرور و تکبر نشده بود؛ به همین دلیل هم پس از فوت ایشان تصور می کرد که اگر به آیت الله حکیم تلگراف بزند، ایشان مرجع می شود؛ در حالی که همین باعث شد که مرجعیت ایشان عقب بیفتد و تا زمانی که آیت الله سید عبدالهادی شیرازی زنده بود، مرجعیت آیت الله حکیم چندان گسترشی پیدا نکرد.

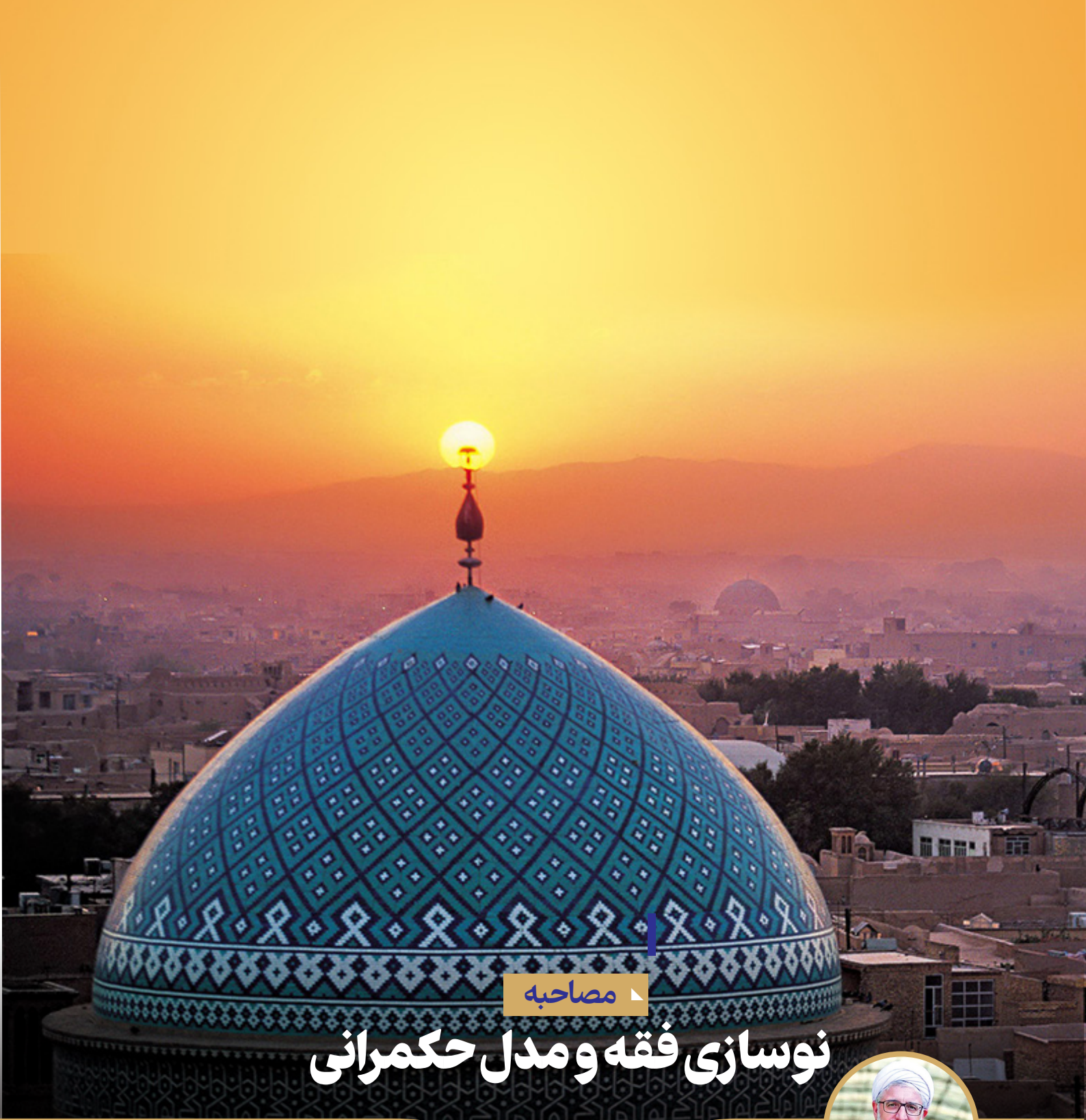
تحلیل آیت الله بروجردی از هویت و کارکرد فرقه بهائیت چه بود؟ چون ایشان در پی همین تحلیل، به مبارزه دامنه داری با آن ها دست زد؟

ایشان تردید نداشت که این فرقه یک فرقه سیاسی و متصل به انگلیسی هاست. حرف های سید باب کاملاً نشان می دهد که او دیوانه است. آیت الله بروجردی می دانست که این یک {مکتب} مذهبی نیست؛ بلکه فرقه ای سیاسی و راه نفوذ انگلیسی ها در ایران است که بعد از شکست در قضیه تنباکو، حالا می خواستند به این شکل وارد ایران بشوند. ایشان احساس می کرد که بهایی ها فوق العاده خطرناک هستند و بسیار مراقب بود که موقعیت پیدا نکنند؛ چون می دانست که اصل کار، انگلستان است، والا سید باب که سید خلی بود.

مهم ترین اقدام آیت الله بروجردی احیای حوزه علمیه قم و ارتقای مجدد عظمت روحانیت بود. تحلیل شما از این مسئله چیست؟

ایشان حقیقتاً هدفی جز ارتقا و اعتلای حوزه نداشت و انصافاً در این زمینه سنگ تمام هم گذاشت. ایشان از هر نویسنده واقعاً محقق و اهل تحلیلی تجلیل و از مجلاتی چون مکتب اسلام حمایت و پشتیبانی می کرد. خود من در منطق کتابی نوشتم که از نظر ایشان محققانه بود و لذا برای من جایزه ای فرستادند. یک سال بعد هم که خدمت ایشان رفتم و مرا شناختند، مجدداً مرا مورد تشویق قرار دادند. همواره می گفتند تا جوان هستید مطالعه و تحقیق کنید که در پیری نمی توانید. این جهات بسیار برای ایشان مهم بود. لذا حوزه در دوره ایشان چه در بُعد فقه و اصول و چه در زمینه فلسفه بسیار رشد کرد. در مورد فلسفه به علت فشارهایی که از سوی حوزه های مشهد و نجف به ایشان آمد، از علامه طباطبائی خواستند که به جای تدریس اسفار، شفای ابن سینا را تدریس کنند. در دوره ایشان حوزه از ابعاد مختلف ترقی علمی فراوانی کرد. آن روزها مسئله اصلی درس خواندن و تقوا داشتن بود. کسی شعار این چیزها را نمی داد.

منبع متن: مصاحبه خبرگزاری مشرق با آقای گرامی، ۱۰ فروردین ۱۳۹۴.



مصاحبه

نوسازی فقه و مدل حکمرانی



داوود فیرحی

استاد درس خارج و فیلسوف دین

خوانش از اسلام وجود داشت که برخی از علما این گونه از مشروطه حمایت کردند و عده دیگری ترجیح دادند سکوت کنند یا حتی مشروطه را تخطئه کنند؟

همان گونه که می دانید سه نفر از علمای مشهور آیت الله مازندرانی، آیت الله خلیلی تهرانی و آیت الله آخوند خراسانی حمایت ویژه ای از مشروطه کردند. چه تفاوت گفتمانی در

یکی از معروف‌ترین فعالان دوره مشروطه مرحوم آقا سید حسن تقی‌زاده است. ایشان در کتابش با عنوان «تاریخ مشروطیت ایران» زمانی که از وی می‌پرسند چند نفر تأثیرگذارترین‌ها در انقلاب مشروطه هستند؟ پاسخ می‌دهد ۱۲ نفر؛ و این ۱۲ نفر را به دو حوزه سیاسی و نظامی تقسیم می‌کند و می‌گوید که در حوزه سیاسی همین سه مجتهد نجف به‌علاوه آقا سید مرحوم عبدالله بهبهانی و به‌خصوص مرحوم سید محمد طباطبایی در تهران و معتقد است که این پنج نفر روحانیونی بودند که رهبری سیاسی مشروطه را به عهده گرفتند و در حوزه نظامی هم هفت نفر را می‌شمارد که دو نفر از آن‌ها از تبریزند، سردار و سالار ملی و بعد سردار اسعد بختیاری، پیرم خان ارمنی، محمد ولی خان تنکابنی (سپه‌دار اعظم) و ...

درواقع مشروطه بدون حمایت رهبران مذهبی امکان نداشت و تاریخ ما نیز نشان می‌دهد که انقلاب مشروطه روندی را طی کرد که بعد از ترور ناصرالدین‌شاه در ۱۳۱۴ یک حکمرانی مظفری شکل گرفت که این حکمرانی چند ویژگی داشت. اول این که استبداد به اوج رسید. دوم این که برای نخستین بار حتی از میان شاهزادگان صدراعظم منصوب شد؛ یعنی زمانی که ناظم‌الاسلام کرمانی یا کسان دیگری این موارد را برمی‌شمارند، کل حکومت‌ها به دست فرزندان و دامادها افتاد و حتی اگر در گذشته این‌طور بود که صدراعظمی از شاهزاده‌ای می‌ترسید، در این دوران این ترس نیز دیگر وجود نداشت. در آنجا استبداد به اوج خودش می‌رسد و خاندان قاجار یکسره و بلامنازع حکومت می‌کند و درعین حال، دولت درآمدش کم است و نوکران دولت

یا دفتری‌ها هر کدام به دنبال سهم خودشان از حکومت هستند. در این زمان فرصتی پیدا می‌شود تا تعدادی از روشنفکران نظرات خودشان را بگویند و انجمنی به نام انجمن مخفی شکل می‌گیرد در سال ۱۳۲۲ قمری، یعنی دو سال قبل از مشروطه که این انجمن با رهبران مذهبی در ارتباط بوده است و مکان آن جاهای مختلف از جمله منزل ناظم‌الاسلام بود.

یا منزل میرزا محمد شیرازی معروف به فیلسوف بوده است و یک‌بار هم منزل ادیب بهبهانی و همین‌طور به‌صورت ظاهراً هیئتی، می‌چرخیده است.

در آغاز راهنمایی اولیه این‌ها را در تهران مرحوم سید محمد طباطبایی به عهده می‌گیرد. مرحوم بهبهانی نیز به آن‌ها می‌پیوندد. به‌تدریج که این اتفاق می‌افتاد، یک نوع دوگانگی بین رهبران مذهبی پیدا می‌شود و بین سال‌های ۱۳۲۲ تا اواخر ۱۳۲۳ یعنی نزدیک به یک سال و نیم تا دو سال، این اختلاف سلیقه که بین رهبران مذهبی پیدا می‌شود، پرسشی به وجود می‌آید که برای حل این اختلاف باید به کجا بروند؟ و در این زمان است که

تلگراف زدن‌ها به نجف آغاز می‌شود.

البته در آن سال‌ها، علمای نجف نیز دو دسته بودند؛ اما با آن اقتدار و مرجعیتی که مرحوم آخوند خراسانی داشت، تبدیل به کفه سنگین مشروطه‌خواهی می‌شود و مشروطه رونق پیدا می‌کند. داستان مشروطه را که نگاه می‌کنیم ظاهراً در ابتدا، مسئله چندان هم راجع به مشروطه نیست! اما به‌تدریج مشروطه وارد این بحث‌ها می‌شود.

حتی زمانی که پیاده‌نظام مشروطه به تهران می‌رسند عبارت «قونسی‌طوتسی» را به جای «کنستوتیسیون» به کار می‌برند. پیش از آن نیز عبارتی با اشتباهات مشابه از امیرکبیر نیز ضبط شده است. این عدم آشنایی، چگونه به یک جریان ملی تحول‌خواه منجر شد؟

بله. اصطلاحات متفاوتی داشتند به کار می‌بردند اما آنچه که معلوم است این است که در سال ۱۲۳۳ برای اولین بار دو ایده مهم مطرح می‌شود که در ادبیات سید محمد طباطبایی است و بعدها مرحوم آخوند خراسانی نیز آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. یکی اینکه سلطنت چیزی جز نمایندگی مردم برای اجرای شریعت نیست؛ یعنی برای اولین بار پادشاهی از عرش الهی‌اش پایین می‌آید و تبدیل به نماینده مردم و فرد منتخب مردم می‌شود.

یعنی دیگر ظل‌الله و دارای فره ایزدی محسوب نمی‌شود؟

همین‌طور است! و دوم این که اگر قانونی و عدالت‌خانه‌ای نباشد که مرکب از اصناف متفاوت باشد و اگر مجلس اعلایی از همه اصناف مردم شکل نگیرد که به امور عامه رسیدگی کند و قانون وضع کند، مملکت در حال فروپاشی است؛ بنابراین در زمان مذکور، این ایده پیدا شد که مشروطیت برای حفظ شریعت است (به مفهوم ملت) و هم برای حفظ وطن است.

ملت به مفهوم مذهب است؟ همان‌گونه که علامه نائینی در التنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله می‌گوید؟

بله ملت به مفهوم مذهب است؛ اما این‌ها قبل از بحث‌های آیت‌الله نائینی است. آنچه آیت‌الله نائینی می‌گوید در سال‌های ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ قمری مطرح می‌شود؛ اما این بحث‌ها سه سال قبل از آن است. ادبیات مرحوم نائینی، ادبیات پس از استبداد صغیر است؛ یعنی بعد از به توپ بستن مجلس چنین نگاهی پیدا می‌شود و به‌تدریج این اندیشه مطرح می‌شود که بدون مشروطیت نمی‌شود کاری از پیش برد.

چگونه قرار بود مشروطه قانون‌زمینی شود؟

ملت در اینجا به معنی پیروان تشیع است. محل بحث همین زمینی شدن سلطنت بود.

ادبیات مرحوم نائینی، ادبیات پس از استبداد صغیر است؛ یعنی بعد از به توپ بستن مجلس چنین نگاهی پیدا می‌شود و به‌تدریج این اندیشه مطرح می‌شود که بدون مشروطیت نمی‌شود کاری از پیش برد.

پس به مفهوم مدرن ملت هیچ اشاره‌ای ندارد؟ یعنی با آگاهی‌های نوآیین‌آشنایی نداشتند؟

خیر، اما به تدریج به آن سمت می‌رود و واژه‌های ملت و امثالهم مطرح می‌شود. وقتی این بحث را دنبال می‌کنیم، می‌بینیم که به تدریج تحولات تهران، رهبری علمای نجف را وارد مناقشه‌ای می‌کند که شروع‌کننده آن نجف نیست! اما نجف از کمرگاه تحولات وارد این روند می‌شود. تحولات در اینجا به مجلس تنظیمات (اول) کشیده شده است و ایده سلطنت ملی، مشروطه و مجلس اصناف مطرح شده و از اینجا است که نجف به قضایای مشروطه‌خواهی ورود می‌کند.

این همان چیزی نیست که آقای طباطبایی به مکتب تبریز، تحت عنوان شروع‌کننده تحولات مشروطه ارجاع می‌دهد؟

خیر! آن مربوط به قانون‌خواهی بود که به مدت بسیار زیادی قبل از مشروطه مرتبط است و آن، اعم از مشروطه است! آقای دکتر طباطبایی وقتی به مستشارالدوله ارجاع می‌دهد، مربوط به بیست تا سی سال قبل از عهد مظفری است. این نوع قانون‌خواهی، لزوماً مشروطه‌خواهی نیست. قانون‌خواهی ما در ایران چهار فاز دارد: اول قانون‌خواهی در سلطنت مطلقه است و به دوره امیرکبیر برمی‌گردد. دوم، قانون‌خواهی به مفهوم تنظیماتی است؛ یعنی مجلسی محض تنظیمات شکل می‌گیرد.

چیزی شبیه به اتفاقاتی که در عثمانی افتاد؟

یک دوره از آن شبیه است. مثلاً تنظیمات دوره سپهسالار شبیه به عثمانی است؛ اما تنظیمات قبلش شبیه آن‌ها نیست. در اینجا مجلسی شکل می‌گیرد که بیست و هفت عضو دارد، متشکل از شاه و سه شاهزاده، هشت وزیر و پانزده مشیر! قوه مشیران و وزرا جدا نیست و هیئت دولت در ادبیات قدیمی خودش، قانون‌گذار است و بعد دوره دیگری تحت عنوان عصر عدالت‌خانه یا عدالت‌خواهی آغاز می‌شود که از نظر زمانی و مفهومی به مشروطه نزدیک می‌شود.

این مربوط به قبل از مهاجرت صغری است؟ همان وقتی که مردم درخواست عزل عین‌الدوله را دارند؟

بله. در مهاجرت صغری نیز تقاضای علما بیشتر ناظر بر عزل علاءالدوله حاکم تهران و دیگری مسیو نوژ مستشار بلژیکی است. بیانیه‌ای که در مهاجرت صغری داده می‌شود، پس از این که سی روز گذشته است و مردم به تهران برمی‌گردند شامل عزل مسیو نوژ و علاءالدوله است و درخواست اجرای قانون شریعت و تأسیس مجلس عدالت است؛ اما زمانی که فرمان مجلس عدالت توسط مظفرالدین شاه صادر می‌شود ولی اجرای آن به طول می‌انجامد و عین‌الدوله مخالفت می‌کند، علما درخواست عزل عین‌الدوله را می‌کنند و بحران جدی‌تر می‌شود. در این زمان چون در فرایند وقوع تحولات، مناقشات گسترده‌ای ایجاد می‌شود، مرجعیت نجف وارد ماجرا می‌شود.

آیت‌الله آخوند خراسانی بیشتر به مکاتباتش مشهور است. به تزار

روس نامه‌نگاری می‌کند؛ با ادوارد براون و جورجی زیدان نیز مکاتبه و ملاقات می‌کند. با سلطان و شیخ‌الاسلام عثمانی نیز مکاتبه می‌کند و نشان می‌دهد که دیپلماسی عمومی و رایزنی را بلد است. مجرای آشنایی آخوند با این اندیشه‌های جدید مشخص است؟ این که وی هم موافق آموزش مدرن بود، هم موافق آموزش زبان‌های خارجی؛ موافق حمایت از تکنولوژی صنعتی نیز بود و این رویه در صورت‌بندی سنتی تکفیر-تأیید، یا حرام و حلال نمی‌گنجید.

این که یک شخصیتی اطلاعاتش را از کجا می‌آورد و در مقابل این اطلاعات چه موضعی می‌گیرد، ماچندان توضیح روشنی در این باره نداریم؛ اما از مجموعه گفت‌وگوهایی که در آستانه مشروطه شکل گرفته بود، مشهور است که مرحوم آخوند خراسانی از سه مجرا در جریان تحولات بود. یک این که کسانی رابط آخوند با استانبول بودند و انجمن عدالت استانبول که ایرانی‌ها بودند و کسانی هم که واسطه نجف با آن‌جا بودند و حتی نامه‌هایی را از مشیخه به آخوند و برعکس بردند. این انجمن، تشکل بزرگی بود و تحولات آن‌جا را که در مورد مدارس جدید در عثمانی و مشروطیت بود، به اطلاع مرحوم آخوند می‌رساندند.

مرحوم آخوند از طریق روزنامه‌هایی که به نجف می‌رفت مثل روزنامه قانون و کلکته و حبل‌المتین که بعضی از اروپا و مستقیماً از طریق استانبول به دستش می‌رسیدند و بعضی هم از طریق مقلدشان از هند به دست می‌آوردند از حوادث آنجا مطلع می‌شدند؛ زیرا مرحوم آخوند متولی برخی اماکن شیعی که در هند وجود داشت نیز بودند. برخی از منابع مالی شهریه آخوند را نیز آن‌ها تأمین می‌کردند و بخشی نیز از طریق اعراب لبنان بود که نوشته‌هایی را در عراق پخش می‌کردند؛ مخصوصاً آثار عبدالرحمن کواکبی!

آخوند نه تنها از این‌ها، بلکه از روند تحولات مصر نیز اطلاع داشت. در مناقشاتی که در مصر بود حضور داشتند و همچنین در رابطه با کسانی که در مجموعه‌ای مثل محمد عبده، رشید رضا و کسانی که جنبش‌های مصر را دنبال می‌کردند، اطلاعات وسیعی به آخوند می‌رسید. مخصوصاً روزنامه‌هایی مثل المنار نیز، به شکلی مرتب به دستشان می‌رسید. البته در فضای نجف، اطلاعات متنوعی مبادله می‌شد.

آخوند خراسانی علاوه بر تحولات بیرونی، به تحولات داخلی ایران هم حساس بود؛ مثلاً در رابطه با بازداشت میرزا حسن رشدیه نیز واکنش‌هایی داشتند.

در کنار این موارد، مناقشاتی در ایران راجع به ساختن مدارس جدید بود که مرحوم میرزا حسن رشدیه در تبریز، ساختن مدارس با فرم جدید را آغاز کرده بود و آن‌جا هم مدارس جدید با موافقان و مخالفانی مواجه بودند و در استفتائاتی که از آخوند کرده بودند، آخوند نیز در جریان قرار داشتند و تأییدیه نیز صادر کردند. وقتی میرزا حسن رشدیه به تهران آمد، روزنامه‌ای به نام

مکتب را منتشر کرد و سید محمد طباطبایی و عده دیگری نیز از مدارس جدید حمایت کردند و عین‌الدوله وی را بازداشت کرد.

آیت‌الله بهبهانی از این مدارس حمایت نکرد؟

وی را نمی‌دانم اما طباطبایی به شدت حمایت کرد. بعد از اینکه حمایت کردند و وی بازداشت شد، آخوند هم در این مناقشه درگیر شد. این‌ها کانون‌هایی بودند که تحولات را به هم وصل می‌کردند و مرحوم آخوند شخصیتی بود که با این کانون‌ها آشنا بود. منظورم این است که این‌طور نیست که این‌ها فی‌البداهه مطرح شدند. این مسائل در زمینه‌های دیگری نیز وجود داشت؛ مثل مشروطه‌خواهی، قانون‌خواهی، مدارس جدید و حتی ایده‌هایی بود به نام «اصلاح اساس دولت» که قانون اساسی از آن ریشه گرفته است. به عنوان مثال وقتی که مجدالاسلام را بازداشت کرده و در شمال زندانی‌اش می‌کنند، نامه‌ای به ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد و در آن جا یک سری وصایای شخصی دارد؛ مثلاً وصیت می‌کند که کتاب‌هایش را بفروشند و هزینه‌های خانواده‌اش را بپردازند و ...

در آن جا می‌گوید که باید اساس را تغییر داد. درحالی که پیش از آن چنین هدفی مطرح نبوده است. درواقع انقلاب مشروطه تجربه‌ای دارد و آن این است که انقلاب مشروطه به عنوان «انقلاب» مشروطه، در عرض تنها ده ماه یا نهایتاً یک سال شروع شد؛ یعنی پیش از رویدادهای مربوطه، هیچ تصویری از آن در عرصه عام وجود نداشته است. این نشان می‌دهد که جامعه ایران «پیش‌بینی‌پذیر» نیست.

این به این معناست که قانون‌مند هم نیست؟ همان‌طور که جان لاک می‌گوید روح قانون برای پیش‌بینی‌پذیری رفتارهای اجتماعی و سیاسی است.

بله. همین‌طور است. قانون‌پذیر هم نیستیم!

آخوند خراسانی هم‌زمان که به تحولات داخلی ایران حساسیت داشت، حتی مناقشات با روسیه را سعی می‌کرد که در کانونی بیرون از دستگاه دیپلماسی وقت مدیریت کند. یعنی به سیستم دیپلماسی دولت وقت اعتقادی نداشت و از گلستان یا ترکمانچای دوباره در هراس بوده است! چه می‌شود که روحانیتی که آن زمان در این حد در جریان تحولات بود، در ادوار بعد به «از هر دری سخنی گفتن» منجر می‌شود؟

آن زمان هم این رفتارها و گفتارها وجود داشت.

ظاهراً بعد از آخوند خراسانی شدت پیدا کرد یا حداقل او یک پوشش معرفی روی آن می‌کشید.

بله. آخوند درواقع پوششی درست کرد که همان بخش روشنفکری روحانیت را برجسته می‌کرد. در آستانه مشروطه ما سه جور روحانیت داریم. یک‌جور روحانیتی که به دربار متصل است و قضاوت، دفتر ثبت اسناد و امامت جمعه را بر عهده دارد. گروهی از روحانیت هستند که از دولت فاصله گرفته‌اند و به «رئیس‌المله‌والدین» معروف شده‌اند. این‌ها احساس می‌کردند که

امیدی به سلطنت نیست و باید رهبری نجات‌توده‌ها را بر عهده بگیرند و احساس مسئولیت می‌کردند، نامه‌نگاری‌هایی می‌کردند و کانون تحولاتش هم نجف بود. البته در تهران هم افرادی نظیر سید محمد طباطبایی کانون تحولات تهران را راهبری می‌کردند.

آیا مرحوم طباطبایی نیز رفتارهایی در ذیل دیپلماسی عمومی از خود، شبیه آخوند خراسانی بروز می‌داد؟

ایشان خیلی بین‌المللی نبودند اما محدود به داخل هم نبودند. طباطبایی شخصیت «لب مرزی» داشت! از یک طرف می‌توانست با علما مرتبط شود و وعاظ و بازاری‌ها را در ذیل شبکه ارتباطی خود قرار دهد و از طرف دیگر هم مستقیماً شبانه می‌توانست به خانه عین‌الدوله رفت‌وآمد داشته باشد و بعضی اوقات هم مستقیماً به شاه می‌گفت که باید با شما صحبت کنیم.

شخصیتی شبیه به آیت‌الله بروجردی در سنوات بعدی داشتند؟

بله. چنین شخصیتی داشت؛ اما وقتی که مناقشه‌ای بین ملت و دولت رخ می‌داد، سرانجام طرف ملت بود، بالینکه چنین ارتباطاتی را داشت. می‌بینید که در موعظه‌ای که شروع کرده و قصه‌ای را تعریف می‌کند و می‌گوید که: «عمر من رو به پایان است و یک تا دو سال دیگر می‌میرم یا این که یک سال زودتر کشته می‌شوم و اگر کشته شوم بهتر است! چون ملت اسم من را نگه می‌دارند.» بعد مثال می‌زند که: «جدم یک شبانه‌روز تشنه ماند و نامش همیشه هست». سپس روضه خواند و مردم را گریانند و گفت شاه مریض است و نمی‌گذارند که حرف‌های مردم به گوش او برسد. مردم معنی سلطنت را نمی‌فهمند. سلطنت معنایی جز این ندارد که ما مردم یک نفر را تعیین می‌کنیم که به امور مردم رسیدگی کند.

یعنی که فهم نظام‌مندی از نظریه قرارداد اجتماعی داشت؟

بله قطعاً همین‌طور است و در ادامه هم می‌گوید که اگر این سلطان نتوانست کاری که باید را انجام دهد یا به کسی ظلم کرد، ما به کسی دیگر سلطنت را واگذار می‌کنیم.

مرحوم سید محمد طباطبایی چنین آدمی بود و توانست مناقشه ایران را به بیرون متصل کند. ابتدا سفارتخانه‌ها را درگیر کرد و بعد نجف را درگیر کرد. البته تنها ایشان نبود؛ تجار هم این کار را می‌کردند. همان‌طور که می‌دانید بخش بزرگی از انقلاب مشروطه نیز مربوط به تجار است که چنین کاری را انجام می‌دادند.

یک چنین نگاهی در آن زمان وجود داشت و یک سری از علما هم بودند که نه جزء «رئیس‌المله‌ها» بودند و نه در جرگه درباری‌ها به شمار می‌آمدند و در سطوح پایین شهرستان‌ها چون به مردم وصل بودند، سرانجام طرف مردم را می‌گرفتند؛ و درواقع کل نهاد روحانیت در آن زمان، در ذیل روشنفکری قرار گرفت و قسم‌هایی که صحبت‌های غیرمعقول از جانب برخی دیگر از روحانیون بیان می‌شد، در این میان گم می‌شد.

آیا می‌شود مواضع روحانیت در هر زمان را تابعی از مرجعیت عام آن زمان دانست؟

بله. این سخنی از امام علی (ع) است که در حکمت نهم نهج البلاغه چنین روایت شده که «اگر دنیا به یک صنفی روی آورد، خوبی‌های دیگران را هم به اسم آن‌ها می‌نویسد؛ اما اگر دنیا از کس یا کسانی روی گرداند، خوبی‌های خودشان هم بدی حساب می‌شود!» «اذا اقبلت الدنيا على احد اعارته محاسن غيره و اذا ادبرت عنه سلبته محاسن نفسه» وقتی که نهاد مذهب تبدیل به پیشران ضد استبداد شد، بخش‌های دیگرش از نظرها محو شد و اگر این نهاد نمی‌توانست کارش را درست انجام دهد، هر کاری هم می‌کرد، احیای پذیر نبود و محاسنش گم می‌شد!

جربانی تحت عنوان روشنفکری دینی - در یک ذهنیت اسطوره‌ای - خیر و شر را در لباس عرفان و فقه که در ذهنشان ساخته‌اند، همواره در جنگ دائمی می‌بینند؛ مثلاً می‌گویند که فقه در همدستی با نهاد دولت، همواره دین را از گوهر نابش جدا کرده است. این در حالی‌ست که در جوامع پیشامدرن که هنوز حقوق مدرن جا نیفتاده، فقه هم نظام انسان‌شناختی دارد و هم می‌تواند کارکرد به‌شدت ساختارساز اجتماعی داشته باشد. در اینجا اتفاقی که می‌افتد این است

که عده‌ای چه در درون روحانیت و چه بیرون از آن حتی کسانی با تحصیلات حوزوی مانند آقای تقی‌زاده و امثالهم این را می‌فهمند و سعی می‌کنند از فقه برای این نظام‌سازی حقوقی در ایران بهره بگیرند و اما عده‌ای قصد دارند که فقه‌زدایی کنند و عرفان را که بحثی فردی است به ساحت‌های اجتماعی تسری بدهند. این جدال فکری چه زمانی به پایان می‌رسد؟

همیشه دانش ما زمینه‌مند است؛ یعنی احکام علمی ما Con-textual هستند. اینجا بحث روی دانش است. در اوایل عصر جمهوری اسلامی، نگاه رادیکالی تحت عنوان مدیریت فقهی پیدا شد که تفسیرهای خاص خودش را داشت و درواقع روشنفکران را به دو گروه تقسیم کرد. عده‌ای گفتند دین را کنار بگذاریم و به بحث‌های سکولاریسم پرداختند و کسانی هم که همچنان این علقه دینی را داشتند، فکر کردند که می‌توانند از دانش‌هایی مثل فقه عبور کنند و همچنان چهارچوب‌های دینی را حفظ کنند! آنچه به نظر می‌رسد این است که این نظریه دو مشکل اساسی پیدا کرد که هم‌چنان نیز با آن دو مشکل دست‌به‌گریبان است. درواقع برخلاف این تصویر، دستگاه‌های فقهی در بزنگاه‌های تاریخی متعدد، رهبری رهایی‌بخش داشته‌اند و نمونه آن‌هم که عصر مشروطه بود.

از این موارد در تاریخ کم نیست. مشکل دیگر این بود که تنها دانش عمل ما فقه است! ما در جغرافیای فرهنگی خود و در حوزه‌های دیگر دانش، علم عملی چندانی نداریم! مثلاً ما فلسفه

عملی و عرفان عملی زیادی نداریم. عرفان عملی هم اگر گفته باشند همان تصوف است. پس جامعه را چه طور باید اداره کرد؟ مگر می‌شود دستگاه‌های فقهی با این چهارچوب‌ها را رها کرد و بعد مسلمانانه هم زیست؟

شما عملی‌ترین دانش اسلامی را از جامعه اسلامی برمی‌دارید بعد ادعا می‌کنید که این جامعه مسلمانی‌ست؟ حتی اگر تصور کنیم که بگوییم ما با مسلمان‌ها کار داریم که بر اساس باورشان رأی می‌دهند و تبدیل به قانون می‌شود، اما یک انسان مسلمان بر اساس باورش چه طور به یک حکم می‌رسد که بتواند بگوید به نظر من باید چنین قانونی تصویب شود یا نباید چنین قانونی تصویب شود؟ پس دوباره همین وضعیت برمی‌گردد و باز هم باید در پاسخی برآمده از دستگاه فقهی با مسئله مواجهه داشت. کار دیگری نمی‌شود کرد.

پس برای فقه در نظام اجتماعی دینی، روح (به تعبیر هگل) قائلید؟

بله روح دارد و بلکه می‌توان گفت Mentality و ذهنیتی را درست کرده است که انسان مسلمان یاد نگرفته است بیرون از آن، زندگی‌اش را تنظیم کند. زندگی ما همین است! همین که می‌گوییم این واجب است، آن حرام است و این مکروه است. این دسته‌بندی‌های عملی را همیشه دستگاه فقه انجام می‌دهد و بنابراین ما چاره‌ای نداریم جز اینکه برگردیم به برخی اصلاحات! همچنان که در تمام کشورها برای اصلاح به بخش عملی دانش‌هایشان برگشتند.

منظور تان الهیات اروپایی است؟

بله. نظام‌سازی اروپایی ریشه در الهیات داشت و برخی هم ریشه در سنت داشت. مثلاً سنن رومی.

نظام رومی - ژرمن و Common law هر دو این گونه بودند. بله.

در این سیستمی که ما به دنبال نظام حقوقی هستیم، فقه قبلاً جرم و مجازات و پاداش را تعریف کرده است و بشر باز در عصر مدرنش به پاداش و مجازات اعتقاد دارد و **Criminology** (جرم‌شناسی) مدرن را پدید آورده است. تا قبل از عصر مدرن، فقه این کارکرد را به بشریت عرضه می‌کند. در اروپا نیز که مرجع تقلید فکری برخی از این جریانات است، چنین رویه‌ای وجود داشت.

البته آقای دکتر سروش هیچ‌وقت چنین کاری را نمی‌کنند. چون ایشان شخصیتی هستند که دنبال پیدا کردن راهی از درون هستند و اگر تاریخ اروپا را هم می‌خواند برای الهام‌گیری است و نه تقلید!

تلاشی که در رابطه با ژان هوس، جان کالون و لوتر از ناحیه روشنفکران دینی برای ارجاع دادن آن‌ها می‌شود که

در اوایل عصر جمهوری اسلامی، نگاه رادیکالی تحت عنوان مدیریت فقهی پیدا شد که تفسیرهای خاص خودش را داشت و درواقع روشنفکران را به دو گروه تقسیم کرد

بر اساس آن می‌خواهند دین را هر زمان که لازم دانستند واجد قبض و بسط بدانند. این از لحاظ تاریخی دارای یک متدولوژی اروپایی است و از طرفی بدون فهم رفتار سیاسی لوتر و رقیب‌های وی اعم از مونتسر و بقیه الهیون اروپایی می‌خواهند که تاریخ‌مندی اروپا را عرضه کنند و بگویند که ما در آن شرایط هستیم. به نظر شما سیستم شبیه‌سازی تاریخی اسطوره‌مند این روشنفکران این‌گونه عمل نمی‌کند؟

ممکن است؛ اما آقای دکتر سروش اهل تقلید نیستند. ممکن است در اندیشه‌هایشان ایراداتی باشد اما مستقل هستند. برداشت من این است که هرگز نباید متفکرانمان را به چوب بیگانه‌پذیری یا بیگانه‌گرایی برانیم. چون میهن ما چنین بیماری‌ای دارد و هر چیزی را ابتدا سعی می‌کند به بیگانگان نسبت دهد.

