

رابطه عالمان دینی و نظام اسلامی؛ نظریه‌ها و الگوها

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۴/۵/۱۳

عبدالوهاب فراتی*

ماهیت نظام سیاسی و نحوه تعامل با آن، همواره به یکی از مناقشات علمی در سنت فقهی ما تبدیل شده است. اما دولت در فقدان امام معصوم علیه السلام از چه ماهیتی برخوردار است و وظیفه مؤمنان به ویژه عالمان دینی در قبال آن چیست، دو پرسش مهمی‌اند که در تمام ادوار عصر غیبت توجه فقیهان را برانگیخته است. این گفتگوها که معمولاً ذیل دو عنوان «ولایه عن الجائر» و «اعانه الظالمین» مورد بحث قرار گرفته‌اند، می‌کوشند به پذیرش یا عدم پذیرش مسئولیتی در دولت‌های جائر و مساعدت به آنها پاسخی فقهی دهد. پاسخ به این دو پرسش، موجب طرح مبسوطی از مباحث فقهی شد که توجه به آنها برای ما در ذیل حکومت دینی بسیار ارزشمند است. اما آنچه با تأسیس «جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه» در ایران به یک مسئله مهم تبدیل شد، این است که اگر جور به معنای بنای دولت بدون اذن امام معصوم علیه السلام باشد، این دولت که فقیهی جامع‌الشرایط بنا به دلالت ادله متعددی از جمله مقبوله عمر بن حنظله آن را تشکیل داده، مصداق کدامین دولت است؟

علما چگونه باید با آن به تعامل بپردازند و بر اساس چه مدلی با این دولت رابطه برقرار نمایند؟ این سؤال‌ها پرسش‌های مهمی‌اند که نیازمند بررسی بیشتری‌اند. برآیند گفتگوهای درون‌فقهی ما نشان می‌دهد که الگوهای تعامل روحانیت با دولت اسلامی بر حسب نظریه‌های موجود متکثرند؛ اما جملگی بر نوعی مشروعیت نظری یا عملی دولت فقیه، تأکید اما خواهان ضابطه‌مند کردن آن‌اند.

کلیدواژگان: جور، عدل، دولت مأذون، حرمت نفسی / غیری اعانه، تعامل و همکاری، ماهیت منصب فقیه.

مقدمه

مروری بر تاریخ سیاسی عصر غیبت نشان می‌دهد که در بسیاری از مقاطع دولت‌های وقت در ذیل مفهوم «جور» قرار می‌گرفتند و فقها نیز بنا به مبانی کلامی و فقهی خود به تنظیم روابط خود با آنها همت می‌گماشتند؛ گذشته از اینکه اغلب فقها نه فقط تلاشی برای تولی امور نوعیه مؤمنان نمی‌کردند، بلکه پذیرش ولایت در آن دولت‌ها را یا حرام ذاتی می‌دانستند یا قابل به حرمت غیری آن بودند. البته هر دو گروه بنا به مصالحی که تشخیص می‌دادند، پذیرش برخی از مسئولیت‌های مهم در دولت‌های جائز را مجاز می‌دانستند و آن را از محدوده حرمت نفسی و یا غیری‌اش خارج می‌کردند. اما آنچه در لابه‌لای مباحث فقیهانه آنان وجود داشت، همکاری با «دولت عادل» بود که می‌توانست مصادیق متعددی به خود گیرد و قبول ولایت در آن و حتی تولی آن را از گفتگوهای سلبی پیشین جدا سازد. برخی از فقیهان معتقد بودند که مراد از سلطان جور در روایات اسلامی نه به معنای غضب منصب معصوم علیه السلام بلکه به معنای ظالم بودن است. در فرضی که حاکم عادل باشد، اصل در همکاری با او «حلیت» است و دلیلی بر حرمت همکاری با او وجود ندارد. در واقع دخول در دیوان سلاطین غیرظالم، فی حد نفسه، حرام نیست، مگر اینکه با پذیرش آن مسئولیت مرتکب حرامی شود که حرمت اخیر نیز ربطی به پذیرش مسئولیت ندارد (صانعی، درس ۳۱۴، ۱۳۸۳/۹/۴). دولت عادل که از نظر برخی فقها با بعضی از دولت‌های شیعی تطبیق داده می‌شد، می‌توانست مصداق کامل‌تری داشته باشد و آن «تولی امور به دست فقیه» است. در واقع فراتر از اینکه حاکم ظلم پیشه نکند، اگر خود امام معصوم علیه السلام به استناد مقبوله عمر بن حنظله به کسانی مثل فقها اذن در تأسیس دولت



دهد و شوؤن خود را مستقیماً به او واگذار نماید، دولتی شکل می‌گیرد که نظراً از دایره مفهومی جور خارج می‌شود و مصداق روشن «دولت شرعی» می‌گردد.

در چنین شرایطی، مسئله تأسیس دولت و نحوه رابطه عالمان دینی و طلاب علوم دینی با آن تغییر می‌یافت و گفتگوهای فقهی آنان در این باره را وارد مرحله جدیدتری می‌نمود. این مرحله که با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی در ایران رقم خورده است، باب جدیدی در تعامل روحانیت با دولت اسلامی مفتوح نموده است که تأمل در آن برای آنان که به کارآمدی نظام اسلامی علاقه‌مندند، اولویت مهمی دارد. در این مقطع از تاریخ تشیع، نظامی در ایران شکل گرفت که لزوماً باید فقیهی بر آن ولایت داشته باشد. گذشته از اینکه این دولت از چه ساختاری برخوردار است، اساساً تأسیس دولت دینی نمی‌توانست بدون حضور فقیه معنا یابد و راهی به سوی دینی‌نمودن دولت فراهم آورد. فقیه که ولایتش در دولت اسلامی، در تقدم بر زعامت دیگران، نافذتر و شرعی‌تر است (آصفی، ۲۰۱۰، ص ۵۹ - ۶۰)، تنها کسی است که می‌تواند ابتدای امور بر اصول و تعالیم دین را احراز نماید و بر شرعی بودن یا نبودن روند اقدامات و تصمیمات در چنین دولتی را بیان نماید. با این همه، آنچه در ذیل دولت فقیه اهمیت می‌یابد، رابطه مابقی علما و روحانیان با بخش‌های مختلف نظام سیاسی است که باید مورد بررسی‌های علمی قرار گیرد. چه الگویی برای این تعامل وجود دارد یا باید وجود داشته باشد؟ ابتدا باید به نظریه‌های موجود در دستگاه‌های مختلفی فقهی پرداخت و با ابتدا بر آنها به توصیف یا تجویز چنین الگوهایی رسید؛ به سخنی دیگر، الگوها ریشه در نظریه‌هایی دارند که فقها در باب نظم دینی در عصر غیبت بیان فرموده‌اند. بدون فهم نظریات عام، درک الگوهای عملی میسر نیست و ما را در فهم چرایی و ساختار پیشنهادی آن دچار مشکل می‌نماید. در مجموع می‌توان گفت دو الگوی عام در این باره وجود دارد که عبارت‌اند از: الگویی که به‌طور عام برقراری «رابطه» میان روحانیان و حاکمان عصر غیبت را تجویز نمی‌کند و نصوص موجود در این باره را شامل هر نوع دولت می‌داند. دوم الگویی که قایل به برقراری «همکاری» با دولت‌های عصر غیبت‌اند.

الف، الگوهای عدم جواز رابطه با حاکمان عصر غیبت

برخلاف سایر الگوها که بر نوعی تعامل روحانیت با نظام اسلامی سخن به میان می‌آورند، این الگو بر لزوم رابطه نداشتن این دو نهاد تأکید می‌ورزد. در واقع «رابطه» که



مفهومی اعم از «همکاری» میان روحانیت و نظام سیاسی دارد، از منظر آنان برداشته می‌شود و روحانیت باید در غیاب سیاست به زندگی فردی خویش ادامه دهد. گذشته از اینکه عواملی همچون سلايق شخصی یا تربیت‌های خانوادگی و محیطی ممکن است در خلق چنین نگرش‌هایی تأثیر نهد، به نظر می‌رسد مبانی کلامی / فقهی آنان نیز در پیدایش این الگو تأثیرگذارتر باشد. در واقع این انگاره که هر دولتی در غیاب معصوم علیه السلام شکل بگیرد، جور است، می‌تواند انواع نظام‌های سیاسی دوران غیبت را تحت‌الشعاع قرار دهد و فقیه نیز نتواند دولت خود را از ذیل چنین عنوانی خارج سازد؛ چراکه تغییر جهان در شرایطی که معصوم علیه السلام حضور ندارد، کاری دشوار است که از عهده غیرمعصوم بر نمی‌آید. جهان را بر الگوی شریعت محمدی صلی الله علیه و آله و سلم ساختن، نیازمند تلاشی معصومانه است که در درازای عصر غیبت به تعویق می‌افتد.^۱ هر اقدام عملی که از سوی فقیهان در این باره صورت پذیرد به نوعی پیش‌دستی نمودن بر اراده معصوم علیه السلام است. از این رو آنان با اتساع در مفهوم جور تأسیس هر نوع نظم دینی در عصر غیبت را مصداق دولت جور می‌دانند و بر مفارقت خود از آن تأکید می‌ورزند؛ برای مثال در یکی از رساله‌های عملیه آمده است: «اگر علمای اعلام احتمال بدهند که اعراض از حکومت‌های جور باعث تخفیف ظلم آنان می‌شود، واجب است از آنان اعراض کنند و به ملت مسلمان هم اعراض خود را تفهیم

۱. شیخ محمود حلبی رهبر انجمن حجّیه در این باره می‌گوید: «اول شما یک افسر، یک پیشوا و رهبر معصوم جنگی پیدا کنید، یک رهبری که بتواند اداره اجتماع کند روی نقطه عصمت نه عدالت. عدالت کافی نیست. اول او را پیدا بکنید... آن وقت برو جانت را بده، آن وقت من هم واجب است منبر را ول کنم... بروم جلو... الان هم می‌گویی حکومت اسلامی خوب است، شما آن مصداق حاکم اسلامی را نشان بدهید، آن که معصوم از خطا باشد، نشان بدهید، آن که هوی و هوس و حب ریاست و شهرت و غضب و تمایلات نفسانی به هیچ‌وجه در آن اثر نکنند، نشان بدهید، او بیاید توی میدان، جلو بیفتد، بنده تنها خاک پایش، تمام روحانین قربان خاک پایش شویم... باید جنگ روی موازین دین، به رهبری معصوم نه عادل، عادل کافی نیست. عادل گاهی اشتباه می‌کند. خون مردم، مال مردم، عرض مردم، ناموس مردم را نمی‌توان داد به کسی که خطا می‌کند. نمی‌توان سپرد به کسی که هوی و هوس دارد، باید به کسی سپرد ناموس مردم را، عرض مردم را، جان مردم را، مال مردم را به کسی که گناه نکند، به کسی که خطا و اشتباه نکند و خلاصه به کسی که معصوم باشد». بخشی از سخنرانی حجّت‌الاسلام شیخ محمود حلبی در ایام جنگ تحمیلی که متن آن در ضمیمه کتاب شناخت حزب قاعدین زمان از عماد الدین باقی، (تهران: نشر دانش اسلامی، اسفند ۱۳۶۲، ص ۳۱۶-۳۱۸) آمده است.

نمایند» (رستگاری جویباری، ج ۱، مسئله ۳۲۱۰) این فتوی در شمار فتاوای مربوط به جمهوری اسلامی است که نشان می‌دهد صاحب فتوی اعتقادی به خروج دولت مآذون فقیه از ذیل دولت جور ندارد و اعراض از آن را ضروری می‌داند. معمولاً در ادبیات عالمان پیشین، میان ظلم و جور تمایز گذاشته می‌شد و ممکن بود دولت عادل را که هر از گاهی ظلم بورزد، «دولت غیرجائر» بدانند؛ اما در ادبیات طرفداران این الگو جائر و ظالم یکی است و وجود پاره‌ای از ظلم و خطا در دولت‌های عادل همچنان این قبیل دولت‌ها را در ذیل مفهوم جور نگه می‌دارد. عطف به چنین مبانی فقهی که البته از بسیاری از فقیهان درباره آن پرداخته‌اند، می‌تواند برهم‌زننده روابط بسیاری از روحانیان با نظام اسلامی شود و زمینه صدور برخی از فتاوای ذیل شود:

جایز نیست برای طلاب علوم دینیه دخول در مؤسسات دولتی و وابسته به اسم مؤسسات دینیه که دولت‌ها در آن دخالت می‌کنند و از متولیان می‌گیرند و یا متولیان را تحت سلطه و نفوذ خود قرار می‌دهند و آنچه توسط اداره اوقاف یا به تصویب آن به آنان بدهند، حرام است (همان مسئله ۳۲۰۷).

ظاهرشدن عده‌ای از متلبسین به لباس روحانیت به هر عنوانی در رادیو و تلویزیون و مانند اینها که خودنمایی نمایند و حکومت‌ها از عبا و عمامه و محاسن و سیادت آنها بهره‌برداری سیاسی و ... می‌کند ... حرام است (همان، مسئله ۳۲۱۰).

این الگو که در میان پاره‌ای از عالمان سنتی و برخی از هواداران انجمن حجتیه رواج دارد، اساساً برداشتی فرهنگی از اسلام ترویج می‌دهد و بیشتر بر مفهوم دعوت و خودسازی فردی مؤمنان تأکید می‌ورزد. درواقع، آنان نه‌تنها روایتی سیاسی از اسلام ندارند حتی به ساخت‌ها، شبکه‌ها و روابط اجتماعی / مدنی در اسلام نیز توجه نمی‌کنند و دین را در همه ابعاد فردی و سیاسی و اجتماعی‌اش تأویل نمی‌برند. خروجی این نوع نگرش به اسلام، چیزی است که امروزه از آن به «تئوری‌های تعطیل» یاد می‌کنند؛ تئوری‌هایی که در آن، سیاست و حکومت در عصر غیبت به تعطیلی می‌گراید و دین تنها بر مدار تغییرات و تحولات ایمان فردی مؤمنان حرکت می‌کند. به همین دلیل، آنان واجد نظام خاصی از دعوت‌اند که در آن از شبکه‌های به‌هم‌بافته مدنی، اقتصادی، آموزشی و تشکیلات حزبی خبری نیست و فرد در میان بلیات آخرالزمان تنها موظف به نجات و تقویت ایمان خویش و دیگران است؛ از این رو دعوت به دین و تقویت جبهه مؤمنان مهم‌ترین وظیفه‌ای است که رسالت عالمان دینی و روحانیان می‌دانند و این چیزی است که تنها در سایه دوری جستن از قدرت و شوکت دنیوی میسر می‌گردد. با این همه، بررسی برخی از منابع



طرفداران این الگو نشان می‌دهد که آنان عطف به مبانی یادشده ایده خود را مستظهر به ادله‌ای می‌کنند که در ذیل به آنها اشاره می‌کنم:

(۱) اقتضای اصل اولیه، عدم جواز ورود به حوزه حکومت است؛ چراکه ورود به حکومت مستلزم تصرف در مال و عرض و ... مردم است و بدون اذن شرعی نمی‌توان در چنین اموری تصرف کرد. در واقع تصرف نیازمند اذن است و جواز نیازمند دلیل می‌باشد.

(۲) ادله درون دینی که ما را قانع کند تشکیل دولت اسلامی در عصر غیبت ضرورت دارد و ما موظف به سرپرستی آن باشیم، وجود ندارد و استدلال طرفداران حکومت اسلامی قانع کننده به نظر نمی‌رسد.

(۳) بر فرض وجود چنین ادله‌ای باید گفت این ادله با روایاتی که علم‌های برافراشته قبل از ظهور حضرت حجت علیه السلام را طاغوت می‌دانند، در تضامند و نمی‌توانند این دسته از روایات شوند.

(۴) تجربه حضور روحانیت در نهضت مشروطه و جمهوری اسلامی ایران نشان داده است که مشارکت آنان در ارکان مختلف حکومت فواید چندانی متوجه دین نکرده، بلکه در پاره‌ای از موارد به ضرر آن بوده است.

(۵) سیاست به معنای اداره امور مملکت یک فن است و ما فاقد این فن هستیم. «من قصر عن السياسة صغر عن الرياسة»: کسی که در سیاست کمبود دارد، برای ریاست کوچک و نا مناسب است. (فراستی، ۲۱ و ۱۳۸۷/۹/۲۲).

(۶) مردم با روی کار آمدن ما توقع دارند حکومت ما همانند حکومت اهل بیت علیهم السلام مجری عدل و انصاف باشد، و ما به دلیل ناتوانی در گسترش همگانی عدالت، موجب تزلزل ایمان آنان می‌شویم.

(۷) آنچه دین اسلام را نگه داشته حوزه‌های علمیه و روحانیت بوده نه حکومت اسلامی؛ تولی حکومت توسط علما و روحانیون بازدارنده آنان از وظایف اصلی آنان است.

(۸) تغییر اوضاع جامعه با قبولی سرپرستی حکومت به فرجام نمی‌رسد. اگر چنین امری شدنی بود، امام صادق علیه السلام پیشنهاد سرپرستی حکومت را که به آن حضرت شد، رد نمی‌کرد.

(۹) دستیابی به حکومت حقه و شرعی و تأسیس مدینه فاضله دست نیافتنی و ریشه کن کردن هم ظلم‌ها و فسادها در عصر غیبت دست نیافتنی است.

(۱۰) پیمودن سنت سلف صالح در میان حوزویان اقتضا می‌کند که آنان نیز همانند

مقدس اردبیلی، سیدبن طاووس و شیخ انصاری تقوی پیشه کنند و به اقل دنیا اکتفا نمایند. به این ترتیب، آلوده شدن به مشاغل دنیوی خصوصاً امر حکومت در نقطه مقابل و مخالف این سیره است. شیخ گذشته از اینکه نظریه حاکمیت علمای دین را نمی پذیرفت، مشاغل حکومتی برای روحانیان را موجب به خطر افتادن تقوی و عدالت می دانست.^۱

مجموعه این دعاوی سبب می شد تا برخی علما و روحانیان از انقلاب مشروطه به این سو در امور سیاسی مشارکت نکنند و مانع تعامل روحانیت با دولت‌های عصر غیبت حتی در دوره جمهوری اسلامی شوند. بدون تردید، تمام ادله دهگانه طرفداران این الگو از سوی منتقدان مورد مناقشه قرار گرفته‌اند. از نظر اینان درست است که اصل اولیه عدم جواز ورود به حکومت است؛ اما ادله فراوانی وجود دارد که دولت فقیه را مآذون می نماید و از آن اصل اولیه خارج می گرداند. روایات مربوط به علم‌های برافراشته نیز بنا به قول مشهور فقها ربطی به کلیت عصر غیبت ندارند و به قیام‌های خودسر در عصر اهل بیت علیهم‌السلام اشاره دارد. فزون بر این، ناتوانی برخی از عالمان دینی در اداره امور سیاسی هم، دلیل موجهی بر بی کفایتی دیگر فقهیان در تدبیر امور سیاسی مردم به شمار نمی آید. درست است دولت فقیه در عصر غیبت به پای دولت امام معصوم علیه‌السلام نمی رسد و نمی تواند همانند او به احیای فضایل و دفع رذایل بپردازد؛ اما این دلیل نمی شود که امور نوعیه مؤمنان در درازای روزگار غیبت بدون متولی باقی بماند یا فرد غیر صلاحیت داری عهده دار آن گردد.

با این همه، دو دلیل درمیان ادله هفتگانه آنها وجود دارد که مرتب از برخی روحانیان سنتی شنیده می شود؛ نخست اینکه آنان ادله مربوط به ولایت بالاستقلال فقیه بر امور نوعیه را نمی پذیرند، دوم آنکه سنت سلف صالح را منافی پذیرش مسئولیت‌های حکومتی توسط روحانیان می دانند و البته جهت موجه کردن این سنت به برخی روایات اسلامی نیز استناد می کنند. به همین دلیل، برخی فقهای معاصر در تعلیقه‌ای که بر مکاسب شیخ انصاری نگاشته‌اند، منصب افتا و قضاوت برای فقیه را می پذیرند؛ اما به رد منصب ولایت

۱. موارد دهگانه فوق خلاصه‌ای موجز از نوشته‌ای منسوب به مرحوم آخوند خراسانی است که شیخ اکبر ثبوت به نقل از مرحوم آغا بزرگ تهرانی که در عصر مشروطه در نجف اشرف حضور داشته است، نقل کرده است. این متن به صورت رسمی چاپ نشده است؛ اما محسن دریاییگی در کتاب *حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آخوند خراسانی* (تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶) به نقل از آقای ثبوت می گوید قرار است متن این سند به زودی منتشر شود.



برای فقیه معتقد و دلالت ادله مربوط به آن را ناتمام می‌دانند؛ برای مثال آیت الله سید محمدتقی قمی طباطبایی (متولد ۱۳۰۱ش) دربارهٔ روایت معروف عمر بن حنظله که حضرت در پایان روایت فرمود: «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (کلینی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۴) می‌گوید: گذشته از اینکه سند حدیث ضعیف است، روایت تنها بر قاضی بودن فقیه دلالت می‌کند و احراز منصب سوم از آن ثابت نمی‌شود. بنابراین آنچه از روایات موجود به دست می‌آید، احراز تصدی فقیه در امور حسبیه است و اثبات این مقدار از ولایت به درد احراز منصب سوم نمی‌خورد (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ص ۴۵۹ - ۴۸۲). از این رو آنان تلاش می‌کنند با نقد مستندات ولایت فقیه، مسیر ورود بالاترین مقام روحانی به اریکه قدرت را مسدود کنند تا دیگر روحانیان تکلیف خود در قبال پذیرش مسئولیت‌های حکومتی را بدانند.