فقه یک پدیده برآمده از امت به مفهوم Gemeinschaft است. درحالی‌که ملت یک مفهوم به نسبت مدرن‌تر است. اگر نظر هگل و بحث‌های گراهام فولر را فاکتور بگیریم، ملت الزامات درونی‌تر و محدودتر، مختصرتر و عملیاتی‌تر می‌خواهد و فقه در امت بودنش، مقداری جهان‌وطن بودن هم دارد. آیا فقه می‌تواند ملی باشد یا همچنان متصل به زیست‌جهانی به اسم امت است؟

فقه یک ابزار است و یک دانش عملی است و مهم‌ترین تلاش رهبران مشروطه این بود که چگونه ملتی مدرن به مفهوم Na-tion_State را درون امت اسلامی توضیح دهند. درواقع این بحثی است که در اروپا هم بود. در اروپا هم بحث این بود که چگونه می‌شود درون امت مسیحی ملت‌های متعدد مسیحی، مثل انگلیسی، فرانسوی، هلندی، ایتالیایی، آلمانی و دیگران را دید. خود دستگاه‌های معرفتی مذهبی چه در مسیحیت و چه در اسلام چنین پتانسیلی را دارند که چنین کاری را سامان دهد و به قول علما، یکی از مهم‌ترین دلایل برای امکان یک شیء هم، وقوع آن شیء است.

شما می‌بینید که دستگاه فقهی مشروطه دستگاهی است که فقیهانه به دولت ملی نگاه می‌کند و خودش استدلال می‌کند که چگونه می‌شود مجلس ملی تأسیس کرد. مجلس ملی که فقط هم مرکب از مسلمان‌ها نیست و بعد آنجا می‌گوید که غیر مسلمان‌ها چه نقشی دارند.

همان‌جایی که شیخ فضل‌الله نوری نیز از باب فقاقت به انتخاب غیرمسلمانان پرخاش کرد؟

بله. البته این واکنش قهری نیست. مسئله این است که در فقه مشروطه اقلیت‌ها از باب رزرو وارد مجلس نمی‌شوند و این‌طور نیست که ما به شما این حق را بدهیم؛ بلکه این حق شماست. از آنجاکه دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن است و ما نیز آن را داریم؛ درواقع چه در الهیات مسیحی و چه در الهیات تشیع این وجود دارد که چگونه امت در درون خود، Nation_State ها و یا City_State هایی را تأسیس کند.

البته که این پتانسیل وجود دارد. دستگاه‌های فقهی نسبت به این‌ها ممتنع نیست. در جاهایی تنش‌هایی دارد اما بالاخره راهی پیدا می‌کند. بسیاری جاها کامل نشده است؛ اما پیشرفت‌هایی داشته است. در ادبیات مشروطه می‌بینیم که چگونه مفهومی به نام وکالت یا نمایندگی عمومی از دل بحث وکالت خصوصی شکل می‌گیرد. از این زمان، این بحث‌ها شروع به شکل‌گیری و حرکت می‌کنند.

ویژگی رئیس‌الملله و هم‌زمان وجیه‌الملله بودن بود؟ یعنی علاوه بر حفظ ظواهر و پیروان دین، مسئولیتی برای کسب ارتقای سرمایه اجتماعی نیز برای خود قائل بودند؟

بله، هم‌زمان به‌صورت سازمانی، رهبران مذهبی این دو شأن را برای خودشان قائل بودند. یکی حفظ و تبلیغ دین و دیگری حفظ منافع و حقوق و حدود و نظم و امنیت پیروان یا ملت. وقتی که دولت به حدی از بلبشو می‌رسید که امنیت به هم می‌خورد یا به حدی می‌رسید که ظلم شکل می‌گرفت، این‌ها عکس‌العمل نشان می‌دادند و مردم هم به‌طور طبیعی پناهگاهی داشتند که هرگاه دولت به طغیان می‌رسید، این‌ها به درب منزل علما پناه ببرند.

ساختار معماری سنتی هم چنین بوده است که مسجد بین بازار و ارگ قرار داشته است و فقها برای خود نقش میانجیگری میان دولت و مردم را بر عهده می‌گرفتند.

بله چنین چیزی وجود داشته است و در ادبیات مشروطه هم مردم به‌طور طبیعی برای کاستن از ظلم عین‌الدوله و دیگران به سمت خانه علما، مساجد و بست‌نشینی (تحصن) رفتند و آن‌ها را هم کم‌وبیش به سمت مناقشه کشاندند و در مناقشه نیز طبیعی بود که چون این‌ها علمی بودند و بیانشان استدلالی بود، توده مردم نیز پشت سرشان می‌ایستادند.

تا آن زمان تجربه‌ای که ما در تاریخ تشیع داریم، معمولاً این دوگانگی بین رئیس ملت و رئیس دولت بود و بعد این‌ها مشکلات خودشان را به‌طور نوعی، به تعبیر میرزای قمی از طریق مباحثه علمیه و مذاکره دینی از یک‌طرف و مشاوره سرّیه (خفیه) حل می‌کردند.

از اهرم خطبه برای فشار از پایین و چانه‌زنی در بالا استفاده می‌کردند؟

بله؛ اما زمانی که فضای اجتماعی و اقتصادی به یک واگرایی می‌رسید، معمولاً علما طرف مردم بودند و مردم هم به‌طرف علمایی می‌رفتند که مردمی بودند؛ و طبعاً احترام دین و علما هم سر جای خودش باقی می‌ماند. سایر علما نیز تبدیل به علمای درباری می‌شدند و فراموش می‌شدند.

آیا مردم در میان روحانیت نمود کاوه‌گی می‌دیدند و می‌خواستند تن به یک فضای اسکندری ندهند؟

مردم همیشه یک عرق ملی دارند. این یک عرق خاصی است که البته ماهیتی ضد بیگانه نیز دارد.

منبع متن: مصاحبه با خبرگزاری ایلنا، ۱۵ مهر ۱۳۹۷.



مصاحبه

بازخوانی نقش روحانیت در انقلاب مشروطه



علیرضا ملایی توانی

| عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه ارومیه

جنابعالی در زمینه نقش نیروهای مذهبی در تاریخ، کتابی با عنوان «از کاوه تا کسروی» و یکی دیگر به نام «سه روحانی دگراندیش» دارید که در آن‌ها نقش روحانیت را در تاریخ بررسی کرده بودید. الان بیشتر می‌خواهیم در مشروطه متمرکز شویم که نقش روحانیت چگونه بوده و چه ظرفیت‌هایی را ایجاد کرده است. ابتدا خوب است که تاریخچه و تحولات روحانیت در ساحت سیاسی جامعه ایران بپردازیم.

برای بحث درباره انقلاب مشروطه باید به ساختار جامعه ایران پیشامشروطه برگردیم. در جامعه ایران پیشامشروطه چون هنوز با ملت به‌عنوان یک پدیده مدرن مواجه نیستیم، ناگزیریم که ساخت‌های اجتماعی پیشامدرن را به‌عنوان کنشگران اصلی جامعه مورد بررسی قرار دهیم. نیروهای اجتماعی پیشامدرن عمدتاً عبارت بودند از عده‌ای از درباریان، روحانیان، زمین‌داران، ایلات و عشایر، بازرگانان و در مرحله بعدی نیروی در حال

ظهور روشنفکران. اگر این ترکیب را در نظر بگیریم، تقریباً تنها نیرویی که از ظرفیت، قابلیت و توانایی ایستادگی در برابر حکومت برخوردار بود، روحانیت بود. هرچند ایلات و عشایر هم می‌توانستند این نقش را ایفا کنند، اما پس از اصلاحات و نوسازی‌هایی که صفویان کردند و بعدها مسائلی که در دوره قاجارها اتفاق افتاد، قدرت ایلات و عشایر به‌شدت کاهش یافته بود؛ بنابراین مهم‌ترین کنشگر اجتماعی آن زمان جامعه ایران که می‌توانست در برابر حاکمیت بایستد، روحانیت بود که به یک پیشینه تاریخی نیرومندی برمی‌گردد.

از زمانی که تشیع در ایران در دوره صفویه رسمی شد، این تشیع نیازمند سخنگویان، متولیان و مفسرانی بود که آن‌ها هم روحانیان ایران بودند. روحانیت شیعه به‌عنوان یک طبقه نیرومند در دوره صفویه و در درون ساخت سیاسی صفویه شکل گرفت و تا امروز به‌عنوان یک نیروی اجتماعی مؤثر در عرصه سیاست و

جامعه ایران باقی مانده است.

هم‌زمان با شکل‌گیری طبقه روحانیت، گسترش مدارس مذهبی و بازخوانی متون فقهی و فکری و حدیثی شیعه و گسترش و تقویت شهرهای مذهبی و نهایتاً تعداد کمی و کیفی روحانیان و ایجاد سلسله‌مراتب رهبری در درون روحانیت و سرانجام تشکیل نهاد مرجعیت در ابتدای دوره قاجار باعث شد که روحانیت به یک نیروی اثرگذار در صحنه سیاسی ایران تبدیل شود.

البته در دوره صفویه این مسئله آغاز شد؛ زیرا به یک تقسیم قدرت در امور شرعی و عرفی می‌رسیم که امور شرعی را روحانیون به عهده داشتند. مقاماتی مانند صدر یا صدرالصدور که در پایان دوره صفویه با آن مواجهیم، نشان می‌دهد که این‌ها روحانیانی هستند که قدرت بسیار بالایی دارند؛ یعنی مجموعه فرایندهای مربوط به آموزش، قضاوت و تربیت دینی را به عهده داشتند؛ بنابراین نیرویی بودند که با بدنه جامعه به شدت پیوند داشتند.

بعد از اینکه افغان‌ها به ایران حمله کردند و حکومت صفویه سقوط کرد، افغان‌های مهاجم و مسلط به امور ایران وقتی که اصفهان را تسخیر کردند، چون گرایش‌های رادیکالی شدید ضد شیعی داشتند، امنیت روحانیون به خطر افتاد؛ بنابراین مهاجرت آن‌ها به عتبات آغاز شد که نقطه مهمی در تحولات ایران آینده است. کربلا، نجف، سامرا، کاظمین جاهایی بودند که علمای ایرانی رفتند و در آنجا مستقر شدند.

بعد از صفویه، افشارها که بر سرکار آمدند، نادرشاه برای اینکه خودش را از زیر سلطه نفوذ معنوی و سیاسی صفویان خارج کند، او هم گرایش‌های ضد صفوی داشت و گاه هم تلاش می‌کرد که ایران را در پیوند با جهان اسلام تعریف کند؛ بنابراین از آن سیاست‌های مذهبی شیعه‌مدارانه ایدئولوژیک دوره صفوی فاصله بگیرد. به همین خاطر باز فضای تنگی برای روحانیت شیعه پیش آمد. روحانیت شیعه در عتبات مستقر شدند و در آنجا شروع به نهادسازی و تأسیس مدرسه‌های علمیه و گسترش ایده‌های شیعه و فعالیت‌های متنوعی کردند. آن‌ها در عین حال مرجع پاسخگویی به مشکلات و مسائلی بودند که ایرانیان شیعه داشتند.

بخشی از این روحانیان به صورت پراکنده در جاهای مختلف کشور مانند شهرهای بزرگ حضور داشتند؛ اما بخش عمده و مؤثر و تعیین‌گرشان همچنان در عتبات بودند. در دوره زندیه هم این روند ادامه داشت. هرچند رابطه کریم‌خان با علما رابطه مثبت و مساعدی بود، اما روحانیت شیعه که به عتبات رفته بودند دیگر به ایران برنگشتند. در دوره قاجار، قاجارها تلاش کردند که پیوندشان را با صفویان حفظ کنند و خودشان را میراث‌خوار آن‌ها تلقی کنند و ادامه‌دهنده راه آن‌ها باشند تا بتوانند از آن مشروعیت و جایگاهی که صفویان داشتند استفاده کنند؛ اما در عمل این گونه نشد. در دوره قاجار می‌بینیم مسائلی رخ می‌دهد که به تدریج زمینه تنش بین روحانیان و قاجارها را ایجاد می‌کند.

البته در ابتدای کار وقتی ایران مورد تعرض روس‌ها قرار گرفت و خطر استیلای کفار روس بر ایران مطرح شد، علمای عتبات و علمای روحانی مقیم ایران تلاش کردند که از حکومت قاجار دفاع کنند و به همین خاطر می‌بینیم که اعلام جهاد می‌دهند. آیت‌الله مسیح مجتهد و دیگران وارد ایران می‌شوند و از حکومت حمایت می‌کنند و در برخی از صحنه‌های جنگ هواداران‌شان شرکت می‌کنند؛ اما به‌رحال در این جنگ‌ها ایران شکست می‌خورد و بخشی از قلمروش از بین می‌رود و طبیعتاً خطر بازسلطه روس‌ها بر ایران قوی می‌شود و از سوی دیگر نفوذ قدرت‌های خارجی به‌طور کلی روس و انگلیس بر امور ایران و رواج جریان‌های انحرافی مانند بابیه، وهابیت و غیره، نهایتاً علمای روحانی را به‌رغم نزدیکی‌های اولیه که با قاجارها داشتند به یک واگرایی کشاند.

به انقلاب مشروطه می‌رسیم. کنشگری روحانیت در این انقلاب چگونه است؟

مهم‌ترین عاملی که باعث شد جایگاه روحانیت شیعه به‌شدت تقویت شود، تأسیس نهاد مرجعیت از سوی شیخ مرتضی انصاری در دوره قاجاریه بود که باعث شد یک نوع تمرکز مالی، فتوایی و درواقع یک نوع وحدت و انسجام دادن به روحانیت پراکنده صورت گیرد. در رأس این‌ها شخصی به نام مرجع عام بود. مرجع شخصی بود که می‌توانست فتاوی دینی صادر کند و مقلدان و هواداران او مشکلاتشان را از او می‌پرسند.

حتی درباره مسائل اجتماعی و سیاسی از او نظر می‌خواستند. از تشکیل نهاد مرجعیت، یک قدرت دوگانه، یک حاکمیت دوگانه در ایران شکل گرفت. این را در کتاب سه روحانی دگراندیش تحت عنوان حاکمیت سلطانی - روحانی یا حاکمیت دیوانی - روحانی یا مرجعیت و سلطنت آورده‌ام. این دوگانگی در تاریخ ایران تداوم پیدا می‌کند. حکومت قدرت بیرونی را در دست دارد؛ یعنی ارتش دارد، مالیات می‌گیرد، ساختار قدرت را دارد و ...؛ اما درست است که نهاد روحانیت این چیزهای ظاهری را در دست ندارد، اما روی قلب و احساسات و دیانت مردم نفوذ دارد؛ یعنی درواقع این نفوذ روی قلب‌هاست.

اگر حکومت برای تقویت جایگاه خودش مالیات می‌گیرد، روحانیت و مرجعیت هم وجوهات دریافت می‌کند؛ بنابراین نهادی مستقل از حکومت است. کاملاً مستقل و هیچ وابستگی سیاسی، مالی و سازمانی به حکومت ندارد؛ بنابراین تنها نیرویی است که می‌تواند در این حاکمیت دوگانه ایفای نقش کند. البته بگذریم که حکومت هم تلاش می‌کرد بخشی از روحانیت را با خودش همراه کند؛ به همین خاطر سعی می‌کرد منصب قضاوت را به این‌ها واگذار کند و آن‌ها را به‌گونه‌ای به خودش نزدیک کند.

منصب قضاوت که از ابتدا در روحانیت وجود داشته است.
بله، بود. قضاوت شرعی و عرفی داشتیم که دست روحانیون

بود؛ اما روحانیون مستقل از حکومت هیچ وقت این منصب‌ها را نمی‌پذیرفتند. هرچند سعی می‌کردند که از مراجع بخواهند که قضات را معرفی کنند؛ اما وقتی قضات معرفی می‌شدند، به دلیل ساختار فاسد، کارگزار حکومت می‌شدند و ارتباطشان با روحانیت اصلی از دست می‌رفت.

به هر حال بخشی از این‌ها و عاظ‌السلطین شدند و در خدمت حکومت قرار گرفتند و در دفاع از حکومت رساله نوشتند و پادشاهان قاجار را به عنوان ظل‌الله شناختند؛ اما بخش دیگر به دلیل بحران اجتماعی - اقتصادی دوره قاجار و ضعیف شدن سطح معیشت مردم، خطر سلطه قدرت‌های خارجی و همچنین گسترش فرقه‌های ضاله از حکومت ناراضی بودند و خواهان تغییرات در ساختار قدرت بودند. طبیعتاً این نارضایتی عمومی از ساختار اجتماعی - سیاسی و سیاست‌های حکومت تنها مختص روحانیت نبود. بازرگانان و بسیاری از تولیدگران عامه ایران آن زمان که تحت تأثیر ورود کالاهای صنعتی غرب، مشاغل و بازار خود را از دست داده بودند و درآمدشان کاهش پیدا کرده

بود، به جرگه معترضان پیوستند.

بازرگانان وقتی وضعیت کشور را با کشورهای پیشرفته مقایسه می‌کردند، آن‌ها هم خواهان تغییر این وضعیت بودند. از حاکمیت، یک نوع قانون که بتواند امنیت نسبی را در جامعه حاکم کند خواستار بودند. در کنار این نیروها، زمین‌داران هم به همین نسبت ناراضی بودند؛ زیرا هزینه حکومت افزایش پیدامی‌کرد و درآمدهایش {کاهش} می‌یافت؛ در نهایت فشار بیشتری بر زمین‌داران می‌آورد که از آن‌ها مالیات بیشتری بگیرد؛ چون در آن زمان زمین سرچشمه ثروت بود.

مجموعه این‌ها شرایط را خیلی سخت کرد. به همین خاطر فروش املاک و واگذاری و فروش مناصب اداری در دوره قاجار فوق‌العاده توسعه پیدا کرده بود. مهم‌تر از این‌ها یک جریان رو به رشدی به نام روشنفکران شکل گرفت که سخنگویان جامعه نو و در حال تغییر و مدرنی بود که در اروپا تعیین پیدا کرده بود و خواهان اصلاحاتی به همان سبک در اداره جامعه به همان شیوه اروپایی بودند؛ یعنی خواهان کاهش قدرت بی‌حد و حصر حکومت و خیلی از آن ساختارهای متصلب پیشامدرن جامعه ایران بودند.

برای اینکه انقلاب شکل بگیرد نیاز به یک ائتلاف بود. ائتلافی که همه معترضان به‌رغم دیدگاه‌های مختلف و متفاوت باید با هم متحد می‌شدند. این اتحاد و انسجام زمانی شکل می‌گرفت که روحانیت در محور کار باشد؛ چون فقط روحانیت قادر بود که مردم و معترضان را بسیج کند و آن‌ها را در برابر حکومت نگه دارد و با توجه به جایگاه و نقشی که مرجعیت دارد، حکومت

را مجبور به عقب‌نشینی کند. بنابراین می‌بینید وقتی اعتراض‌هایی شکل می‌گیرد، معترضان مجبور بودند که در جاهایی مانند اماکن مقدس، مساجد یا حتی در اسطبل سلطنتی بسط بنشینند. گاهی در منزل علما بسط می‌نشستند و خواهان تغییرات عملکرد یا به عقب‌نشینی و داشتن حکومت در مقاطعی می‌شدند و سعی می‌کردند که از مواضع خودشان دفاع کنند.

بنابراین انقلاب مشروطه محصول شکل‌گیری یک ائتلاف فراگیر از جریان‌های مختلف معترض به‌رغم ایدئولوژی‌ها و رویکردهای متفاوت بود؛ اما همه در اینکه باید سلطه قدرت‌های خارجی کاهش پیدا کند، استبداد به پایین‌ترین سطح برسد، حاکمیت قانون و عدالت برقرار شود تا آزادی‌های مدنی بسط پیدا کند، متحد بودند و بدین ترتیب مقدمات انقلاب فراهم شد. در داخل روحانیت، نظرات یکپارچه نبود. برای مثال از یک‌سو آخوند خراسانی را داریم که به پدر معنوی انقلاب مشهور است و از سوی دیگر شیخ فضل‌الله نوری را داریم که مخالف انقلاب است و توسط انقلابیون اعدام می‌شود.

آیا این انشقاق نظری در بین برخی علما در بعد

از انقلاب رخ می‌دهد یا زائیده دو دیدگاه

متفاوت است که ریشه داشته ولی بعداً

خود را نشان می‌دهد؟

ساخت یکپارچه روحانیت در ابتدای دوره قاجار که همراه حکومت است، به تدریج به دو شعبه اصلی تقسیم شد. یک شعبه کاملاً مستقل، غیردولتی و معترض حکومت شدند و به همکاری با دولت پرداختند. شعبه دیگر روحانیتی بودند که کارگزار حکومت شدند و به همکاری با دولت پرداختند و منصب آموزش، قضاوت و ... را به عهده گرفتند؛ اما وقتی به انقلاب مشروطه می‌رسیم، تقریباً دو دسته از روحانیت داریم؛ دسته‌ای که در کنار حکومت هستند و دسته‌ای که منتقد و معترض حکومت‌اند.

آن‌هایی که منتقد و معترض‌اند هنوز یک ایده روشن برای حاکمیت و طرح بدیلی از حکومت در ذهن ندارند؛ اما در کنار این‌ها برخی از روشنفکران این ایده را مطرح کردند. البته امروز می‌شنویم که برخی از روحانیون بیان کردند که این ایده را داشته‌اند. مثلاً طباطبایی در خاطراتش می‌نویسد: زمانی که از طرف میرزای شیرازی به ایران آمدم، آن موقع خیال تشکیل حکومت مشروطه در ایران را داشتم. ناصرالدین من را خواست و گفت که مشروطه برای ایران زود است؛ آیا متوجه اقتضائات این سخن هستید؟ تا آن موقع عجبالتأعقب نشستم.

اما در ادبیات روشنفکری ایران، بحث پارلمان، حاکمیت قانون، تفکیک قوا، ضرورت تشکیل مجلس مطرح بود و بخشی از روحانیون منتقد مخالف حکومت با این بحث‌ها آشنا بودند و

ساخت یکپارچه روحانیت در ابتدای دوره قاجار، به تدریج به دو شعبه اصلی تقسیم شد؛ یک شعبه کاملاً مستقل، غیردولتی و معترض حکومت شدند و به همکاری با دولت پرداختند.

آن‌ها را خوانده بودند؛ بنابراین وقتی بحث انقلاب مشروطه و تغییر ساخت سیاسی ایران مطرح بود، چون روحانیت هیچ بدیل اندیشیده‌ای درباره ضرورت ایجاد یک حکومت دینی در اختیار نداشت، مجبور بود دوگانه عمل کند؛ یا در کنار شاه بایستد و از همین وضع موجود دفاع کند یا در کنار منتقدان بایستد و از الگوی آن‌ها دفاع کند.

روحانیون مشروطه‌خواه همین کار را کردند. البته روحانیون معترض هم در درجه اول همین کار را کردند؛ به دلیل اینکه بسیاری از آن‌ها هیچ فهمی از مشروطیت نداشتند و روشنفکران هم در به اشتباه انداختن این روحانیون آشکارا نقش داشتند و آن‌ها چنان وانمود می‌کردند که مشروطیت یا حکومت قانون، آزادی یا مشورت یا مجلس، همه این‌ها چیزهایی است که ریشه در کتاب و سنت دارد و ابداع غربی نیست.

آن‌ها دقیق‌تر از ما تاریخ ما را خوانده‌اند و دقیق‌تر از ما احکام را انجام می‌دهند. همه این‌هایی که دارند انجام می‌دهند به دلیل پابندی آن‌ها به موارث اسلامی است. ما فقط اسم‌مان مسلمان است؛ اما مسلمان واقعی آن‌ها هستند که راه پیشرفت خودشان را پیدا کرده‌اند.

درواقع همان نکته‌ای که آجودانی در کتاب معروفش مطرح می‌کند. به نظر شما به چه دلیل روحانیت مشروطیت را می‌پذیرد و در ادامه چه اتفاقی در داخل جریان منتقد حاکمیت رخ می‌دهد؟

روحانیون در آن دوره یا از سر ناآگاهی یا فریب خوردن یا از سر ناچاری یا از سر انتخاب بین بد و بدتر ایده مشروطیت را پذیرفتند. وقتی ایده مشروطیت در ایران بسط تاریخی پیدا کرد، به تدریج ماهیتش روشن شد. در ابتدا چون هنوز یک ساختار سیاسی به نام مشروطه شکل نگرفته بود، هنوز تفکیک قوا تعریف نشده بود و نهادهای مدرن من جمله مجلس تأسیس نشده بود و قانون وضع نشده بود، روحانیون منتقد از جمله شیخ فضل‌الله به دلیل ناآگاهی این را پذیرفتند؛ اما وقتی که وارد مرحله عمل شدند، وقتی قانون انتخابات نوشته شد، قانون اساسی نوشته شد، بعد مجلس تأسیس شد و بعد برابری‌ها و آزادی‌های مدنی به پا شد و مطبوعات و رسانه‌های مختلف وارد گفت‌وگو شدند و بسیاری از اسرار جامعه ایران را از پرده بیرون آوردند و آن‌ها را به فضای عمومی کشاندند، روحانیت به دو شعبه تقسیم شدند.

بخشی از آن‌ها معتقد بودند که مشروطه درست است که فکر غربی است، اما می‌توانیم آن را با ایده‌های اسلامی بیامیزیم؛ چنانکه روشنفکران هم گفتند این از درون اسلام درآمده است و می‌توانیم آن را با قرائت دینی خودمان و فرهنگ خودمان بیامیزیم و به جامعه ایران عرضه کنیم. همان‌طور که می‌دانید بر اساس آموزه‌های شیعی، ایجاد هرگونه حکومتی در زمان غیبت ظلم و کفر است؛ اما این وجه از مشروطه، ایجاد پارلمان، تفکیک قوا و ... اگرچه در دوره غیبت مشروعیت ندارد، اما در قیاس

با وضعیت موجود و حکومت ظالم، فاسد، ستمگر و ناکارآمد قاجار گامی به پیش است و تقریباً اگر رضای امام زمان (عج) را در پیش ندارد، اما رضایت توده‌های مردم را در پی دارد و باید تلاش کرد این حاکمیت را با آرمان‌ها و موازین دینی نزدیک کرد. اتفاقاً خود شیخ فضل‌الله هم در یک درجاتی به این می‌اندیشید. دیدگاه مشخص دیگری را آخوند خراسانی داشت که از او به عنوان رهبر معنوی یاد می‌شود که فرمودید ریشه‌های دینی داشته است؛ اما گروه دیگری که می‌گویید روشنفکران علما را فریب می‌دادند تا به مشروطه بپردازند، چه دیدگاهی داشتند.

وقتی که در آستانه اعتراضات اجتماعی - سیاسی قرار می‌گیریم و نخستین مراحل انقلاب آغاز می‌شود، مثلاً از خراب کردن ساختمان بانک استقراضی روس، به توپ بستن بازرگانان قند تا تبعید میرزای مجتهد از رفسنجان، نهایتاً به تحصن در مسجد شاه و مهاجرت صغری و بعد مهاجرت کبری می‌رسیم. سرانجام هم تحصن در باغ سفارت انگلستان و صدور فرمان مشروطیت را داریم. همه این‌ها نشان می‌دهد که خیلی وضعیت پیچیده‌تر از آن چیزی است که گفته می‌شود.

اولاً مشروطه‌خواهان ایران چه روحانیون و چه روشنفکران، درجات یکسانی در فهم نظام مشروطه نداشتند. معدودی از روشنفکران که آقای ملک‌زاده از آن‌ها به عنوان کمیته انقلاب یاد می‌کند، شاید بیشترین فهم را از اقتضائات نظام جدید داشتند و آن‌ها بودند که این را کاملاً می‌فهمیدند و در آثار و گفتارشان منعکس می‌کردند؛ اما بقیه آن‌ها تقریباً فهم روشنی نداشتند.

در میان روحانیان هم همین وضعیت بود. معدودی از روحانیون ایران، ماهیت نظام مشروطیت را می‌فهمیدند که فکر می‌کنم یکی از آن‌ها آیت‌الله طباطبایی بود. از خوش‌روترین، صادق‌ترین و بهترین رهبران انقلاب مشروطه بود و دیگران شاید فهم دقیقی از انقلاب مشروطه نداشتند.

به همین خاطر وقتی تحصن در باغ سفارت انگلستان رخ می‌دهد، ناظم‌الاسلام کرمانی می‌نویسد که طی دوره کوتاه اقامت در سفارت انگلستان، مردم به اندازه ده سال آگاهی سیاسی پیدا کردند و نشان می‌داد که در آنجا بحث‌ها و گفت‌وگوهای جدی درباره آینده ایران و آینده این مبارزه انجام می‌شده؛ به همین خاطر وقتی فرمان مشروطه صادر می‌شود، حداقل سه فرمان داریم.

فرمان اول اساساً یک نگاه دینی اشرافی اریستوکراتیک دارد؛ فرمان دوم دموکراتیک‌تر می‌شود؛ ولی باز از مجلس شورای اسلامی سخن گفته می‌شود. فرمان سوم از مجلس شورای ملی یاد می‌شود و نهایتاً این مرحله می‌گذرد.

در میان روحانیون هم همین‌طور بود. در میان روحانیون ایران گفت‌وگوهایی داریم. در مهاجرت کبری در قم بین شیخ فضل‌الله نوری و طباطبایی که در آنجا طباطبایی فهم و خوانش خودش را از انقلاب مشروطه به رخ می‌کشد و توضیح می‌دهد و سعی می‌کند تا شیخ فضل‌الله نوری را راضی و آگاه کند.

به هر حال، وقتی جنبش به پیروزی رسید و فرمان مشروطیت صادر شد، نوبت به مرحله بعدی جنبش یعنی مرحله نهادهاسازی می‌رسد. مرحله گذار از ساخت پیشامدرن به مرحله ساخت دموکراسی. اینجاست که روشنفکران دیگر نمی‌توانند تقیه کنند. اگر آن‌ها تاکنون می‌کوشیدند ذهنیت علما را به این برانگیزانند که آنچه گفته می‌شود و پرسش این جنبش است، درواقع برخاسته از میراث‌های اصیل فکر دینی است، اکنون برای نهادهاسازی بایستی بر اساس الگوهای غربی عمل می‌کردند؛ قانون انتخابات و قانون اساسی می‌نوشتند؛ انتخابات برگزار می‌شد؛ آزادی‌های بیان و قلم شکل می‌گرفت. برای اولین بار مضمونی کاملاً جدید که از نظر فکر مذهبی آن زمان نوعی بدعت محسوب می‌شد، وارد فرهنگ سیاسی ایران شد.

یعنی تعارضات نظری نهان و مبنایی، در اینجا خود را ظاهر می‌کنند؟

دقیقاً در اینجا یعنی در مرحله نهادهاسازی بود. وقتی قانون اساسی می‌نویسی، وقتی از برابری همه سخن می‌گویی (مانند برابری مسلم و غیر مسلم، برابری شاه و گدا) طبیعتاً از منظر فکر علمای سنتی آن روز پذیرفته نبود و ممکن بود تعارضاتی درست کند. یا اینکه وقتی قانون‌گذاری می‌کنید، این‌ها می‌گویند که قانون‌گذاری خاص خداست و بشر فاقد چنین حقی است. در کل باید به تدریج استدلال می‌شد و در اینجا بود که معرکه جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها در گرفت و تعارضات و تنش‌ها آغاز شد و استدلال‌های مختلف صورت گرفت. در این استدلال‌های مختلف هم روشنفکران باید از کار دفاع می‌کردند. البته بازرگانان هم با آن‌ها ائتلاف کردند (بازرگانان حلقه واسطی بین روشنفکران و روحانیون بودند). البته بازرگانان معتمد روحانیون هم بودند؛ چون وجوهای زیادی را به آن‌ها می‌دادند. به همین خاطر آن‌ها هم کوشیدند که روحانیون را با جریان انقلاب همراه کنند. در اینجا بخشی از روحانیون همراه شدند؛ اما سعی کردند تفسیر، خوانش و فهم دینی خودشان را همچنان حفظ کنند؛ اما معلوم بود که ماهیت این جنبش در مرحله نهادهاسازی، یک حرکت سکولار بود. طبیعتاً اگر انقلاب مشروطه نهادینه می‌شد و مستقر می‌شد و پیش می‌رفت، روحانیت به‌طور طبیعی از صحنه سیاست دور می‌شد؛ چون جدایی دین از سیاست یکی از ویژگی‌های ساختاری ایده‌های روشنفکران درباره مشروطیت بود.

روحانیون از جمله شیخ فضل‌الله نوری این را متوجه شدند و در برابر آن ایستادگی کردند. اینجا بود که آن تنش‌ها و تعارضات بروز کرد؛ بنابراین هرچه انقلاب در مرحله انکشاف تاریخی قرار می‌گرفت و کلاف انقلاب بیشتر باز می‌شد، هویت انقلاب هرچه آشکارتر می‌شد و ماهیت انقلاب هرچه بیشتر مشخص می‌شد، نهادهاسازی مدرن هرچه بیشتر در درون آن سرعت می‌گرفت و آزادی‌های مدنی توسعه بیشتری می‌گرفت، طبیعتاً میزان تنش‌ها و تعارض‌ها و اختلاف‌نظرها افزوده می‌شد.

صحنه‌ای از جدال‌ها و تعارض‌ها هم بین روشنفکران و روحانیون (شامل روحانیون نوگرا و سنت‌گرا) و تنش دیگر در بین روحانیون نوگرا و سنت‌گرا و طیف‌های دیگر مانند روحانیون درباری و روشنفکران، درباریان و روشنفکران و همچنین بازرگانان و جریان‌های دیگر بیشتر می‌شد؛ بنابراین فضای پرتنش در پس از انقلاب در صحنه سیاسی رقم خورد که عامل مهمی در بی‌ثباتی سیاسی بود.

برخی معتقدند که در بحث تحصن در باغ سفارت انگلیس همه چیز با برنامه بود. حتی پیش‌بینی شده بود که چقدر پتو نیاز دارند، چقدر دستشویی نیاز است. نظر شما چیست؟

بحث درباره تحصن در سفارت انگلستان متأسفانه از متن تاریخی خودش کنده شده و با قضاوت‌های سیاسی - ایدئولوژیکی که امروز به‌ویژه بعد از انقلاب اسلامی بسط پیدا کرده، به هم آمیخته شده است. این باعث شده است تا نتوانیم درباره واقعیت ماجرا آن‌گونه که بوده فکر کنیم و ارزیابی و نقد داشته باشیم. اعتقاد این است که در چنان فضایی که حتی روحانیت به‌عنوان بخشی از حاکمیت دوگانه در کنار اعتراض‌های به شکل سنتی خودش (به شکل مهاجرت و بسط‌نشینی در حرم عبدالعظیم) قادر نیست حکومت را وادار به عقب‌نشینی کند و ممکن است بی‌پناه باقی بماند و ممکن است حکومت علیه او دست به خورنریزی و شدت عمل بزند، طبیعتاً باید دنبال پناهگاه و مکان‌های امن باشد. در آن زمان انگلیسی‌ها جایگاه و موقعیت‌شان در صحنه سیاست ایران در قیاس با روس‌ها بسیار تضعیف شده بود.

انگلیس حکومت قاجار را عموماً وابسته به روس‌ها تلقی می‌کرد و بعد از قرارداد ترکمن‌چای طبیعتاً از هر جنبش اعتراضی پشتیبانی می‌کرد و خوشحال می‌شد که چنین فرصت تاریخی برایش پیش آمده است. در آن زمان، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه هم پیش آمده بود و روسیه از ژاپن هم شکست خورده بود؛ بنابراین خیلی اولویت‌شان ایران نبود. در سمت دیگر، مبارزان، روشنفکران و روحانیون آگاه بودند که باید از فرصت بین‌المللی بزرگ استفاده می‌کردند و به نظر آن‌ها {راه‌حل} تحصن جستن در باغ سفارت انگلستان بود. برخلاف آنچه امروز از سابقه تاریخی انگلستان در ایران و اختلاف منافی که با این کشور داریم، یا کارشکنی‌های این کشور در امور ایران می‌بینیم، آن‌ها این‌گونه نمی‌دیدند؛ بلکه فکر می‌کردند که یک فرصت خیلی خوب برای تحقق آرمان‌ها و ایده‌هایی است که داشته‌اند. درواقع در جایی که جان، مال و ناموس افراد در معرض تعرض بود، آن‌ها به دنبال یک پناهگاه می‌گشتند و باغ سفارت انگلستان این پناهگاه را فراهم می‌کرد و آن‌ها در شرایطی که هیچ نقطه امنی نبود، به آنجا پناه بردند و از آنجا سخنان و ایده‌هایشان را به گوش جهانیان رساندند. درواقع سیاست‌زدگی در این نوع قضاوت و شتابزدگی که بعداً اتفاق افتاد، واقعیت ماجرا را مخدوش کرده است.

منبع متن: مصاحبه ایکنا با آقای ملایی، ۱۴ مرداد ۱۳۹۹.



مصاحبه

ایده‌هایی در نسبت مسأله قدرت و مردم



علی محمدی

مسئول پژوهشکده معنا

نکته با آرمان‌های انقلاب اسلامی و آنچه متفکران از شهید صدر تا امام خمینی و دیگران زحمت کشیده‌اند، آیا بعد از چهل و اندی سال قابل تعریف است؟ یا ما هنوز در این حوزه

وقتی در قشر نخبگان بحث قدرت و حکومت اسلامی مطرح می‌شود، همیشه مسئله‌ای را نمی‌توانیم کامل توضیح بدهیم؛ اینکه نسبت قدرت و مردم در جامعه ما چگونه باید باشد. این

ضعف داریم و نمی‌توانیم این نسبت را به سادگی تعریف کنیم؟

به نظر من چالش عملی و میدانی که در نسبت مسئله قدرت و مردم داریم، مقداری به خلأِ تئوریک در این عرصه برمی‌گردد. ما انگاره‌هایی داریم که به نظر من هنوز تکلیف خود را با آن انگاره‌ها مشخص نکرده‌ایم.

وقتی در رابطه با مسئله حاکمیت و مردم گفت‌وگو می‌کنیم، چند ایده و گفتمان هم‌زمان با هم درگیر هستند، بدون اینکه با هم گفت‌وگوی جدی داشته باشند. حتی برای کسانی که در مقام عمل یکی از این ایده‌ها را مبنای عمل قرار داده‌اند، این ایده‌ها به صورت تفصیلی منقح نیست. چند محور و چند ایده را می‌گویم تا عرضم بیشتر مشخص شود.

در یک ایده و گفتمان، نسبت مردم و حاکمیت در دوگانه فرمان‌گذار و فرمان‌بردار توضیح می‌یابد و مردم به مثابه افرادی تلقی می‌شوند که از نوعی صغارت برخوردارند و لذا نیازمند قیمین صالحی هستند که با اوامر و نواهی خود، راه صلاح را به ایشان نشان دهند و در حقیقت به جای ایشان،

تصمیم بگیرند. در این گفتمان، کار مردم صرفاً تبعیت و پذیرش است؛ چون مردم نمی‌توانند صلاح و فساد را تشخیص دهند. ایده دوم دقیقاً در آن سر طیف است. قائلین این ایده معتقدند وقتی مردم بر امری اجتماع می‌کنند، اشتباه نمی‌کنند. در فضای سیاسی ما اگر گفتمان جناب احمدی‌نژاد را دنبال کنید، به صراحت این را بیان می‌کند.

وقتی از مردم صحبت می‌کند، جوری القا می‌شود که وقتی مردم جمع می‌شوند و انتخاب

می‌کنند، امکان اشتباه وجود ندارد و اتفاقاً حاکمیت این است که باید از مردم تبعیت کند و تصمیم آن‌ها را معیار حرکت خود قرار بدهد. پس ایده دوم می‌گوید مردم در انتخاب‌های خود اشتباه نمی‌کنند و اگر حاکمیت با خواست عمومی مردم در تعارض قرار گرفت، این حاکمیت است که باید از مردم تبعیت کند.

ایده سوم معتقد است مردم ممکن است در تشخیص‌های نظری دچار اشتباه شوند، ولی در سیره عملی خود اشتباه نمی‌کنند. این نگاه معتقد است که ما نمی‌توانیم با فراندوم یا امثال این موارد، به صورت مستقیم به حقیقت برسیم؛ بلکه حاکمیت و همچنین نهاد علم، باید به مطالعه سیره رفتاری و جری عملی مردم بپردازد و آنچه به صورت حکمت علمی و دانش ضمنی در عموم مردم وجود دارد را تفصیل داده و با تبدیل آن به ادبیات تخصصی و دانشی، آن را زبان‌دار کند.

بنابراین در این ایده، مردم این‌طور نیستند که بگویند چه چیزی درست و چه چیزی غلط است؛ بلکه مردم موضوع مطالعه‌ای هستند که می‌توان درست‌ها را از روی مطالعه و تحلیل رفتار

مردم تشخیص داد. در ادبیات فقهی ما به رفتار عمومی مردم، اگر برآمده از فطرت یا عقل عملی و مانند آن باشد، سیره عقلاً می‌گویند که بسیار مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است.

چهارمین ایده این است که مردم شاید همه چیزهای درست را به صورت تفصیلی ندانند و یا حتی شاید در مقام عمل، به خاطر انگیزه‌های مختلفی مانند تعصب، منفعت‌خواهی و... به گزینه درست پایبند نباشند، ولی در مقام داوری بین طرح‌ها و ایده‌ها، تشخیص‌دهنده و داور خوبی هستند.

اگر حرف درستی زده شود و خوب تبیین شود، مردم با توجه به اینکه در پیچیدگی‌های ذهنی و نظری نیفتاده‌اند و عمدتاً مبتنی بر فطرت و آگاهی‌های وجدانی با مسائل مواجه می‌شوند، تشخیص درست‌تر و ناب‌تری دارند. لذا می‌توان به تشخیص عموم مردم در این گزینش گزینه برتر اعتماد کرد.

احتمالات دیگری هم وجود دارد که الآن مجال طرح آن‌ها نیست. غرض از طرح این ایده‌ها این بود که عرض کنم ما در نسبت مسئله قدرت و مردم، هم‌زمان با چند ایده کار می‌کنیم بدون اینکه خودآگاهی و درک تفصیلی نسبت به آن‌ها داشته باشیم.

این امر موجب شده که حاکمیت، یک ایده و گفتمان مشخصی را در نسبت با مردم پی‌گیرد و در سازمان‌ها و حتی بعضاً در بخش‌های مختلف یک سازمان، دچار تعارض گفتمانی باشد. نتیجه چنین تعارضی، نسبت میان نهاد سیاست و نهاد مردم را دچار نوسان و اعوجاج کرده و زمینه اعتماد مردم به حاکمیت را سلب می‌کند.

واقعاً جایگاه مردم کجاست؟

به نظر من در ادبیات دینی ما مسئله مردم در این چارچوب توضیح داده می‌شود؛ ما در ادبیات قرآنی تعبیر مختلفی داریم که اکثر مردم نمی‌فهمند، اکثر مردم مؤمن نیستند، اکثر مردم تعقل نمی‌کنند، اکثر مردم لایشعرون هستند، اکثر مردم جاهل هستند، اکثر مردم فاسق هستند، اکثر مردم ناسپاس هستند و حتی اکثر مردم مشرک هستند. «اکثریت» در آیات الهی تعبیر مقدسی نیست و این‌طور نیست که اکثر الناس همیشه درست بگویند.

البته به نظر می‌رسد این یک سمت ماجرا است؛ چراکه یک اجتماع در قرآن است که نه تنها مذموم نیست، بلکه اتفاقاً بسیار تأکید شده است و معصومین علیهم‌السلام دستور مؤکد داده‌اند که به چنین جمعی پیوندید و از تفرقه و جدایی اجتناب کنید.

لذا اگر اجتماع مردمی حول امام حقی شکل گرفت، اینجاست که به نظر می‌رسد حکم این اکثریت متفاوت می‌شود؛ چراکه این پیوند، پیوندی است که بین عموم مردم، بر اساس مؤلفه‌های فطری آن‌ها و بر محوریت امام حق شکل گرفته است.

امروز عمده فضای کشور ما در این وضعیت است و ما مردمی

ما در ادبیات قرآنی تعبیر مختلفی داریم که اکثر مردم نمی‌فهمند، اکثر مردم مؤمن نیستند، اکثر مردم تعقل نمی‌کنند، اکثر مردم لایشعرون هستند. «اکثریت» در آیات الهی تعبیر مقدسی نیست و این‌طور نیست که اکثر الناس همیشه درست بگویند.

داریم که دل درگرو آرمان‌های فطری و انسانی دارند که مورد تأیید دین است و درعین حال، رهبران و امامانی در جامعه هستند که این جامعه را راهبری می‌کنند.

آرمان‌هایی مانند کمال‌خواهی و عزت‌طلبی، طالب آرامش بودن، عدالت‌خواهی، معنویت‌گرایی، همه این‌ها مؤلفه‌هایی فطری است که برای تحقق آن، جلوداری و امامت علمای دینی را پذیرفته‌اند. بی‌تردید مسئله اجتماع و خواست عمومی این مردم، با مردمی که در برابر جریان عمومی انبیا ایستاده‌اند و تبعیت نکرده‌اند و به‌خاطر تکیه به سنت‌ها و استدلال‌های غلط از جریان انبیا اعراض کرده‌اند، فرق می‌کند.

در ادبیات حضرت امام و حضرت آقا وقتی به مسئله مردم می‌رسید از چنین مردمی می‌شنویم. مردمی که اجتماع‌شان ناشی از نعمت ائتلاف قلوب مؤمنانه است. خداوند به رسولش در آیه ۶۳ سوره انفال می‌فرماید «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛ پیامبر! اگر تمام اموال دنیا را می‌بخشیدی، نمی‌توانستی ائتلاف قلوب ایجاد کنی؛ بلکه این خداوند است که ائتلاف قلوب ایجاد می‌کند.

این ائتلاف قلوب و شکل‌گیری چنین اکثریتی، کار خداوند است. به مؤمنین می‌گوید یادتان هست که نزدیک بود گمراه شوید و در شرف هلاکت بودید؛ دم پرتگاه هلاکت بودید و خداوند در شما ائتلاف قلوب ایجاد کرد. ائتلاف قلوب همان‌جایی است که تحلیل حضرت امام و حضرت آقا از مردم آنجا متفاوت می‌شود؛ یعنی مردمی که پای امر حقی مبتنی بر مؤلفه‌های فطری ایستاده‌اند و لذا ائتلاف قلوب بین آن‌ها شکل می‌گیرد.

هدایت پنهانی و هدایت معنوی شکل می‌گیرد و قلب‌ها متوجه امری می‌شود. این‌ها آن مردمی نیستند که در مقابل انبیا ایستادند. اتفاقاً مردمی هستند که از حق تبعیت می‌کنند. حکم اجتماع این مردم متفاوت است.

در این صورت‌بندی که برگرفته از جریان‌شناسی و تبارشناسی است، چگونگی رابطه قدرت و مردم بررسی می‌شود که می‌شود توده‌ای آگاه و یا توده‌ای غیر آگاه باشند. جلوتر از آیات قرآن حرف زدیم که به برداشت من به دوره‌ای مربوط است که هنوز حاکمیت اسلامی شکل نگرفته است.

این مردم هنوز حول کلمه توحید به وحدت نرسیده‌اند. حضرت امام تعبیری دارند و در وصیت‌نامه خود به آن تأکید کرده‌اند و می‌گویند رمز پیروزی دو چیز بیشتر نیست؛ یکی کلمه توحید و دیگری توحید کلمه. در ادبیات حضرت امام در فهم مسئله مردم این نکته بسیار مهمی است.

مردمی که حول کلمه توحید وحدت کرده و اجتماع کرده‌اند،

مشمول هدایتی باطنی هستند. در ماجرای سفر اربعین وقتی موج بالا گرفت و اقبالی در چند سال گذشته شکل گرفت، بسیاری از افرادی که کار دینی می‌کنند شروع به بررسی روایت‌ها کردند و سند روایت شریف سفر اربعین را بررسی کردند و اشکال سندی کردند که آیا پیاده‌روی مسند روایی دارد یا نه؟ و بحث‌های طلبگی شکل گرفت.

ولی استدلال حضرت آقا در تأیید این اتفاق این بود که وقتی می‌بینید که قلوب مؤمنین این قدر نسبت به امری به وفاق می‌رسد و از تفرقه بیرون می‌روند و اجتماع اتفاق می‌افتد، این نشان می‌دهد که دست هدایت الهی پشت این قضیه است که مسئله سفر اربعین را آن قدر بزرگ و مورد وفاق مؤمنین می‌کند.

این نگاهی هستی‌شناسانه نسبت به مسئله هدایت در عالم است. به نظر من حضرت امام و حضرت آقا بر این اساس به ماجرا نگاه می‌کنند.

مسئله‌ای که وجود دارد این است که ما پذیرفته‌ایم که قدرتی بر اساس آن رأس شکل می‌گیرد و رابطه امام و امتی شکل می‌گیرد و پایین می‌آید و طبق داستانی که از

اربعین گفتید، قلوب را تحت تأثیر قرار

می‌دهد؛ ولی مشکلی که وجود دارد این

است که شما پدیده دولت‌ملت را در

سیاست خود سوار کرده‌اید. دولت‌ملت

نگاه مدرنی است و شما می‌خواهید

از نگاهی مدرن و دیدگاهی اسلامی

مسئله‌ای بسازید.

این قدرت درنهایت می‌شود آقای

احمدی‌نژاد یا رجل قبلی و بعدی او و

پوپولیستی شکل می‌دهد و شما نه می‌توانید

قلوب را در دست بگیرید و نه می‌توانید توده آگاه را

داشته باشید. این پارادوکس همیشه شما را اذیت خواهد کرد.

وقتی می‌خواهید از مردم استفاده کنید باید رأی‌گیری کنید.

وقتی رأی‌گیری انجام می‌شود مردم آگاهی ندارند و مسائل

اقتصادی و مسائل بازار و... مطرح است و این قدرت اسلامی

نیز تضعیف می‌شود. این پارادوکس را چگونه می‌توان حل

کرد تا به مرحله اربعین رسید؟

من با این تحلیل که ما در جمهوری اسلامی دولت‌ملت مدرن

داریم مخالف هستم و عقیده دارم کسانی که این حرف را می‌زنند،

اگرچه مطالعات غربی آن‌ها در این زمینه زیاد است ولی به نظر

می‌رسد به تاریخ تحولات خود ما نگاه نمی‌کنند یا شاید قابل

نمی‌دانند و خود ما را شایسته برخورداری از یک تاریخ نمی‌دانند.

در ۱۲۸۵ ماجرای مشروطیت شکل گرفته و ما قانون اساسی

جدیدی نوشته‌ایم و قبل از آن در زمان صفویه ما با مسئله

حکمرانی در بستر ملیت مبتنی بر مذهب روبه‌رو هستیم. در

سال‌های بعد از شکست ما از ارتش روسیه تزاری و مداخلاتی

آرمان‌هایی مانند کمال‌خواهی و عزت‌طلبی، طالب آرامش بودن، عدالت‌خواهی، معنویت‌گرایی، همه این‌ها مؤلفه‌هایی فطری است که برای تحقق آن، جلوداری و امامت علمای دینی را پذیرفته‌اند.

که انگلیس و روس از طریق قراردادهای امتیازات آغاز می‌کنند، به تدریج بزرگان ما حس می‌کنند با فضای جدیدی روبه‌رو هستند؛ فضایی جدید که دشمن ظاهراً نمی‌خواهد فقط مرزها را فتح کند بلکه می‌تواند مناسبات اجتماعی ما را نیز به هم بزند. در همین دوره و در بستر اعتراض‌هایی که به همین مداخلات شکل می‌گیرد، جریان روشنفکری تحفه‌ای به نام دولت مدرن را در مشروطه برای ما می‌آورد.

ما به هیچ وجه درست این تحفه را نپذیرفته‌ایم. در همان زمان ۷۰ تا ۸۰ رساله در جرح و تعدیل آن نوشته می‌شود که ما چه هستیم و چه نسبتی با دولت مدرن داریم. بلکه من معتقدم آن روز، بسیاری از بزرگان ما اشراف کاملی به همه زوایای این تحفه نداشتند و بعضاً در مواجهه با آن، سهل‌انگاری‌هایی شکل گرفته است؛ ولی در هر صورت ما اصلاحاتی به همین دولت مدرن زده و تلاش کرده‌ایم آن را بر اساس مبانی دینی بازخوانی و بر اساس قواعد شرعی، تهذیب کنیم.

میرزای نائینی که جزء مدافعان و سردمداران مشروطه است، در کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله که جزء بهترین کتاب‌های دوران مشروطه در دفاع از مشروطه است، چارچوب مفهومی‌اش با بنیادهای دولت مدرن کاملاً متفاوت است و از ابتدا تا انتها بر اساس انگاره الهی و شرعی بودن حقوق فردی و عمومی بحث می‌کند و اگر از بخشی از ایده دولت مدرن دفاع می‌کند، به این خاطر است که آن را در طرح دینی خود معنادار می‌یابد.

بزرگان دیگری مانند سید عبدالحسین لاری، قانون‌بلده را می‌نویسد. آقانو‌الله، رساله مقیم و مسافر را می‌نویسد؛ شرکت اسلامی و سازوکار اقتصادی را در اصفهان پایه‌گذاری می‌کند. در همان دوره جلوتر که می‌آید، شاگردان محمدتقی شیرازی معروف به میرزا کوچک شیرازی وقتی به ایران می‌آیند، هر کدام در ایران کاری می‌کنند.

{مثلاً} آقاسید نورالدین شیراز، حزب برادران را تأسیس می‌کند. آیا حزب برادران همان حزب مدرن است؟! اگر اساسنامه‌اش را بخوانید می‌بینید ساختار قدرت سیاسی را در چارچوب اندیشه دینی شیعی معنادار کرده است. وقتی به سراغ طرح شذرات المعارف آقای شاه‌آبادی می‌آید، می‌بینید سیاست عده و عده‌ای می‌دهد و طرح اخوتی مطرح می‌کند که این طرح یک سازمان‌دهی اجتماعی است. هم نیروسازی دارد و هم امکانات مادی و سازوکار قدرت دارد.

به همین خاطر مسائل مالی، پیشنهاد شرکت مخمس می‌دهد. وقتی کتاب کشف‌الاسرار حضرت امام را می‌بینید، فصل اول در مورد توحید است و سپس در مورد امامت، بعد روحانیت و مسئله نیابت در عصر غیبت و بعد قانون و بعد در مورد حکومت حرف می‌زند. مسئله حضرت امام در این کتاب، نقد و بازخوانی مفهوم قانون و حکومت مدرن است و مواجهه و گفت‌وگویی با دولت مدرن دارد. امام با پهلوی حرف می‌زند. ما این موارد

را نمی‌بینیم و می‌گوییم ما دولت ملت مدرن را آورده‌ایم. کجا دولت ملت را آورده‌ایم؟!

البته واضح است که من به بی‌نسبتی طرح جمهوری اسلامی با ایده state قائل نیستم و عقیده دارم طرحی که ما می‌دهیم، نسبتی با مسئله دولت ملت مدرن دارد. چرا نسبتی دارد؟ چون ما به غرب مبتلا هستیم و کسانی که این طرح را داده‌اند، این ابتلا را فهم کرده‌اند. ولی اینکه بگوییم این همان است، غلط است. تاریخ ما گواهی دیگری می‌دهد.

از مرحوم شاه‌آبادی و نائینی و دیگرانی نام بردید. نقدی وجود دارد؛ روشنفکرانی می‌آیند و می‌گویند این افراد دولت ملت مدرن را نفهمیده بودند و فهمی حداقلی داشتند و طرح‌های آن‌ها بر اساس آن فهم حداقلی بوده است.

بله؛ بنده هم با کلیت این مسئله موافقم. البته فرد با فرد فرق دارد ولی کلیت مسئله درست است. من هم معتقدم تکمیل فهم ما از غرب، امری تاریخی است و عقیده دارم اتفاقاً در حضرت امام، انباشتی از تجارب گذشته شکل گرفته است که توانسته مواجهه دقیق‌تری با غرب انجام بدهد.

مثال می‌زنم؛ فرض کنید در سیستم میرزای نائینی اصولی دارید که برخی از این اصول در امروز جمهوری اسلامی نیز رعایت شده است؛ یعنی ایشان حرفی رازده و اصلی را گفته و گفته است پیشران تحول در یک جامعه، اصلاح نظام سیاسی آن است و بعد گفته است مسئله ما امروز اصلاح نظام شاهنشاهی است و باید بتوانیم این نگاه مستبدانه و نگاه استبداد مطلق که وجود دارد را به آنچه اولیای الهی گفته‌اند، برگردانیم.

همان حکومت شوروی یا امانتیه یا حکومت ولایتیه و می‌گوید باید به آن برگردانیم. البته طرح تنبیه‌الامه طرح تمامی نیست و خود ایشان می‌گوید زور من نمی‌رسد که همه آنچه را که اسلام گفته است پیدا کنم؛ بنابراین بر اساس قانون اساسی، فعلاً این شاه مستبد را مقید کنم. اگر می‌توانستم کلاً می‌کندم و بیرون می‌انداختم؛ ولی فعلاً نمی‌توانم این کار را بکنم.

این ایده که اصلاح نظام سیاسی اساس اصلاح یک ملت است، یک تعبیر دینی و اصلی دینی است. حضرت آقا چند روز پیش هم این روایت را بالای سرشان گذاشته بودند که وضعیت اصلاح نمی‌شود مگر به یک حاکم یا والی صالح. من می‌گویم ما از اساس با دولت ملت مدرن مخالف بودیم. درست است که با آن نسبتی برقرار کردیم و در جاهایی کوتاه آمدیم. به نظر من اتفاقاً میرزای نائینی در جاهایی خودآگاه کوتاه آمده است.

در متن کتابش است و می‌گوید از من انتظار نداشته باشید که طرح من کن‌فیکون کند. من فقط یک اصل زایدی را کم می‌کنم. اصل ماجرا غاصبانه است؛ اصل حکومت کسی که این بالا ایستاده غاصبانه است و شرایطی بین‌المللی شکل گرفته و من می‌خواهم او را مقید کنم و این حکومت را به اسلام نزدیک کنم. من عقیده دارم وقتی تاریخ را می‌خوانید، متوجه می‌شوید طرحی

کلی از مسئله حاکمیت وجود داشته که آن تکمیل شده است؛ ولی در عین حال یک فروکاستی نسبت به شرایط که شاید اقتضای ادوار مختلف بوده رخ داده که در بسیاری از موارد خودآگاه بوده و اتفاق افتاده است و مطالعه این ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال عقبه تفکری و مواجهه بزرگان ما با دولت مدرن را دارد و من بر اساس آن می‌آیم و جمهوری اسلامی را تحلیل می‌کنم.

به جمهوری اسلامی ایران برسیم؛ لحظه‌ای که فرم دولت ملت مدرن اجرا می‌شود. رأی‌گیری از دولت ملت مدرن است، تفکیک قوا همین‌طور. وقتی امام این‌ها را قبول کرد، آیا می‌خواست به لحاظ تکنیکی قبول کند و سپس روی آن اصلاحات انجام دهد؛ یا تطبیقی زده و در لحظه آن را به قواعد اسلامی نزدیک کرده است؟

مسئله انتخابات هر چند شباهتی با طرح غربی آن دارد، در عین حال در دستگاه فقیهانه حضرت امام معنادار است؛ به همین دلیل آن را پذیرفته است. این جمله مهم است.

شاید در جایی از عالم، تحلیلی و استدلالی را بپذیرید؛ وقتی آن عنصر می‌آید و در سیستم فکری دیگری قرار می‌گیرد، با تحلیلی دیگر جایگاه خاصی پیدا می‌کند و معناداری آن بر اساس بنیان‌های دیگری توضیح داده می‌شود. از کتاب تنبیه‌الامه مثالی می‌زنم که به ۱۱۵ سال پیش مربوط است. مرحوم نائینی وقتی می‌خواهد انتخابات و رأی اکثریت را توضیح بدهد، می‌گوید چرا اعتبار این رأی‌دهی را قبول دارم؟

به این دلیل که ایشان در اسلام حکمی قائل است و عقیده دارد در منطقه‌ای که ما حکم خاصی نداریم و اسم آن را ما لانص فیه می‌گذارد، جایی که نص الهی وجود ندارد و حکم شرعی ما منصوص نیست، حاکم اسلامی ما باید تصمیم بگیرد و باید رأساً بر اساس امور عرفی محضه تصمیم بگیرد. البته می‌گوید تصمیم او باید با مشورت مردم باشد و نمی‌تواند رأساً تصمیم بگیرد. بر حاکم اسلامی واجب است در جایی که نصوص نداریم حتماً مشورت کند.

حتی وجوب مشورت برای رسول‌الله هم ثابت است. برای امیرالمؤمنین هم ثابت است و می‌گوید اگر من این حکم را بخواهم بپذیرم، چگونه باید اجرایی شود؟ تنها راهی که من می‌توانم از مردم مشورت عمومی بگیرم این است که انتخاباتی به راه بیندازم و رأی اکثریت، وکلایی را تعیین کند و می‌گوید این مقدمه واجب است و من آن را از باب مقدمه واجب می‌پذیرم؛ چون نحوه دیگری در ذهن من نیست و نمی‌توان این واجب را از آن طریق انجام داد.

پذیرش رأی اکثریت از باب مقدمه واجب، چون فعلاً راهی وجود ندارد؛ این در تنبیه‌الامه استدلال شده و حجیت است بر اعتبار رأی اکثریت. ایشان معتقد است که عادتاً الآن راهی جز این برای من متصور نیست. چگونه می‌توانم نظر افراد مختلف را بگیرم؟ راه این است که وکلایی را معرفی کنند و این وکلا حرف‌های

موکلان خود را منتقل کنند. این وکلا را چگونه انتخاب کنم؟ از طریق رأی اکثریت.

ببینید اینکه من مسئله رأی اکثریت را از باب مقدمه واجبی که وجوب مشورت گرفتن حاکم از عموم مردم است می‌پذیرم، معنادار کردن یک عنصر سیاسی در نظام معنایی خود من است. چون شما نمی‌توانید بعداً به من بگویید شما هم مثل آن‌ها هستید؟! نه من مثل آن‌ها نیستم. این را با چارچوب خودش در نظام معنایی خودم معنا می‌کنم و ممکن است بعداً سازوکارهای آن متفاوت شود. این آن نیست. از شباهت عناصر نباید شباهت کل دستگاه را نتیجه گرفت.

مثال دیگری که دوستان ما در مورد آن دچار چالش شده‌اند، نسبت شورای نگهبان و مجلس است. در ادبیات دین ما و حداقل در ادبیات حضرت امام مسئله دوگانه مجلس و شورای نگهبان، دوگانه موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی است. اساساً این در فقه شیعه معنا دارد.

حضرت امام و جناب آقای گلپایگانی در جواب تلگرافی که آقای گلپایگانی می‌زند و اعلام‌خطر می‌کند و می‌گوید چطور است که مردم در مجلس قانون‌گذاری می‌کنند درحالی‌که در نظام اعتقادات شیعه و در نظام کلامی، قانون‌گذاری حد خدا است. ما چطور می‌توانیم مجلس شورای اسلامی داشته باشیم.

حضرت امام در توضیحی که می‌دهد می‌گوید مجلس حکم‌گذاری نمی‌کند، موضوع‌شناسی می‌کند. این احکام وجود دارد و آن‌ها برمی‌گردند و مصادیق آن را پیدا می‌کنند. این مصادیق عرفاً و شرعاً بر عهده خود مردم است و این‌ها نماینده شرعی و عرفی و قانونی مردم برای موضوع‌شناسی هستند. موضوع‌شناسی‌های ملی نمی‌تواند آن‌قدر متفرق باشد. ما مجلسی تشکیل داده‌ایم که بتواند موضوع‌شناسی احکام شرعی کند.

بعد می‌گوید شورای نگهبان از بدفهمی آنان در حکم‌شناسی جلوگیری می‌کند و آنجا تذکر می‌دهند و می‌گویند من به شورای نگهبان تذکر داده‌ام که در قوانین وارد موضوع‌شناسی نشود. وقتی من می‌خواهم قانون اساسی را توضیح بدهم، باید در مبانی خودش توضیح بدهم و بر آن اساس نقدش کنم؛ اما اگر چارچوب دولت‌مدرن را بر شانه مجلس و شورای نگهبان بیندازم و بگویم در شورای نگهبان مصلحت‌سنجی نمی‌شود؛ در دولت‌های مدرن همیشه در اجرا مصلحت‌سنجی می‌شود.

من می‌گویم اساساً چیزی دیگر را به چیز دیگری وصل می‌کنید. انگار نمی‌خواهیم جمهوری اسلامی را فهم کنیم. ساخت حقوقی جمهوری اسلامی مبنا دارد. ۱۱۰ سال سابقه تفکری دارد.

شما می‌گویید قدرت سابقه و تباری دارد و در جمهوری اسلامی ایران به عینیت بیشتری رسیده است و اگر قبلاً فقها مثل آقای نائینی نتوانسته‌اند نظر خود را اجرایی کنند، اینجا امام خمینی و دیگر متفکران کار را به مرحله عملی نزدیک کرده‌اند؛ اما رجال سیاسی‌ای که در قدرت قرار گرفته‌اند مثل

آقای روحانی و آقای احمدی نژاد و حتی آقای خاتمی با این نگاه همراه نبودند و دیدگاهی را که متفکران انقلاب داشتند، دنبال نمی کردند.

متفکران انقلاب به دنبال این بودند که آدم‌هایی با فهم این مسائل در قدرت باشند. نمونه بارز آن این بود که گفته می شد ای کاش یک شهید مطهری رئیس دولت بود. چه اتفاقی می افتد که هرچه جلوتر می آیم به جای اینکه ما تصرف خود را در دولت- ملت مدرن بیشتر کنیم، دولت- ملت مدرن را بیشتر ما را تصرف می کند. آیا دولت- ملت مدرنی که در سیر سرمایه داری شکل گرفته پیچیده است و ما نتوانستیم یا ما در رأس قدرت و زیرشاخه‌هایش مباحث اندیشه‌ای را رها کرده‌ایم؟

من هم عقیده دارم اندیشه‌ورزی ما نسبت به استمرار انقلاب اسلامی از صحنه عمل بریده شده است. معنای آن یک ضعف دوطرفه است. از بریده شدن نهاد سیاست دو گسستگی ویژه پیدا می شود که این‌ها باهم مرتبط هستند؛ یکی گسست از نهاد مردم است و دیگری گسست از نهاد علم. این دو گسست لحظه به لحظه وضعیت ما را در سیاست‌ورزی بغرنج‌تر می کند. اگر ما می‌خواهیم سیاست‌ورزی دینی را پررنگ‌تر کنیم، باید به این دو گسست پاسخ بدهیم. چرا در ۴۰ سال گذشته این گسست‌ها حادث شده است. این به سهل انگاری و ساده‌اندیشی نسبت به صحنه برمی گردد. این چیزی نیست که من و شما امروز به آن اشاره کرده باشیم.

این گسست محل تذکر بسیاری از دلسوزان انقلاب

در سی، چهل سال گذشته بود؛ اما همیشه بدیل‌های ساده‌تر در مقام عمل، شانس بیشتری برای گزینش دارند. حرف‌های عمیق و پردامنه‌تر و پرهزینه‌تر زده می شود. ما به این نتیجه رسیده‌ایم که ما به جراحی عمیق‌تری نیاز داریم. انگار راهکارهای ساده‌تر را رفته‌ایم و امروز احساس می کنیم مسئله با این ساده‌اندیشی‌ها حل نمی شود.

ساده‌اندیشی دقیقاً در چه؟

در همین نسبت نهاد حاکمیت با مردم و نهاد حاکمیت با دانش. یعنی چطور این همه نهاد و موسسه که جمهوری اسلامی درست کرده است مردم را فهم نمی کنند؟ اساساً با این نگاه شما پدیده‌ای که به نام دانشگاه در کشور شکل گرفته است، به جای کمک به جمهوری اسلامی به ساختار ضربه می زند؟ آقا دو هفته پیش در جمع دانشگاهیان با صراحت گفت که ما به تحول نیاز داریم و تحول مبنا می خواهد و مسئله تحول مبنایی و تحول مبتنی بر مبنای خاص، پیچیدگی می خواهد که ما فکر نمی کردیم این مسئله این چنین پیچیده باشد. این حرف را رهبر

یک جامعه می زند و می گوید ما فکر نمی کردیم مسئله این قدر پیچیده باشد.

ما فکر می کردیم زودتر مسئله را حل و فصل می کنیم. عده‌ای در کشور فکر می کردند با تعطیلی ۳۰ ماهه دانشگاه می توانند مشکل علوم انسانی را حل کنند. ولی نتوانستند حل کنند و دانشگاه‌ها را بازگشایی کردند و ابتدا دانشکده فیزیک بازگشایی شد و بعد از مدتی دانشکده اقتصاد را بازگشایی کردند که جنجالی‌ترین دانشکده بود. بعد از سه سال متوجه شده‌اند این‌ها همه حرف است و قابلیت اجرایی ندارد و ستاد را به شورای عالی انقلاب فرهنگی تبدیل کرده و تمام اجرایی‌ها از جمله رئیس جمهور را وارد آن شورا کردند.

بعد از ۴۰ سال یکی از اعضای شورا می گوید برآیند حرکت ما در شورای عالی انقلاب فرهنگی صفر است؛ چون نتوانسته‌اند فرهنگ دینی و انقلابی را به سازوکارهای اجرایی تزریق کنند. در دهه ۸۰ گفتند باید سند مهندسی فرهنگی و... را بنویسیم. یکی از مسیرهایی که قوه عاقله جمهوری اسلامی در آن جلو رفته، مسئله سندنویسی‌ها است.