اما آنچه باقی می‌ماند، آن است که در این قبیل الگوها بعضاً بر این نکته تأکید می‌شود که خروج از محدوده تبلیغ و ترویج دین منافی با سنت و سیره شیخ اعظم است. گذشته از اینکه چنین سنتی، خصلتی تاریخی دارد و فاقد حجیتی شرعی جهت عدم ورود روحانیت به قدرت است، باید بر این نکته تأکید نمود که سنت‌ها بر حسب رویه‌های افراد ذی‌نفوذی ساخته شده و در دوره‌ای جریان می‌یابند، اما ممکن است در مکان و زمانی دیگر منقطع و مورد بازخوانی قرار گیرند. در واقع ضرورت‌های نو تاریخی می‌توانند سنتی را نقد و سنت جدیدی را بنا کنند. با این همه، باید ارزیابی کرد که آلوده‌نشدن روحانیت به قدرت در سنت شیخ انصاری چه تبعاتی داشته و آلوده‌شدن آنها در سنتی جدید چه پیامدهای مثبتی به بار می‌آورد؟ به هر حال در حاشیه‌بودن فقیهان و انقطاع فقاهاست از عینیات جامعه چه میزان در به تأخیر افتادن بنای جامعه اسلامی تأثیر و آنان را از مسائل کلان جامعه دور می‌سازد و متقابلاً درگیر شدن فقه با امور عامه جامعه و ورود حوزویان به عرصه سیاست‌ورزی چه عرصه‌های نااندیشیده‌ای در آستانه آگاهی آنها قرار داده است؟ پاسخ به این قبیل پرسش‌ها توانمندی ما را در نقد الگوی مذکور بالا می‌برد و البته ما را به تبعات ورود روحانیان به ارکان دولت آگاه‌تر می‌سازد. در واقع الگوهای سنتی به دلیل دل‌نگرانی‌هایی که از تبعات ورود روحانیت به قدرت دارند، باید مورد توجه آحاد طلاب و روحانیان قرار گیرند و تهدیدات برآمده از آن را جدی بگیرند؛ اما این توصیه هرگز به معنای تجویز بی‌توجهی آنان نسبت به سپهر سیاست و مدیریت جامعه نیست؛ چراکه

تبعات بی‌عنایتی روحانیت یقیناً بیشتر از تبعات عدم ورود آنان به عرصه سیاست‌مداری است. به هر حال، گذشته از نقد و ابرام‌هایی که متوجه این الگوست، این الگو تلاش می‌کند تا دیده خود دربارهٔ عدم ورود روحانیان به سیاست و حکومت را مدلل به ادله درون‌دینی سازد.

ب) الگوهای جواز همکاری روحانیت با حاکمان عصر غیبت

ورای الگوهایی که به عدم تعامل روحانیت و نظام‌های سیاسی در عصر غیبت اعتقاد دارند و به تذکرات خیرخواهانه عالمان دینی بسنده می‌کنند، الگوهای دیگری نیز وجود دارد که بر جواز و حتی وجوب مشارکت روحانیت در ارکان قدرت سیاسی تأکید می‌کنند. این الگوها که از دورن نظریه‌های حکومت دینی تجلی یافته و به‌نحوی بر نقش فقیه در نظم سیاسی تأکید می‌کنند؛ ناچارند تکلیف سایر روحانیان در چنین نظامی را روشن سازند. به همین دلیل، مدل‌های تعامل نیز به تبع این نظریه‌ها متنوع می‌شوند و الگوهای جواز دچار قبض و بسط می‌گردند. در واقع آنچه به چنین الگوهایی تنوع می‌بخشد، نگرش متفاوتی است که در میان اهل علم به سرشت دولت اسلامی وجود دارد. پرواضح است که رهیافت عالمان دینی به نظم سیاسی بر حسب نظم‌های سلطانی / مردمی از یک سو و نیز تحلیلی که آنان از ماهیت منصب فقیه (ولایت / وکالت / نظارت) دارند، در ترسیم خطوط تعامل روحانیت با دولت اسلامی تأثیر بسزایی می‌گذارد و الگوهای متعددی را رقم می‌زند. البته کسانی که در پی حکومت دینی مصطلح نیستند، نیز الگوی خاصی از این ترابط پیشنهاد می‌کنند که در شعاع مفهوم دولت مدرن به فهم ما در می‌آید؛ الگویی که در آن فقیه نه حق ویژه برای اعمال ولایت دارد و نه سایر روحانیان از امتیازات صنفی برخوردارند. نقش روحانیت در این نوع دولت بسان گروه‌های سیاسی تقلیل می‌یابد و تنها می‌تواند ایده‌های خود را از مسیر روندهای دموکراتیک دنبال نماید. تفصیل این مناقشات را در ادامه و در ذیل الگوهای سنتی و جدید تعامل روحانیت و نظم سیاسی پی خواهیم گرفت:

۱) الگوهای سنتی تعامل و منزلت روحانیت در نظم سیاسی

الگوهای سنتی که پیشینه‌ای در درازای تاریخ حوزه‌های علمیه دارند، اشاره به الگویی دارد که در آن تصویر روشنی از مفهوم و ساختار حکومت اسلامی وجود ندارد و بیش از



آنکه به سرشت و سامانه حکومت دینی اهمیت دهد، به غایت آن می‌اندیشد. در واقع هر حکومتی که بر اجرای احکام فقهی و مناسک مذهبی متعهد باشد، می‌تواند طرف تعامل روحانیت قرار گیرد، اعم از اینکه در رأس آن فقیه باشد یا غیر فقیه؛ مهم آن است که او فرد صالح و نیکوکاری باشد و به تعالیم مذهبی حساسیت داشته باشد؛ از این رو این حکومت نه در غیریت‌سازی با دولت‌های جدید بازشناسی می‌شود و نه ساختاری متفاوت با الگوهای تاریخی حکومت‌داری (مثل نظم سلطانی) دارد؛ آنچه به این دولت‌ها سرشتی متفاوت می‌بخشد، غایتی است که از منظر دینی برای آنها قایل‌اند و آن «ترویج دین» است. به همین دلیل در الگوهای سنتی نظم موجود پذیرفته می‌شود و مشروعیتش در نسبت با کارکردش سنجیده می‌شود؛ اعم از اینکه ساختار این دولت بر نظم سلطانی (شاهی) چیده شده باشد یا بر مدار ولایت فقیه سامان یافته باشد. این الگو که در گذشته و اکنون حوزه‌های علمی تشیع ادله و حامیانی دارد، هنوز هم معیاری در ارتباط روحانیت با نظام اسلامی به شمار می‌آید و مبنای رفتار عده‌ای طلاب و روحانیون است. در ادامه بدون اینکه قصد بررسی تفصیلی این الگو را داشته باشم تنها می‌گویم دو مدل از این الگو را در رفتارشناسی جمعیت فدائیان اسلام و برخی از عالمان سنتی حاضر در حوزه علمیه قم مطالعه کنم.

۱-۱. حکومت صالح اسلامی و تبعیت دولت از نهاد متولی دین

در این مدل به اندیشه‌های جمعیت فدائیان اسلام در باب سرشت نظم دینی و نقش نهاد روحانیت در آن، اشاره خواهم کرد. فدائیان اسلام در طرح این ایده که اسلام تنها راه حل است و دولت تنها عامل خیر و شر و صلاح و فساد جامعه است، تأثیر بسیاری بر نیروهای مذهبی در پیگیری حکومت اسلامی گذاشتند. در اندیشه آنان، دولت ضامن اجرای شریعت و احکام شرع ضامن سعادت جامعه است و تا «حکومت صالح اسلامی» بنا نگردد، جامعه اسلامی نمی‌شود. اما آنان هرگز تصویر روشنی از مفهوم و ساختار حکومت اسلامی ارائه ندادند (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱). چنین به نظر می‌رسد که از نظر آنان نه شکل و ساختار بلکه غایت حکومت اهمیت دارد. در این مدل، بدون اینکه تغییری در ساختار نظم سلطانی رخ دهد، تنها تلاش می‌کنند در همان نظم موجود تعامل روحانیت و حکومت را تعریف نمایند. به همین دلیل هم از امامت شیعی به پادشاهی تعبیر می‌کنند و هم در خصوص امام زمان علیه السلام تعبیری چون «اعلی‌حضرت پادشاه غایب جهان» دارند که از طرف خدای با عظمت جهان به پادشاهی و پیشوایی بشر منصوب‌اند. از نظر نواب

صفوی اینجا سرزمین پیروان آل محمد علیهم‌السلام و سرزمینی است که فرزندان پادشاه خود را می‌شناسند و باید به نام مقدس این پیشوای با عظمت جهان سکه‌هایی زده شود و با کمال احترام رایج گردد و در دسترس پیروانشان قرار گیرد (خسروشاهی، ۱۳۷۵، صص ۲۴۸، ۲۳۱، ۱۹۶). این نشان می‌داد که فدائیان اسلام با تلفیق امامت و سلطنت از نوعی «پادشاهی آرمانی» سخن می‌گفتند و در نتیجه پادشاهان موجود را غاصب مقام شاه آرمانی تلقی می‌کردند. اما آنان چه دولتی را مشروع می‌دانستند و مرادشان از حکومت اسلامی چه بود؟ به نظر می‌رسد آنان نه بر ساختار حکومت و نهادهای دولت که بر حاکمان زمان معترض بودند و به آنان می‌تاختند؛ به همین دلیل آنان با اصل سلطنت و نهاد پادشاهی مخالفتی نمی‌کردند، بلکه از شاهی که ضعیف‌النفس و آلت دست درباریان شده و در حصار تملق و دروغ و چاپلوسی گرفتار است، انتقاد می‌کردند. معیار شاه خوب بودن نیز التزام و اجرای شریعت توسط شاه بود؛ «شاه بایستی مسلمان و پیرو آل محمد علیهم‌السلام و مروج اسلام و مذهب پیروان آل محمد باشد، خود و رفتارش را کاملاً با قوانین اسلام و شیعه بیاراید تا روح شاه شخصاً شایستگی امامت جماعت یافته، فضیلت‌آموز و عدل‌پرور گردد و روحاً و عملاً مربی شایسته‌ای برای جامعه مسلمان باشد» (همان، صص ۲۷۷ و ۲۷۸). از نشانه‌های التزام شاه به شریعت، نصب پرچم سبز لاله‌الاله‌الله، محمد رسول‌الله، علی ولی‌الله در کنار پرچم ملی در تمام بیوتات سلطنتی، بنای مسجد و پخش اذان در دربار سلطنت و اقامه نماز جماعت با حضور شخص شاه بود. این مطالب نشان می‌داد که دولت مطلوب آنان بر دو رکن استوار بود؛ احکام اسلامی و پادشاهی که مجری احکام اسلامی باشد. با چنین تحلیلی می‌توان نتیجه گرفت منظور فدائیان اسلام از «حکومت صالح اسلامی» دولتی است که پادشاه و وزیرانش مجری احکام اسلامی باشند و چون استنباط احکام شرعی بر عهده مجتهدان و نهاد روحانیت است، نظم سیاسی بر مدار همکاری علما و حاکمان قرار دارد؛ چنان‌که در آن یکی فتوا می‌دهد و دیگری اجرا می‌کند. در واقع آرمان فدائیان اسلام یک جامعه شرعی بود و روحانیت نیز پیش‌قراول تحول در چنین جامعه‌ای بود. بدین‌سان روحانیت نه تابع دولت بلکه دولت تابع نهاد دین بود و همین رابطه یک‌جانبه نیز معیار اسلامی بودن حکومت در اندیشه آنان بود. «مراجع مقدس روحانیت چنانچه در امور اصلاحی مربوطه و انجام وظایف مقدس روحانیت نیاز به قوه مجریه داشتند، حکومت صالح اسلامی بایستی آماده اجرای دستورات مشروعشان باشد» (همان، صص ۲۱۹).