حال چه اسناد موضوعی و چه اسناد برنامه‌ای و نمی توان آن را رها کرد. به هر حال توفیقی و ضعف‌هایی وجود دارد؛ ولی ما این را ساده فرض کرده بودیم. امروز یکی از چالش‌های جدی تمامی اسنادی که می‌نویسیم این است که به مرحله اجرا نمی‌رسد و اگر به مرحله اجرا برسد، در سطح ملی می‌رسد و گسستی جدی بین حکمرانی محلی و ملی داریم. چطور باید برای این‌ها فکر کنیم. ۶۰ تا ۷۰

سال است ادبیات توسعه شهری و توسعه روستایی مدرن را داریم. ما هنوز پنج کتاب آکادمیک شسته و رفته در این مورد یا هر دوگانه دیگری نداریم. به چه چیزی فکر کرده‌ایم؟! من اسم این را گسست اندیشه‌ای در ساختار قدرت می‌گذارم. بالاتر؛ نهاد علم و نهاد قدرت شما از هم گسسته است و این باعث ضعف هر دو طرف شده است. این طور نیست که بگویید نهاد علم این جواب‌ها را دارد. نه؛ نهاد علم در موضع سیاست‌ورزی ننشسته و با اقتضائات حکمرانی آشنا نیست و مسئله‌های غلطی پیش آمده است.

ما با چالشی در نهاد علم روبه‌رو هستیم. اموری مسئله وانمود می شود که مسئله نیست. نهاد علم یعنی حوزه و دانشگاه و اندیشکده‌ها و پژوهشگاه‌هایی که در نهاد قدرت شکل می‌گیرند و چالش‌هایی جدی دارند.

دقیقاً چه چیزی را نفهمیده‌اند؟

به نظر من وزارت انقلاب اسلامی و عصر جدید انقلاب اسلامی رانفهمیده‌اند.

آن‌هایی که در قدرت بودند چطور؟ از ۶۸ به بعد خود قدرت

اندیشه‌ورزی ما نسبت به استمرار انقلاب اسلامی از صحنه عمل بریده شده است. معنای آن یک ضعف دوطرفه است. از بریده شدن نهاد سیاست دو گسستگی ویژه پیدا می‌شود که این‌ها باهم مرتبط هستند؛ یکی گسست از نهاد مردم است و دیگری گسست از نهاد علم.

به این سمت که وزانت کمتر شود حرکت نکرده است؟
روشنفکران هم در کنار آن حرکت کردند.

ما در سیاست‌ها این را دوطرفه داریم. من ضعف نهاد علم را عرض کردم. باید اول گفت آسیب‌شناسی نهاد دانشگاه و آسیب‌شناسی نهاد حوزه چیست؛ ولی در مورد سیاست صحبت می‌کنم. به نظرم سیاست از دوره آقای هاشمی به یک نوع عمل‌گرایی دچار شد تا بتواند به اهداف کوتاه‌مدت دست پیدا کند که من اسم آن را یک نوع سیاست‌ورزی می‌گذارم که دائماً در حال کوتوله‌تر شدن و وهله‌ای‌تر شدن است.

سیاستمداری که احساس می‌کرد لازم نیست بنیادی و بلندمدت عمل کند. در انتخابات هم با فضای جنگ رسانه‌ای و رقیب‌هراسی و بکار بردن فرایندهای هیجانی می‌تواند رأی بگیرد؛ یعنی ما در سیاست عملاً به سمت نانماینده‌گی در انتخاب شدن و نماینده شدن رفتیم. سیاستی که ضرورتی ندارد تعهد خود را به شرکت‌کنندگان در انتخابات نشان دهد؛ فقط کافی است شرکت‌کنندگان را از رقیب خود بترساند.

به تعبیر دیگر برای رای‌آوری می‌تواند مشارکت سلبی را پای‌کار بیاورد. چنین سیاستمداری متعهد به مردم و به رای‌دهندگان به خود نیست. اتفاقاً

رای‌دهندگان هم متعهد به او نیستند؛ چون او را به‌خودی‌خودش قبول نکرده‌اند، بلکه او را به‌خاطر بغض رقیب انتخاب کرده‌اند. ما در سیاست از دوره بعد از آقای هاشمی، داریم با چنین وضعیتی حرکت می‌کنیم که لحظه‌به‌لحظه در حال حادث‌تر شدن است.

پراگماتیسمی آمده قدرت انقلاب ما را که بر اساس اندیشه ۱۰۰ ساله است، وارد مرحله‌ای

کرده و تفکر انقلاب را به حاشیه رانده است. دانشگاه

اگر می‌خواست هر کاری در این مقطع انجام دهد، قدرت نمی‌گذاشت.

می‌خواهم بگویم نهاد دانش در کجا این مسئله را تذکر داده است؟ مسئله مردمی بودن حاکمیت در ادبیات امام کلیل‌واژه‌ای دارد که مفهوم حکومت بر قلوب است. می‌فرماید ما در اسلام حکومت بر قلوب داریم، نه حکومت بر ابدان. من می‌خواهم بگویم که نهاد دانشگاه و نهاد حوزه در کجا تذکر به این امر داده‌اند؟ در این امر ادبیاتی تولید کرده‌اند یا هشدار داده‌اند؟

این سیاست‌ورزی، حکومت هیجانات است، نه حکومت بر قلوب. انتخاب مبتنی بر یک رقیب‌هراسی است، نه انتخاب مبتنی بر آگاهی. این نحو از انتخابات و سیاست‌ورزی، آدم‌ها را رشید نمی‌کند بلکه اتفاقاً آن‌ها را تحقیر و کوچک می‌کند. سیاست هم به همین سمت رفته است.

سیاستمدار شما احساس می‌کند می‌تواند هر کاری بکند. در دوره‌های اخیر با پای‌کار آمدن متخصصان جنگ‌های روانی و

رسانه‌ای، سیاستمدار احساس می‌کند می‌تواند به هر شکلی خود را بزرگ کند. او مستبدترین رفتارها را در موقعیت حاکمیتی خود داشته اما حالا خود را به شکل یک پدیده در انتخابات معرفی می‌کند.

ظاهراً با آن ضعفی که در نظام اندیشه ما در دانشگاه و حوزه شکل گرفته، خواه‌ناخواه با این قدرتی که به سمت لمپنیزم حرکت کرده، مردم هم آگاه نشده‌اند و با آن همراهی کرده‌اند. آیا این نقد به مردم هم وارد نیست؟

چالش مردم چیز دیگری است. وقتی مادر مورد فناوری اجتماعی کودتا صحبت می‌کنیم، کودتا یک فرآیند و مکانیسم دارد. شما چطور می‌توانید مردم را تبدیل به یک توده بدون سر بکنید. در دوره‌ای که رضاخان کودتا می‌کند، ۲۰ آدم سرشناس دارید که می‌توانند به مردم جهت دهند و آن‌ها را پای‌کار بیاورند؛ می‌توانند رأس یک بدنی شوند که این بدن از مردم تشکیل شده و مردم این سر را به رسمیت می‌شناسند.

اولین کاری که کودتا می‌کند این ۲۰ نفر را تبعید و حبس می‌کند یا می‌کشد. وقتی سر را از بین ببرید دیگر تن به وحدت نمی‌رسد و هیچ کاری از آن بر نمی‌آید و خودش، خود را خنثی می‌کند.

چرا امام می‌فرمود ما نه کودتا می‌کنیم و نه شورش؟ چون شورش وقتی شروع می‌شود، دیگر قابل کنترل نیست. وقتی از اراده مردم صحبت می‌کنید، این اراده باید به یک اراده ملی تبدیل شود تا از آن کار بریاید؛ یعنی صرف برانگیختن مردم نمی‌تواند کاری پیش ببرد و نیاز به امری به نام فناوری اجتماعی دارد.

نیاز به مسئله‌ای مثل الگوهای مشارکت دارد. شما اگر الگوهای مشارکت و فناوری‌های اجتماعی مشارکت را فراهم نکنید، همین اراده و عزم متراکم، خودش علیه خودش می‌شود. به نظر من مهم‌ترین چالشی که در این ۴۰ سال نسبت به مردم داشته‌ایم، چالشی بوده که حلقه‌های میانی ما و کسانی که می‌توانستند این قدرت برانگیخته شدن را در مدیریت کشور جاری کنند، به فناوری‌ای که بتوان این انرژی متراکم را جاری کرد و آن را به کانون مدیریت اداره کشور تبدیل کرد، دست پیدا نکردند و از آن غفلت کردند.

این فناوری در حوزه دانش در کوتاه‌مدت که حاصل نمی‌شود. دانش در بخش‌های زیادی متأخر از آن فناوری است. مثلاً آن روزی که ما انقلاب را شروع کردیم و بعد از آن یک سال آخری که منتهی به انقلاب اسلامی شد و مخصوصاً آن ۶ ماه آخر که ما از فناوری‌ای به اسم چله‌چله گرفتن استفاده کردیم، نظام دانشی از آن پشتیبانی می‌کرد؟

چه کسی فکر می‌کرد با یک فناوری چهلم گرفتن که از قم شروع

مهم‌ترین چالشی که در این ۴۰ سال نسبت به مردم داشته‌ایم، چالشی بوده که کسانی که می‌توانستند این قدرت برانگیخته شدن را در مدیریت کشور جاری کنند، به فناوری‌ای که بتوان آن را به کانون مدیریت اداره کشور تبدیل کرد، دست پیدا نکردند و از آن غفلت کردند.

شد و بعد توسط تبریز و شیراز و ... ادامه یافت، بتوان حرکتی انجام داد؟ ما دانش ضمنی زیادی نسبت به فناوری‌ها داریم که بخش زیادی از آن بومی است.

یعنی شما معتقدید که در این تاریخ چندصدسال اخیر موارد متعددی داشته‌ایم که اگر دانش ما بعد از انقلاب به آن توجه می‌کرد، می‌توانست آن را بومی‌سازی کند و امروز ما به این گسست نمی‌رسیدیم؟

بله، شما همین الآن نمونه‌های موفق دارید که توضیح فنی نسبت به آن ندارید.

اینجا نقدی به خود شما نمی‌شود که این توسعه محلی می‌شد و ما برای توسعه ملی نیاز به افق‌های مدرن‌تر و پست‌مدرن داشتیم که از آن‌ها هم استفاده کنیم و هم در دانش تصرف کنیم؟

من ۲ لایه را اشاره می‌کنم. یک موقع می‌گویید نهاد دانش شما از چه غفلت کرده؟ من می‌گویم از نزاع تمدنی انقلاب اسلامی و تمدن غرب و شئون آن. اگر می‌گویید مردم چه کار می‌کنند؛ می‌گویم مهم‌ترین چالش حضور مردم ضعف در فناوری‌های اجتماعی است.

بخشی از حلقه‌های میانی مردم باید می‌توانستند این را جلو ببرند. ولو اینکه پشتیبانی دانشی نمی‌شدند. بله، اگر نهاد دانش پشت سر این‌ها می‌نشست، می‌توانست خیلی از این‌ها را معنادار کند؛ اما این کار را نکرده است.

من این دوگانه را قبول دارم؛ ولی یک‌جایی حق را به مردم می‌دهم. در سال ۶۸ و ۷۶ یک فرد ایزدی در ریاست جمهوری ایجاد شده و یک ناجی آمده که مردم را نجات دهد. حتی در ۸۴ این نیز تقویت شده است. اینجا اصلاً مردم نمی‌توانند چیزهایی که شما می‌گویید را...؟

الآن نقدم به مردم نیست؛ بلکه نقدم به نحوه مشارکت مردم است. در بحث مردم‌سالاری دینی جزء اقتضات جمهوری اسلامی این است که دو فرآیند و فناوری برای پای‌کار نگه‌داشتن مردم در امر سیاسی دارد؛ یکی مسئله انتخابات است و دیگری راهپیمایی‌هاست.

می‌خواهم بگویم در استمرار اینکه می‌خواهم امر سیاسی را مقید کنم، چه شورای شهر باشد و چه نماینده شهر باشد و چه رئیس‌جمهور باشد و چه دیگران، ما هیچ سازوکاری برای جریان اراده مردم در این امور نداریم. به مردم آگاهی نبخشیدیم. مردم مجاری‌ای که می‌شد از آن طریق بیایند و خواست عمومی خود را بیان و پیگیری کنند ندارند.

خود نهاد مردم و نهاد دانش هم همین ضعف‌ها را داشته‌اند. ضعف نهاد دانش، یکی گسست از حاکمیت و دیگری گسست از مردم است. نهاد دانش هم مردمی نیست.

الآن حوزه دانشی ما با این تکثری که پیدا کرده چطور باید به محل نزاع بازگردد؟

نهاد دانش ما یک امر بسیط نیست؛ بلکه لایه‌لایه است. نسبت همه طیف‌ها با آنچه باید باشد یکسان نیست. این نیاز به ارینج (یعنی مرتب‌سازی) دارد. نه اینکه سیاست آن را ارینج کند، بلکه نیاز به یک سازوکار درونی دارد. نهاد دانش باید واقعاً تبدیل به نهاد شود. الآن ما اصلاً نهاد و سازوکار نداریم. هرکسی در هر حوزه‌ای می‌تواند حرف بزند و می‌تواند با بخشی از حاکمیت و سیاست پروژه خود را جلو ببرد، بدون اینکه ضرورتی ببیند که وارد دیالوگ با متخصصان آن عرصه دانشی شود.

از طرف دیگر شما اساتیدی دارید که انگار متولیان سنتی عرصه‌هایی هستند و معلوم نیست چه کسی به آن‌ها این اعتبار را داده و از آن پایین هم نمی‌آیند. چون خود نوآوری خاصی ندارند و همیشه در مقام قاضی سایر طرح‌ها نشستند، احساس نمی‌کنند که مثلاً در عرصه فلسفه، فقه، علوم اجتماعی و... باید تحولی در خود دانش اتفاق بیفتد. این‌ها چالش‌های نهاد دانش است.

باید بنشینیم و صحبت کنیم که نهاد دانش چگونه باید تحول پیدا کند. به نظرم مهم‌ترین اتفاقی که باید در نهاد دانش بیفتد این است که آن کسانی که جزء معتمدان این نهادند، سازوکاری برای مواجهه علمی و طبقه‌بندی علمی و وزن‌دهی طبیعی به این عرصه بچینند. ما در عرصه‌های مختلف نیازمند دبیرخانه‌هایی هستیم که کارشان ایجاد یک سازمان گفت‌وگو و مناظره است تا در یک فرآیند علمی، وزن‌دهی‌ها معلوم شود.

خود اهالی دانش، یک نظریه را بالا برده یا پایین بیاورند. این نیاز به فرآیند مدیریت تضارب دارد. نیازمند فهم اقتضات نهاد علم است؛ وگرنه اگر بخواهید دوباره این را تبدیل به یک فضای سیاسی بکنید که حاکمیت تشخیص دهد که چه کسی بهترین جریان‌شناسی را انجام می‌دهد یا چه کسی بهترین نظریه اقتصادی را دارد و...، این دوباره همان مداخله‌ای است که برای ما کلی اعوجاج درست کرده است.

در رسانه در فضای حاکمیت، کسانی به اموری معروف‌اند که وقتی شما وارد آن عرصه دانشی می‌شوید، این‌ها محلی از اعراب ندارند. چرا؟ چون بخشی از حاکمیت احساس کرده فلانی فرد قوی‌ای است و باید در رسانه به او پروبال بدهیم. این‌طوری نهاد علم دچار اعوجاج می‌شود.

نهاد دانش باید بتواند استقلال خود را حفظ کند و درعین حال نسبتش با مسئله سیاست، نسبت حمایت و نصیحت باشد. وظیفه نهاد سیاست است که از نهاد علم حمایت کند؛ ولی سازوکار نهاد علم را باید در درون خودش به صورت علمی طراحی کرد که حالا می‌توان در فرآیندهای آن فکر کرد. ما ایده‌ای تخصصی در این حوزه داریم که چگونه می‌شود این کار را انجام داد و نهاد علم چگونه سامان پیدا می‌کند و با چه الگویی باید این کار را کرد.

شما معتقدید که با همین ساختار فعلی نهاد دانش که شامل هم

حوزه و هم دانشگاه است، اگر تحولاتی ایجاد شود، می تواند گسست با مردم را نیز برطرف کند؟

بله. من معتقدم که جریان های قدرتمند مفهومی زیادی در این چند سال واقعاً در نهاد دانش کار کرده اند. ما نسبت به اول انقلاب به شدت جلو تریم. شما الآن چندین جریان قوی فقه اجتماعی و فقه حکومتی و فقه نظام ساز دارید.

جریان های متعددی که به جریان فلسفه در عینیت فکر کرده اند و بحث های خود را تفصیل داده اند. این ها چیزی نیست که یک شبه به دست بیایند. حجم اتفاقاتی که در بحث تحول فقاقت و تحول فلسفه در این دوران به عنوان دو علم مادر شکل گرفته، واقعاً قابل توجه است. مثلاً آنچه ما در مسئله روش های موضوع شناسی بدان دست پیدا کرده ایم یا تجربه ای که در بحث های سیاست گذاری، نگاه شده نهادی و تنظیمات و ترتیبات نهادی پیدا کردیم، یا لوازم مسئله برنامه ریزی و بودجه ریزی، از این دست است. این ها عرصه های دانشی بسیار مهمی است که به صورت غیر رسمی در نهادهای انقلابی علمی در حال شکل گیری است.

چرا این ها رو نیستند؟ چون شما نهادهای رسمی لخت و کرختی دارید که اصلاً اجازه رو آمدن نمی دهند. فرآیندهای پیچیده و هزینه های بسیاری به سمت هیئت علمی هایی می رود که اساساً معلوم نیست به چه چیزی فکر می کنند. نظام ارزش گذاری، فردی را استاد تمام می کند که به هیچ یک از مسائل ملی و بومی ما فکر نکرده است.

به پیوستی که شما می زنید می توان نقد وارد کرد و گفت شما می خواهید اساتید اهل علم را محدود به یک افق ایدئولوژیک کنید؟

اتفاقاً بحثم اصلاً تحلیل نیست؛ بلکه باز کردن مفهوم و گفت و گو است. من از منافع ملی شروع می کنم.

مگر می شود یک استاد، حقوق رسمی خود را بگیرد و به منافع ملی کشور فکر نکند؟ من اصلاً در مورد یک مفهوم ارزشی یا کلامی صحبت نمی کنم. من در مورد ساختار رسمی علم صحبت می کنم. شما جایی را سراغ دارید که یک حاکمیتی هزینه کند که یک کسی منافعتش را نادیده بگیرد؟

الآن جریان های سیاسی، تعابیر مختلفی از منافع ملی دارند. نهاد علم ما نباید ذیل آن ها تعریف شود. اگر حرف غلط هم بزنند، باید باروری شود. من بعد از مرحوم شدن آقای فیروزی نوشتیم که معتقدم پروژه فکری ایشان در عدل انقلاب اسلامی است.

معتقد بودم که وجود ایشان به شدت به نفع انقلاب اسلامی است چون نزاع را فرهنگی و فکری تعریف می کند و این باعث بارور شدن اندیشه دینی می شود. اندیشه انقلاب اسلامی اتفاقاً در مقابل چنین منتقدان منصفی که می خواهند از فضای علمی ورود پیدا کنند، می تواند بارور شود و گرنه عقیم می شود.

من معتقدم اتفاقاً باید به آقای سید جواد طباطبایی حتماً کرسی داده شود. ایده ایرانشهری او مقابل ایده انقلاب اسلامی است و

در عین حال ایده ای است که می توان در مورد آن گفت و گو کرد و ابعاد علمی آن را واکاوی کرد. این ایده می تواند افق هایی را مقابل چشم ما باز کند.

وقتی می گویم نهاد علم اقتضائات رشد خود را دارد، منظور این است. به نظر من سروش را نباید وارد این بازی کرد؛ چرا که سروش یک فرد کاملاً سیاسی است. غلبه ژورنالیستی او اجازه گفت و گوی منطقی نمی دهد. هر چه را دم دست دارد، پرت می کند.

ولی وقتی شما جریان های متعددی دارید که این ها سعی می کنند وزانت علمی را حفظ کنند و برای خود شأن علمی قائل اند، باید این ها وارد این گفت و گو شوند. اتفاقاً جریان های گفت و گو اینجا به صورت جدی شکل می گیرد. ما نیاز به مناظره های سازمان دهی شده با رعایت قوام علم و عرصه علم داریم. ما نیاز به لیگ های گفت و گو داریم که اقتضائات موضوع را خوب فهم کنند.

شما در بخش های قبل، از تحول در نظام دانش سخن گفتید. اگر این اتفاق برای حوزه و دانشگاه رخ دهد، خروجی اش برای مردم هم هست یا اینکه حاکمیت و قدرت باید برای آگاه تر شدن توده، راهکار دیگری داشته باشد؟ تغییر در نظام تعلیم و تربیت یا دانشگاه و ... در لحظه رخ نمی دهد و سال ها طول می کشد. در این لحظه برای مردم باید چه کنیم؟

به نظر من الآن چالش اصلی مردم ما این است که ما باید حلقه های میانی را فعال کنیم. باید دعوت به یک مشارکت عمومی کنیم و این چیزی نیست که الآن نسبت به آن صفر باشیم. ما کلی تجربه داریم. الآن امکانات صحنه داریم و کلی آدم داریم که امکان این بسیج عمومی را دارند. ما از صفر نمی خواهیم شروع کنیم.

فرض کنید نظام دانشی هنوز پای کار نیامده است. تبادل تجربه های بین این ها می تواند کمک کند که ما بتوانیم نمونه های کوچک موفق را تکثیر کنیم. تجربه برای کسی گفته می شود که خودش در صحنه است. گاه یک جمله، راهبرد یا تذکر می تواند برای او راهگشا باشد.

ما از همین جا می توانیم شروع کنیم. ما نسبت به حلقه های میانی تجربه داریم و باید بتوانیم آن را فعال سازی کنیم و در کنارش آن دال مرکزی که باید روی آن تأکید کنیم، مسئله فناوری اجتماعی است؛ یعنی به تعبیر حضرت آقا، الگوی مشارکت مؤمنانه فراگیر اعتماد ساز را در دستور کار قرار دهیم.

ما نیاز به این الگوهای مشارکت داریم. ما اگر نتوانیم این اراده آحاد را تبدیل به اراده ملی و عمومی کنیم، نمی توانیم قانون مدیریت را به دست بگیریم. اراده های متکثر نمی تواند در قانون مدیریت قرار بگیرد چون خودش، خودش را خشتی می کند. ما باید فرآیندی را دنبال کنیم که بتوانیم این اراده را به یک انسجام برسانیم.

من ایده ای دارم و معتقدم الآن می توان با یک فرآیندی به سمت وحدت بین مردم، نخبگان و حاکمیت های محلی رفت. ما یک

فرایندهایی را برای اصلاح سطوح ملی باید درست کنیم. مثلاً اندیشکده‌ها باید بیایند و در طرح‌های ملی حضور پیدا کنند و جریان‌های مختلف پای کار اقتصاد بیایند و مثلاً بگویند اگر بخواهیم در تولید جهش داشته باشیم، باید تصمیمات بزرگی بگیریم که هزینه دارد. با کارهای اصلاحی کوچک که جهش اتفاق نمی‌افتد. باید یک اتفاق بزرگ ملی رقم بخورد و بر آن‌ها بحث صورت گیرد. یک سطح این است.

یک اتفاق هم باید در کف جامعه بیفتد و آن اینکه به نظرم مردم باید با یک رویدادهایی نسبت به مسئله‌های اصلی شهرشان و پاسخ‌های ممکن که نسبت به آن مسئله‌ها وجود دارد، بتوانند به یک طرح مشترک نسبت به افق برسند؛ یعنی باید مثلاً مردم قم نسبت به آینده شهر قم و اصول کلی‌ای که در این مسیر باید رعایت شود، تصویری داشته باشند.

اگر جامعه را به این خودآگاهی نرسانیم و منشأهای تأثیرش را در یک فرآیندی رقم نزنیم، عملاً اراده عمومی نمی‌تواند کانون مدیریت بخش‌های ماقرار بگیرد. مادر کنار اصلاح حکمرانی ملی باید اصلاح حکمرانی منطقه‌ای را به صورت هم‌زمان در دستور کار خود قرار دهیم. چون آن یک اصلاح بلندمدت

است؛ ولی در حکمرانی‌های منطقه‌ای و محلی امکان اصلاح خیلی بیشتر است و اثرگذاری‌های زودبازده هم می‌توانیم داشته باشیم؛ ولی راهش این است که بتوانیم فضای نخبگانی، فضای حاکمیت و فضای مردم را به وحدت برسانیم.

مثلاً ضمن رویدادهایی می‌توانیم ۱۰۰ مسئله را از نخبگان محلی احصا کنیم و آن را به رأی عمومی بگذاریم؛ از بین ۲۰ مسئله‌ای که مردم بیشترین رأی را به آن‌ها داده‌اند،

می‌توانیم از نخبگان بخواهیم که طرح‌های خود را نسبت به مسئله‌ها بدهند و سعی می‌کنیم طرح‌های آن‌ها را پخته‌تر کنیم. مثلاً باید به آن‌ها کمک کنیم که طرح‌ها مشکل حقوقی نداشته باشند و با امکانات منطقه سازگار باشند و تعارضی با اسناد بالادستی نداشته باشند و ... در آخر هم ممکن است ایده‌های نهایی را با مناظره‌ها یا گفت‌وگوهایی، به یک امر جدی برای شهر تبدیل کنیم. اتفاقی که می‌افتد این است که بعد از این فرآیند مردم می‌دانند که ۱۰ مسئله اساسی شهر چیست و چه پاسخ‌هایی هم پاسخ‌های قدرتمندی است که نسبت به این مسائل داده شده است. آنگاه حاکمیت نمی‌تواند نسبت به این بی‌محلی کند. سیاستمدار اگر بخواهد به عنوان نماینده باقی بماند، باید این مسائل را نمایندگی کند.

این فرآیند را می‌توان بهینه کرد. ما الآن دانشگاه‌ها و حوزه‌های بسیاری داریم که نسبتی با شهر ندارد. دانشگاه‌های ملی ما به مسائل ملی ما فکر نمی‌کنند. مادامی که نتوانیم فرآیند و رویدادی

را رقم بزنیم که بتوان مشارکت مردم و نخبگان را در آن داشته باشیم، مشکلات حل نخواهد شد.

این خود یک فناوری مشارکت مردم است که هم در مسئله‌شناسی، هم در رأی‌گیری نسبت به پاسخ‌ها و هم در فرآیند پیگیری، مردم را دخیل می‌کند. آن موقع انتخابات هم معنادار می‌شود و از این نگاه وهله‌ای و هیجانی بیرون می‌آید. اگر پیوند بین مردم، نخبگان و حاکمیت‌های محلی شکل بگیرد، ما می‌توانیم در کوتاه‌مدت ثمره آن را ببینیم.

شما می‌گویید نخبگانی که در این سال‌ها در پیوند با حاکمیت بوده‌اند و هیچ کاری هم نکرده‌اند و این پوپولیسم و لمپنیزم را هم بازتولید کرده‌اند، از آنجا جدا شوند و بیایند در پیوند با عامه مردم قدرت را تعدیل کنند؟

الآن نخبگان ما همه در تهران متمرکزند. مگر چند نفر می‌توانند طرح ملی بدهند؟ شما عملاً با یک بیکارکردی مواجهید. مگر رسانه‌های ملی چند نفر را می‌توانند بزرگ کنند؟ من کلی آدم‌های علوم انسانی خوانده می‌شناسم که افراد توانمندی هستند ولی کسانی که الآن در رسانه دیده می‌شوند در حد ۱۰ نفرند.

ما مادامی که نتوانیم در طرح خود مشارکت‌پذیری و سطح اتصال و تماس را تکثیر کنیم، نمی‌توانیم از ظرفیت این‌ها استفاده کنیم. یکی از مهم‌ترین فضاهای آزادسازی، این تکثری است که ما با آن مواجهیم. همه اندیشمندان ما الآن می‌خواهند طرح‌های مجلس را اصلاح کنند، مگر شدنی است؟ وارد رقابتی می‌شوند که بسیاری از نخبگان شهرستانی ما عملاً حذفند. چون اصلاً اهل این کارها نیستند و مناسبات را فهم نمی‌کنند.

شما می‌گویید نخبگانی در شهرستان‌ها در حاشیه هستند. گویا طبقه الیتی درست شده که این‌ها با حاکمیت و قدرت همیشه بوده‌اند و یک طبقه هم همیشه در حاشیه بوده‌اند.

بله، اساساً تهرانی بودن خیلی نزدیک به ملی شدن است. تمرکز، قاعداً این اقتضا را ایجاد کرده است. مادامی که نتوانیم در مزیت خودشان، نخبگان و مردم و حاکمیت را پیوند دهیم، نمی‌توانیم از یک حرکت عمومی صحبت کنیم.

باید اراده‌ها و عزم‌های متکثر تبدیل به عزم واحد شود. این از بستر انبعاث و یک دعوت نسبت به اهداف و از بستر یک طرح باید عبور کند. مادامی که از بستر این طرح عبور نکند به وحدت نمی‌رسد؛ چون برانگیختن و اراده عمومی درست نمی‌کند.

اگر ما طبق فرمایش رهبر انقلاب بخواهیم مرحله دولت‌سازی را سامان دهیم، خیلی از متفکران معتقدند ما هنوز نظریه دولت را شکل نداده‌ایم که بخواهیم به دولت اسلامی برسیم. شما معتقدید که ما یک مرحله گذاری داریم.

اساساً تهرانی بودن خیلی نزدیک به ملی شدن است. تمرکز، قاعداً این اقتضا را ایجاد کرده است. مادامی که نتوانیم در مزیت خودشان، نخبگان و مردم و حاکمیت را پیوند دهیم، نمی‌توانیم از یک حرکت عمومی صحبت کنیم.

اگر بخواهیم مرحله گذار را هم طی کنیم، بالاخره باید به یک تئوری برای حکمرانی برسیم. به نظر شما این مرحله گذار به این تئوری کمک می‌کند یا اینکه ما در عین حالی که در مرحله گذار قرار داریم باید به آن تئوری هم سریع‌تر برسیم؟

وقتی شما در مورد تئوری دولت صحبت می‌کنید، یک‌بار در مورد تئوری پایه آن صحبت می‌کنید که به نظرم تا حد زیادی ایده‌های پایه را در فرمایشات امام و آقا داریم. من هم معتقدم که ایده‌ای که می‌توانیم طرح کنیم، حکمرانی انقلابی و دولت انقلابی است.

من این را می‌پسندم چون این ایده مبتنی بر اراده عمومی و هدایت اراده عمومی شکل گرفته است. باید هم مسئله انقلابی بودن و آن جوشش درونی در آن شکل بگیرد و هم مسئله هدایت الهی در آن صورت بگیرد. اصلاً مفهوم مردم‌سالاری دینی هم همین است. پایه‌های آن تئوری تا حد زیادی موجود است اما تفصیل آن هنوز شکل نگرفته؛ باینکه در نمونه‌هایی آن‌ها را داریم.

یعنی می‌خواهم بگویم نظام دانشی ما الآن نمی‌خواهد فقط گمانه بزند؛ بلکه یک بخش زیادی تبیین

و تفصیل گذشته ماست. آن وقت ذهنش می‌تواند باز شود. تئوری دولت یک مسئله صرفاً نظری نیست. توجه به یک امر تاریخی است.

وجوه نظری دارد ولی می‌خواهم بگویم صرف مسائل نظری و بنیادی هم نیست که کسی بگوید من فقه دارم و از دل آیات و روایات، نظریه دولت اسلامی را استخراج می‌کنم.

این چه نسبتی با ما دارد؟

تبیین مسئله، از یک بستر مطالعات فقهی و فلسفی که ممکن است آن مطلوب‌های جامعه و حکومت دینی را توضیح دهد، حتماً عبور می‌کند ولی کفایت نمی‌کند. باید از بستر مطالعات تاریخی ۱۱۰ ساله گذشته ما عبور کند؛ یا لااقل از بستر ۴۰ ساله انقلاب اسلامی باید عبور کند.

ما از خود سیره حضرت آقا و حضرت امام اصولی کلی داریم که وقتی این اصول کلی را فهم نکنیم، رفتار جمهوری اسلامی را نمی‌توانیم درک کنیم. نوع مواجهه امام و آقا در مورد انتخاب اشتباه مردم چه بوده؟ چه زمانی واکنش نشان دادند؟ امام چه زمانی بنی صدر را عزل کرد؟ امام چه زمانی آقای منتظری را عزل کرد؟ چرا قبل از آن سکوت کرد؟ امام با جریان‌های مختلف چگونه مواجه شد؟ چه کسانی را صددردص تأیید کرده است؟ چند نفر را صددردص رد کرده است؟ این همان سیره است. این همان اتفاقی است که اگر تئوریزه و منقح شود، منشور دولت اسلامی ماست.

من حدود ۲۰ سال است که درگیر مسئله فقه حکومتی و علوم انسانی اسلامی و ایده‌های مختلف مربوط به آن هستم. برخی

آقایان فکر می‌کنند که باید از صفر همه چیز را بسازند؛ در حالی که ما یک امکان بسیار مهم برای مطالعه داریم. خود این سیره ۱۰۰ الی ۱۵۰ سال گذشته ماست.

ما قرار نیست چرخ را اختراع کنیم. ما در این ۴۰ سال بعد از انقلاب، بی‌تردید فقه حکومتی داشته‌ایم. بی‌تردید علوم انسانی اسلامی داشته‌ایم. مادامی که این تاریخ را مطالعه نکنیم، بی‌زمان و بی‌مکان می‌شویم و این بی‌زمانی و فرازمانی و فرامکانی بودنمان، ما را صرفاً در یک بساطت و کلیاتی نگه می‌دارد که امکان برقرار کردن نسبت با امروزمان را به ما نمی‌دهد.

اگر برای جمع‌بندی نکته‌ای دارید بفرمایید.

به نظرم گسست‌هایی که بین نهاد علم، نهاد قدرت و نهاد مردم شکل گرفته، گسست‌های مهمی است و مادامی که نتوانیم این گسست‌ها را ترمیم کنیم، نمی‌توانیم چالش‌های کنونی جمهوری اسلامی را مرتفع کنیم. از این گسست‌ها، هم نهاد علم، هم نهاد مردم و هم نهاد سیاست ما ضرر می‌کند و ترمیم این‌ها در لایه‌های مختلف ملی و منطقه‌ای می‌تواند کمک کند که چالش‌ها کاهش پیدا کند و حل و فصل شود.

مهم‌ترین چیزی که نهاد علم می‌تواند با حاکمیت نسبت برقرار کند، در دستگاه محاسبه و فرایند تصمیم‌گیری مدیران است. اگر بتواند این را اصلاح کند که یک مدیر چگونه باید تصمیم بگیرد و از چه منطقی باید تبعیت کند، تا حد زیادی می‌تواند موفق شود. این منطق تصمیم همان چیزی است که حضرت آقا به عنوان عمیق‌ترین لایه

مهم‌ترین چیزی که نهاد علم می‌تواند با حاکمیت نسبت برقرار کند، در دستگاه محاسبه و فرایند تصمیم‌گیری مدیران است. اگر بتواند این را اصلاح کند که یک مدیر چگونه باید تصمیم بگیرد و از چه منطقی باید تبعیت کند، تا حد زیادی می‌تواند موفق شود.

نفوذ از آن نام می‌برد.

اگر شما بخواهید عمیق‌ترین لایه نفوذ را شناسایی کنید، الگوی تصمیم مدیران است که در ادبیات رهبر انقلاب، اصلاح دستگاه محاسبه مدیران نام می‌گیرد. وقتی در اینجا اختلال ایجاد می‌شود، این عمیق‌ترین لایه نفوذ است. نهاد علم باید به شدت به اصلاح دستگاه محاسبه مدیران به عنوان عمیق‌ترین لایه اثربخشی در نظام حاکمیتی توجه کند.

به نظر من چیزی که باعث گسست مردم از نظام سیاسی شده، مسئله فناوری اجتماعی است. مادامی که نتوانیم مسئله فناوری اجتماعی و الگوهای مشارکت مؤمنانه را شکل دهیم، عملاً نمی‌توانیم اراده‌های مردم را به اراده‌های جمعی در بالاترین سطحش، به اراده ملی تبدیل کنیم و آن را در کانون مدیریت کشور قرار دهیم.

به تعبیر حضرت آقا در بیانیه گام دوم، این پیشران پیشرفت کشور است.

منبع متن: مصاحبه روزنامه فرهیختگان با آقای محمدی، ۲۴ خرداد ۱۴۰۰.



سخنرانی

قرآن و حوزه انقلابی



علیرضا اعرافی

مدیر حوزه‌های علمیه سراسر کشور

پیامبر (ص) مقدس می‌کند؛ زیرا وجود پیامبر به جمادات نور داده و نشان می‌دهد اگر نور انسان واقعی به هر جا و هر چیزی بتابد آنجا و آن چیز مقدس می‌شود. آنقدر جهاد و مجاهدت در راه خدا ارزشمند است که اسب را هم مقدس و ارزشمند می‌کند و این اسب آنقدر تقدس یافته است که مورد سوگند قرار می‌گیرد و بعد هم به ویژگی اسبان می‌پردازد و می‌فرماید اسبانی که شبانه بر سر دشمن فرود می‌آیند و تیزرو و ... هستند.

این سوره ارزش جهاد و حضور در صحنه و انقلابی بودن را به زیباترین شکل نشان می‌دهد. اسب‌های مجاهدان جهاد اصغر مورد قسم قرار می‌گیرد تا جهاد اکبر و آرمان‌های الهی را گوشزد کند؛ یعنی انسان در میدان بالاتری قرار می‌گیرد که امیال او انسان را کنود می‌کند و باید خود را برای چنین میدانی آماده کند تا پیروز شود.

قوام کار حوزه به اخلاق و عرفان و معنویت است. قسم‌های قرآن که بیش از ۶۰ قسم است، داستان بسیار دل‌نشینی دارد و مفسران نیز درباره آن‌ها نکات جالبی را بیان فرموده‌اند.

شاید برای بیش از صد موضوع همه قرآن را یک‌بار مطالعه کرده‌ام و به طلاب نیز توصیه می‌کنم، زیرا برای کار علمی باید زحمت کشید و تلاش مجدانه و شبانه‌روزی باید داشته باشیم؛ باید تلاش و مجاهدت داشته باشیم تا به قله‌های علمی که حوزه انقلابی نیازمند آن است برسیم. همه قرآن را با نگاه به قسم‌های آن {نیز} مطالعه کرده‌ام. سوره عادیات با سوگند به اسبان تیزرو آغاز شده است؛ حیواناتی که در زیر پای مجاهدان خدا قرار گرفته و روح مجاهدت بر این اسب‌ها نیز اثر گذاشته و حیوانات عادی نیز مقدس شده‌اند.

همان‌طور که وقتی قسم به مکه می‌خورد، آن را به واسطه وجود

انقلابی و مجاهد بودن و حضور در صحنه دفاع از حق باید با شناخت انسان و انسان‌شناسی و شناخت آسیب‌ها در مسیر تکامل گره بخورد؛ این در هم تنیدگی این دو جهاد و یکپارچگی عزم و اراده انسان‌های بزرگ در مقابله با امیال درون و بیرون، پیام سوره عادیات است.

وقتی سخن از حوزه انقلابی می‌کنیم، یک بحث پیرامون انقلاب و یک بحث پیرامون حوزه و رابطه این دو با هم داریم. در زمینه انقلاب مطالب زیادی نوشته شده که سوگمندان باید گفت دشمنان انقلاب بیشتر از ما در این مسئله ورود کرده و مطلب نوشته‌اند که نشان‌دهنده عظمت و شکوهی است که از بیرون، گاهی بیشتر از درون حس می‌شود و به نظر بنده حوزه و دانشگاه در این زمینه کم‌کاری داشته‌اند.

قرائت‌های مختلفی از انقلاب اسلامی وجود دارد. دو نظریه در باب انقلاب وجود دارد؛ یکی اینکه انقلاب با شکل‌گیری نظام اسلامی برآمده از این انقلاب، به پایان خط می‌رسد که برخی در داخل نیز به آن معتقد هستند و مطرح می‌کنند.

در مورد خیلی از انقلاب‌ها این نظریه معقول است؛ در مقابل این نظریه، نظریه دیگری است که انقلاب خط مستمری است که می‌تواند در جلوه‌های گوناگون تداوم پیدا کند؛ در این قرائت، ناسازگاری میان انقلاب و نظام دیده نمی‌شود و انقلاب اهدافی را دنبال می‌کند که بعد از شکل‌گیری یک نظام، باز هم استمرار دارد. دیدگاه نخست شاخصه‌هایی دارد.

در این دیدگاه انقلاب شورشی برای برپایی نظام اسلامی است؛ در این نگاه محدوده انقلاب، ایران و نقاط معین است؛ ابعاد انقلاب در این نگاه، تغییر معادلات قدرت و نظم عمومی اجتماعی است و نهادهای انقلابی برای یک دوره خاصی هستند و بعد حذف می‌شوند؛ لذا مفاهیم مرجعیت و ولایت نیز به نحو خاصی معنا می‌شود؛ اما در نظریه دوم، انقلاب برد و میدان بین‌المللی دارد و فراتر از نظام اسلامی است و مراحل تکاملی دارد.

نظریه دوم مورد نظر رهبری و مراجع و امام بوده و هست. انقلابی که در فیضیه و به برکت امام پایه‌ریزی شد، ندای رسایی بود که مؤید انقلاب به معنای دوم است و با نهاد جمهوری اسلامی استمرار می‌یابد و در معرکه تمدنی هم ورود می‌کند و با عقلانیت و حکمت و خرد در یک صحنه معرفتی و علمی و اجتماعی و جهانی حضور می‌یابد و موتور محرک نظام است و نظام بدون آن نمی‌تواند تداوم داشته باشد.

شاخص سرآمد حوزه این است که نهادی عمیق و نهضت‌آفرین و تحول‌آفرین است و در درون و ذات خود، انقلابی است؛ در عین حال این حوزه مولد انقلاب، همواره باید هوشیار باشد که اتفاقاتی در داخل آن رخ ندهد که به سمت تخریب انقلاب پیش برود.

امروز حوزه علمیه همانند گذشته با قناعت زندگی می‌کند و طلاب با شهریه ۴۰۰ - ۵۰۰ هزار تومان خود را اداره می‌کنند.

طبیعی است که دشمنان بخواهند برای فروپاشی چنین حوزه تأثیرگذاری برنامه‌ریزی کنند و این روح قناعت و شجاعت و انقلابی‌گری را از او بگیرند و آسیب‌های گوناگون آن را فراگیرند. لذا حوزه باید از همیشه هوشیارتر باشد.

یکی از شاخصه‌های حوزه انقلابی این است که دارای رویکرد تمدنی باشد و خود را در نظریات محدود، محصور نکند؛ زیرا ذات دین اسلام تمدنی و جامع است که باید در این مسئله کار علمی زیادی انجام شود. رویکرد جهانی و بین‌المللی از دیگر ویژگی‌های حوزه انقلابی است زیرا ذات حوزه بین‌المللی است؛ لذا شناخت رقبای فکری و فرهنگی و دینی مهم است.

حوزه انقلابی حوزه‌ای است که علاوه بر مجهز بودن به دانش، واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را بفهمد و بشناسد. حوزه در تراز انقلاب، حوزه‌ای است که واقعیت‌های جامعه ملی و بین‌المللی را تشخیص دهد و درک درستی از این معادلات داشته باشد.

حوزه باید نظام دانشی و مهارتی خود را پاسخگوی زمانه قرار دهد؛ که در چند ماه اخیر ده تا ۲۰ طرح را در این زمینه شروع کرده‌ایم؛ زیرا نظام مهارتی و دانشی حوزه باید منطبق بر واقعیات باشد.

آخوند حکومتی به معنای حضور روحانیت در کارهای سیاسی، نباید برند منفی باشد؛ البته اگر آخوندی در عرصه سیاسی مبتلا به عیبی است، آن منفی است؛ ولی کار سیاسی روحانیت نباید برند منفی باشد زیرا سکولاریسم مدرن برآمده از الهیات غربی، حوزه را تهدید می‌کند.

نگاه جامع به مرجعیت و ولایت و تعامل حوزه و نظام، از دیگر شاخصه‌های حوزه است. در چندین ملاقاتی که با رهبری داشته‌ام، ایشان فرمودند مرجعیت را پاس بدارید چون قله فکری حوزه است؛ همچنین ولایت نیز گره‌خورده با این مسئله است و باید آن را محترم بشماریم و پایه‌های علمی آن را تعمیق ببخشیم. حوزه انقلابی حوزه‌ای است که در عرصه معرفتی و در جریان علمی حضور داشته باشد و انتظار داریم که با سرعت و دقت در علوم اسلامی کار شود و پُلی به علوم انسانی بزنیم و بتوانیم نقش‌آفرینی داشته باشیم؛ زیرا علوم انسانی نرم‌افزار اداره بشری است که امروز در خدمت قدرت‌های جهانی است ولی باید بر منطبق اسلامی پایه‌گذاری شود.

همه تلاش‌هایی که در این زمینه شده ناچیز است و رهبری می‌فرمایند کم است. حضور در علوم انسانی اگر با روش اجتهادی درست و نه ساده‌انگارانه تأمین نشود، حوزه پاسخگوی نیازهای انقلاب و جامعه امروز نخواهد بود زیرا اگر حوزه نتواند در علوم اجتماعی و انسانی تولید نظریه بکند، در مسائل دیگر دچار مشکل خواهیم شد.

منبع متن: همایش حوزه انقلابی در مدرسه علمیه معصومیه (س)، ۴ آبان ۱۳۹۵، گزارش داده شده در خبرگزاری ایکن.



سخنرانی

روحانیت و سطح انتظار جامعه



محمد تقی اکبرنژاد

رئیس مؤسسه فقاقت و تمدن اسلامی

عملکرد روحانیت در این ۴۲ سال عملکرد مقبولی نبوده و اگر به مردم ایران مراجعه کنیم و قضاوت میدانی آن‌ها را بپرسیم، از عملکرد روحانیت ناراضی هستند. این عملکرد از سنخ آمار علمی نیست که در کتابخانه و پژوهش نظری ارائه شود؛ بلکه عملکرد ما مانند عملکرد رئیس‌جمهور است که در زندگی عینی مردم مؤثر و قابل مشاهده است.

در مورد نظریات فلسفی و اصولی نمی‌توانیم به نظر مردم رجوع کنیم ولی با نگاه به حوزه عینی زندگی مردم، خواهیم دید که از عملکرد روحانیت در این ۴۲ سال راضی نیستند؛ بلکه برخی شاکی و بعضاً عصبانی هم هستند.

انقلاب با شعار دین و عینیت‌بخشی به احکام دین ایجاد شد. بیشترین نهاد مرتبط با این مسئله روحانیت است زیرا غیر از حوزه

هیچ صنف دیگری عهده‌دار انقلاب بر مبنای احکام و آرمان‌های دین نبوده و نخواهد بود؛ لذا گرچه اکثر مسئولان روحانی نیستند ولی تبعات مسئولیت مسئولان بر دوش روحانیت است و مردم می‌گویند شما تئوری پرداز و ایجادکننده و مادر انقلاب بودید. اولین مسئولیت روحانیت برای انقلاب، ریل‌گذاری بود و انقلاب آمد تا ریل‌گذاری جدید کند. اینکه ما در سخنرانی و منبر شعار بدهیم، کفایت‌کننده نیست. درست مانند رئیس‌جمهوری که هنوز در ابتدای کار است و شعار می‌دهد و ناموفقیت‌ها را بر سر رؤسای جمهور قبل می‌کوبد؛ ولی بعد از چند سال، دیگر نمی‌تواند شعار بدهد و باید پاسخگو باشد. امروز سال ۵۷ نیست که از آرمان‌ها و شعارها حرف بزنیم؛ بلکه مردم می‌گویند ۴۲ سال از انقلاب گذشته و زمان زیادی هم بوده است و باید جوابگو

باشید. ما نباید مانند سال ۵۷ فریاد بکشیم و آرمان مطرح کنیم؛ بلکه باید گزارش عملکرد بدهیم.

ما همه قبول داریم که رسانه، اقتصاد، سیاست‌ورزی و فرهنگ ما اسلامی نشده است. معنای این حرف آن است که قطار انقلاب دچار رکود شده است. شما یک کشور سرمایه‌داری را در دنیا نشان دهید که بورس آن این قدر تلاطم داشته باشد که مردم را به خاک سیاه بنشانند؛ بانک‌ها این قدر سود بگیرند؛ بازار آن این قدر متلاطم باشد.

خودروسازان ما ماشین‌های نامرغوب تولید می‌کنند و آن وقت منت بر سر مردم می‌گذارند که با قرعه‌کشی ماشین به مردم بدهند. درحالی‌که در برخی کشورها بهترین ماشین‌ها تولید می‌شود و درعین حال دنبال جذب مشتری هستند.

قطار اقتصاد و فرهنگ ما ایستاده است. دین اگر در هیچ حوزه‌ای حرف برای گفتن نداشته باشد، حداقل در تربیت، حرف برای گفتن دارد؛ ولی چند درصد روان‌شناسان ما از آورده‌های دینی در کار خود بهره می‌برند؟

کارکرد دیگر روحانیت این بود که باید نیرو برای انقلاب تربیت می‌کرد. حوزه برای اجرای تئوری‌های خود باید نیرو تربیت می‌کرد که این هم صورت نگرفته است.

روحانیت و حوزه یا باید قدر و اندازه خود را توسعه دهد و یا انتظارات مردم از خود را کاهش دهد و گزینه سوم هم راه موجود است. به نظر بنده گزینه نخست، گزینه مطلوب عمده افراد است؛ یعنی روحانیت بپذیرد که باید متحول شود و با سرعت زیاد تحول در حوزه ایجاد شود.

تحولات نسلی به‌سرعت و شدید در حال انجام است. نباید تعارف کرده و از بیان حقیقت بترسیم. ۴۰ سال از انقلاب گذشته و ما تازه از این بحث می‌کنیم که اسلام نظام دارد یا ندارد؛ و یا به‌تازگی پژوهشکده فقه معاصر تأسیس می‌کنیم آن‌هم با افراد تکراری که قصد تحول ندارند و تبدل ماهیت صورت نمی‌گیرد. تازه بعد از ۴۲ سال افتخار می‌کنیم که چند درس خارج روز در حال برگزاری است که عمدتاً تغییر ظواهر است؛ یا بدون اینکه حقیقت اقتصاد خرد را فهمیده باشیم، آن را اسلامی می‌کنیم.

بعد از چهاردهه از پیروزی انقلاب، هنوز نظام مرجعیت ما تغییر نکرده است. هرکسی به تشخیص خود می‌تواند مدعی مرجعیت شده و دفتر بزند که مرجع است. حوزه نتوانسته هنوز در درون خود، نظام و سازمانی برای مرجعیت ایجاد کند؛ لذا دیگران برای حوزه تعیین تکلیف خواهند کرد؛ کما اینکه روزی رضاخان برای حوزه ممتحن تعیین کرد تا سطح علمی طلاب و روحانیون را بسنجند.

بعد از چهاردهه، حوزه به تحول آموزشی تن نداده است. ما یا باید انتظارات از حوزه را کم کنیم و یا قدر خودمان را توسعه

دهیم. هنوز ما با وجود اینکه رهبر انقلاب فرزند حوزه و فردی دلسوز هستند، نتوانسته‌ایم نسبت خود را با حکومت تعیین کنیم. این تعداد روحانی در حوزه درس می‌خوانند ولی در عمل، نقشی در رفع مشکلات کشور مانند قانون‌گذاری و ... ندارند و چند فقیهی هم که در شورای نگهبان هستند، با مشغولیت‌های متعدد چقدر می‌توانند فکر کنند.

موقوفات حوزه بیش از موقوفات امام رضا (ع) است؛ ولی نتوانسته‌ایم آن‌ها را احیا کنیم. حوزه، فضایی بسته دارد و اجازه تغییر نمی‌دهد و اگر حوزه به هر دلیل نمی‌تواند خود را متحول کند، حداقل می‌تواند فریاد نزند و ادعای حداکثری نداشته باشد و سطح انتظارات را کاهش دهد.

خدا می‌داند دل من با گزینه اول است؛ ولی وقتی بزرگان حوزه به تحول تن نمی‌دهند و حتی در سطح مرجعیت، ما حاضر نیستیم در مشکلات کلان به فتاوی واحد برسیم، حداقل سطح انتظار مردم را از دین و روحانیت بالا نبریم.

بدحجابی و بی‌حجابی معصیت است؛ ولی ایستادن در برابر این معصیت، ۸۰ درصد کار فرهنگی می‌خواهد و ۲۰ درصد روش‌های دیگر؛ ولی ما با اینکه چهار دهه است تربیون و امکانات داریم، کار چندانی نکرده‌ایم و گاهی می‌گوییم با قیمت خون ریختن هم که باشد باید حجاب وجود داشته باشد. این روش باعث نفرت و لجبازی می‌شود.

بعد از چهاردهه از پیروزی انقلاب، هنوز نظام مرجعیت ما تغییر نکرده است. حوزه نتوانسته هنوز در درون خود، نظام و سازمانی برای مرجعیت ایجاد کند؛ لذا دیگران برای حوزه تعیین تکلیف خواهند کرد.

ما از دهانمان نمی‌افتد که آقا اقتصاد اسلامی، اقتصاد اسلامی؛ ولی معتقدم این تعبیر را از دهانمان بیندازیم. من با همه وجود به دین معتقدم و تنها راه نجات بشر را دین می‌دانم؛ ولی متواضعانه بگویم اسلام، اقتصاد دارد ولی ما فقط بخش حقوقی و فقهی آن را بلدیم. ما با هزار حیلۀ شرعی رباخواری را به بانک‌ها و مردم یاد می‌دهیم؛ لذا این می‌شود وضع اقتصاد ما.

نخستین راهکار این است که روحانیت و حوزه باید متحول شود و اگر نخواست و یا نتوانست، باید سطح انتظارات را کاهش دهد تا هر مشکلی در کشور ایجاد می‌شود، یقه روحانیت و دین را نگیرند؛ و اگر این دو مسئله رخ ندهد، نه‌تنها روحانیت بلکه دین‌گریزی هم ایجاد خواهد شد و اتحاد ملی بهم می‌خورد.

ما در موقعیت خطرناکی قرار داریم. من دنبال سیاه‌نمایی نیستم و نباید شعاری برخورد کنیم؛ ولی واقعیات را که می‌شماریم، سیاه است و راهکار یکی از این دو هست.

منبع متن: نشست «آسیب‌شناسی عملکرد روحانیت در تداوم انقلاب اسلامی» ۲۰ بهمن ۱۳۹۹. از سوی مؤسسه فقاقت، گزارش داده شده در خبرگزاری ایکن.



سخنرانی

حوزه علمیه و سکولاریسم



کاظم قاضی زاده

رئیس مؤسسه فہیم و استاد حوزه علمیه

را اداره می کند هم مسئول نهاد حاکمیت است و نه دین. این گروه بیشتر در نحوه تعامل دین و حکومت بحث دارند و نه اصل دین؛ این ها معتقدند که دولت یا باید به همه ادیان رسیدگی کند و یا به هیچ کدام کاری نداشته باشد و کار دولت تنظیم روابط میان مردم و دولت و دولت با دول دیگر است. این دو معنا در حوزه های علمیه و در میان شخصیت های برجسته حوزوی طرفداری ندارد. در حوزه نه کسی آموزه های دین را خالی از مباحث اجتماعی می داند و نه معتقد است که دین نباید در عرصه حکومت دخالت داشته باشد؛ زیرا در قرآن و روایات اجتماعی، آن قدر مباحث وجود دارد که جای انکار نیست و در این مسئله نیز که حاکمیت نباید هیچ تبلیغی از هیچ دینی

گاهی سکولار به معنای جدایی دین از نهاد حکومت است. سکولار لزوماً به معنای ضدیت با دین نیست و اتفاقاً کسانی معتقد به سکولاریسم هستند، ولی در زندگی فردی انسان های بسیار متعبد، مؤمن و معتقدند. این افراد می گویند دین را باید فقط در عرصه های فردی و زندگی معنوی و آخرت دید و دین کاری با عرصه های اجتماعی، سیاسی و ... ندارد. سکولاریسم در معنای دیگر، جدایی دین از عرصه اجتماع است؛ یعنی می گویند دین مطالب اجتماعی مانند روابط بین انسانی، تربیت اجتماعی و معاشرت با دیگران و رابطه با دولت را دارد؛ ولی باید کار نهاد دین از نهاد دولت جدا باشد؛ یعنی حتی کسی که رهبر مذهبی و یا کشیش است و به قدرت می رسد و دولت

نداشته باشد و در برابر دین حق، نباید حساس باشد هم مورد تأیید نیست؛ زیرا در قرآن بیان شده که اگر شما قدرت به دست گرفتید، به اقامه نماز و امر به معروف و نهی از منکر بپردازید.

البته ممکن است برخی معتقد باشند که حاکمیت به خاطر اینکه قدرت در اختیار دارد، نباید انظار و آرای دیگران را نادیده بگیرد و یا نباید تکفل بیش از حد نسبت به عرصه‌های مختلف یک گرایش و دین داشته باشد؛ یا ممکن است بگویند مسئولیت حوزه تبلیغ، مرجعیت و امور مذهبی را باید از امر قضا و اجرا جدا کنیم؛ زیرا به لحاظ کارکردی مطلوب‌تر است.

سکولاریسم در هر صورت، تهمتی است که به حوزه‌های علمیه زده می‌شود. ممکن است کسی بگوید که میان دین و مسائل اجتماعی آمیختگی وجود دارد و باید هر چیزی را که لازم داریم از دین بگیریم و در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی مجاز نیستیم که از غیر دین چیزی بگیریم؛ یعنی وقتی می‌خواهیم نظام اقتصادی داشته باشیم، باید سراغ کتاب و سنت برویم و آن را استخراج کنیم و حتی به نظر بعضی از افراد که نظرات شاذ دارند، می‌گویند که باید عرصه‌های دانش (science) و علم تجربی را هم باید از قرآن و روایات بگیریم؛ یعنی دو دوتا چارتا را هم چون فیثاغورث ایمان نداشته، از نو به دست آوریم؛ که این نوع دیدگاه هم دیدگاهی افراطی است؛ همان‌طور که سکولاریسم می‌گوید که دین در عرصه اجتماع چیزی ندارد.

یکی از دلائلی که باعث طرح این دیدگاه می‌شود، ساده‌انگاری این افراد در برداشت از نصوص است؛ مثلاً می‌گویند که قرآن چون تبیان برای همه چیز است، پس همه علوم هم در قرآن وجود دارند و توجیه می‌کنند که شاید ما نمی‌فهمیم، ولی اهل بیت (ع) آن را می‌دانند.

استنباط ما از نصوص، باید امکان اطلاق‌گیری یا عدم آن را به ما بدهد. مفسرینی مانند آیت‌الله مکارم و علامه طباطبایی در ذیل بحث رطب و یابس آورده‌اند که چون قرآن کتاب هدایت است، وقتی می‌گوید که رطب و یابس در قرآن است، به معنای این است که همه نیازمندی‌های هدایتی انسان در مسیر هدف قرآن، در آن وجود دارد؛ البته برخی می‌گویند که این همه چیز، نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... است؛ ولی برخی هم می‌گویند که در قرآن مسائل هدایتگری انسان، یعنی مجموعه کلیات اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بیان شده است.

حضور حداکثری دین در عرصه اجتماع در برابر سکولاریسم است. دیدگاه سوم در این عرصه می‌گوید که ما فقط اصول و خط‌مشی‌های کلی را می‌توانیم از دین، در عرصه اجتماع به دست آوریم؛ ولی باید از تجربه‌های بشری و عقل هم در نظام‌سازی بهره ببریم؛ مثلاً اینکه اصل جهاد و دفاع در اسلام مورد تأکید است؛ ولی اینکه در جهاد از سلاح پیشرفته و یا چه نوع سلاحی بهره ببریم بر عهده دین نیست و روش را باید بر اساس تجربه و عقل به دست آوریم.

دیدگاه چهارم، جایگاه آموزه‌های دینی را نه حداقلی و نه حداکثری، بلکه میانی می‌داند. به این صورت که آموزه‌های دینی در عرصه‌های اجتماع، خط‌مشی و اصول کلی را دارند؛ ولی راهبردهایی هم دارد و همه موارد را به عقل و تجربه واگذار نکرده؛ بلکه راهبرد و برنامه‌های عملی دارد.

مثلاً اتفاق و رسیدگی به دیگران، از موارد مورد تأکید قرآن است؛ ولی موارد جزئی مانند خمس و زکات هم به‌عنوان راهکار بیان شده است. در باب قضا اصول کلی را داریم؛ ولی به اصول کلی هم بسنده نشده و راهبردهای جزئی عملیاتی هم بیان شده است. باید با عقل بشری، تجربه و راهبردهای کلی و جزئی دین، روش اداره سیاست، اقتصاد، اجتماع و ... را به دست آوریم که حضرت امام، آیت‌الله منتظری و شهید صدر جزء طرفداران این نظر هستند.

برخی سکولاریسم را چماقی بر سر حوزه‌های علمیه می‌کنند. در حوزه علمیه نه سکولاریسم مطلق و نه جدایی کامل نهاد دین و دولت، مورد باور هیچ شخصیت حوزوی نیست. البته در ورود روحانیت به دولت، بحث متفاوتی است؛ زیرا برخی افراد ورود کرده و ناکامی‌هایی داشته‌اند و این ناکامی افراد حوزوی به پای دین نوشته شده است.

این دیدگاه مصلحت‌گرایانه و بر اساس ناتوانی‌ها و نقص‌های انسان موجود در دنیای پیچیده است؛ ولی حتی این گروه هم معتقد نیستند که می‌خواهیم دولتی داشته باشیم که در برابر هیچ دینی حساس نباشد و یا فرقی ندارد که دولت پیرو چه دینی باشد.

در حوزه افراطی‌گری نداریم و اگر هم هست، افراطی‌گری عمومی و مورد قبول مراجع تقلید و بزرگان حوزه علمیه نیست. افراطی‌گری این است که مخالفت با دستورهای حاکمیت و حاکمان، مخالفت با دین تلقی شده و فردی که این مخالفت را دارد، به عقوبت هم دچار شود.

این در حالی است که در دوره حکومت معصومین (ع) مانند پیامبر و امام علی (ع) با اینکه معصوم بودند، ولی خطاهای حاکمیتی از جانب مسئولان و زیردستان آن‌ها رخ می‌داده است؛ بنابراین انسان‌های عادی ولو اینکه خوب باشند و گناه نکنند، ولی گناه با خطا تفاوت دارد؛ بنابراین نباید مخالفت با نگاه حاکم و حکومت، مخالفت با دین تلقی شود.

تأکید بر قرائت رسمی از اسلام و ناموجه دانستن قرائت مخالفان، از دیگر نشانه‌های افراط است؛ زیرا ما در باب برداشت‌های اسلامی معتقد نیستیم که به حق می‌رسیم و بر همین اساس، نظر مجتهد به منزله تلاش اجتهادی، قبول است؛ ولی بالاخره یکی از آراء و فتاوا حق است؛ بنابراین نباید برداشت یک فرد به معنای حقانیت آن برداشت و به کنار زدن برداشت‌های دیگر تلقی شود؛ زیرا در این صورت بالندگی اندیشه دینی زیر سؤال خواهد رفت. بالا بردن شأن افراد مطلوب و پایین آوردن شأن افراد نامطلوب به

طرق غیرموجه، از دیگر ویژگی‌های افراطی‌گری است.

گاهی با خواب و داستان و مکاشفه و ... این مسئله انجام می‌شود. اینکه هاله تقدس را با اموری مانند خواب و ... به برخی افرادی که دوست داریم نسبت دهیم و آنان را بالا ببریم، پذیرفته نیست. امام می‌فرمودند: خبر واحد در امور غریب و عجیب حجت نیست و اگر کسی مطلبی نقل کرد که به‌طور معمول رخ نمی‌دهد، حجت نخواهد بود.

در حوزه‌های علمیه رعایت تناسب عمل و جایگاه فرد از قدیم وجود داشته و شاگرد، شاگرد و استاد، استاد و مرجع، مرجع بوده و این طور نبوده که یک طلبه کم‌سواد برای مدیر مدرسه و مدرسه و کل حوزه و مرجع تقلید، تعیین تکلیف کند. افراط این است که امور از جای خود تکان بخورد و طلبه کم‌سوادی برای مرجع تقلید تعیین تکلیف کند و یا یک مداح، جای واعظ بنشیند و وعاظ نظریه‌پرداز شوند و برای کل استادان و حوزه تعیین تکلیف کنند.

رفتارهای احساسی و شتاب‌زده از دیگر ویژگی‌های افراط

است. در حوزه، رفتار باید بر اساس دوراندیشی

و تدبیر و عقلانیت صورت بگیرد. اینکه تا چیزی اتفاق افتاد، عده‌ای شعار داده و بیرون بریزند و از مردمی که موافق نیستند خرج کنند، از دیگر موارد افراط است.

مثلاً یک طلبه‌ای که با مجموعه افراد دیگر به سفارت عربستان حمله کردند، چه مقدار هزینه بر مردم تحمیل شد. این تحمیل هزینه بر مردم با اجازه چه کسی رخ داده.

اینکه ما خود را حق مطلق بدانیم و برای همه

تعیین تکلیف کنیم و هزینه آن را مردم بدهند و خود

افراد هم ندهند، از موارد آشکار افراطی‌گری است.

از حوزه‌های علمیه درخواست می‌شود که با این کارها همراهی کنند؛ ولی حوزه باید در برابر این موارد بایستد و همراهی نکند. اگر حوزه ما سکولار و افراطی نیست، شاخص برابر آن عقلانیت است؛ یعنی حوزه علمیه قم باید سعی کند مستقل از جهت سیاسی و اقتصادی و فکری باشد.

حوزه نباید چشمش به دهان فلان مسئول و مدیر باشد و از او حمایت کند. امروز این مسئله برای کشور بسیار ضروری است؛ زیرا حاکمیت ما یکدست است و اگر بخواهد در کلان خود اصلاح شود، نهادهای درون حاکمیت در برابر کل حاکمیت نمی‌توانند مؤثر باشند و تنها و مؤثرترین قدرت سیاسی و اجتماعی حوزه است؛ بنابراین اگر حوزه، استقلال سیاسی نداشته باشد، در روز مبدا قدرت اصلاح حاکمیت را نخواهد داشت. اینکه امام در دوره حاکمیت خود مدیریت حوزه و تصمیم‌گیری را به مراجع دیگر واگذار می‌کردند، مبنی بر همین مسئله بود تا حوزه در زیرمجموعه یک نهاد و دولت تعریف نشود.

امروز حوزه و مراجع تقلید نه در ذیل حاکمیت و نه اپوزسیون هستند؛ بلکه ناصح امین در مسائل اجتماعی هستند. حریت و آزادی حوزه شیعه نسبت به اهل سنت، ناشی از همین مسئله است؛ البته اکنون مشکل حوزه زیاد است و ناخواسته و جوهی از دولت گرفته می‌شود که این بخش را باید با یک تعریف مشخص و توزیع عادلانه که ویژه‌خواری تعریف نشود حل کنیم.

حوزه باید در هر موضوعی که از خطوط قرمز دین عبور نکند، نظر بدهد. اینکه برخی از حوزه بخواهند شما فلان موضوع را مورد بحث قرار دهید و به نتیجه‌ای که ما می‌خواهیم برسید، بحث و تحقیق نیست. در سالیان اخیر برخی از استادان وقتی به مباحث حساس حاکمیت رسیده‌اند، موضوع بحث خود را عوض می‌کنند؛ چون ممکن است به نظری برسند که خلاف نظر حاکمیت باشد.

البته نمی‌توان گفت که حوزه باید نسبت به مسائل جامعه بی‌نظر باشند؛ ولی اصل آزاداندیشی و پذیرش بحث در حوزه به هر نتیجه که برسد باید آزاد باشد؛ زیرا ممکن است به تئوری‌ای

بهتر از تئوری رسمی حاکمیت برسیم.

حوزه باید در امور رسمی مذهبی مستقل باشد.

حوزه از قدیم هدایت مساجد، تبلیغ و منبر،

تدریس و مدیریت حوزه را بر عهده داشته

است و آفت‌هایی نصیب جامعه ما از دور

شدن از این مسائل شده است؛ اینکه امام

جماعت مسجدی از طرف امور مساجد

تعیین شود، آفت است؛ باید امام جماعت از

مراجع و حوزه رسمیت بیابد و مجوز بگیرد؛

زیرا مرجعیت از قدیم سفارشی نبوده و باید به شیوه

سستی و قبل اداره شود.

حوزه‌های علمیه باید زمان‌شناسی در فتوا را بیش‌ازپیش داشته باشند. اینکه این روزها بحث و دعا بر سر این است که اسلام فقه نظام دارد یا خیر، ناشی از عدم نگاه جامع به آموزه‌های دینی است. وقتی فتوایی صادر می‌شود، نباید بدون توجه به سایر فتاوا صادر شود. نمی‌توان وقتی به یک مسئله رسیدیم، چشممان را بر سایر امور ببندیم. حتماً توجه به مجموعه‌های مرتبط به زندگی و برداشت‌های دیگر هم لازم است و نباید گفت مجموعه احکام فردی، خودش سازنده یک نظام است؛ بلکه نگاه جامع لازم است.

پرهیز از خودباختگی و جمود نیز از دیگر شاخص‌های عقلانیت است. نباید همه فتاوا را مانند قبل بگوییم و به آن تحجر داشته باشیم، زیرا زمان و شرایط عوض شده است و از سوی دیگر خودباختگی هم پذیرفته نیست.

منبع متن: نشست علمی «حوزه مستقل و عقلانی، نه سکولار، نه افراطی» در مؤسسه فهیم قم، ۲۴ آذر ۱۳۹۷، گزارش داده شده در خبرگزاری ایکن.

اگر حوزه ما سکولار و افراطی نیست، شاخص برابر آن عقلانیت است؛ یعنی حوزه علمیه قم باید سعی کند مستقل از جهت سیاسی و اقتصادی و فکری باشد.