اسلامیت قوانین و روندها مسئولیت حکومتی ندارد. البته وزارت دادگستری که از منظر فدائیان اسلام وظیفه‌ای جز اجرای احکام اسلامی به‌ویژه قانون مجازات اسلامی ندارد، باید به دست «فقه‌های پاک و لایق برای قضاوت» اداره شود (همان، ص ۲۳۰).

۲-۱. دولت عادل و ضرورت‌های ترجیحی تعامل با آن

از منظر برخی از عالمان دینی، غیبت دولت کریمه امام زمان علیه السلام به معنای «عدم امکان» دولت «حق» در این دوره تلقی شده و عملاً تأسیس دولتی حق تا ظهور آن حضرت به تعویق افتاده است. البته این به معنای آن نیست که هیچ دولتی در عصر غیبت بر دولت دیگری ترجیح داده نشود و با آن تعامل نگردد. برخی از دولت‌ها (اعم از اینکه فقیهی بر آن حکومت کند یا سلطانی بر آن فرمانروایی نماید) بنا به اعتقادات و رویه‌های مذهبی‌شان بر پاره‌ای دیگر از دولت‌ها رجحان می‌یابند و تعامل با آنها نیز مجاز می‌گردد؛ برای مثال محقق سبزواری که با دولت صفوی هم تعامل داشته است، به‌صراحت می‌گوید: «ان الائمة علموا انتفاء تسلط السلطان العدل الی زمان القائم علیه السلام ائمه می‌دانستند که تا زمان ظهور امام زمان، فرمانروای «عادل» قدرت را به دست نخواهد گرفت (محقق سبزواری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱۵). وی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد، برحسب ضرورت و نیاز، تعامل با دولت‌های موجود؛ تجویز شده است. صاحب جواهر هم که در دفاع از ولایت فقیه تا آنجا پیش رفته بود که می‌فرمود «کسی که وسوسه در این مسئله می‌کند، به معنای آن است که طعم فقه را نچشیده است، قلمرو ولایت را به همان موارد جزئی محدود می‌بیند و وقتی به مسئله حکومت‌داری و اداره کشور می‌رسد، بر این باور است که تا حضرت ظهور نکرده، امکان تشکیل «دولت حق» وجود ندارد». جالب است صاحب جواهر پس از بیان عبارت: «فمن الغریب وسوسه بعض الناس فی ذلک بل کأنه ما ذاق من طعم الفقه شیئاً»، با فاصله سه سطر اضافه می‌کند: «البته ائمه اجازه اموری که می‌دانند فقها زمینه‌ای برای اجرای آن نخواهند داشت، نداده‌اند؛ مثل جهاد ابتدایی که نیاز به سلطان، ارتش و فرمانده دارد و اگر چنین زمینه‌ای تحقق یابد، دولت حق - امام زمان - ظهور می‌کند. و الا لظهرت دولة الحق» (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۹۱). لذا وی گفته، استادش کاشف‌الغطاء را که گفته بود وقتی فقیه سلطنت فردی را تنفیذ و او را نصب کند از «حکام جور» نیست (کاشف‌الغطاء، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۳۵). با تعبیر «و فیه ما فیه» (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۲۲، ص ۱۵۶) مورد مناقشه قرار می‌دهد و بدین

گونه اعتراض خود را علنی می‌نماید. در میان محدثان نیز این نظر مطرح بوده است که در دوره غیبت و تا حضرت ظهور نکرده، همه فرمانروایان فاجرند. به قول ملاصالح مازندرانی «کل سلطان الی زمان القائم فاجر» (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۹، ص ۲۸۸). البته بعدها آخوند خراسانی این نکته را افزود که «جائر» بودن به معنای «عدم مشروعیت» است؛ ولی ما چاره‌ای جز آن نداریم که در میان همان‌ها کسی را بر سر کار آوریم که در «حق مردم» ظلم و تعدی نمی‌کند، هر چند دولت او هم «دولت شرعی» نیست و به پای اسلام و دین گذاشته نمی‌شود. سلطنت مشروع آن است که شخص معصوم متصدی امور عامه ناس باشد؛ مثل خلافت امیرالمؤمنین و ایام ظهور حضرت حجت و اگر حاکم مطلق معصوم نباشد، آن سلطنت غیرمشروع است، چنان که در زمان غیبت است و سلطنت «غیر مشروع» دو قسم است: «عادل» که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند و «ظالمه» جابر که حاکم مطلق یک فرد مطلق‌العنان خودسر باشد. از رفتارشناسی برخی فقیهان دوران متأخر نیز شاید بتوان به چنین موضع و تفکری رسید.

عطف به آنچه گفته شد، امروزه نیز در نگرش این گروه از عالمان دینی، نظام سیاسی در ایران پس از انقلاب به دلیل حضور فقیهی عادل و آشنای به اسلام بر دولت‌های موجود و محتمل ترجیح دارد و می‌تواند غایت آنان در ترویج مذهب را تحقق بخشد. آنان نیز همانند سلف صالح خود که سلطنت شیعی را بر بی‌دولتی (آناشیسیم) یا دولتی مخالف یا ملحد ترجیح می‌دادند، دولت فقیه را بر غیرفقیه برمی‌گزینند. در این الگو، دولت فقیه نه به دلیل مصداق بارز «دولت شرعی» بلکه به این دلیل که بر دولت‌های گذشته و معاصرش ارجحیت دارد، پسندیده می‌شود و خواهان عدم تضعیف آن در سال‌های پیش از ظهور است. به همین دلیل این الگو بدون اینکه تابعی از یک نظریه فقهی در باب نظم دینی باشد، تنها بنا به مصلحت، ضرورت‌ها و شرایط تاریخی، دولت جمهوری اسلامی را می‌پذیرد و با آن تعامل نسبی برقرار می‌نماید. از این رو آنان بدون اینکه از «نظریه تعطیل» حمایت نمایند یا روابطی رسمی با دولت‌های پس از انقلاب اسلامی برقرار کنند، رویه‌ای بر می‌گزینند که نه در موضع مخالفت قرار بگیرند. این رویه بدون اینکه مبتنی بر وجود یا عدم نظریه‌ای درون فقهی در باب دولت اسلامی باشد، دولت فقیه در دوره جمهوری اسلامی را به عنوان «امر واقع» می‌پذیرد و آن را در قیاس با دولت‌های دیگر ترجیح می‌دهد. به هر حال دولتی که فقیهی عادل بر آن حکومت کند و بر ترویج شعائر مذهبی تأکید ورزد، آن قدر مزیت‌های نسبی دارد که بر دولت‌های موجود در جهان اسلام برتری



یابد. ارزش‌های دولت فقیه آن‌گاه برجسته‌تر می‌شود که شما فرض کنید این دولت نباشد. درواقع آسیب‌هایی که در فقدان این دولت متصور است، آن‌چنان فراگیر است که شما را بر ضرورت وجودش متقاعد می‌سازد. به همین دلیل آیت‌الله العظمی وحید خراسانی حفظه‌الله در دیدار جمعی از اعضای جامعه مدرسین با ایشان، حمایت از نظام را واجب دانسته و فرمودند: «اگر این نظام اسلامی نباشد، معلوم نیست چه در می‌آید؟ بدتر از گذشته می‌شود. حمایت از این نظام را لازم و واجب می‌دانم» (پایگاه اطلاع‌رسانی عصر ایران و تابناک، ۱۳۷۱/۱/۲۶).

با وجود این مفهوم «حمایت» در ادبیات این گروه از عالمان دینی، نه به معنای مشارکت یا پذیرش بخشی از مسئولیت‌های دولت اسلامی، بلکه به معنای عدم تضعیف نظام اسلامی از یک سو و نیز بهره‌مندی از فضای مذهبی در ترویج و تعمیق دیانت مذهبی در میان مردم از سوی دیگر است. بیش از این، انتظاری است که آنان آن را در تعامل حوزه و نظام اسلامی نمی‌پسندند و درگیر شدن حوزه با مسائل سیاسی و حکومتی را به صلاح حوزویان نمی‌دانند. اتخاذ چنین موضعی بیشتر به دلیل اجرا یا اجرا نشدن وظایف و کارکردهای اصیل حوزه و روحانیت است؛ از این‌رو خواهان تداوم آن حتی در عصر جمهوری اسلامی‌اند. شیخ حسن غروی مدیر حوزه علمیه گلپایگان به نقل از آیت‌الله شیخ علی صافی گلپایگانی می‌گوید:

ایشان همواره به حفظ حرمت روحانیت و جایگاه آن در جامعه به این معنا که نباید روحانیت خود را به جریانی خاص منتسب کند و به تمامی گروه‌ها که اسلامی هستند، توجه یکسان داشته باشد، تأکید می‌کردند. به ما می‌فرمودند که وارد دسته‌جات و دعوای سیاسی نشوید و شؤونات حوزه و روحانیت را حفظ کنید؛ چراکه اگر روحانی‌ای در جریانی باشد و آن جریان در جامعه تضعیف شود، او هم تضعیف خواهد شد. حوزه را مستقل و از این خط بازی‌ها دور نگه دارید. ایشان هم چنین می‌افزودند که «حوزه علمیه قم باید روی پای خود بایستد، حوزه باید مستقل باشد و مدیون و وامدار کسی نباشد، وگرنه به استقلالش خدشه وارد می‌شود و دیگر آزادی عمل نخواهد داشت» (مدرسی، ۲۱ فروردین ۱۳۸۸).

در عرض چنین نگرانی‌هایی که در ترویج دین به‌وجود می‌آید، آنان نیز تعلقات ناشی از مشاغل و متعلقات دنیوی را موجب انحطاط علمی و برای فقاهت و اجتهاد حوزویان خطرناک می‌دانند. این آفت که به یقین نگرانی بسیاری از عالمان دینی است، می‌تواند تأمل و فرصت گسترده آنان در علوم دینی را تحت‌الشعاع قرار دهد و آینده علمی حوزه را به مخاطره اندازد (مجله حوزه، ۱۳۷۱، ش ۵۰ و ۵۱، ص ۶۰).

تأمل در مواضع برخی از علمای معاصر که دغدغه‌هایی درباره استقلال و حفظ منزلت روحانیت دارند، نشان می‌دهد که از نظر آنان اجمالاً مشارکت سه دهه اخیر روحانیت در امور حکومتی به استقلال حوزه‌های علمیه و نیز وضعیت علمی روحانیت ضربه وارد نموده است. با این همه، پذیرش ترجیحی دولت فقیه بر سایر اشکال دولت، نزد این گروه از عالمان دینی به معنای آن است که آنان چنین دولتی را به اصطلاح حقوق‌دانان به صورت دو فاکتو یا عملی^۱، به رسمیت می‌شناسند. این نوع شناسایی که مفهوم روشنی در ادبیات سیاسی دارد، دولت را به صورت شکلی پذیرفته اما در قانونی بودن آن ساکت است؛ به همین دلیل، برقراری رابطه با آن می‌تواند از مختصات خاص و البته پیچیده‌ای برخوردار باشد. مبنای (فراقی، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰) چنین رویه پیچیده‌ای، روایاتی^۲ می‌باشد که در آن باید تلاش شود تا نفع کمی به دولت برسد و خیر کثیری به مؤمنان باز گردانده شود. در مجموع، این الگو که مبتنی بر مبانی و کاراکترهای شخصیت برخی از عالمان دینی است، رویه‌ای از تعامل را بر می‌گزیند. توجه به آن در شناخت حوزه‌های علمیه اهمیت بسزایی دارد. در این الگو، معیار اولیه، حفظ استقلال حوزه‌های علمیه از امریت سیاسی و تاکید بر انجام رسالت‌های اصیل روحانیت است و تعامل با نظام سیاسی نباید آنها را تحت الشعاع خود قرار دهد. برگزیدن چنین الگویی هرگز به معنای اختیار رویه‌ای مخالفت‌گرایانه با جمهوری اسلامی نیست و نباید همانند برخی از رسانه‌های بیگانه آن را مناقشه‌ای در روابط برخی حوزویان با نظام اسلامی قلمداد کرد. به همین دلیل در این الگو، تلاش می‌شود اولاً رفت و شد رسمی با مسئولان نظام سیاسی صورت نگیرد، ثانیاً به جز تأییدات کلی از اصل نظام سیاسی سخنی درباره روند امور زده نشود، ثالثاً مشارکت در اموری که به نفع یکی از جناح‌های سیاسی کشور تمام شود، انجام نگیرد، رابعاً از طلاب خواسته می‌شود به جای تصدی امور حکومتی به وظایف اصیل خود یعنی درس و بحث

۱. شناسایی دو فاکتو یا عملی: این شناسایی در مورد کشورهایی است که شرایط قانونی آنها مورد تردید است و فقط وجود شکلی دولت یا حکومت جدید مورد شناسایی قرار می‌گیرد.

۲. من لایحضره الفقیه؛ ج ۴، ص ۴۰۴. این روایت که به صورت تقیه‌آمیز از سوی امام معصوم علیه السلام بیان شده، اشاره به دولت‌های عامه دارد که به دلیل تقیه از عامه به منافی تعبیر شده است و معنای حدیث آن است که با این گونه دولت‌ها مصانعه کنید و تمام همت‌تان را برای رسیدن خیر به برادر مؤمنان قرار دهید.



بپردازند و در ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام مجاهدت نمایند. در عین حال بر همه طلاب و روحانیان واجب است که از اصل نظام حمایت کنند و مانع تضعیف آن شوند و این امر نیز تنها از مسیر «خوب‌فهمیدن دین و ترویج صحیح آن» به دست می‌آید.

۲. الگوهای جدید تعامل؛ مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران

برخلاف الگوهای سنتی که تابع فقدان تبیینی روشن از دولت اسلامی یا اضطرارات و شرایط سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رفتند و طرفداران آن بنا به ضرورت‌های عینی، دولتی را بر دولتی دیگر ترجیح می‌دادند، الگوهای جدید تابعی از نظریه‌های سیاسی در فقه یا علوم دیگرند و مبنایی تئوریک دارند. در این قبیل الگوها اساساً دولت فقیه از مفهوم جور خارج شده و خصلتی شرعی یا قانونی پیدا کرده است؛ به همین دلیل، این الگوها مستظهر به نظریه‌هایی‌اند که آنها را در نوع تعامل با روحانیت هدایت می‌نماید و بر نحوه مشارکت آنان در ساختار سیاسی قدرت تأثیر می‌نهد. در واقع این نظریه‌ها ایند که چگونگی الگوهای تعامل را می‌سازند و به نوع رابطه روحانیت با نظام اسلامی قبض و بسط می‌دهند. این الگوها با دو قید از الگوهای سنتی جدا می‌شوند؛ نخست آنکه به سنت پیشین حوزویان در سرایت مفهوم جور در کلیت عصر غیبت اعتنا نمی‌کنند و به نوعی از اطلاق این مفهوم بر دولت فقیه جلوگیری می‌نمایند؛ به‌ویژه آنکه در برخی از این نظریه، اساساً تنها دولت مشروع در عصر غیبت دولت فقیه است و غیر از آن طاغوت به شمار می‌آید^۱، و دوم آنکه با استدلال بر شرعی بودن یا قانونی بودن دولت فقیه تلاش می‌کنند نسبت آن را با دولت مدرن روشن کنند و خطوط تقارن و تمایز دولت اسلامی با دولت‌های جدید را برجسته نمایند و در سایه چنین تحلیلی به ترسیم تعامل روحانیت و دولت بپردازند. با این همه باید پرسید مراد آنها از شرعی بودن یا قانونی بودن دولت فقیه چیست و بر چه استدلالی به تنویر ساختار پیشنهادی دولت اسلامی و تبعاً جایگاه روحانیت در آن می‌پردازند؟ در پاسخ به این پرسش به نظر می‌رسد که چند الگو در این باره وجود دارد که توجه به آنها در ترسیم الگوهای احتمالی اهمیت بسزایی دارد. با این همه باید بر این نکته تأکید نمود که مراد از این نظریه‌ها نظریه‌های مشروعیت ولایت فقیه یعنی «مشروعیت الهی» و نیز «مشروعیت الهی / مردمی» نیست و بیشتر اشاره به نظریه‌هایی دارد که از

۱. اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد؛ طاغوت است؛ یا خداست یا طاغوت

(امام خمینی، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۲۵۳).

ماهیت «منصب» فقیه سخن می‌گویند. معمولاً در فقه اسلامی درباره سرشت این منصب، سه نظریه وجود دارد که به نظریات ولایت، نظارت و وکالت شهرت دارند. در واقع تحلیل ماهیت هر یک از این سه دیدگاه می‌تواند الگوی خاصی از تعامل را پیشنهاد دهد و بر مدل رابطه روحانیت و نظام اسلامی تأثیر گذارد. این سه نظریه عبارت‌اند از:

۲-۱. نظریه ولایت و الگوهای تعامل روحانیت با نظام اسلامی

نظریه ولایت در برابر نظریه نظارت و وکالت فقیه قرار دارد (مطهری، ص ۱۵۳). در این نظریه که انتظام امور دنیای مردم از وظایف فقها شمرده می‌شود، فقیه فراتر از ولایت بر فتوی و قضاوت بر امور نوعیه مؤمنان نیز ولایت دارد. ولایت فقیه در این نظریه به لحاظ قلمرو اختیارات فقیه به تدریج از ولایت در امور حربه به ولایت عامه و سپس به ولایت مطلقه گسترش یافت؛ اما مفهوم ولایت تغییری نیافته است. در سنت فقهی شیعه ولایت به معنای اولویت تصرف، تصدی و قیام به شئون غیر است؛ به همین دلیل ولایت فقیه در امور عامه یعنی اولویت فقیه در تصرف و تدبیر امور عمومی که از جمله مصادیق آن اولویت در تدبیر و زعامت اجتماعی است؛ از این رو حکومت یکی از مصادیق ولایت فقیه است و فقها بر امور عمومی،^۱ امور نوعیه راجع به تدبیر جامعه و سیاست، مسائل سلطانی، امور مرتبط با حکومت، مسائل عمومی و اجتماعی و آنچه هر قومی به رئیس خود مراجعه کنند، اولویت در تصرف دارند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، صص ۴۱۹، ۴۱۸، ۴۱۳، ۴۱۲ و ۴۹۵-۴۹۷. همو، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۱۹. همو، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۱۴۹). مردم نیز در اغلب نظریه‌های ولایت، حق دخالت در اعمال ولایت ندارند و تنها معیار تصمیم‌گیری در حوزه عمومی، نظر ولی فقیه است. فقیه ولی بر مردم است نه وکیل از سوی مردم. هر نوع تصرف مردم در حوزه عمومی تنها وقتی مشروع است که یا با اذن قبلی ولی فقیه یا با تنفیذ و امضای بعدی ولی فقیه همراه باشد. بر این اساس، اگر ولی فقیه صلاح بداند بعضی امور جزئی و غیر کلان سیاسی و اجتماعی تحت نظارت خود را به عهده مردم می‌نهد. اما آنچه از منظر این پژوهش اهمیت دارد، آن است که مشروعیت تمام نهادهای عمومی از طریق انتساب آنها به ولی فقیه تأمین می‌شود.

«تشکیلات الحکومه و نظامها ناشئه عن ارادته و استصوابه و اختیاره لا ان حدود اختیاره

۱. مراد از امور عمومی امور غیرشخصی و غیرخصوصی است. البته در برخی از نظریات، فقیه هم

بر حوزه شخصی نیز ولایت دارد.



ناش عن تشکیلات و نظام هو ایضا جزء منه فعنه النظام لا انه عن النظام»: تشکیلات حکومت و نظام، ناشی از اراده و صوابدید و اختیار ولی فقیه است، نه اینکه حدود اختیار او ناشی از تشکیلات و نظامی باشد که او نیز جزء آن است؛ نظام ناشی از اوست، نه اینکه او ناشی از نظام باشد» (مؤمن قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲).