سخنرانی

پیروزی روحانیت در نبرد قدرت



محمد سمیعی

| دانشیار دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران

رضاشاه ساختارهای سیاسی تأثیرگذار زمان خود را تغییر داد. عشایر و ایلات را توانست از صحنه به‌در بکند؛ اما با روحانیت نتوانست مقابله کند. رضاشاه می‌دانست که روحانیت تأثیرگذاری زیادی دارد.

وقتی رضاشاه می‌خواست حکومت را جمهوری کند، روحانیت با او مقابله کرد و مسئله جمهوریت منتفی شد. رضاشاه می‌دانست برای تثبیت قدرت خود، باید روحانیت را تضعیف کند و برای نوسازی، آن‌ها را کنار بزند.

در زمان قاجار، روحانیت ۴ نقش قضاوت، آموزش عمومی، واسطه میان مردم و قدرت و مطرح کردن حرف مردم و دفاع از مردم در برابر ظلم و همچنین ثبت اسناد رسمی را بر عهده داشت.

بیشترین آمار باسوادها در آن زمان در میان روحانیون بود. از پدربزرگ‌هایمان شنیده‌ایم که آن زمان وقتی می‌خواستند بگویند کسی باسواد است می‌گفتند مُلاست.

رضاشاه با دادگستری، تصویب قانون آیین دادرسی و ...، نقش قضاوت و ثبت اسناد را از روحانیت گرفت. آموزش عمومی که در مکاتب صورت می‌گرفت، با آمدن مدارس و دانشگاه‌ها از روحانیت گرفته شد.

مجالس مذهبی را هم سعی کرد از روحانیت بگیرد و دسته‌های سینه‌زنی را جمع کند. همچنین رضاشاه به اسم اینکه باید روی روحانیت کنترلی باشد و هرکسی نتواند لباس روحانیت بپوشد، گرفتن مجوز از دولت را اجباری کرد تا روحانیت را ذیل خود

ببرد. رضاشاه تلاش کرد همان‌طور که قدرت را از ایلات و عشایر گرفت، با مدرن‌سازی، قدرت روحانیت را هم بگیرد و در این زمینه خیلی موفق بود؛ اما به‌رغم همه این اقدامات، رضاشاه ناخواسته بزرگ‌ترین خدمت را به روحانیت کرده و سهم روحانیت را از تمام شئون قدرت خارج کرد. وقتی شما سهمی از قدرت داشته باشید، خیلی‌ها می‌آیند تا از لباس روحانیت سوءاستفاده کنند.

پس این ناخالصی‌ها از بین رفت. همچنین اشکالاتی که در قضاوت مردم پیش می‌آمد، به کل روحانیت نسبت داده می‌شد. وقتی یک نیروی سیاسی را از قدرت کنار بگذارید، ناخواسته او را تطهیر کرده‌اید و او در دوره‌ای دیگر از تاریخ محبوب می‌شود. مهم‌ترین قدرت رضاشاه ارتش او بود و متفقین آن را از بین بردند و حیثیت رضاشاه با این کار از بین رفت. یک نیروی سیاسی تازه‌واردی که از زمان مشروطه آمده بود و در این دوره خیلی رشد کرد، چپ‌گراها یا همان مارکسیست‌ها بودند. حزب کمونیست ایران، ابتدا در باکو تأسیس شد و حیدرخان عمواغلی، حدود ۶ هزار نفر را در این حزب جمع کرد. اولین کمونیست‌ها از اینجا وارد ایران شدند.

البته ترورهایی که در ایران صورت دادند، خیلی وجهه آنان را خراب کرد. این خشونت‌ها در سیاست ادامه پیدا می‌کند که یکی از میراث‌های شوم چپ‌گرایی در ایران است. بعد از رضاشاه این چپ‌گراها خیلی شکوفا شدند و حزب توده تأسیس شد. ورود حزب توده به سیاست، باعث می‌شود که دشمن مشترک روحانیت و دربار شود.

این دشمن مشترک، فضای سیاسی را برای روحانیت باز می‌کند؛ چون روحانیت بهترین بستر برای از بین بردن چپ‌گرایی است. محمدرضا به‌همین دلیل در این دوره خیلی از مذهب طرفداری می‌کند. اگر مردم به مسجد بروند، دیگر به میتینگ‌های حزب توده نخواهند رفت. البته روحانیت از سیاست دور نگه داشته می‌شود و فقط فضای فرهنگی برای او باز می‌شود.

روحانیت به رهبری آیت‌الله بروجردی هم خیلی تمایل به دخالت در سیاست نداشت و به‌همین دلیل، رابطه آیت‌الله بروجردی با مصدق و محمدرضا شاه خوب بود. روحانیت در این دوره فضا پیدا می‌کند. مثلاً در سخنرانی‌های رادیو ایران، روحانیت را زیاد می‌بینیم و جایزه‌های کتاب سال، خیلی از اوقات به کتاب‌های دینی تعلق می‌گرفت. انقلاب اسلامی ایران بعداً روی همین زیرساخت بنیان‌گذاری شد.

ملی شدن صنعت نفت هم یک تمرین برای رسیدن به استقلال و آزادی بین مشروطه و انقلاب اسلامی بود. وقتی در ۱۳۲۰ جبهه ملی تأسیس شد، مرحوم مصدق و آیت‌الله کاشانی خواستند ریشه استعمار را با ملی کردن نفت بکنند. این نهضت ناموفق بود؛ اما تجربیات ارزشمندی را برای نسل انقلابی بعدی به‌جا گذاشت. مصدق خود را نخست‌وزیر مشروطه می‌دانست و

نمی‌خواست ساختار را به هم بزند و از طرفی هم می‌خواست با انگلیس بجنگد که قدرتمندترین نیروی سیاسی آن زمان ایران، حتی بیش از شاه بود.

تعارض مصدق این بود که از یک طرف نخست‌وزیری لیبرال بود و از طرفی می‌خواست با قدرتمندترین جریان در کشور یعنی انگلیس بجنگد. نمی‌شود انقلابی لیبرال بود. وقتی آیت‌الله کاشانی به او می‌گوید برای مقابله با کودتای احتمالی، کمیته‌های مردمی درست کن؛ می‌گوید من نخست‌وزیر مملکت هستم و کشور پلیس و ارتش دارد و چه نیازی به کمیته‌های مردمی است؟ اینجاست که می‌گویم لیبرال نمی‌تواند انقلابی باشد.

محمدرضا شاه بعد از کودتای ۲۸ مرداد خیلی قدرت می‌گیرد؛ اما چطور می‌شود که درست در همین زمان، قدرت او به سرعت کاهش می‌یابد؟

مهم‌ترین عامل قدرتمند شدن شاه، افزایش قیمت نفت در سال ۱۳۵۲ است. در یک سال قیمت نفت چهار برابر می‌شود. اقتصاد آن موقع ایران مانند جیب شاه بود و مجلس و ... استقلال نهادی نداشتند و وابسته بودند. گران شدن نفت، شاه را مغرور کرد و باعث شد بزرگ‌ترین حامی خود که دولت‌های غربی بودند را از دست بدهد. وقتی شاه به‌عنوان کسی که طرفدار گران شدن قیمت نفت است در دنیا مطرح شد، غرب احساس کرد این می‌تواند برای آن‌ها خطرناک باشد و شاهد هستیم رسانه‌های آن‌ها شروع به تخریب شاه ایران می‌کنند.

این‌ها چه ربطی به انقلاب ایران داشت؟ مردم ایران که در آن زمان روزنامه‌های خارجی را نمی‌خواندند و شبکه‌های خارجی را نمی‌دیدند. بحث من این است که شاه بزرگ‌ترین حامی خود را از دست داد. چون در داخل کشور هیچ طبقه‌ای حامی او نبود، وقتی کشورهای حامی او پشتش را خالی کردند، آن‌وقت شاه تبدیل به مهره‌ای شد که خیلی راحت می‌شود او را زمین زد. بلندپروازی شاه خیلی از معادلات داخل کشور را برهم زد و زمینه برای انقلاب اسلامی فراهم شد. در انقلاب، تنها یک نیروی سیاسی برنده است و آن‌هم توده‌ها هستند. در انقلاب، توده‌ها، نخبه‌ها را کنار می‌زنند. در ایران برای اولین بار در نهضت تنباکو نیروی توده‌ها بیدار شد. روحانیت به دلیل داشتن بیشترین نفوذ در توده‌های مردم پیروز شد.

شبکه روحانیت گسترده‌ترین شبکه اجتماعی و قوی‌ترین سرمایه فرهنگی بود. نمادهای روحانیت خیلی عمیق‌تر بود و وجهه روحانیت هم در زمان رضاشاه ناخواسته تطهیر شد و مجموعه این عوامل در کنار رهبری بسیار هوشمندانه امام خمینی (ره)، موجب پیروزی روحانیت شد. توده‌ها در انقلاب‌ها همیشه برنده می‌شوند اما نمی‌توانند حکومت کنند؛ بلکه حکومت را واگذار می‌کنند.

منبع متن: برنامه «چراغ مطالعه» شبکه چهار، ۳ اسفندماه ۱۳۹۸، گزارش داده شده در روزنامه فرهیختگان.



سخنرانی

نسبت نبوت و حکومت در قرآن



مهدی مهریزی

استادیار دانشکده علوم حدیث

دارد؟ در رتبه‌بندی اهداف و وظایف انبیا، حکومت و سیاست چه موقعیتی دارد؟ می‌تواند در تحلیل مسئله فوق سودمند باشد. قرآن کریم از بیست و شش پیامبر نام برده است. داستان این پیامبران در سوره‌های مختلف و آیات فراوان بازگو شده است. در ضمن این آیات و داستان‌ها، هدف بعثت، آنچه خداوند به پیامبران عطا کرده و نیز فعل و کار پیامبران و سایر فعالیت‌ها و روابط گزارش شده است.

طبق یک آمار کلی در ۵۳ سوره از قرآن و حدود ۵۲۴ آیه به داستان این پیامبران پرداخته است. این نکته را نیز تأکید می‌کنیم که مراد ما از حکومت تلاش برای تشکیل عالی‌ترین قدرت سیاسی و اداره جامعه است. لذا منظور ما فعالیت اجتماعی نیست. امر به معروف و نهی از منکر، داوری و قضاوت کردن و... برای انبیاء ذکر شده ولی این غیر از تلاش کردن برای حاکمیت است که شاخه‌های متعددی دارد: جنگ، قضاوت و داوری، قانون‌گذاری و... اما خداوند به پیامبران چه داده و از آنها چه خواسته است؟ برای بررسی آن باید گفت در قرآن با تعبیر مختلف، خداوند متعال بیست چیز به پیامبران داده است.

از این بیست چیز، ۱۵ در حوزه تعلیم و تربیت به معنای کلان مثل «علم»، «کتاب»، «میزان» و... است. دو مورد «کوثر» است که مختص پیامبر اسلام (ص) می‌باشد. یک مورد دیگر آن کلمه «فضل» است و سه تای آن مربوط به بحث حاکمیت و حکومت

یکی از دغدغه‌های فکری بشر و نیز چالش‌های عملی در دوران معاصر، نسبت «دین» و «سیاست» می‌باشد. این مسئله از منظرهای برون‌دینی و درون‌دینی مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته است. منظرهای برون‌دینی آن عبارتند از تحلیل جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و فلسفی. چنان‌که منظرهای درون‌دینی آن عبارتند از تحلیل‌های قرآنی، حدیثی و سیره.

خروجی این مباحث نیز آرا واحدی نبوده است، با این همه بحث و کاوش، هنوز این موضوع از پژوهش‌های نظری بی‌نیاز نیست. ظهور و بروز حکومت‌های مبتنی بر دین، جنبش‌های اجتماعی دینی و نیز حرکت‌های کورِ بنیادگرایانه این مسئله را همچنان داغ و تازه نگه داشته است.

در مطالعات درون‌دینی اسلامی، مهم‌ترین منبع قرآن کریم است. این کتاب آسمانی گرچه به صورت واضح در باب بسیاری از مسائل اظهارنظر شفاف نکرده، اما ایده‌هایی بی‌نهایت در آن موجود است که برای بسیاری از مسئله‌ها می‌توان از آن بهره جست و رویکرد استخراج کرد. به نظر می‌رسد مسئله دین و حکومت نیز از این قاعده مستثنی نیست. یکی از راه‌هایی که می‌تواند در این عرصه به کمک گرفته شود، تحلیل و بررسی رابطه نبوت و حکومت در قرآن است.

بررسی اینکه در این کتاب آسمانی رابطه نبوت و حکومت چگونه ترسیم شده است؟ حکومت در کجای وظایف انبیا قرار

است: «خلیفه»، «ملک» و «حکم».

بنابراین سه کلمه اخیر به بحث ما نزدیک است. «خلیفه» تنها خطاب به داود به کار رفته است و «ملک» برای آل ابراهیم و داود(ع) و یوسف(ع) استفاده شده است. «کلمه» حکم کلی است: (تَبَيَّنَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا) آنچه همه این بررسی‌ها نشان می‌دهد «حکمی» که در قرآن آمده به قرینه معنای لغوی و کاربردهایی که داده شده، مثلاً گفته شده که به فلان پیامبر ما حکم دادیم، این حکم به معنای زمامداری نیست و حداکثر به معنای داوری می‌باشد و داوری هیچ‌گونه ملازمه‌ای در لغت و عرف و شرع با فرمانروایی ندارد. لذا در بخشودگی‌های خداوند به پیامبران، زمامداری به پیامبران در آیات قرآن دیده نمی‌شود.

قرآن کریم در سوره حدید هدف کلی رسالت انبیا را چنین تبیین فرموده است: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ)

در این آیه، هدف بعثت، قیام مردم به قسط که فعل مردم می‌باشد بیان شده است. هدف را اقامه قسط معرفی نکرده و نفرموده «ليقيموا القسط» این تعبیر نشان از این دارد که کار پیامبران زمینه‌سازی و آماده کردن بستر تربیت مردم است که می‌توان از آن با تعبیر «فعل فرهنگی» یاد کرد. پیامبران خود اقامه نمی‌کنند، تربیت می‌کنند تا مردم عادل شوند.

به تعبیر دیگر آنچه قرآن درباره هدف پیامبران بیان کرده است بسترسازی برای اجرای قسط است و نه آنکه اجرای قسط را عهده‌دار شوند. فاعل قیام مردم است و نه پیامبران! بنابراین اهداف ارسال رسل نیز به مسئله حاکمیت اشاره‌ای ندارد. قرآن برای پیامبران بیست و چهار مورد کار و فعل برشمرده است، برخی از این تعبیرها عام است و برخی را ضمن نقل داستان یک یا چند پیامبر بیان فرموده است. این بیست و چهار فعل را می‌توان در چهار گروه تقسیم کرد:

الف. آموزش:

۱. تلاوت آیات ۲. تبیین ما نزل ۳. تبلیغ و ابلاغ ۴. دعوت

ب. تشریع:

۱. تحلیل طبایات ۲. تحریم خبائث ۳. ایتاء ۴. نهی

ج. تربیت:

۱. تزکیه ۲. وعظ ۳. تذکر ۴. بشیر ۵. نذیر ۶. قصه‌گویی ۷. نصیح
د. اجرا:

۱. امر به معروف و نهی از منکر ۲. وضع اِصْر ۳. حاکمیت

از میان این واژگان هیچ کدام صراحت در حکومت و حکمرانی ندارد و همان گونه که گفته شد معنای مستفاد از واژه حُکْم نیز حداکثر داوری و قضاوت می‌تواند باشد.

بحث دیگر این است که آموزه‌ها و گفته‌هایی که پیامبران برای مردم داشته‌اند و کارهایی که کردند در آیات زیادی است. در این آیات دعوت به: عبادت خدا، تقوا، استغفار، توبه، یاد نعمت‌های

خدا، استعانت از خدا، ایفای کیل و میزان، کم نشمردن دیگران، دوری از افساد فی الارض، اجتناب از طاغوت، دوری از بت‌پرستی، ذبح بقره، و پرسش از دلیل اذیت و آزار، مورد تأکید قرار می‌گیرد که در این میان بیشترین تأکید بر دو عنصر اول یعنی عبادت خدا و تقوا می‌باشد.

بحث بعد حکومت‌هایی است که قرآن کریم آنها را یاد کرده است. قرآن کریم از هشت حکومت یاد کرده است که سه تا از آن حکومت‌ها برای پیامبران است (داود و سلیمان و یوسف)، دوتای از آنها (فرعون و نمرود) طاغوت است و سه تا از آنها غیر پیامبر هستند و از نظر قرآن ممدوح و مورد قبول هستند. (طالوت، بلقیس و ذوالقرنین)؛ داستان بلقیس زیباست و نشان می‌دهد که حاکمیت نه خواستگاه جنسیتی دارد و نه خواستگاه دینی و مذهبی. زنی که هنوز به سلیمان ایمان نیاورده، حاکمی است و حکومتی دارد که خداوند آنرا تمجید می‌کند.

در داستان طالوت مردم از پیامبرشان می‌خواهند که حاکم تعیین کند یعنی در تلقی جامعه نبوت ملازمه‌ای با حکومت ندارد و جالب‌تر آنکه نبی خود مبعوث نمی‌کند بلکه می‌فرماید: (إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا) وقتی ما مجموع اینها را بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که میان نبوت و حاکمیت و حکمرانی ملازمه‌ای نیست. بله تلاش پیامبران برای مبارزه با ظلم و برداشتن ستم زیاد ذکر شده اما جنبه سلبی دارد. متأسفانه این غفلت در فهم قرآن و سنت اصیل دامنگیر بسیاری از عالمان دین بوده و هست.

دو شاهد دیگر قرآنی در این زمینه نیز وجود دارد. قرآن در آیات فراوانی کار پیامبران را به ابلاغ حصر می‌کند و این تعبیر در آیات فراوانی ذکر شده است: (فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) (وَمَا عَلَى الرُّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) و... نکته دیگر این است که قرآن در آیات متعددی نبوت و فرمانروایی را مقابل یکدیگر قرار داده و نه لازم و ملزوم. (اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا)

پس قرآن نه از حکمرانی و برپایی حکومت توسط پیامبران منع کرده و نه آنان را به حکمرانی و برپایی حکومت ملزم و یا دعوت کرده است. حکومت را به عنوان بخشی و جزئی از رسالت آنان قلمداد نکرده است. از این رو یک غیر پیامبر می‌تواند حکمرانی کند و حکومتی مورد تأیید خداوند را به نمایش بگذارد؛ مانند حکومت بلقیس و یا از پیامبرانی یاد کرده که به کار حکومت نپرداخته‌اند و تنها دعوت و تربیت آدمیان وجهه همت آنان بوده است. نتیجه آنکه از آیات قرآن نمی‌توان فهمید که نبوت همزاد حکومت است و با آن ملازمه دارد و بخشی از نقش اصلی انبیا برپایی حکومت و حکمرانی است. بلی پیامبران می‌توانند حاکم شوند آنجا که شرایط و بستر اجتماعی فراهم باشد و خود بدان تمایل داشته باشند.

منبع متن: سخنرانی در سایت دین‌آنلاین، ۲ اردیبهشت ۱۴۰۰.

یادداشت

سکولاریسم حوزوی؛ چالش‌ها و ابهامات پیش‌رو

وحید فراهانی

دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد اخلاق کاربردی

حوزویان شده و حجم زیادی از منازعات را به خود اختصاص داده است و امروزه به جای توصیه به عدم ورود سکولاریسم و مقابله پیشگیرانه، باید به توصیف سکولاریسم حوزوی پرداخته و اگر سال‌ها پیش سکولاریسم حوزوی پدیده بود، امروزه مسئله و در صورت عدم حساسیت، به‌زودی تبدیل به معضل خواهد شد. رهبر انقلاب سال‌ها پیش در خصوص این موضوع مکرراً تذکر داده که مهم‌ترین آن، بیانات ایشان در سال ۹۱ در دیدار با علما و روحانیون خراسان شمالی بود که باعث شد موضوع سکولاریسم و نسبت آن با حوزه علمیه در رسانه‌ها و توسط شخصیت‌های مختلف حوزوی مطرح و پیگیری شود.

مقام معظم رهبری پیش از دیدار با علما و روحانیون خراسان شمالی، عبارت «حوزه سکولار» را در دیدار با اعضای جامعه مدرسین نیز استفاده کرده و درباره نفوذ آن در درون حوزه اظهار نگرانی کردند.

ایشان در دیدار با طلاب و علمای خراسان شمالی، سکولاریسم حوزوی را به معنای بی‌تفاوتی روحانیت به نظام سیاسی کشور تلقی کرده و تأکید داشته‌اند که «حوزه‌های علمیه نمی‌توانند سکولار باشند. اینکه ما به مسائل نظام کار نداریم، به مسائل

یکی از راهبردهای دشمن برای مقابله با اندیشه اسلامی، بهره‌برداری از ظرفیت‌های موجود در مبانی و اندیشه دینی و اسلامی و تبدیل آن‌ها به ضدظرفیت و تهدید است؛ برای مثال فرقه‌های مختلف می‌کوشند مهدویت و انتظار را تبدیل به تهدید کنند. همچنین از دل فلسفه و کلام، جریان روشنفکری‌ای متولد می‌شود که درنهایت از این ظرفیت برای مقابله بهره‌برداری می‌کند.

تاریخچه ورود سکولاریسم - به‌عنوان یکی از انگاره‌های اصلی تمدن غرب - به جهان اسلام نشان می‌دهد که این جریان همواره ظرفیت تبدیل فرصت‌ها به تهدید بر اساس رویکرد فوق را داشته باشد؛ خصوصاً اینکه دشمنان با فهم شرایط و اقتضائات خاص ایران اسلامی درصدد نوعی سکولاریسم بومی‌شده در داخل کشور بوده و عنوان می‌کنند: «برای رسیدن به سکولاریسمی بر پایه اصول دموکراتیک در ایران، نیاز به ایده سکولاریسم ایرانی داریم که بر اساس آن دین بتواند بنابر شرایط تاریخی و فرهنگی، نقشی درخور در اجتماع ایفا کند».

این جریان که سال‌ها در برخی از سطوح فکری کشور نفوذ کرده و نمایندگانی دارد، امروزه به نوعی دیگر دغدغه حوزه و

حکومت کار نداریم، این سکولاریسم است».

رخدادهای متعددی در ماه‌های گذشته باعث گردید که این منازعه بار دیگر در بین حوزویان مطرح و واکنش‌های مختلفی داشته باشد که می‌توان نمایی کلی از نگرش‌های حوزویان در این خصوص را ارائه نمود. از سوی دیگر به دلیل ابهام در ادبیات موضوعی سکولاریسم حوزوی، موضوع همچنان در ابهام بوده و امروزه کم‌تر جریان حوزوی برچسب سکولاریسم را می‌پذیرد و هر جریان، تلاش می‌کند خود را ضد سکولار معرفی نماید.

این نوشتار می‌کوشد تا با بازگویی برخی از رخداد‌های ماه‌های گذشته و از سویی تبیین بیشتر بحث از طریق تحلیل خاستگاه‌های سکولاریسم در حوزه، برخی از ابهامات موضوع را کاسته و آخرین برآورد نسبت به این موضوع را به مخاطب ارائه دهد.

در تابستان امسال، اظهارات و سخنرانی‌های حسن رحیم‌پور ازغدی در خصوص ترویج سکولاریسم در حوزه و اشکالات و انتقادات نسبت به دروس خارج حوزه در مدرسه فیضیه، چالش‌هایی ایجاد نمود. وی در این سخنرانی، ریشه سکولاریسم را در حوزه علمیه دانست که در نهایت با واکنش‌هایی از سوی مرجعیت همراه شد و آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی طی بیانیه‌ای آن را فاجعه تلقی نمودند.

مشابه این سخنان در سخنرانی پیش از خطبه‌های نماز جمعه تهران حسن رحیم‌پور ازغدی نیز مجدداً تکرار شد. برخی آن را منازعه فقه حداکثرگرا و فقه حداقل‌گرا خوانده و برخی دیگر وجود سکولاریسم در حوزه را از اساس منکر شده و آن را نوعی بهتان علیه حوزه تلقی نمودند و جریان‌اتی «نیز» معتقد به حمایت از رحیم‌پور ازغدی برای ایجاد موج علیه سکولاریسم در حوزه بودند؛ اما طیفی از مراکز و مؤسسات حوزوی در واکنش به این اظهارات تلاش نمودند تا با برگزاری کرسی‌ها و جلساتی، به بررسی سکولاریسم در حوزه بپردازند که از این منظر، رخداد مهمی تلقی می‌شود.

دو نشست با عناوین «حوزه مستقل و عقلانی، نه سکولار و نه افراطی» و «حوزه سکولار، هشدار یا واقعیت»، از سوی یک جریان فکری حوزوی سازمان‌دهی گردیده و قویاً آنتساب سکولاریسم به حوزه‌های علمیه از سوی اساتید دعوت‌شده در این نشست‌ها تکذیب شد.

هم‌زمان، چندین یادداشت هم در برخی از رسانه‌های حوزوی در تحلیل این نشست‌ها و موضوع سکولاریسم حوزوی انتشار یافت تا این موج فکری-رسانه‌ای در خصوص سکولاریسم حوزوی خاتمه یابد.

به نظر می‌رسد یکی از چالش‌های مهم در خصوص سکولاریسم حوزوی، چالش بر سر معنانشناسی و از سویی کلیدواژه‌ای است که در اذهان بسیاری از حوزویان تابو است. امروزه سکولارترین جریان‌ات فکری حوزه نیز حاضر به پذیرفتن این کلیدواژه نیستند و خود را قویاً ضد سکولاریسم معرفی می‌کنند. بر این اساس

فهم، گوهره سخنان رهبری در این خصوص و از سویی، بررسی تبارهای مختلف سکولاریسم حوزوی می‌تواند به تبیین و تنقیح بیشتر موضوع کمک کند.

جان‌مایه سخنان هشداردهندگان که نگران سکولاریسم در حوزه هستند را می‌توان «عدم کارآمدی یا عدم کفایت حمایت علمی و سیاسی حوزه علمیه از مسائل نظام جمهوری اسلامی» دانست که در صورت استمرار این ناکارآمدی، دین از صحنه مدیریت زندگی اجتماعی کنار گذاشته و منزوی خواهد شد؛ و بدین معنا می‌توان از تعبیر سکولار در این مسئله استفاده نمود.

سکولاریسم حوزوی، سطوح و لایه‌های مختلفی همچون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد؛ اما عمیق‌ترین و ماندگارترین لایه این نوع از سکولاریسم، لایه فکری آن است و اشتباه محاسباتی بزرگی است اگر تصور شود حضور روحانیت در مناصب حکومتی نظام، لزوماً نشانه پایان سکولاریسم حوزوی است و به نظر می‌رسد این گونه از سکولاریسم، در دو سطح قابل بررسی و تبیین است:

- سکولاریسم حوزوی برخاسته از سنت

- سکولاریسم حوزوی برخاسته از مدرنیته

گرچه در گونه اول سکولاریسم حوزوی، نزاع سنت و مدرنیته سؤال اصلی نیست و برخی مبتنی بر فهم خاص، شرایط تاریخی و دغدغه‌ها به سمت آن حرکت کرده و نوعی خوانش فردی و سیاست‌گریز از دین دارند، اما این رویکرد در گونه دوم، مبتنی بر ریشه‌های فکری و تاریخی منبعث از غرب و نزاع کلیسا و سیاست اتخاذ شده است.

جریان اول: سکولاریزم برخاسته از سنت

به اذعان برخی از کارشناسان، در متون و سنت‌های فقهی، اصولی، کلامی و فلسفی حوزه، ظرفیت‌هایی از سکولاریسم وجود دارد. فقه شیعه به دلیل عدم ورود شیعه و شیعیان به مباحث حاکمیتی، در مقاطعی تنها به حوزه‌های فردی ورود کرده و فلسفه اجتماعی اسلام و مباحث اجتماعی و سیاسی در برخی از جریانات فکری حوزوی اساساً مورد ابتلا نبوده است. این مسئله امری است که امام خمینی (ره) در بخش‌های مختلف منشور روحانیت به آن اشاره فرموده‌اند.

مقام معظم رهبری، سکولاریسم حوزوی را به معنای بی‌تفاوتی روحانیت به نظام سیاسی کشور تلقی کرده و تأکید داشته‌اند که «حوزه‌های علمیه نمی‌توانند سکولار باشند. اینکه ما به مسائل نظام کار نداریم، به مسائل حکومت کار نداریم، این سکولاریسم است».

این جریان با اتخاذ مبنایی فکری، متفاوت با فقاقت همراه با حاکمیت جمهوری اسلامی ایران، منظومه فقهاتی خود را همواره در تردد بین طهارت و دیات در حوزه‌های فردی نگه داشته و دغدغه‌ای در حوزه فقه حکومتی و مفاهیمی همسو با آن ندارد. این نوع سکولاریسم با عدم بسط فقه به حوزه‌های اجتماعی،

سیاسی و اقتصادی روز، درصدد است بساط فقه را حفظ کند؛ که درنهایت بین آنچه در دروس خارج و سطوح عالی می‌گذرد و آنچه چالش‌های نظام در حوزه‌های فوق است، ارتباطی برقرار نخواهد شد. این سطح از سکولاریزم، گرچه ممکن است مخالفتی تمام‌عیار با نظام اسلامی و مسائل سیاسی نداشته باشد، لکن در عمل منجر به نفی ورود فقه به عرصه‌های استراتژیک سیاسی و حاکمیتی خواهد شد. این جریان با طرح این معنی که شأن روحانیت اجل از مسائل سیاسی است، به بهانه استقلال حوزه، حاضر به حضور در عرصه‌های فکری، سیاسی و فرهنگی همسو با سیاست‌های نظام نیست.

نمایندگان این سطح از سکولاریسم که عمدتاً شعارشان استقلال حوزه است، معتقدند در حوزه «نیازی به جز تحصیل و تهذیب احساس نمی‌کنیم. البته مسائل کشوری و سیاسی وجود دارد که افراد صاحب‌نفوذ و صاحب‌منصب، رهبر و دیگران وجود دارند که در موقع لزوم ابراز می‌فرمایند و هرکس که وظیفه دارد باید عمل کند».

رهبر معظم انقلاب اسلامی با نقد این نگاه در یکی از دیدارهای خود اشاره داشته‌اند که «بعضی‌ها می‌خواهند به‌عنوان استقلال، به نام استقلال، رابطه حوزه را با نظام قطع کنند. این نمی‌شود. وابستگی غیر از همکاری است؛ نظام به حوزه مدیون است و باید به حوزه‌ها کمک کند».

جریان دوم: سکولاریسم برخاسته از مدرنیته جامعه ایرانی پس از مشروطه، اولین مواجهه‌های خود را با مدرنیته داشته است و به دلیل بیش از یک قرن مواجهه با این تمدن و ابعاد مختلف فکری و کارکردی آن، امروزه بخشی از جریانات فکری جامعه تحت تأثیر اندیشه‌های مدرن قرار گرفته که درنهایت، سطوحی از آن به حوزه‌های علمیه نفوذ کرده است. نظریه‌پردازان، شارحان و مروجان این سطح از سکولاریسم حوزوی، گرچه دغدغه دین هم دارند، اما بسان آن، دغدغه مفاهیم و ارزش‌های مدرن همچون عقلانیت، آزادی و ... را نیز دارند. مهم‌ترین شاخص‌های سکولاریسم برخاسته از مدرنیته عبارت‌اند از:

کنار گذاشتن ابعاد اجتماعی اسلام
انفعال در برابر غرب (چه در حوزه اندیشه و چه در حوزه مسائل روز)
تأثیرپذیری از جریانات روشنفکری بیرون حوزوی و ارتباطات با نمایندگان آن

برهم زدن روش فقه جواهری و نگاه حداقلی به فقه ازجمله ویژگی‌های این جریان، ترویج سؤالاتی است که اساساً سؤال جامعه ایرانی-اسلامی نیست و بیشتر وارداتی است. بر این اساس، همان‌طور که روشنفکری ایرانی در مواجهه با مسائل و نیازهای فکری کشور، به سمت سؤالاتی حرکت کرده که در کشور مسئله نیست و در غرب به دلیل دوگانگی‌های بین علم

و دین، تعبد و تعقل، عقل و ایمان مطرح بوده، سکولاریسم حوزوی برخاسته از مدرنیته نیز به سمت سؤالات و دغدغه‌هایی حرکت می‌کند که بیشتر مسئله‌نما بوده و در شرایطی که حاکمیت اسلامی در حوزه‌های مختلف نظیر اقتصاد اسلامی، فقه سیاسی و ... دچار مشکلات و خلأ تئوریک است، به سمت موضوعاتی حرکت می‌کند که یا دغدغه نیست و یا اولویت‌های دسته‌چندم است.

ایجاد پشتوانه فقهی برای بیانیه‌های حقوق بشری و تبعیت دین و سیاست از خواست ملت‌ها، ازجمله پروژه‌هایی است که همچنان توسط این جریان پیگیری می‌شود و برخی دیگر نیز به‌صراحت از مفاهیمی همچون فقه سکولار یا الزامی بودن سکولاریزاسیون در فقه سخن می‌گویند.

جریان فوق گرچه نسبت به نظام اسلامی بی‌تفاوت نبوده و سکولار به معنای اول نیست و حتی ممکن است ورود منتقدانه و یا اپوزیسیون‌گونه به نظام اسلامی، مبانی و عملکردهای آن داشته باشد، اما لایه‌های سکولاریسم بر مبنای دوم را می‌توان در اظهارات و سخنرانی‌ها و خروجی‌های علمی آن‌ها رصد کرد. این جریان عمدتاً با جریانات روشنفکری بیرون از حوزه پیوند خورده است و اساساً در این فضا، روشنفکری دینی نفوذ کرده در حوزه، یا سکولاریسم حوزوی برخاسته از مدرنیته، بخشی از جریان کلی روشنفکری است که دغدغه دین و تجدد را دارد.

از دیگر شاخص‌های اصلی این جریان، نگرش متفاوت به نص دینی است؛ نگرشی که همچون سایر جریانات حوزوی، نص‌محور نیست و بسان روشنفکران، نص را در بستر زمان و مکان نزول شریعت فهم کرده و هدف احکام و قصاص و دیات را گونه‌ای مهار کردن عادلانه «سنن» رایج بین اعراب عصر پیامبر (ص) و نه قانون‌گذاری از موضع حکومت دانسته است؛ بنابراین، مهم‌ترین شاخصه این گونه سکولاریسم، پیوند خوردن با جریانات روشنفکری بیرون حوزوی و غیرحوزوی بودن آن است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که سکولاریسم حوزوی، هم‌اکنون بیش از آنکه یک منازعه فکری و راهبردی در حوزه باشد، تبدیل به یک منازعه سیاسی و رسانه‌ای شده که هر از چند گاهی با یک سخنرانی و یا بیانیه، آتش آن افروخته شده و درنهایت فرو می‌نشیند. به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین اقدامات برای فهم بیشتر مسئله و داشتن برآورد واقعی، تبدیل آن به یک پدیده فکری است؛ پدیده‌ای که بین جریانات فکری متعهد و انقلابی، نیازمند بحث و تبیین است تا با رسیدن به یک جمع‌بندی واحد، خطرات آن به متولیان ارائه شود.