این انتساب از دو راه است: یکی اینکه مسئولان نهادهای عمومی منصوبان ولی فقیه‌اند؛ دیگر اینکه نظارت نمایندگان ولی فقیه در کلیه نهادهای عمومی شرط مشروعیت آن نهادها باشد. از این رو فقیه به حسب مصحلتی که تشخیص می‌دهد، می‌تواند روحانیان را در ساختار پیشنهادی خود دخیل کند و آنان را در مناصب مختلف دولت اسلامی مستقر سازد. در واقع اصل تشکیلات و نحوه بهره‌مندی از افراد در چنین قدرت سیاسی ناشی از اراده و صوابدید اوست و آنچه به حضور روحانیت در قدرت سیاسی قبض و بسط می‌دهد نه تناسب دانش آنان با منصب و نه وکالت‌پذیر بودن مسئولیت بلکه اعتماد ولی فقیه به گروه خاصی از نخبگان است تا او را در پیشبرد امور نظام اسلامی یاری رسانند.

البته آیت‌الله منتظری در جزوه دو پیام (۵۸/۴/۱) که شامل نظرهای او دربارهٔ پیش‌نویس قانون اساسی است، بر ضرورت پررنگ فقیهان در ساختار جمهوری اسلامی تأکید کرد و معتقد شد که به غیر از ولی فقیه، سایر مسئولان نظام یعنی رئیس‌جمهور، نخست‌وزیر، نمایندگان مجلس و بخشی از اعضای شورای نگهبان بهتر است مجتهد باشند. در واقع وی بدون اینکه اشاره‌ای به حضور یا عدم حضور لایه میانی و پایین نهاد روحانیت در ساختار سیاسی نظام جدید داشته باشد، تنها کوشید مجتهدان را در صدر ارکان اصلی نظام اسلامی بنشانند تا از روند اسلامی‌شدن امور اطمینان یابد. نظریه این دوره از حیات فکری آیت‌الله منتظری (از ۱۳۵۸ - ۱۳۶۴) که به «نظریه ولایت انتصابی عامه متمرکز فقیه» شهرت یافته است، واجد ارکان ویژه‌ای است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنم: (منتظری، ۱۳۵۸/۴/۱)

- ۱) رئیس‌جمهور و هکذا نخست‌وزیر باید کاملاً آشنا به مسائل اسلامی باشد و چه بهتر که مجتهد باشد. وزرا نیز باید شیعه‌مذهب و آشنا به مسائل و دستورات اسلام باشند.
- ۲) حکومت و قضاوت و تشخیص قوانین کلی و جعل قوانین و دستورات جزئی در زمان غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام به فقیه عادل آشنا به حوادث و مسائل روز تفویض شده... و بالاخره حکومت و قانون باید به فقهای که عادل و آشنا به حوادث و مسائل روز باشند، منتهی شود و قوه مجریه هم باید زیر نظر و فرمان آنان باشد و درحقیقت قوه

مجریه نمایندگان آنان می‌باشند و از خود استقلالی ندارند و قضاوت هم حق فقیه و یا منصوب از ناحیه اوست. پس سه قوه مقننه، مجریه و قضائیه به یکدیگر مربوطاند و از یکدیگر جدا نمی‌باشند و هر سه به فقیه عادل آشنا به مسائل روز منتهی می‌شوند. قوای سه‌گانه از یکدیگر جدا نیستند و رابط همه آنها فقیه عادل آشنا به مسائل روز می‌باشند و اگر بناست رابط آنها رئیس‌جمهور باشد، پس باید رئیس‌جمهور فقیه عادل و یا منصوب از ناحیه او باشد.

۳) رئیس‌جمهور یا باید فقیه عادل آشنا به مسائل روز باشد و یا از طرف او منصوب شود و زیر نظر او انجام وظیفه کند؛ چون حکومت اسلامی است و قوانین کشور باید بر اساس قوانین اسلام باشد. پس رئیس‌جمهور یا باید مجتهد و فقیه باشد و یا منصوب از طرف فقیه و شخصاً آشنا به مسائل اسلامی باشد تا حق توشیح داشته باشد.

۴) نمایندگان مجلس که قوه مقننه می‌باشند یا باید خودشان فقیه عادل آشنا به مسائل روز باشند و یا قانونی را که تصویب می‌کنند باید به نظر فقیه عادل برسد و او تصویب کند.

۵) قضات یا باید فقیه عادل باشند و یا اقلماً منصوب از ناحیه او و شخصاً آشنا به مسائل و احکام اسلام باشند.

۶) علمای طراز اول باید نظارت کنند بر قوانین موضوعه در مجلس و نسبت به قوانین موضوعه حق وتو دارند.

درواقع در مدل پیشنهادی آیت‌الله منتظری، هم قدرت در فقیه متمرکز شده بود و هم تعداد بیشتری از روحانیان باید در ارکان مختلف قدرت حضور به هم رسانند؛ از این رو در الگوی وی که می‌توان از آن به «حکومت مجتهدان» نیز تعبیر کرد، تمام ارکان اصلی حکومت اسلامی ترجیحاً باید مجتهد باشند. گرچه تنها این نمایندگان مجلس بودند که از سوی مردم انتخاب می‌شدند، مردم نیز بهتر بود به مجتهدان رأی دهند و فقیهان را بر مسند قانون‌گذاری قرار دهند. بدین ترتیب، حکومت اسلامی در این نظریه از آیت‌الله منتظری، نظامی است متمرکز که تنها عنصر اجتهاد می‌توانست آن را به هم پیوند زند و دینی بودن آن را احراز نماید. درواقع مهم‌ترین اشکال آیت‌الله منتظری بر پیش‌نویس قانون اساسی این بود که «قانون اساسی پیشنهادی طوری تنظیم شده که مراجع تقلید و فقهای عدول که محور حکومت اسلامی می‌باشند، نقشی در قوانین و اداره کشور ندارند» (همان). این نظریه چندان مورد استقبال دیگران در مجلس خبرگان که اتفاقاً خود او ریاستش را بر



عهده داشت، واقع نشد و به تدریج خود ایشان نیز در اواسط دهه شصت یکباره از اصل نظریه انتصابی ولایت فقیه دست کشید و از نظریه انتخاب حمایت ورزید؛ اما اصول آن چیزی بود که در بدنه بسیاری از نظریه‌های نصب به‌ویژه در آرای دیگر فقها نیز حضور داشت و می‌توانست الگوی خاصی از تعامل روحانیت و نظام اسلامی توصیه نماید.

۲-۲. نظریه‌های نظارت و مراقبت روحانیت از اسلامی شدن نظام سیاسی

نظارت که در ادبیات فقهی شیعه از سابقه دیرینه‌ای برخوردار است، دارای اقسامی است که اصطلاح «الناظر فی امور المسلمین» یا «الناظر فی مصالح المسلمین» در استعمالات فقها، اشاره به معصومان علیهم‌السلام در عصر حضور و فقهای عادل در دوره غیبت دارد. با این همه، کاربرد این اصطلاح به مثابه یک نظریه سیاسی به نهضت مشروطه باز می‌گردد که در آن مقرر گردید هیئتی از مجتهدان و فقیهان به‌دقت بر مصوبات مجلس شورای ملی نظارت کنند تا چیزی که مخالف با قواعد مقدسه اسلام است، قانونیت پیدا نکند. این نظر را که با پافشاری علمای مشروعه‌خواه به‌ویژه شیخ فضل‌الله نوری (ر.ک):

شیخ فضل‌الله، ۱۳۶۲، ج ۱ و ۲) به عنوان اصل دو متمم قانون اساسی مشروطه به تصویب رسید. میرزای نائینی یکی از رهبران مشروطه‌خواهان از باب مراعات غایت احتیاط پذیرفت که می‌توانست اسلامیت حکومت مشروطه را تأمین نماید (نائینی، ص ۹۸). پس از مشروطه نیز این نظریه در برخی از آثار دیگر فقها انعکاس یافت؛ برای مثال امام خمینی در دهه بیست شمسی و بنا به شرایط تاریخی و سیاسی آن دوران در کشف / اسرار (نوشته ۱۳۲۲ ش) همانند میرزای نائینی بر نظارت فقیه تأکید فرمود و معتقد بود که «ما نمی‌گوییم حکومت باید با فقیه باشد، بلکه می‌گوییم حکومت باید با قانون خدایی که صلاح کشور و مردم است، اداره شود و این بی‌نظارت روحانی صورت نمی‌گیرد؛ چنانچه دولت مشروطه نیز این امر را تصویب و تصدیق کرده است» (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۲). در آثار فقهی و فتوایی دیگر به‌ویژه کتاب *البيع و تحریر الوسیله* قایل به ولایت فقیه شد و عملاً در سال‌های اولیه انقلاب اسلامی نیز از نظریه «نظارت روحانیون» عدول فرمود و بر «ولایت تدبیری و اجرایی» روحانیت تأکید و از ایده پیشین خود مبنی بر واگذاری مسائل اجرایی به افراد غیرروحانی صرف نظر کرد و بر ماندن روحانیان در ساختار سیاسی قدرت اصرار ورزید (همو، ص ۲۱۱ و ۲۱۲). در میان شاگردان ایشان نیز شهید مطهری و آیت‌الله منتظری در شمار قایلان به «نظارت فقیه» بوده‌اند. از نظر مطهری،

«ولایت فقیه به این معنا نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش حاکم. اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می‌کنند. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح استراتژی نظارت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۳۳۲. همو، ص ۱۶).
از نظر مطهری سایر روحانیان نباید جزو دولت به شمار آیند و پست‌های دولتی بر عهده گیرند. وظیفه آنان، این است که در کنار دولت بایستند و آن را ارشاد کنند و بر فعالیت‌های دولت اسلامی نظارت و مراقبت داشته باشند.^۱

آیت‌الله منتظری نیز در اواخر عمرش از نظریه ولایت انتخابی فقیه عدول کرد و قایل به نظریه نظارت فقیه شد. بازگشت او به نظارت نه معنای بازگشت به نظریه مشروطه بلکه به معنای عبور از نظریه ولایت بود. نظریه نظارت او با سایر الگوهای نظارت تفاوت اساسی داشت و به عبارتی نیازمند انضباط سیاسی جدیدی بود که باید خلق شود. البته او تصور می‌کرد که عبور از مفهوم ولایت به معنای عبور از فرد به نهاد است؛ چون «ولایت» فقیه بر شخص متمرکز می‌شود ولی نظارت بر نهاد. ولایت نوعی قدرت و اقتدار برای سرپرستی است که به شخص یا اشخاصی داده می‌شود؛ درحالی که نظارت عبارت است از بررسی انطباق احکام و اعمال موجود در یک حکومت بر اساس شریعت. در این نظریه، امور اجرایی به مردم واگذار می‌شوند و فقیه تنها بر آن امور نظارت می‌کند. اگر شأن فقیه نظارت بر اسلامی بودن امور فرض گرفته شود، اساساً دلیلی وجود ندارد که به نظارت فرد اکتفا شود؛ زیرا نظارت جمع فقها به صواب نزدیک‌تر است (منتظری، ۱۳۸۷).
فقیه در این الگو نه تنها بر امور اجرایی ولایت ندارد، بلکه لازم نیست شرایط سخت پیشین در نظریات نصب را داشته باشد. از این رو در نظریه‌های نظارت، فقیه تنها بر نظام اسلامی

۱. شهید مطهری در شب دهم فروردین سال ۱۳۵۸ که قرار است فردای آن رفراندم برگزار شود، در سیمای جمهوری اسلامی حاضر شد و در پاسخ به سؤال‌کننده که می‌پرسد جمهوری اسلامی یعنی اینکه روحانیت می‌خواهد به قدرت برسد و آیا ولایت فقیه در بین خواهد بود و حاکمیت با مردم خواهد بود یا نه، می‌گوید: «مسئله ولایت فقیه را که مطرح کردید این نیست که فقیه خودش در رأس دولت قرار بگیرد و خودش می‌خواهد عملاً حکومت کند و مجری باشد. نقش فقیه در یک کشور اسلامی که ملتزم و متعهد به اسلام است و اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته است، نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۴، ص ۳۳۲).