از سوی دیگر، توجه نکردن به خاستگاه‌ها و گونه‌های مختلف سکولاریسم، یکی از آفات مسئله است.

منبع متن: منتشر شده در سایت مباحثات، ۲۲ خرداد ۱۳۹۸.



یادداشت

دیرینه‌شناسی گفتمان نظارت استصوابی



علی اشرف فتحی

مدرس حوزه، روزنامه‌نگار، پژوهشگر

و حتی نظریه «ولایت مطلقه فقیه» را ذیل آن فهمید. حال اگر به روش دیرینه‌شناسی فوکویی (The Archaeology of Knowledge) به کاوش در این گفتمان پردازیم، حتماً به دوره

این روزها که بار دیگر بحث بر سر عملکرد و اختیارات شورای نگهبان افزایش یافته، به نظرم رسید که شاید بشود «نظارت استصوابی» را به مثابه یک گفتمان (Discourse) طرح کرد

این روزها که بار دیگر بحث بر سر عملکرد و اختیارات شورای نگهبان افزایش یافته، به نظرم رسید که شاید بشود «نظارت استصوابی» را به مثابه یک گفتمان (Discourse) طرح کرد و حتی نظریه «ولایت مطلقه فقیه» را ذیل آن فهمید. حال اگر به روش دیرینه‌شناسی فوکویی (The Archaeology of Knowledge) به کاوش در این گفتمان بپردازیم، حتماً به دوره مشروطه می‌رسیم که نخستین بار سخن از نظارت فعال فقها (Active surveillance) به میان می‌آید. تا پیش از آن، البته سخن از ولایت فقها مطرح بوده و فقها درباره آن با همدیگر مناقشه و مباحثه می‌کرده‌اند؛ ولی شکل‌گیری نهادهای مدرن از انقلاب مشروطه به این سو، بحث نظارت به شکل مدرن را نیز به میان آورد.

در جریان مشروطه بود که فقها نخستین بار اموری مانند پارلمان، رأی اکثریت، قانون‌گذاری عرفی و تحدید مردمی قدرت را پذیرفتند. در جریان تألیف پایان‌نامه کارشناسی ارشدم درباره حوزه نجف، مدت‌ها با گفتارها و رفتارهای فقهای نجف مأنوس بودم و به‌وضوح به این نتیجه رسیدم که شاید اگر فقهی جز آخوند خراسانی به عنوان زعیم حوزه نجف در آن روزگار به رسمیت شناخته می‌شد، چنین امور مدرنی به این سهولت واجد مشروعیت نمی‌شدند. روحیه و ذائقه آخوند و نیز شخصیت روانی سلیم او به گونه‌ای بود که توانست چنین جراح و ترمیم بزرگی را با کمترین درد و پیامدی به انجام برساند.

در خلال فیش‌برداری پایان‌نامه‌ام به تلگرافی از آخوند رسیدم که مضمون فوق‌العاده عجیبی داشت و البته به طرز عجیب‌تری در گذر زمان نادیده گرفته شده بود. تلگراف را عبدالحسین مجید کفای، نتیجه آخوند که پیش از انقلاب از مسئولان میانی وزارت خارجه بود در کتابی با عنوان «مرگی در نور» در سال ۱۳۵۸ منتشر و تأیید کرده است. البته وی نیز از روزنامه حبل‌المتین نقل کرده که از نشریات مهم دوره مشروطه بوده و جناح شیخ فضل‌الله، مدیر این نشریه را به بابی ازلی بودن متهم می‌کنند. از همین رو طبیعی است که چنین تلگراف چالش‌برانگیزی نیز مورد پذیرش مورخان حامی شیخ فضل‌الله قرار نگیرد.

اما این تلگراف چه می‌گوید؟ نواده آخوند در صفحه ۱۶۲ کتابش نوشته است: «روزنامه حبل‌المتین در شماره ۴۴ مورخ ۱۹ جمادی‌الاول سال ۱۳۲۵ [قمری] در این خصوص می‌نویسد: وقتی از چند نفر از طلاب تهرانی تلگرافی برای آخوند رسید مبنی بر اینکه حکم فرمایید یکی از شرایط قانون اساسی این باشد که ابدالدهر پنج نفر از علمای تهران جزو مجلس باشند، جناب آخوند خیلی برآشفتمند که این چه بیهودگی است؟!

در صورتی که سی نفر متجاوز از طرف علما در مجلس موجودند. طبقه آقایان می‌توانند علمای بزرگ را وکالت داده به مجلس بفرستند. شرافت این مجلس همان مساوات است که از احکام قرآنی و اسلام شناخته می‌شود. هیچ‌کس را نباید بر دیگری مزیت باشد؛ ورنه مایه هزاران گونه خرابی و اختلاف خواهد گردید».

این سخنان درست زمانی از قول آخوند منتشر شده که شیخ فضل‌الله در تهران تلاش می‌کرد نظارت ابدی و استصوابی مجتهدان بر مصوبات مجلس شورای ملی را وارد قانون اساسی کند که موفق به این کار هم شد و اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه، به واسطه تلاش‌های شیخ به «اصل نوری» یا «ماده ابدیه نوری» شهرت یافت؛ اما به جز تلگراف‌هایی که در سال ۱۲۸۸ شمسی و پس از عزل محمدعلی شاه و بازگشایی مجلس از طرف آخوند صادر شده و طی آن، اسامی برخی علما به عنوان ناظران به مقامات مشروطه معرفی شده، هیچ رد پایی از تلاش آخوند برای طرح و تصویب نظارت فقها مشاهده نمی‌شود.

حتی آخوند در نخستین نامه پس از بازگشایی مجلس، تعیین علمای ناظر را به خود اعضای مجلس واگذار کرده و گفته تحقیقات خودش به نتیجه خاصی نرسیده است (سیاست‌نامه خراسانی، ص ۲۴۸). تحقیقات آخوند در سال ۱۲۸۹ به نتیجه می‌رسد و او طی نامه‌ای به معرفی گروهی از علمای پیشنهادی خود به مجلس شورا می‌پردازد تا آن‌ها پنج نفر از این فقها را به عنوان ناظر انتخاب کنند.

نکته مهم در این تلگراف آخوند این است که او تأکید می‌کند این فقها فقط در زمینه مسائل شرعی حق نظارت بر مصوبات مجلس را دارند و مسائل عرفی به خود نمایندگان مربوط است (همان، ص ۲۶۰). به نظر می‌رسد که آخوند هم در ابتدا چنین نظارت غیررسمی را کافی می‌دیده و لذا با حضور مستقیم و ابدی روحانیان در مجلس مخالفت می‌کرده است. این را می‌شود از آثار فقهی آخوند نیز استنباط کرد. او به شهادت آثارش و نیز تقریرات شاگردانش از جلسات درسش، با نقش‌آفرینی حکومتی فقها در جایگاه نمایان امام معصوم (ع) مخالف بوده و نقش ویژه‌ای برای آن‌ها از این نظر قائل نبوده است.

منبع متن: منتشرشده در کانال تلگرامی اندیشه و صدای ایرانیان، ۱۹ خرداد ۱۴۰۰.

شاید اگر فقهی جز آخوند خراسانی به عنوان زعیم حوزه نجف در آن روزگار به رسمیت شناخته می‌شد، چنین امور مدرنی به این سهولت واجد مشروعیت نمی‌شدند.



یادداشت

فیرحی و مصادره اندیشه سیاسی میرزای نائینی

علیرضا جوادزاده

عضو هیات علمی موسسه امام خمینی

یکی از اتفاقات و تحولاتی که در سال‌های پایانی سلسله قاجار به وقوع پیوست و حوادث سیاه و بعضاً سفیدی را رقم زد، ماجرای مشروطه بود که در آن افراد مختلفی از روحانی تا نظامی دخیل بودند. یکی از تأثیرگذارترین این افراد، مرحوم میرزا حسین نائینی بود که با نوشتن «رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله» نقش مهمی در تثویز کردن نهضت مشروطه داشت به این امید که مقدمات اجرای احکام اسلامی فراهم شود.

اما نام میرزای نائینی و تفکر او در دایره حوادث مشروطه محصور نماند و پای این عالم سیاست‌دان به لطف عمامه به سرهای سکولار، به معرکه تئورسین‌های اصلاح طلب باز شد و این به اصطلاح اصلاح طلبان، کاری با اندیشه میرزای نائینی کردند که خودش هم اگر این اندیشه را با این شکل و شمایل ببیند نمی‌شناسد و بی‌تردید به خاطر این خوانش در گور خواهد لرزید

و این جفای بزرگی در حق این عالم بزرگوار است. یکی از کسانی که تلاش کرد بازیرکی تمام اندیشه میرزای نائینی را به نفع جریان غرب‌گرا مصادره کند و آن را عصای دست خود و هم‌کیشانش در سکولاریزه کردن دین و سیاست و حکومت قرار دهد، مرحوم دکتر فیرحی بود؛ بنابراین لازم دانستیم برای روشن‌تر شدن اندیشه سیاسی میرزای نائینی و نیز تحریقاتی که در این اندیشه توسط افرادی نظیر دکتر فیرحی به وجود آمده است، از قلم ارزشمند آقای علیرضا جوادزاده استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) بهره ببریم. دکتر داود فیرحی در راستای پیشبرد پروژه فکری خویش، اهتمام زیادی به مواضع و مکتوبات عالمان مشروطه‌خواه به‌ویژه آخوند خراسانی و میرزای نائینی نشان داده و آثار متعددی را در این زمینه به نگارش درآورده است.

البته این اهتمام، خاص ایشان نیست و برخی دیگر از چهره‌های علمی یا سیاسی نیز تلاش وافر برای تفسیر مدرن از اندیشه آخوند خراسانی و میرزای نائینی داشته‌اند.

دکتر فیرحی و همفکران وی با تکیه بر رساله تنبیه الامه و برخی اسناد و گزارش‌ها و تحلیل‌ها از مواضع سیاسی آخوند خراسانی و میرزای نائینی در دوره نهضت مشروطیت ایران، کوشیده‌اند با انتساب «پذیرش مشروعیت مردمی حکومت و عدم پذیرش حاکمیت سیاسی فقیهان» به آخوند و نائینی، تفکر آن‌ها را سازگار با اندیشه‌های مردم‌سالار غربی و در نقطه مقابل دیدگاه سیاسی فقه‌های شیعه نشان دهند؛ به‌ویژه آنکه آخوند و نائینی در مقام عمل از نظام مشروطه حمایت کردند که به‌ظاهر در عرض نظام مبتنی بر ولایت فقیه بود (برای اطلاع از مباحث دکتر فیرحی در این زمینه، ر.ک: آستانه تجدد، صفحات متعدد از جمله، ۱۰۰ - ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۳۴ - ۱۳۷، ۱۴۹ - ۱۵۰، ۲۲۱ - ۲۲۵، ۵۶۶ - ۵۶۹؛ فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۲۸۳ - ۲۸۴، ۲۹۱، ۳۰۰ - ۳۰۱، ۳۰۹ - ۳۱۰؛ «مبانی فقهی مشروطه‌خواهی از دیدگاه آخوند خراسانی» در: مجموعه مقالات همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران: بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، ص ۱۹۵ - ۲۱۷).

جریان مذکور بر مبنای این رویکرد تفسیری به اندیشه آخوند و نائینی، به‌نوعی در مقام آن هستند که بیان کنند قانون اساسی مشروطه، در مقایسه با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - که با درج ولایت فقیه در آن، فقها در رأس هرم قدرتی قرار گرفته‌اند - تکامل یافته بود و به‌رغم عدم تحقق عملی مشروطه موردنظر آخوند و نائینی، نظام محقق‌شده در ایران پس از انقلاب اسلامی، در مقایسه با مشروطه ذهنی آن‌ها نوعی سیر قهقراپی است.

فیرحی و مصادره تفکر میرزای نائینی به نفع سکولاریسم در مقام بررسی این مسئله سخن بسیار است. با توجه به اهمیت موضوع از یک‌سو و محدودیت نوشتار حاضر از سوی دیگر، تلاش می‌کنیم با ذکر چند نکته مختصر - که اساس آن لزوم تفکیک میان دو نوع اندیشه «انتزاعی» و «ناظر به مقام عمل» است، ناصوابی این تفسیرها را روشن سازیم و توضیحات بیشتر را به آثار تفصیلی ارجاع دهیم. در بخش پایانی نیز به‌صورت خاص، به شیوه مواجهه دکتر فیرحی با اندیشه نائینی پرداخته، آن را مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهیم:

۱. تفکیک اندیشه سیاسی به دو قسم

اندیشه سیاسی، از منظر کلی و دائمی یا ناظر به محیط سیاسی خاص بودن، به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. مجموعه گزاره‌های انتزاعی، کلی و دائمی در حوزه سیاست که اصالتاً ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص نیست. در مقام نام‌گذاری، می‌توان این قسم را «اندیشه سیاسی ثابت» نامید؛

۲. مجموعه گزاره‌های عینی در حوزه سیاست که اصالتاً ناظر به محیط سیاسی و زمان و مکان خاص است. این قسم را «الگوی

سیاسی» نام‌گذاری می‌کنیم. بر این اساس، الگوی سیاسی بخشی از اندیشه سیاسی است که بر اساس مبانی و اندیشه سیاسی ثابت، اصالتاً در پاسخ به محیط سیاسی ارائه می‌شود (و در مورد نوع حکومت، بیانگر مدل حکومتی مطلوب و قدر مقدور متناسب با آن عصر است).

در نسبت‌سنجی «عمل سیاسی» با دو نوع اندیشه یادشده می‌توان گفت: برخلاف ارتباط زیادی که میان «عمل سیاسی» و «الگوی سیاسی» وجود دارد، از «عمل سیاسی» مشکل می‌توان به «اندیشه سیاسی ثابت» پی برد؛ زیرا «عمل سیاسی» یک اندیشمند، در فضای «محیط سیاسی» و با انگیزه خاصی شکل می‌گیرد که عدم آگاهی صحیح از شرایط محیطی و انگیزه عمل موجب می‌شود در تفسیر و گزارش عمل و به دنبال آن، استنتاج اصول ثابت اندیشه سیاسی، خلط و اشتباه صورت گیرد.

۲. عبارات آخوند و نائینی درباره ولایت و حکمرانی فقیهان

بر اساس عبارات متعدد و محکم رساله تنبیه الامه میرزای نائینی که آخوند خراسانی نیز بر آن تقریظ زده و مورد تأیید قاطع خویش قرار داده، همچنین بر اساس تعلیقه هفتم آخوند در بحث ولایت فقیه شیخ انصاری و نیز دو تقریر درسی به‌جامانده از میرزای نائینی، اندیشه سیاسی ثابت آخوند خراسانی و میرزای نائینی در زمینه شرایط حاکم، اعتقاد به‌مراتب چهارگانه طولی حاکمیت معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق بود. در نتیجه در دوره غیبت معصوم، فقیه در عهده‌دار شدن مسئولیت و وظیفه حکمرانی، بر دیگران تقدم دارد.

با توجه به محدودیت نوشتار حاضر، به ذکر دو عبارت از تنبیه الامه و نیز عبارت آخوند در تعلیقه بر مکاسب اکتفا می‌کنیم:

میرزای نائینی در ابتدای فصل دوم از رساله، در عباراتی بسیار مهم و راهبردی، سپرده شدن امور حسبیه به فقها و همچنین وسعت معنای امور حسبیه - که شامل امور سیاسی نیز می‌شود - را از مسلمات و «قطعیات مذهب» شیعه ذکر کرده است: «ازجمله قطعیات مذهب ما طایفه امامیه این است که در این عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به افعال آن (حتی در این زمینه هم) معلوم باشد، «وظایف حسبیه» نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن، قدر متیقن و ثابت دانستیم (حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب)؛ و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام (و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه) از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود» محقق نائینی در فصل چهارم، ضمن پاسخ به سؤالات و اشکالات، با بیان این‌که «وظایف سیاسیه، اولاً و بالذات از «وظایف حسبیه» به شمار می‌رود و در نتیجه فقها مکلف به انجام آن هستند، در ادامه به کفایت اذن مجتهد و نیز مراتب تصدی امور حسبیه، بنا بر نظر

اجماعی فقها اشاره کرده است. وی می‌نویسد: «اول عدم لزوم تصدی شخص مجتهد و کفایت اذن او در صحت و مشروعیت آن... دوم آنکه عدم تمکن نواب عام - بعضاً و کلاً - از اقامه آن وظایف، موجب سقوطش نباشد؛ بلکه نوبت ولایت در اقامه به عدول مؤمنین [= شیعیان عادل] و با عدم تمکن آنان، به عموم [شیعیان]، بلکه به فساق مسلمین هم - به اتفاق کل فقهای امامیه - منتهی خواهد بود» (همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۳)؛

آخوند خراسانی در تعلیقات خود بر بحث ولایت فقیه شیخ انصاری، در ابتدای استدلال شیخ به سه روایت برای اثبات ولایت فقیه، تعلیق‌های دو سطری نوشته است که به رغم اختصار، اهمیت بسیاری دارد. عبارت آخوند چنین است: «قد عرفת الإشکال فی دلالتها علی الولاية الاستقلالية و الغير استقلالية؛ لکنها موجبة لكون الفقيه هو القدر المتيقن من بین من احتمال اعتبار مباشرة أو اذنه و نظره؛ كما أن عدول المؤمنین فی صورة فقهه، یكون كذلك: قبلاً [در تعلیق چهارم] دانستی که دلالت این روایات بر ولایت استقلالی و غیراستقلالی [فقیه]، دارای اشکال است؛ لکن از این ادله روایی می‌توان به دست

آورد: فقیه، قدر متیقن از میان کسانی است که احتمال داده می‌شود مباشرت یا اذن و نظر آن‌ها معتبر باشد؛ همچنان‌که شیعیان عادل در صورت نبود فقیه، قدر متیقن هستند» (خراسانی، حاشیه کتاب المکاسب، ص ۹۶).

این تعلیق، درواقع عطف به مطالب و عبارات آخوند در تعلیق چهارم بحث ولایت فقیه است. در آن تعلیق، ایشان چنین نوشت: با توجه به اینکه فقها بیش از

معصومین ولایت ندارند، برای بحث درباره ولایت فقها، ابتدا باید محدوده ولایت معصومین مشخص شود؛ سپس بیان کردند: ولایت معصومین در امور حکومتی مسلم است؛ اما در امور جزئی شخصی، دارای اشکال است و نمی‌توان به ولایت آن‌ها در امور شخصی حکم کرد. در ادامه به ادله روایی ذکر شده برای اثبات ولایت فقیهان پرداختند تا بررسی کنند آیا فقها در محدوده امور سیاسی - که معصومین ولایت داشتند - ولایت دارند یا خیر؟ پاسخ ایشان منفی بود. حال ادامه بحث را در این تعلیق (یعنی تعلیق هفتم) ذکر کرده‌اند؛ بنابراین، فضای بحث، امور سیاسی و حکومتی است و آخوند می‌خواهد بیان کند وقتی ما از ادله به دست نیاوردیم، حکومت باید به فقها سپرده شود (و مسلماً دلیل دیگری نیز وجود ندارد که حکومت را به فرد یا گروه دیگری سپرده باشد) و ازسوی دیگر با توجه به ضروری بودن حکومت، در این صورت فقها قدر متیقن و قدر مسلم‌اند و امر حکومت باید به آن‌ها سپرده شود.

۳. الگوی سیاسی «مشروطه اسلامی»

آخوند و نائینی، با در نظر داشتن اندیشه سیاسی ثابت مذکور (مراتب چهارگانه طولی حاکمیت: حاکمیت معصوم (ع)، فقیه جامع‌الشرایط، شیعه عادل و مسلمان فاسق) و نیز دیگر اندیشه‌های سیاسی ثابت (همچون لزوم از میان برداشتن و کم کردن ظلم حاکمان، تقابل باسلطه کفار، امر به معروف و نهی از منکر و مشورت با مردم و مشارکت آنان در امر حکومت)، با ملاحظه محیط سیاسی ایران عصر مشروطیت، چنین تشخیص دادند که امکان عملی حاکمیت فقهای جامع‌الشرایط در آن زمانه وجود ندارد؛ بنابراین ضمن توجه به مراتب بعدی شرایط حاکم (شیعه عادل و مسلمان فاسق) و نیز عنایت به اصول سیاسی ثابت دیگر، با برداشت و تفسیری اسلامی از قانون اساسی مشروطه ایران و متمم آن، به حمایت و سپس رهبری نهضت و نظام مشروطیت اقدام کردند. تفسیر اسلامی آن‌ها و دیگر علمای مشروطه‌خواه، موجب تولد الگوی سیاسی «مشروطه اسلامی» شد.

این الگو به لحاظ ذهنی و فارغ از مرحله عمل، در مقایسه با الگوی سیاسی «دوقطبی حاکمیت» که قبل از مشروطه برقرار بود، ازیکسو زمینه رفع یا کاهش ظلم حکومت و دخالت بیگانگان و کفار در امور کشور را فراهم

می‌ساخت و ازسوی دیگر، بستر را برای مشارکت مردم در نظام سیاسی و افزایش اختیارات فقها آماده می‌کرد. چنان‌که الگوی یادشده به دلیل ابتنا بر ارزش‌های اسلامی و تقابل با سکولاریسم، تفاوت‌های بنیادین با مشروطه غربی داشت؛ زیرا در الگوی مشروطه غربی، افزون بر پادشاه، مذهب نیز محدود می‌شود و قوانین اجتماعی به وسیله

عقل جمعی بشری به تصویب می‌رسد؛ درحالی‌که در الگوی مشروطه اسلامی، با تکیه بر روش اجتهادی و مسلک اصولی، شکل و قالب نظام سیاسی از غرب گرفته شده و محتوای آن کاملاً اسلامی بود.

آخوند خراسانی و دیگر همراهان و همفکران وی به دلایلی ازجمله «عدم شناخت دقیق از وضعیت ایران» و «آگاهی ناقص از ماهیت مشروطه غربی» نتوانستند الگوی «مشروطه اسلامی» را - که دارای زمینه‌های پیشرفت بومی ایران بود - به مرحله عینیت تبدیل کنند؛ درنتیجه این الگو بیش از آنکه عینی باشد، ذهنی بود. با این حال به لحاظ تاریخی، در زمینه‌سازی الگوی سیاسی «جمهوری اسلامی» تأثیرگذار بوده است.

۴. جایگاه مردم در اندیشه آخوند و نائینی

از منظر اندیشه سیاسی ثابت، حکمرانی معصومان و فقیهان (در صورت امکان تحقق)، چه از نظر آخوند و نائینی و چه از منظر دیگر فقها، در تقابل با حضور و مشارکت سیاسی مردم نیست؛ بلکه مردم در فعلیت‌بخشی (تحقق و تثبیت) حکومت حق و استمرار آن، نظارت جدی همگانی و همه‌جانبه بر حاکمان (در

از منظر اندیشه سیاسی ثابت، حکمرانی معصومان و فقیهان، چه از نظر آخوند و نائینی و چه از منظر دیگر فقها، در تقابل با حضور و مشارکت سیاسی مردم نیست؛ بلکه مردم در فعلیت‌بخشی حکومت حق و استمرار آن، نقش مهم و اساسی ایفا می‌کنند.

قالب امر به معروف و نهی از منکر) و ارائه دیدگاه‌های مشورتی به آنها (در تعیین حاکمان و چگونگی اقدامات حکومتی)، نقش مهم و اساسی ایفا می‌کند. نظام مبتنی بر حاکمیت سیاسی فقیهان باید به وسیله اراده و رأی مردم (و نه زور و اجبار) شکل گیرد. مردم حق دارند و بلکه مکلف‌اند بر عملکرد مسئولان نظارت داشته باشند و آنها را در موارد تخلف بازخواست کنند. بر حکومت هم لازم است که از فکر و عمل مردم در راه اعتلای کشور بهره‌برداری کند و آگاهی‌های مردم، به‌ویژه آگاهی‌های سیاسی آنها را بالا ببرد.

براین اساس، در حکومت اسلامی (از جمله حکومت مبتنی بر حاکمیت فقیهان) مردم نقش و تأثیر جدی و مهمی دارند که در قالب حقوق و تکالیف، متوجه آنها می‌شود؛ اما این همه به معنای مشروعیت‌بخش بودن مردم در زمینه وضع قوانین و نیز تعیین حاکم نیست؛ بلکه مردم موظف‌اند از قوانین الهی و از حاکم منصوب الهی - که در دوره غیبت معصوم، فقیه جامع‌الشرایط است - تبعیت کنند و اگر همه یا اکثریت مخالفت کنند، از منظر دینی معصیت کرده‌اند؛ اما باین حال، حاکم منصوب و مشروع نمی‌تواند برای عهده‌دار شدن حکومت یا استمرار آن، به اعمال زور و اجبار متوسل شود. آنچه از مجموع آثار آخوند و رساله تنبیه الامه برداشت می‌شود، ترسیم چنین نسبتی میان «حاکمیت سیاسی فقیهان» و «نقش مردم» در وضعیت «حکومت مطلوب شیعه در عصر غیبت» است.

برای بحث تفصیلی درباره حوزه مشروطه‌خواه نجف و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی و میرزای نائینی با رویکرد انتقادی به تفسیر دکتر فیرحی و دیگر تفاسیر لیبرالی ارائه شده از این اندیشه‌ها و پاسخ به برخی استنباط‌ها از اسناد و نیز بررسی گزارش‌های ادعایی، ر.ک: جوادزاده، «مشروطه اسلامی: زندگی و اندیشه سیاسی آخوند خراسانی»؛ ورعی، «پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی».

۵. دکتر فیرحی و تفسیر به رأی اندیشه نائینی

دکتر فیرحی با پذیرش «تقدم اراده بر دانش و نسبی‌گرایی در فهم» (قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۱۳ - ۱۷) و گرایش به «لیبرالیسم» (لزوم قرار گرفتن «آزادی» در «مرکز معنا»ی کاوش‌ها در باب سیاست، ر.ک: «مشکلات نظری طرح آزادی در اندیشه اسلامی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۷، ص ۷۷)، همچنین با توجه به علائق دینی‌اش از یک‌سو و تجربه‌گیری او از تقابل اسلام و مدرنیته در تاریخ ایران معاصر از سوی دیگر، اراده کرده تا با رجوع به دانش اسلامی و نصوص دینی، دیدگاهی آزادی‌محور و به تعبیر خویش «اقتدارگریز» از اسلام ارائه کند. بر این اساس، رویکردش در دین‌شناسی، «تحمیل نظریه بر نص» و به‌صورت خاص، «تفسیر به رأی گزاره‌ها و تراث شیعی با محوریت اندیشه آزادی» بود.

طبعاً، با این رویکرد، باید روش‌ها و راهکارهایی چون «گزینش

برخی تعالیم و نادیده گرفتن برخی دیگر»، «برجسته‌سازی بخشی از گزاره‌ها و حاشیه‌رانی بخشی دیگر» و «توسل به متشابهاً و متشابه نمودن محکومات» مورد توجه قرار گیرد. دکتر فیرحی نیز از چنین راهکارهایی استفاده کرده است؛ گزاره‌هایی از تعالیم اسلام و آثار و اندیشه‌هایی از متفکران و فقهای شیعه که به‌نوعی در آنها سخن از حقوق و آزادی مردم به میان آمده یا این ظرفیت را از نظر وی دارد، گزینش و برجسته کرده و در موارد، متعدد تفسیرهای غیرعقلایی ارائه نموده است و متقابلاً موارد بسیار فراوان دیگر که با مضمون وسعت تکالیف و محدودیت آزادی‌ها، لزوم اطاعت از قوانین و حاکمان الهی و نداشتن اختیار در حوزه تشریع و انتخاب حاکمان را نادیده گرفته یا به‌صورت حاشیه‌ای طرح و در مواردی برداشت‌های ناصواب از آنها بیان کرده است.

دکتر فیرحی غالب دیدگاه‌های دین‌شناسانه خود را در فضای تاریخی و با توصیف مواضع و آثار متفکران گذشته اسلامی بیان کرده است. در این میان - چنان‌که در ابتدای سخن اشاره شد - وی توجه ویژه‌ای به مقطع عصر مشروطیت نشان داده و به‌صورت خاص، مواضع و اندیشه‌های آخوند خراسانی و میرزای نائینی را برجسته نموده است. شرحی که بر رساله تنبیه الامه میرزای نائینی با عنوان «آستانه تجدد در شرح تنبیه الامه و تنزیه المله» نوشته، از آثار بسیار مهم فیرحی به شمار می‌رود. با در نظر داشتن رویکرد کلان دکتر فیرحی، وی در این اثر در مقام آن است که دیدگاه نائینی را مشروعیت مردمی حکومت و عدم پذیرش ولایت و حاکمیت سیاسی فقیهان بیان کند. در این راستا، به‌وضوح از روش‌های پیش‌گفته «گزینش برخی مطالب و نادیده گرفتن برخی دیگر»، «برجسته‌سازی بخشی از گزاره‌ها و حاشیه‌رانی بخشی دیگر» و «توسل به متشابهاً و متشابه نمودن محکومات» استفاده شده است. به‌اختصار نمونه‌هایی در این زمینه ذکر می‌شود:

الف) نائینی در اواخر مقدمه - در معرفی فصول پنج‌گانه کتاب - به‌صراحت حکومت مشروطه را در فرض عصر غیبت و عملی نشدن حکمرانی مستقیم «نواب عام» یعنی فقهای جامع‌الشرایط ذکر کرده، می‌نویسد: «... دوم: آنکه در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت، کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیرمقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [= سلطنت مطلقه] که ظلم زاید و غضب‌اندرغضب است، به نحوه ثانیه [= حکومت مشروطه] و تحدید استیلای جوری به‌قدر ممکن، واجب است؟ و یا آنکه مغضوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟» (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۶۸).

اما فیرحی، در شرح خود - که در مقام آن است نائینی را غیرموافق با حکمرانی فقیهان معرفی کرده، نظام مشروطه را بهترین نظام از دیدگاه نائینی در عصر غیبت بیان کند - بدون هیچ توضیحی از

این عبارت گذشته و آن را نادیده گرفته است (آستانه ۱۱۹۷).
ص ۱۹۷).

ب) نائینی در ابتدای فصل دوم از رساله، در عباراتی بسیار مهم و راهبردی، سپرده شدن امور حسبیه به فقها و همچنین وسعت معنایی امور حسبیه که شامل امور سیاسی می‌شود را از مسلمات و «قطعیات مذهب» شیعه بیان کرده است که متن عبارات ایشان در صفحات قبل ذکر شد (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۷۵-۷۶). دکتر فیرحی، در شرح خود به مطلب نائینی پرداخته است؛ اما تلاش کرده با آوردن مطالب دیگری از نائینی، عبارات «محکم» وی را «متشابه» نماید (آستانه تجدید، ص ۲۲۱-۲۲۵).

ج) از مهم‌ترین عبارات نائینی در تنبیه الامه که مورد استناد دکتر فیرحی برای انتساب مشروعیت مردمی حکومت به نائینی قرار گرفته، این جمله در مقدمه رساله است: «بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و قومیت هر قومی هم - چه آن‌که راجع به امتیازات دینی باشد یا وطنیه - منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان» (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۳۹؛ آستانه ۱۰۵ و ۹۸؛ فقه و سیاست در ایران معاصر، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

در پاسخ به این استناد و موارد مشابه آن‌ها باید گفت: این‌گونه عبارات در مقام بحث از مشروعیت حکومت نیست تا بتوان بدان‌ها استناد جست؛ بلکه ناظر به مقام اجرا و فعلیت و مقبولیت حکومت است و شرایط و لوازم قوام و تثبیت و عدم نابودی آن را بیان می‌کند (چنان‌که مرحوم طالقانی نیز عبارت نائینی را به چنین معنایی حمل کرده است، ر.ک: تنبیه الامه، پانویست ص ۲۸-۲۹). نکته مهمی که در نقد تفسیر ارائه‌شده می‌توان مطرح کرد آن است که عبارت نائینی از جهت زمانی عمومیت و اطلاق دارد و شامل دوره حضور معصومین (ع) نیز می‌شود و سیاق آن امتناع از تخصیص دارد؛ در نتیجه در صورت پذیرش تفسیر مذکور از عبارت باید بگوییم نائینی، مشروعیت و حقانیت حاکمیت معصومین را نیز از مردم می‌دانست؛ درحالی‌که قطعاً این نسبت نادرست است.

د) میرزای نائینی علاوه بر رساله تنبیه الامه که به‌صورت ضمنی در موارد متعدد به بحث ولایت و حکمرانی فقیهان پرداخته و آن را از مسلمات و قطعیات شیعه بیان کرده است (تنبیه الامه، به کوشش ورعی، ص ۴۹، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۷۵)، در دروس خارج فقه استدلالی مکاسب نیز این موضوع را البته به‌صورت تفصیلی، طرح کرده است. طبق هر دو تقریر انتشاریافته از دروس وی («منیة الطالب» به قلم شیخ موسی نجفی خوانساری و «المکاسب و البیع» به قلم شیخ محمدتقی آملی)، نائینی، دلالت روایت مقبوله عمر بن حنظله را بر عمومیت ولایت فقیه - که از موارد بارز این عمومیت، حکومت و ولایت سیاسی است - می‌پذیرد (البته در «منیة الطالب» ابتدا دلالت همه روایات را انکار کرده است؛ اما

هنگام بررسی تک‌تک روایات، دلالت مقبوله را پذیرفته است). از سوی دیگر، طبق هر دو تقریر، نائینی در مرتبه دوم از بحث یعنی با فرض عدم دلالت هیچ‌یک از روایات بر موضوع، باز هم مسلم می‌داند که حاکمیت سیاسی بر عهده فقها می‌باشد؛ زیرا از باب حسبه و دوران امر بین تعیین و تخیر، تصدی فقیه، متیقن و قطعی خواهد بود (منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۴۱؛ المکاسب و البیع، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۴۱).

پذیرش روایت مقبوله عمر بن حنظله توسط نائینی منحصر به دو تقریر خوانساری و آملی نیست؛ بلکه گزارش برخی شاگردان برجسته دیگر نائینی همچون آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی از دیدگاه نائینی نیز همین است (خویی، مصباح الفقاهه، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۳).

باین‌حال، دکتر فیرحی با نادیده گرفتن یا متشابه قلمداد کردن صراحت و ظهورات کلام نائینی در تنبیه الامه درباره ولایت فقیه و حکمرانی فقیهان و نیز با کنار گذاشتن تقریر آملی (المکاسب و البیع) و گزارش عالمانی چون آیت‌الله خویی، اولاً تکیه خود را بر منیة الطالب قرار داده است؛ ثانیاً با تمسک به برخی عبارات متشابه این تقریر و برجسته کردن و تکرار آن، به نائینی نسبت داده است که وی دلالت روایات بر عمومیت ولایت فقیهان را نمی‌پذیرد؛ ثالثاً مقام دوم بحث ولایت فقیه (حسبه) را در همین تقریر نادیده گرفته است. بر اساس این سه نکته، نتیجه گرفته نائینی حاکمیت سیاسی فقیهان را نپذیرفته است! (آستانه ۱۱۹۷ تجدید، ص ۱۳۴-۱۳۷، ۲۲۱-۲۲۵ و ۵۶۶-۵۶۸؛ فقه و سیاست، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۱). مهم‌ترین عبارت مورد تمسک دکتر فیرحی، این جمله در منیة الطالب است: «فإثبات الولاية العامة للفقهاء، بحيث تتعین صلاة الجمعة فی يوم الجمعة بقیامه لها أو نصب إمام لها، مشکل» (خوانساری، منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۷).