نظارت عالیّه بر تقنین و اجرا دارد و می‌تواند مانع وقوع هر خلاف شرعی در دولت اسلامی شود؛ به همین جهت در نظریه نظارت:

الف) اداره جامعه، تدبیر امور نوعیه، حکومت و سیاست امری توقیفی و تأسیسی نیست، بلکه امری عقلایی است و تجربه بشری در ارتقای آن نقش اساسی ایفا می‌کند؛ لذا برنامه‌ریزی، تدبیر امور مختلف مردم و اداره جامعه به عهده متخصصان و کارشناسان است نه فقیهان.

ب) در جامعه‌ای که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند، اسلامیت نظام، احراز عدم مغایرت قوانین با شرع انور، سازگاری سیاست‌های کلی نظام اسلامی با اهداف متعالی دین مبین اسلام با نظارت عالیّه فقیهان عادل بر ارکان مختلف نظام سیاسی تأمین می‌گردد. درواقع آنان حق دارند در امور مملکتی تفحص کنند و می‌توانند هر خلاف شرعی را رد نمایند. البته در حوزه قضا شرعاً قضاوت به عهده فقیه یا مأذون از جانب فقیه است. در حوزه قانون‌گذاری نیز باید کلیه قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی در سازگاری یا عدم سازگاری با شریعت به تأیید فقها برسد. در حوزه امور اجرایی نیز آنان می‌توانند در سه مورد نظارت عالیّه داشته باشند؛ یکی تأیید صلاحیت دینی مسئولان نظام اسلامی، دیگری نظارت استصوابی بر سیاست‌های کلان نظام و بالاخره نظارت استطلاعی بر برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌ها روزمره. از این رو نظارت فقها امری تشریفاتی نیست و آنان بر روند اداره امور جامعه تأثیر جدی دارند.

ج) ضمانت اجرایی نظارت فقیهان، وجدان دینی مردم است. تا زمانی که اکثریت مردم جامعه دغدغه رعایت حلال و حرام دارند، می‌توانند بر روند شرعی امور نظارت نمایند. عطف به چنین نظریه‌ای، اکنون می‌توان الگوی تعامل روحانیت با نظام اسلامی را تبیین کرد که در آن وضعیتی متصور می‌شود که در آن:

اولاً تحقق حکومت دینی الزاماً مترادف با نظریه ولایت نیست و با نظریه نظارت نیز تحقق می‌یابد و اساساً فقیه در حکومت نقش ایجابی ندارد. نقش او در حکومت سلبی است؛ یعنی سلب موارد خلاف شرع و دین از ساحت حکومت. به همین دلیل هم فقیه در این نوع حکومت، نقش اجرایی ندارد و هیچ مقامی را هم نصب نمی‌کند و همانند نظریه ولایت به عزل و نصب مقامات اصلی متصدی امور جامعه نمی‌پردازد. درواقع اداره جامعه به دست مردم و وکلای آنان است و فقیه تنها بر رعایت احکام شریعت و پیگیری اهداف دین، نظارتی حقوقی دارد.

ثانیاً فقیهان بی‌جهت خود را در امور کارشناسی و تخصصی که بیرون از صلاحیت فقیه است، درگیر نمی‌کنند و بدین طریق اقتدار و قداست دین در جامعه را حفظ می‌نمایند. وظایف اصلی فقها نظارت بر قوانین و نیز احراز صلاحیت کارگزاران دولت اسلامی است که از طریق حضور در نهادهایی مثل شورای محترم نگهبان اعمال می‌شود.

ثالثاً به غیر مناصب شرعی مثل قضاوت، ولایت بر موقوفات، امامت جمعه و ... که روحانیان پرهیزکار و دانشمند باید آنها را تولى کنند، روحانیت منصبی از مناصب حکومتی را به دست نمی‌گیرد و آنها را به متخصصان واگذار می‌کند.

این نشان می‌دهد که در نظریه نظارت، غیر فقیه (به عنوان ناظر عالی) سایر روحانیان (اعم از فقها و سطوح پایین‌تر حوزه) نقش اجرایی بر عهده نخواهند گرفت و حضور آنان تنها به نهاد قضاوت، نهادهای نظارتی مثل شورای نگهبان و برخی مناصب شرعی مثل امامت جمعه تقلیل می‌یابد؛ چراکه باید میان مسئولیت و دانش آنان یعنی فقاقت، تناسب وجود داشته باشد؛ تناسبی که تنها در نهاد قضاوت و نظارت تبلور می‌یابد. به همین دلیل روحانیت نظارت همگانی بر اسلامی بودن یا شدن نظام سیاسی را از طرق مذکور پیگیری می‌نماید و البته بدون اینکه ابزار قدرت سیاسی در اختیار او باشد، نظارت مدنی عامی دارد که به‌طور تاریخی در اختیار داشته است.

نقش اصلی و اساسی روحانیت همان هدایت فکری و معنوی مردم و تبیین دستورات اسلامی و تلاش در جهت سوق دادن جامعه به طرف کمال معنوی و تحقق عدالت اجتماعی می‌باشد و دخالت آنان در امر حاکمیت برحسب ضرورت‌های زمان است، وگرنه اگر سایر طبقات مدیریت نظام را مطابق قانون و موازین اسلامی به نحو احسن انجام دهند نیازی به دخالت روحانیت در آن نیست. البته در مورد مسئولیت‌هایی که تخصص فقهی یا اعلمیت در آن شرط شده است، چون معمولاً این ویژگی در قشر روحانیون بیشتر به چشم می‌خورد، عملاً در زمان ما متصدی آنها از بین این قشر انتخاب شده‌اند و این بدان معنا نیست که داشتن لباس روحانی شرط تصدی این قبیل مسئولیت‌ها می‌باشد، بلکه اگر در زمانی از بین غیرروحانیون نیز افرادی واجد شرایط فوق باشند، مردم می‌توانند آنان را برای تصدی این مسئولیت‌ها انتخاب نمایند (منتظری، ج ۲، ص)

اما آنچه در این نظریه مورد توجه قرار می‌گیرد، آن است که اولاً این نظریه نسبت به نوع نظم سیاسی / دینی لا بشرط است و نظارت عالی فقیه را ممکن است در هر الگویی از نظم سیاسی بپذیرد، اعم از اینکه این نظم، جمهوری باشد یا مشروطه و دوم اینکه این نظریه نسبت به شیوه نظارت هم لا بشرط است و ممکن است نظارت روحانیت بر نظام سیاسی را به صورت فردی یا نهادی بپذیرد. آنچه برای این نظریه اهمیت دارد، آن است



که فقیه متولی دولت نباشد و روحانیت نیز بنا به سنت دیرینه‌اش بر انواع دولت‌ها در عصر غیبت نظارت کند و مانع خروج و انحراف دولت از موازین شریعت شود. به همین دلیل نظارت، جوهره واحدی دارد که می‌تواند در نظم‌های سیاسی متعددی تجلی یابد و به الگوهای نظارت تنوع بخشد.

۲-۳. نظریه‌های وکالت و حضور روحانیت در مناصب وکالت‌پذیر

وکالت در حوزه عمومی از جمله مباحثی است که کمتر در فقه شیعه از آن بحث می‌شود. برخی از فقهای گذشته مثل میرفتاح حسینی مراغه (م ۱۲۵۰) در *العناوین* و فاضل دربندی (م ۱۲۸۵) در *خزائن الاحکام* از احتمال توکیل فقیه از جانب امام معصوم علیه السلام سخن گفته‌اند؛ اما برای اولین بار آیت‌الله شیخ مرتضی حائری یزدی بود که در کتاب *ابتغاء الوسیله فی شرح وسیله النجاه* وکالت مسئولیت خدمات عمومی از سوی مردم را مطرح کرد. در ادبیات مشروطه نیز احتمال است فقهای آن دوره بحث نمایندگی مجلس شورای ملی را یا از باب وکالت شرعی یا حداقل از باب مطلق وکالت پذیرفته باشند (بهرام دلیر، ش ۴۷، ص ۳۱ - ۵۱) و به نوعی با پردازش بومی و فقهی وکالت سیاسی را نظریه نمایندگی سیاسی (political representation) در دولت‌های مدرن به شمار آورده‌اند (پروین و جواهری، ۱۳۹۱، ش ۲، ص ۴۷). در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز مرحوم دکتر مهدی حائری در کتاب *حکمت و حکومت وکالت دولت از سوی شهروندان* را مطرح کرد و به نوعی در مقابل نظریه نصب، مبنای دولت اسلامی را عقد وکالتی دانست که میان مردم و حاکمان برقرار می‌گردد؛ از این رو بر خلاف برخی از نظریه‌های نصب که رابطه حاکم اسلامی و مردم بر مبنای «مشروعیت الهی بلاواسطه» شکل می‌گیرد، رابطه مردم و حاکم دینی در نظریه‌های مبتنی بر «مشروعیت الهی و مردمی» وکالت است؛ یعنی زمامدار دینی وکیل مردم و نماینده آنان در انجام خدمات عمومی است. به همین دلیل، ماهیت منصب فقیه در این نظریات از نوع وکالت است: ۱) نظریه مشروطه با اذن و نظارت فقیهان، میرزای نائینی و شیخ اسماعیل محلاتی؛ ۲) نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت، شهید محمدباقر صدر؛ ۳) نظریه ولایت انتخابی مقیده، آیت‌الله مطهری و منتظری؛ ۴) نظریه دولت انتخابی اسلامی، مرحوم جواد مغنیه و شیخ محمد مهدی شمس‌الدین؛ ۵) نظریه وکالت مالکان مشاع، آیت‌الله مهدی حائری یزدی. در همه این نظریه‌ها، حاکم اسلامی منتخب و وکیل مردم است و وظیفه

دارد بر اساس معاهده‌ای لازم میان خود و مردم وظایفی را بر عهده گیرد؛ فرق ولایت و وکالت در فرمایش آیت‌الله جوادی آملی چنین است:

هر کاری را که یک فاعل به صورت مستقیم و مابشرتاً انجام می‌دهد یا درباره شخص خودش می‌باشد و یا درباره دیگری. در فرض اول، هیچ گونه اعتبار و جعل و قراردادی از ناحیه غیر وجود ندارد؛ زیرا در این صورت، تنها رابطه فعل با فاعلش همان پیوند تکوینی و واقعی است و اگر فعل مزبور از سنخ کارهای تشریحی و قانونی است، فاعل آن کار را به نحو اصالت (نه ولایت و نه وکالت) انجام می‌دهد. غرض آنکه فاعل مختار برای تأمین نیازهای خود کارهایی را بدون دخالت دیگران به نحو اصالت انجام می‌دهد. در فرض دوم که فاعل، کاری را مربوط به دیگری و برای تأمین مصالح او انجام می‌دهد، این کار یا بر مبنای وکالت از دیگری است و یا بر اساس ولایت بر دیگری. اگر فاعل کاری را بر اساس وکالت از دیگری انجام دهد، اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن همان دیگری است و حدود کار فاعل، بستگی دارد به تشخیص موکل (وکیل‌کننده) و به محدوده وکالتی که موکل به او داده است؛ ولی اگر فاعلی بر اساس ولایت بر دیگری کاری را برای تأمین مصالح او انجام دهد، اصالت رأی و تصمیم‌گیری و تشخیص از آن خود فاعل (ولی) است و او بر اساس محدوده ولایتی که از ناحیه خداوند به او داده شده است، عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸ - ۱۵۹).