در پاسخ به این استناد می‌گوییم: نائینی مشکل بودن اثبات ولایت عامه فقیه را به‌صورت مطلق بیان نکرده؛ بلکه با آوردن جمله قیدی، در فرض خاصی مطرح نموده است؛ ایشان عمومیت و شمولیت ولایت فقیه به‌اندازه‌ای که موجب وجوب تعیین نماز جمعه در صورت اقامه نماز توسط فقیه شود را مشکل دانسته است؛ و این مطلب طبعاً به معنای تردید در عمومیت ولایت فقیه به‌اندازه‌ای که شامل امور سیاسی شود نخواهد بود و الا آوردن جمله قیدی («بحیث تتعین صلاة الجمعة...») لغو می‌شود؛ به عبارت دیگر، نفی و تردید نائینی نسبت به شمولیت ولایت عامه فقیه، صرفاً ناظر به اموری مانند عینی بودن وجوب نماز جمعه، وجوب و جواز جهاد ابتدایی و ... می‌باشد که می‌دانیم یا شک داریم از اختصاصات معصومین است؛ بنابراین، مقصود نائینی این است که ولایت عامه ثابت است، الا در موارد خاص که نماز جمعه نیز از همان موارد خاص می‌باشد.

منبع متن: منتشر شده در رسا، ۹ بهمن ۱۳۹۹.



یادداشت

مشروعیت زدایی یا تغییر مشروعیت؟

مجید شیعه علی

دانشجوی علوم سیاسی دانشگاه آزاد

سیستم ایجاد شد. برگزاری انتخابات‌های پرشور در مقاطع مختلف، متضمن کسب میزانی از این مشروعیت بود. منبع دیگر مشروعیت برای حکومت، ایدئولوژی دینی بنابر تز ولایت فقیه

نظام جمهوری اسلامی همان‌طور که از عنوانش پیداست از ابتدا بر پایه دو منبع مشروعیت متفاوت تشکیل شد و بر همان مبنا ادامه حیات داد. یک منبع مشروعیت، بر اساس وجوه دموکراتیک

بود که میزان دیگری از مشروعیت را کسب می کرد.

هرچند حکومت ها حتی بدون مشروعیت سیاسی نیز می توانند ادامه حیات دهند؛ اما حکمرانی بدون مشروعیت نیازمند هزینه های بسیار گزاف برای حاکمیت است و به همین دلیل، تمامی حکومت ها حتی حکومت هایی که از دل کودتای نظامی بیرون آمده اند، به دنبال کسب نوعی و سطحی از مشروعیت هستند.

در سال های اخیر برخی از جریان های برانداز با ادعای دموکراسی خواهی، به دنبال زدودن مشروعیت از حاکمیت بودند؛ بنابر این تصور که کاهش مشروعیت سیاسی حاکمیت، منجر به متزلزل شدن آن شده و نهایتاً شرایط براندازی را فراهم خواهد آورد. این مشروعیت زدایی از نظام، با تخریب تأثیر انتخابات بر شرایط کشور و آزاد نبودن انتخابات ها و... به صورت جدی نمود پیدا کرد.

حال آن که بخشی از حاکمیت که به دنبال یکدست سازی قدرت بود نیز به تهیه خوراک سیاسی برای این پروژه پرداخت. این مشروعیت زدایی دو نتیجه هم زمان داشت؛ نخست

آن که حاکمیت از کسب مشروعیت های

دموکراتیک ناامید شده و به سازوکارهای شبه دموکراتیک موجود در حکومت بی اعتنا شد و در نتیجه ما دو انتخابات کاملاً غیرقابلی و با کمترین میزان مشارکت پس از انقلاب را تجربه کردیم.

دومین نتیجه طبیعی این پروژه، وابستگی بیشتر حاکمیت به پایگاه اجتماعی سنتی و مذهبی خود و تقویت مشروعیت مبتنی بر ایدئولوژی مذهبی گردید؛ و به نظر می آید در این زمینه تاکنون موفق بوده است.

چراکه در شرایطی که بحران کارآمدی سیستم، حداقل های لازم برای زیست مناسب را ناپود کرده است، حاکمیت توانمندی بسیج پایگاه اجتماعی خود را دارد.

به عنوان مثال در انتخابات مجلس گذشته، کف رأی دهی لیستی به جریان اصولگرا قریب به ده درصد واجدین شرایط بود. این به آن معناست که حتی در پایتخت نیز حاکمیت در مواقع ضروری توان بسیج ده درصد مردم را دارد.

نتایج مورد اشاره نشان می دهد پروژه مشروعیت زدایی از حکومت حتی برای پیشبرد براندازی نیز مفید نبوده است. چراکه تخریب مشروعیت دموکراتیک تنها حاکمیت را یکدست تر کرده و امکان سرکوب را افزایش می دهد؛ و خللی در پایگاه اجتماعی حاکمیت و توان بسیج آن ایجاد نمی کند.

با توجه به اینکه اصلاح طلبی به دنبال گذار مسالمت آمیز و تدریجی به دموکراسی است، باید به دنبال تقویت و افزایش وجه دموکراتیک حاکمیت و تضعیف وجوه غیر دموکراتیک آن

باشد. بر همین اساس، اصلاح طلبان باید به دنبال پروژه های دقیقاً برخلاف پروژه مذکور باشند؛ یعنی به جای زدودن مشروعیت دموکراتیک حکومت، باید به دنبال تخریب مشروعیت بخشی به حکومت بر اساس ایدئولوژی مذهبی باشند. تا دقیقاً مسیر عکس مسیری که امروز پیمودیم را پیش بگیریم.

به این معنا که با کاهش مشروعیت مذهبی، طبیعی است که پایگاه اجتماعی گذشته حاکمیت از دست خواهد رفت؛ حاکمیت به بازسازی مشروعیت دموکراتیک خواهد پرداخت و سازوکارهای دموکراتیک بیش از پیش تقویت خواهد شد. آنچه مسلم است زدودن مشروعیت مذهبی از حاکمیت توسط جریان های دموکراسی خواه امکان پذیر نیست. چراکه مرجعیت فکری معتقدان به این مشروعیت، بسیار متفاوت است. برای انجام این پروژه باید به سراغ چهره های شاخص مذهبی رفت.

مراجع تقلید شیعه را در واکنش به فضای سیاسی، شاید بتوان به سه دسته کلی تقسیم کرد. نخست، موافقان نظریه ولایت فقیه و حضور روحانیت در حاکمیت. این نگاه در تاریخ شیعه بسیار مهجور است و علمای بزرگ تاریخ شیعه به این نگاه قائل نبوده اند. این نگاه چند دهه اخیر به پشتوانه نگاه بنیان گذار انقلاب تقویت شد.

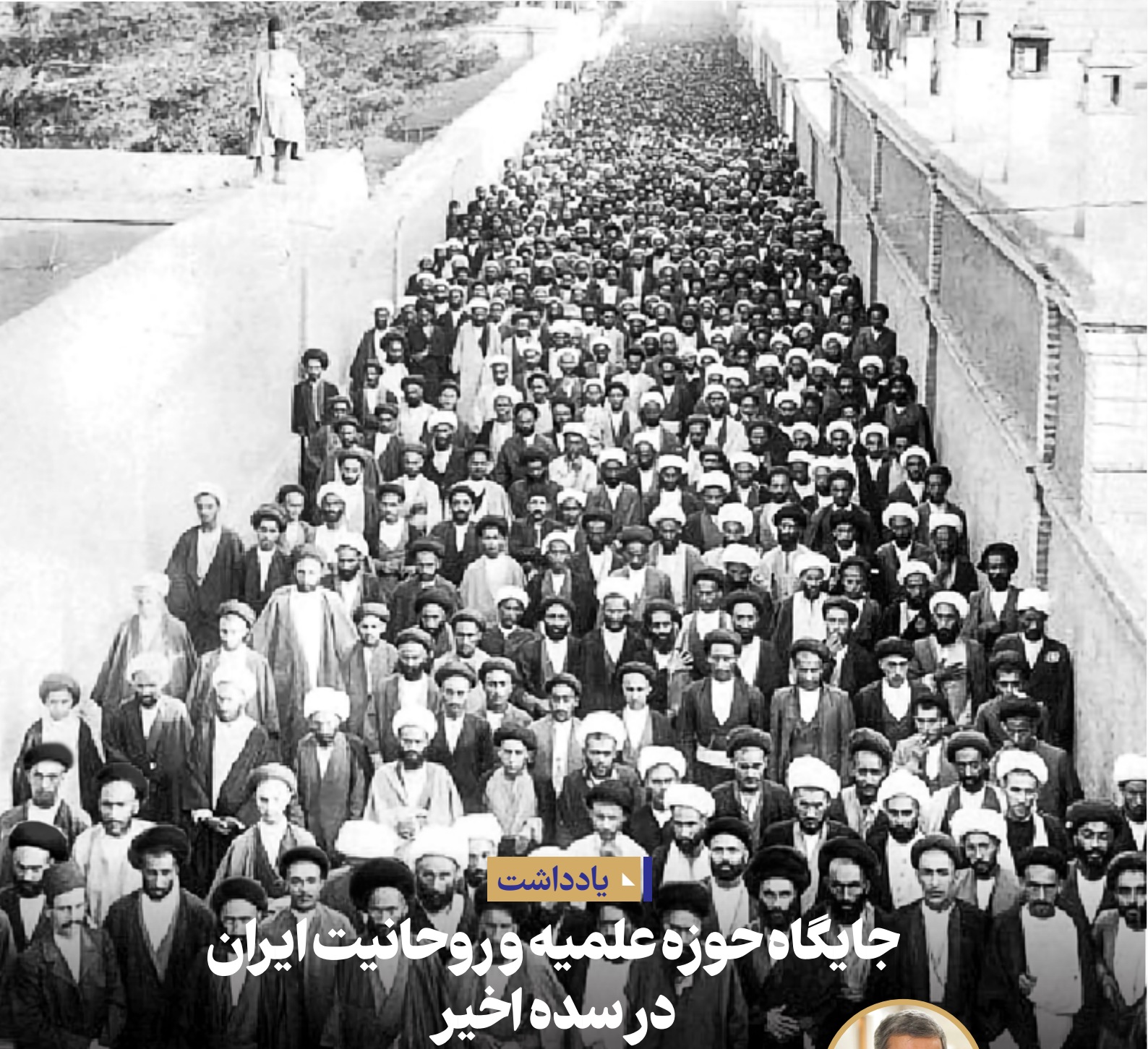
نگاه دوم، موافقان سیستم حکومت دموکراتیک؛ برخی از چهره های شاخص که شاید بارزترین آن ها را آخوند خراسانی باید دانست، حکومت دموکراتیک را بهترین شرایط در عصر غیبت می دانند.

در فضای مرجعیت تقلید شیعه این نگاه نیز عمومیت ندارد. نگاه سوم که نگاه سنتی مرجعیت شیعه است، قائل به غیر مشروع بودن تمامی انواع حکومت در عصر غیبت است. چنین نگاهی هم اکنون نیز در میان مراجع تقلید پایگاه گسترده و جدی دارد. این نگاه به طور کلی از عمل و موضع گیری سیاسی پرهیز دارد.

مسئله آنجاست که بنابر تبلیغات حکومتی، دو نگاه دیگر مراجع تقلید شیعه در فضای عمومی جامعه شناخته نمی شود. طرح این نگاه ها به خودی خود، تبلیغات حکومتی برای کسب مشروعیت سنتی را بی تأثیر می سازد. بر همین اساس، ضروری به نظر می رسد که مراجع تقلید شیعه به بیان نظرات و مواضع خود به طور صریح در خصوص حکومت اسلامی بپردازند. این زدودن مشروعیت مذهبی از حاکمیت، کمک جدی به پیشبرد دموکراسی خواهی در ایران خواهد کرد.

منبع متن: منتشر شده در کانال تلگرامی نهضت آزادی ایران و صدای نوین خراسان، ۱۵ تیر ۱۴۰۰.

در سال های اخیر برخی از جریان های برانداز با ادعای دموکراسی خواهی، به دنبال زدودن مشروعیت از حاکمیت بودند؛ بنابر این تصور که کاهش مشروعیت سیاسی حاکمیت، منجر به متزلزل شدن آن شده و نهایتاً شرایط براندازی را فراهم خواهد آورد.



یادداشت

جایگاه حوزه علمیه و روحانیت ایران در سده اخیر



محسن کدیور

نویسنده و استاد دانشگاه دوک آمریکا

عناوین قسمت‌های چهارگانه که پروژه ایران ۱۴۰۰ انتخاب کرده است به این شرح است:
از نفوذ روحانیون در جنبش مشروطه تا تأسیس حوزه علمیه، از حوزه علمیه ساکت اما قدرتمند تا حوزه مخالف و انقلابی (۱۳۵۸-۱۳۲۰)، دکترین ولایت فقیه و حکومت دینی (۱۳۳۸-۱۳۵۸) و ظهور روحانیت حکومتی. پروژه ایران ۱۴۰۰ توضیحاتی به شرح زیر برای اصل گفتگو و هر قسمت آن تنظیم کرده است.

سال گذشته با معرفی یکی از دوستان قرار شد درباره جایگاه روحانیت و تحول فقه در سده اخیر (از سال ۱۹۲۱ تا ۲۰۲۱ میلادی) در پروژه ایران ۱۴۰۰ سخن بگویم. این گفتگو در تاریخ ۱۹ بهمن ۱۳۹۹ در یک جلسه برای مخاطب عمومی بدون ارسال ریز پرسش‌ها از طریق نرم‌افزار زوم انجام شد و با حذف پرسش‌ها از دهه سوم مهر ۱۴۰۰ به شکل هفتگی با عنوان «جایگاه حوزه علمیه و روحانیت» در چهار قسمت در کانال یوتیوب منتشر شد.

محسن کدیور در یک مصاحبه چهار قسمتی، حوزه علمیه قم و جایگاه روحانیون در ایران را طی ۱۲۵ سال اخیر مورد بررسی قرار داده است. کدیور چهار مقطع تاریخی را در ظرف این مدت، متمایز و بررسی کرده است:

۱. دوره مشروطیت تا پایان سلطنت رضاشاه: ۱۳۲۰-۱۲۸۳
۲. دوره سلطنت محمدرضا شاه: ۱۳۵۷-۱۳۲۰
۳. دوره آیت الله خمینی: ۱۳۵۷-۱۳۳۸
۴. دوره آیت الله خامنه‌ای: ۱۴۰۰-۱۳۳۸

از نفوذ روحانیون در جنبش مشروطه تا تأسیس حوزه علمیه آقای محسن کدیور در بخش اول مصاحبه خود با پروژه ایران ۱۴۰۰ به نقش چند روحانی متشخص در بحث‌های مشروطگی میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌خواهان می‌پردازد. وی در این بررسی نشان می‌دهد که چگونه میان خود روحانیون نیز درباره نوع حکومت اختلاف نظر وجود داشت و هر یک از این دو اندیشه سعی می‌کرد نفوذ بیشتری در نتیجه داشته باشد.

کدیور همچنین درباره دوره رضاشاه و تلاش وی برای عرفی کردن حکومت (سکولاریزاسیون) و مدرنیزاسیون بحث می‌کند و نتیجه می‌گیرد روش ضد مذهبی رضاشاه و شیوه‌های دیکتاتوری وی باعث شد روحانیون برای حفظ خود دست به تأسیس حوزه دینی قم در سال ۱۳۰۱ بزنند. پژوهش و بینش کدیور در مورد عملکرد و شیوه‌های حوزه‌های دینی روشنگرانه است.

از حوزه علمیه ساکت اما قدرتمند تا حوزه مخالف و انقلابی (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۸)

محسن کدیور در قسمت دوم مصاحبه خود به دوگانگی بین فقه و سیاست و همچنین وظیفه چالش برانگیز روحانیون بعد از رضاشاه اشاره می‌کند. در دوران محمدرضا پهلوی، تقابل بین قانون اساسی وقت و قانون شریعت اسلام ادامه پیدا کرد. با این حال، شاه جوان و نسبتاً ضعیف، زمینه را برای روحانیون و حوزه فراهم کرد تا خودشان را با دوران جدید وفق دهند.

کدیور ادعا می‌کند که حوزه علمیه در زمان رضاشاه قدرتمند بود ولی ساکت باقی ماند؛ اما در ابتدای زمامداری محمدرضا پهلوی که آزادی‌های نسبی در جامعه بیشتر شده بود، حوزه علمیه فرصت عرض اندام پیدا کرد و در نهایت به یک نیروی قدرتمند و انقلابی تبدیل شد. به باور کدیور نقطه عطف دوران محمدرضا پهلوی بعد از کودتای ۲۸ مرداد [۱۳۳۲] و برکنار شدن مصدق بود که شاه کم‌کم رویکرد دیکتاتوری گرفت و قدرتمندتر شد. علاوه بر این، اصلاحات ارضی و تصویب قوانین حامی زنان توسط شاه، بستر را برای زورآزمایی و نقش انقلابی حوزه علمیه فراهم کرد. این [بخش از] مصاحبه کدیور به صورت دقیق و

منطقی چالش حوزه علمیه را برای تبدیل شدن به یک قدرت سیاسی آشکار نشان می‌دهد.

دکترین ولایت فقیه و حکومت دینی (۱۳۵۸ تا ۱۳۳۸)

ظهور اسلام سیاسی، تشکیل حکومت دینی و مطرح شدن دکترین ولایت فقیه در دوران زمامداری آیت الله خمینی از جمله مواردی هستند که محسن کدیور در سومین قسمت مصاحبه خود به آن‌ها می‌پردازد. کدیور همچنین روایتی موجز از فضای عقیدتی دوران انقلاب اسلامی ارائه می‌دهد. کدیور معتقد است که وابستگی محمدرضا پهلوی به ایالات متحده آمریکا به‌ویژه در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲ و موضع ضد امپریالیستی احزاب مختلف کمونیستی در ایران همراه با فقدان آزادی‌های سیاسی، منجر به اجماع برخی از عمده‌ترین نیروهای اپوزیسیون آن زمان از جمله ملی‌گرایان، کمونیست‌ها و اسلام‌گرایان با یکدیگر شد که در نهایت منجر به خلع شاه گردید.

در ادامه مخالفت‌های نیروهای اپوزیسیون با رژیم

پهلوی، آیت الله خمینی تبدیل به یک شخصیت کاریزماتیک شد که توان کشاندن مردم به خیابان‌ها را داشت و این عملاً برای حوزه علمیه تبدیل به یک چالش شد که چگونه با اسلام سیاسی و حکومت اسلامی وفق پیدا کنند. از جمله نکات قابل توجهی که کدیور به آن اشاره می‌کند، پیروی نکردن چهار تن از معروف‌ترین شاگردان آیت الله [شیخ عبدالکریم] حائری [یزدی] از وی در زمینه سیاسی نکردن اسلام و دکترین ولایت فقیه است. آیت الله خمینی که برجسته‌ترین این چهار نفر بود، در نهایت حکومتی بر مبنای ولایت فقیه بنا نهاد که منجر به ابراز مخالفت بدنه سنتی روحانیت و حوزه با وی شد.

ظهور روحانیت حکومتی تغییر و تحولات حوزه علمیه در زمان زمامداری آیت الله خامنه‌ای، محور اصلی چهارمین و آخرین قسمت از مصاحبه محسن کدیور با پروژه ایران ۱۴۰۰ است. به‌طور کلی کدیور مدعی است که حوزه علمیه نسبت به زمان پهلوی، سازمان‌یافته‌تر و بوروکراتیک‌تر شده است. این در حالی است که وضعیت معیشتی روحانیون مستقل و غیر حکومتی بهبود چندانی پیدا نکرده است و در عین حال روحانیون وابسته به حکومت از مزایای مالی و رفاهی گسترده‌ای برخوردار هستند. کدیور همچنین به تنوع علمی که به طلاب در حوزه‌های علمیه آموزش داده می‌شود اشاره می‌کند او به اختلاف و چالش بزرگ میان اسلام سیاسی و غیرسیاسی در میان طلاب و حوزه علمیه اشاره می‌کند که در قرن جدید هم به نظر او ادامه خواهد یافت.

منبع متن: منتشر شده در وبسایت شخصی محسن کدیور، ۲۵ آبان ۱۴۰۰.

کدیور معتقد است که وابستگی پهلوی به آمریکا به‌ویژه در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲ منجر به اجماع برخی از نیروهای اپوزیسیون آن زمان از جمله ملی‌گرایان، کمونیست‌ها و اسلام‌گرایان با یکدیگر شد که در نهایت منجر به خلع شاه گردید.



یادداشت

از جمهوری موعود، به جمهوری موجود



محمد سروش محلاتی
پژوهشگر دینی و استاد دانشگاه

بلکه مقصود، تبیین فقهی و حقوقی نظام است. پرسش این است که در سال ۵۸ و در هنگام فراندم، جمهوری اسلامی را چگونه «تعریف» و ارائه کردند و آیا امروز نظام به آن تعریف پای بند

مقصود از این عنوان بررسی وعده‌های جمهوری اسلامی از قبیل فقرزدایی یا کاهش فاصله طبقاتی و یا آزادی‌های سیاسی و ... نیست که هر کدام چقدر تحقق یافته و یا چقدر تحقق نیافته است.

است و یا تعریف دیگری از آن ارائه می‌شود؟

شهید مطهری در هنگام رفتاردوم ۵۸ در مصاحبه تلویزیونی جمهوری بودن را این‌جور تعریف کرد: «جمهوری شکل حکومت است؛ حکومتی که حق انتخاب حاکم با همه مردم است و حکومت موقت است و مردم حق تجدیدنظر دارند». با این تعریف «حق مردم» پایه حکومت است و مدت آن «محدود» است.

مطهری در ادامه همین مصاحبه درباره تعارض جمهوری و ولایت‌فقیه می‌گوید: «تعارضی نیست، جمهوری یعنی مردم حق حاکمیت دارند و...» و مجدداً شهید مطهری اصرار دارد که: «اسلامی بودن این جمهوری، به‌هیچ‌وجه بر ضد حاکمیت ملی نیست» آن روزها دائماً بر «حق مردم» در حکمرانی تأکید می‌شد. قبل از آن نیز شهید بهشتی در تلویزیون به تبیین «جمهوری اسلامی» پرداخت تا مردم بدانند که به چه نظامی رأی می‌دهند. او ابتدا اقسام حکومت‌ها را توضیح داد و گفت «از میان آن‌ها، حکومت جمهوری با مبانی اسلام سازگارتر است» و افزود «در عصر ما - دوره غیبت - حاکم صرفاً باید سیمت و

قدرت خویش را از آراء مردم بگیرد و کسی حق دارد زمامدار باشد که برگزیده مردم یا لااقل پذیرفته مردم باشد» استدلال بهشتی این بود که وقتی کسی با زور و تفوق‌طلبی سیمتی را ادعا می‌کند، موجب فساد و مایه تیره‌بختی در دنیا و آخرت است.

این بحث تلویزیونی موردتوجه استاد مطهری قرار گرفت و ایشان خلاصه آن را این‌گونه در یادداشت‌های خود ثبت کردند

تا در فرصتی به آن بپردازند: آیا مبنای جمهوری

بودن حکومت از نظر اسلام این است که حکومت فردی

نوعی استکبار و برتری‌طلبی است؟

امام خمینی که رهبری انقلاب اسلامی را بر عهده داشت، پیوسته تشکیل جمهوری اسلامی را به‌عنوان آرمان مبارزات ملت مطرح می‌کرد. ایشان اگرچه به بحث تفصیلی درباره نظام جدید نمی‌پرداخت ولی با تعبیرات روشنی مقصود خود را آشکار می‌ساخت. سخنان مکرر او گویای آن بود که «جمهوری» در این ترکیب، معنا و مفهوم جدیدی ندارد و این واژه به همان مفهوم شناخته‌شده‌اش در دیگر نظام‌های جمهوری، در اینجا هم بکار می‌رود.

مثلاً وقتی خبرنگار بی‌بی‌سی در این‌باره پرسید، امام در پاسخ گفت: جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها (لکن قانونش قانون اسلامی است). ایشان به تلویزیون فرانسه هم همین پاسخ را داد که: جمهوری اسلامی مثل سایر جمهوری‌هاست (لکن محتوایش قانون اسلام است). در این موارد امام خمینی از راه تعریف به مثال توضیح می‌داد که

برای جمهوری، تعریف تازه‌ای ندارد و همان را که دنیا جمهوری می‌داند موردنظرش می‌باشد.

به تعبیر دیگر ایشان جمهوری را در این ترکیب، یک مفهوم امضایی (و نه تأسیسی) تلقی می‌کرد؛ و حتی یک‌بار که نماینده کاخ الیزه به ملاقات امام آمد و از جمهوری اسلامی پرسید، امام به‌صورت خاص به حکومت فرانسه اشاره کرد و فرمود: اصل جمهوری همین است که در مملکت شما هم هست و آرای عمومی مردم آن را تعیین می‌کند (و سپس افزود): جمهوری است یعنی دموکراتیک و اسلامی یعنی قانون آن اسلامی است. همه بیانات امام در آن دوره نشان می‌دهد که در نظام آرمانی و موعود، مفهوم جمهوری تغییری نخواهد کرد.

پس از رفتاردوم جمهوری اسلامی نوبت به تدوین قانون اساسی رسید و در این مرحله که می‌بایست جمهوریت به معنای «اتکای حکومت به آراء مردم» در قانون اساسی تثبیت شود، عده‌ای از علما با آن به مخالفت برخاستند و آن را برخلاف مبانی اسلامی دانستند. مقابله با جمهوریت از تابستان سال ۵۸ و هنگام تدوین قانون اساسی شروع شد.

مثلاً آیت‌الله سید محمدحسین حسینی طهرانی

در نامه به امام خمینی نوشت که حکومت در

اسلام از بالا به پایین است برخلاف نظام

جمهوری در غرب که از پایین به بالاست.

آیت‌الله وحید خراسانی هم در اعتراض به

پیش‌نویس قانون اساسی که آراء عمومی

را مبنای حکومت دانسته بود، به امام نامه

نوشت که: «حکومت مردم بر مردم، عامه‌پسند

است ولی با موازین منطبق نیست. حکومت امر

الهی است و تخصصاً از امرهم شوری بینهم خارج

است».

در مجلس تدوین قانون اساسی هم این‌گونه مطالب تکرار می‌شد

و «حق مردم در حکومت» با توجه به مبنای نصب الهی، مخالفان جدی داشت.

در زمان تدوین قانون اساسی در مجلس خبرگان، هر یک از

اصول که با جمهوریت نظام و لزوم رأی مردم و حق آنان در

حکومت مربوط بود، با اعتراض برخی علما مواجه می‌شد. مثلاً

یکی از بحث‌های چالشی، اصل سوم پیش‌نویس بود که: «آرای

عمومی مبنای حکومت است» که بعداً با تغییر به‌عنوان اصل

ششم به تصویب رسید و شهید بهشتی در دفاع از آن تلاش

زیادی کرد. بهشتی استدلال می‌کرد که جمهوری بودن نظام اقتضا

می‌کند تا آراء مردم نقش بنیادی در اداره کشور داشته باشد. ایشان

در جلسه دیگری برای این اصل استدلال کرد که «بهترین نوع

حکومت، حکومتی است که قدرتش را از حمایت عموم بگیرد

نه از سرنیزه و نه از هیچ عامل دیگر».

در هنگام بررسی اصل ۵۶ نیز که «حق تعیین سرنوشت» مطرح

در زمان تدوین قانون اساسی در
مجلس خبرگان، هر یک از اصول که
با جمهوریت نظام و لزوم رأی مردم و
حق آنان در حکومت مربوط بود، با
اعتراض برخی علما مواجه می‌شد.

بود، بار دیگر مخالفت‌ها ظهور و بروز کرد. مثلاً شهید هاشمی نژاد گفت: بعد از تصویب اصل ولایت‌فقیه این اصل معنا ندارد. آیت‌الله صافی هم می‌گفت: اگر منظور حاکمیت تشریعی انسان بر سرنوشت خویش است (نه تکوینی)، خداوند چنین حاکمیتی به انسان نداده است.

در اصل پنجم (ولایت‌فقیه) نیز به اقتضای جمهوری حکومت، قید قبول و پذیرش مردم، شرط ولایت قرار گرفت.

به‌هرحال در تدوین قانون اساسی نیز پافشاری شهید بهشتی و همراهی برخی دیگر موجب آن گردید که مبانی «جمهوری بودن» کم‌وبیش در قانون اساسی تثبیت شود؛ هرچند در سطحی که او می‌خواست به انجام نرسید.

البته وی در این تأثیرگذاری نقش مهمی داشت؛ زیرا در آن مقطع استاد مطهری به شهادت رسیده بود، آیت‌الله طالقانی در ابتدای کار خبرگان رحلت کرد و آیت‌الله منتظری هم در آن زمان نقشی برای انتخاب مردم در ولایت قائل نبود و کمتر دغدغه جمهوریت داشت. او اکثراً به دنبال تثبیت اختیارات بیشتر ولی فقیه در بخش‌های مختلف قانون اساسی بود.

در چهار دهه اخیر، علائمی از «گریز از جمهوریت»

دیده شده؛ هرچند پیوسته تجربه انتخابات و

رأی‌گیری (که نماد جمهوریت است)

داشته‌ایم. این گریز ناشی از دو عامل

اساسی در سابقه فرهنگی ماست: یکی

آنکه ما پرورش‌یافتگان تاریخی استبداد

هستیم و استبداد طبیعت ثانویه ما شده است

و همین پیشینه عمیق، ما را پیوسته به‌طرف

خود می‌کشاند. برای ما مردم‌سالاری مثل حرکت

قشری و برخلاف طبیعت است.

دوم آنکه جمهوریت در فرهنگ دینی ما سابقه ضعیف و نحیفی دارد. مثلاً فقها و متکلمین امامیه که به بحث حکومت و امامت پرداخته‌اند، نوعاً موضوع اتکای حکومت به رأی مردم را مورد اعتنا قرار نداده‌اند. حتی آخوند خراسانی، میرزای نائینی و امام خمینی هم که در آثار سیاسی خود نقش مردم را پذیرفته‌اند، هیچ‌کدام در بحث‌های فقهی خویش به آن اشاره‌ای نکرده و برای آن استدلال نیاورده‌اند!

مبانی جمهوریت که در عصر ما از سوی برخی فقها مثل آیت‌الله منتظری مطرح و مورد بحث جدی قرار گرفت، باز هم چندان اقبال حوزویان را به دنبال نداشت و در فضای سستی تحول چشمگیری به وجود نیاورد. نظریه شهید صدر هم در جمهوریت، هرچند بدیع و مبتنی بر مبانی بود، توجه علما را جلب نکرد و حتی شاگردانش مثل حضرات سید کاظم حائری و سید محمود هاشمی هم آن را کنار گذاشتند!

نظریه علامه طباطبائی هم که راه را برای جمهوریت باز می‌کرد، توسط شاگردانش حضرات جوادی آملی و مصباح یزدی دنبال

نشد و آن را کنار گذاشتند!

فضای فکری حوزه نشان می‌دهد که جمهوریت، اندیشه‌ای در حاشیه است و البته نظام هم از همین گرایش فکری پشتیبانی می‌کند و نیروهای آن را در سمت‌های حکومتی می‌گمارد. در این شرایط کسی به موقعیت می‌رسد که رسماً اعلام می‌کند: «هیچ‌کس» در «هیچ‌کار» حکومت و جامعه از طرف خود حق دخالت ندارد؛ چون همه چیز حکومت از طرف خدا به ولی امر تفویض شده است: «و لم یکن لواحد من الامة من عند نفسه أن يتدخل فی امر من امر الملک و الامة فانه مفوض من عندالله الی ولی الامر». با این تفکر در شورای نگهبان، برای جمهوریت چه معنا و مفهومی باقی می‌ماند؟!

کسانی که در موضوعاتی مانند نظارت استصوابی نقد دارند، انگار از این مبانی بی‌اطلاع‌اند! این مبنا می‌گوید هرکجا که مردم رأی می‌دهند و دخالت می‌کنند، نتیجه لطف و احسان حکومت است که از حق خود صرف‌نظر می‌کند، نه آنکه مردم دارای حق باشند! به گمان این نویسنده تا وقتی معنا و مفهوم جمهوری اسلامی مشخص نشود و تفاوت آن با حکومت اسلامی (به

مفهوم عام آن) تبیین نگردد، توقع هیچ تغییر

یا اصلاحی را نمی‌توان داشت. ما باید

به همان بحث‌های مبنایی ۴۰ سال قبل

برگردیم و آنچه را ناتمام رها کردیم به

اتمام برسانیم.

ضمناً آنان که به دنبال حکومت ناب اسلامی

(بدون جمهوریت) هستند، باید بدانند که اگر

فرضاً بین جمهوری و اسلامی جدایی اتفاق

بیفتد، معلوم نیست آنچه باقی می‌ماند، نظام

اسلامی ناب باشد. احتمال دیگر نظام جمهوری

صرف است؛ چون مردم در تعارض، چه‌بسا صیانت از حق

خویش در حکومت را بر حفظ دینی بودن حکومت ترجیح

دهند. همان‌طور که شهید مطهری تصریح کرده است.

منبع متن: منتشر شده در پایگاه خبری جماران، ۱۲ فروردین ۱۳۹۸.

هرکجا که مردم رأی می‌دهند و دخالت می‌کنند، نتیجه لطف و احسان حکومت است که از حق خود صرف‌نظر می‌کند، نه آنکه مردم دارای حق باشند!

حوزه علمیه به عنوان کانون و قلب اندیشه شیعی و به عنوان مهم‌ترین نهاد فرهنگی جامعه در طول زمان و در مواجهه با وقایع گوناگون تاریخی، اصالت خود را از دست نداده و همواره در جهت رشد و اعتلای امت مسلمان قدم برداشته است. این نهاد دینی در طول تاریخ در تلاش بوده تا از حوزه معرفتی صیانت کرده و با بصیرت‌افزایی، پاسخگوی شبهات اعتقادی جامعه باشد.

ساختار و ظرفیت‌های درونی حوزه باعث شده تا بتواند همواره پویایی خود را نسبت به گفتمان‌های قدیم و جدید حفظ کرده و حتی در عصر مدرن نیز که دین‌گریزی بر جوامع بشری حکمفرماست، پرچم دیانت را بر قلله‌های معرفت و سبک زندگی به اهتزاز درآورد.

تقارن صدمین سالگرد تاسیس حوزه علمیه قم - به عنوان بزرگترین ساختار حوزوی معاصر - با چهل و سومین سالگرد پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، بهانه‌ای شد تا این شماره از نشریه دیده بان اندیشه به تبیین رابطه روحانیت و سیاست بپردازد.

تلفن تماس
۰۲۵۳۷۸۳۷۹۹۳

ارتباط با ما
www.Fekrat.net
admin@fekrat.net

شبکه‌های اجتماعی
[@fekrat_net](mailto:fekrat_net)