بنابراین وجه مشترک ولایت و وکالت انجام کار غیر است، با این تفاوت که در وکالت این موکل است که حدود و ثغور مورد وکالت را تعیین می‌نماید و وکیل از جانب او دست به اقدام می‌زند. با این تفاوت که در حوزه عمومی این تعداد بسیار مردماند که به صورت مشاع کسی را بر سرنوشت و مقدرات خود مسلط می‌کنند تا به انجام خدمات عمومی بپردازد و زندگی آنان را سروسامان دهد. درواقع مبنای مشروعیت حکومت اسلامی عقد وکالتی است که میان مردم و حاکمان منعقد می‌گردد که قلمرو موضوعی آن نیز امور لازم در اداره معیشت جامعه است و مردم می‌توانند در راستای اعمال کنترل و نظارت بر حاکمان، به جهت جایز بودن عقد وکالت، حاکمان را عزل نمایند (صالحی نجف‌آبادی؛ ۱۳۶۳، ص ۱۱۶ - ۱۱۸. حائری یزدی، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۳ - ۱۲۷). به همین جهت، وکالت: (۱) عقدی است جایز؛ (۲) با رضایت طرفین منعقد می‌گردد؛ (۳) در کلیه امور مباحی که مباشرت در انجام آنها شرعاً شرط نیست، جایز است؛ (۴) قلمرو آن در کلیه اموری است که موکل بالمباشره حق ارتکاب آنها را دارد؛ (۵) اصل جواز وکالت در هر چیزی است؛ (۶) در حوزه وکالت اصالت رأی و تصمیم‌گیری از آن موکل است و وکیل موظف است بر اساس نظر موکل و به تشخیص او عمل کند و در قلمرو وکالت نظر موکل را بر نظر شخص خود مقدم نماید؛ (۷) وکیل در مقابل موکل مسئول است و موکل می‌تواند از او سؤال نماید و بر



وکالتش نظارت کند؛ ۸) وکالت مقید به مدت معین است و عقد وکالت با جهل مدت وکالت روا نخواهد بود؛ ۹) چون عقد وکالت از هر دو طرف جایز است وکیل می‌تواند استعفا دهد و خود را عزل کند؛ ۱۰) با مرگ وکیل یا موکل وکالت ساقط می‌شود؛ ۱۱) زن می‌تواند وکیل باشد؛ ۱۲) از شرایط لازم وکالت از سوی مردم ایمان و کاردانی است. عطف به چنین نظریه‌ای در باب حکومت اسلامی به نظر می‌رسد الگوی تعامل روحانیت با نظام اسلامی، شکل متفاوت‌تری پیدا می‌کند. بر اساس این نظریه، اولاً بنای حکومت اسلامی نیازمند انعقاد معاهده‌ای میان مردم به عنوان مالکان مشاع در حوزه عمومی از یک سو و نیز حاکمان (اعم از فقیه و غیر فقیه) به عنوان وکلای مردم از سوی دیگر است. در واقع حکومت مالکیت مشاع آحاد جامعه است و تنها راه اعمال مالکیت مشاع هر یک در اموال خود، این است که وکیل یا داوری را به حاکمیت برگزینند تا این اموال را به گونه‌ای مطلوب در برابر آفات داخلی و خارجی محافظت نماید. ثانیاً چون شرایط وکالت ایمان و کاردانی است، روحانیان نیز همانند سایر اقشار جامعه می‌توانند وکیل مردم در امور وکالت‌پذیر باشند، مثل نمایندگی مجلس، ریاست جمهوری. بیش از آن، روحانیان مناصب دیگری در حوزه امور عمومی ندارند و نمی‌توانند مناصبی را بر عهده گیرند.

نتیجه

برآیند مطالعه ما نشان داد که تعامل روحانیت با نظام اسلامی به شدت تحت تأثیر نظریه‌های موجود در سنت فقهی کنونی ما به سر می‌برد و هر نظریه‌ای به طرح الگویی خاص از این تعامل می‌رسد. به رغم تصور یکدست یا دوگانه‌ای که در ورای متون فقهی در باب تعامل روحانیت و نظام اسلامی وجود دارد، به نظر می‌رسد می‌توان الگوهای متعددی در این باره ترسیم کرد. این الگوها که در عصر جمهوری اسلامی به اهمیت ویژه‌ای رسیده‌اند، نیازمند بازبینی و تأملی مجددند تا ترابط نظام اسلامی مبنی بر ولایت فقیه و نهاد روحانیت را در سایه نظریه‌های موجود در فقه سیاسی روشمند و تئوریزه نماید. امروزه بیش از دوران حاکمیت جور، روحانیت نیازمند ارائه الگویی از تعامل است که بنیان‌های تئوریک آن توسط فقه تدارک شده باشد. بدون حمایت دستگاه فقه شیعه از الگوی بایسته نمی‌توان ترابط میان این دو نهاد را معتبر دانست و اعتبار آن را به نصوص اسلامی باز گرداند. از این رو الگو یا الگوهای موجود در عین اینکه باید مبتنی بر تجربه تاریخی روحانیت باشند، باید حجیت خویش را از گزاره‌های اسلامی به دست آورند و بر

کارآمدی چنین تعاملی بیفزایند. با این همه، مطالعه اندک ما نشان داد که فقه اسلامی ظرفیت قدرتمندی جهت ترسیم چنین الگو یا الگوهایی دارد که هر یک مبتنی بر یک نظریه در درون فقه است و ممکن است به تنوعی از تعاملات با نظم سیاسی مشروعیت بخشد.

کتابنامه:

- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- امام خمینی، *الوسائل*، قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
- _____، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق.
- _____، *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگ انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
- _____، *کشف الاسرار*، [بی جا]: نشر خلف، ۱۳۲۳.
- _____، *البیع*، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
- الآصفی، محمد مهدی، *ولایة الامر، النجف الاشراف: مجمع أهل البيت*، ۲۰۱۰م.
- باقی، عمادالدین، *در شناخت حزب قاعدین زمان*، تهران: نشر دانش اسلامی، اسفند ۱۳۶۲.
- پایگاه اطلاع رسانی عصر ایران و تابناک، ۸۷/۱/۲۶.
- پروین، خیرالله و محمد جواهری طهرانی، «*نظریه وکالت سیاسی در هندسه تشکیل حکومت اسلامی*»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱.
- جعفریان، رسول، *مقالات تاریخی*، ج ۱۴، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، *پیرامون وحی و رهبری*، قم: الزهراء، ۱۳۶۸.
- حائری یزدی، مهدی، *حکمت و حکومت*، لندن: نشر شادی، ۱۹۹۴م.
- خسروشاهی، فدائیان اسلام: *تاریخ، عملکرد و اندیشه*، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۵.
- درس خارج فقه آیت الله صانعی، درس ۳۱۴، ۱۳۸۳/۹/۴.
- دلیر، بهرام، «*فقه و نمایندگی سیاسی*»، مجله علوم سیاسی، ش ۴۷.
- رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات و .. شیخ شهید فضل الله نوری، گردآورنده: محمد ترکمان، ج ۱ و ۲، تهران: ۱۳۶۲.
- رستگار جویباری، یعسوب الدین، *رساله توضیح المسائل*، ج ۱، مسئله ۳۲۱۰.
- سبزواری، محمدباقر، *کفایة الاحکام*، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
- سیدمجتبی نواب صفوی، «*اعلامیه فدائیان اسلام یا کتاب راهنمای حقایق*»، خسروشاهی، *فدائیان اسلام: تاریخ، عملکرد و اندیشه*، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵.
- صالحی نجف آبادی، *نعمة الله، ولایت فقیه حکومت صالحان*، تهران: رسا، ۱۳۶۳.



- الطباطبایی قمی، السید تقی، عمده‌المطالب فی التعلیق علی المکاسب، الجزء الثاني، قم: محلاتی، ۱۴۱۳.
- فراتی، عبدالوهاب، مصاحبه با آیت‌الله مدنی تبریزی درباره «ضرورت و ماهیت حکومت دینی در عصر غیبت»، ۲۱ و ۲۸ / ۹ / ۱۳۸۷.
- _____، مصاحبه با حجت‌الاسلام سید محمد عماد، درباره «الگوی رفتاری برخی از علمای سنتی با دولت جمهوری اسلامی»، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰.
- فیرحی، داود، فقه و سیاست در ایران معاصر، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
- کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر، شرح القواعد، ج ۱، نجف اشرف: مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۰ق.
- مجله حوزه، مصاحبه با آیت‌الله سید رضی شیرازی، ش ۵۰ و ۵۱، ۱۳۷۱.
- مدرس، فرید، مصاحبه با شیخ حسن غروی درباره آیت‌الله شیخ علی صافی گلپایگانی (برادر آیت‌الله لطف‌الله صافی گلپایگانی)، ۲۱ فروردین ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار مطهری، قم: صدرا، ۱۳۷۶.
- ملا صالح مازندرانی، محمد، شرح اصول کافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج ۹، تهران: ۱۳۴۲.
- منتظری، حسین علی، حکومت دینی و حقوق انسان، ۱۳۸۷.
- _____، «مجموعه دو پیام»، ۱۳۵۸/۴/۱، مندرج در کتاب خاطرات.
- _____، دیدگاه‌ها، ج ۲، ۱۱۳۸ نسخه الکترونیکی، اقتباس از سایت آیت‌الله منتظری.
- مؤمن قمی، محمد، کلمات سدیده، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۳.
- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.