

اجتهاد و مسئله ساخت دوگانه قدرت در ایران

تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۱۱

تاریخ تأیید: ۹۳/۷/۱۶

راضیه زارعی*

ساخت دوگانه قدرت در ایران، به معنای دوگانه‌بودن الگوی توزیع قدرت، یکی از مسائل مهم ایران معاصر است. این دوگانگی همزمان با نفوذ غرب و به تعبیر دقیق‌تر «تجدد» و بسط سیطره آن بر کشورهای پیرامون و ظهور انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ما نسبت به غرب آغاز شد. در زمان مشروطه از یک طرف مشروعیت سلطنت مطلقه که نماد اصلی ساخت قدرت قدیم بود، با چالش روبه رو شد و سلطنت مظهر عقب‌ماندگی تلقی شد، از طرف دیگر دولت مدرن برآمده از نظام دموکراسی غربی نیز نمی‌توانست جانشین سلطنت باشد؛ چون مبانی فکری آن با مبانی فکری این جامعه همخوان نبود. پاسخ فقه سیاسی شیعه به این مسئله موضوع این مقاله است که با روش‌شناسی اجتهاد، دو نظریه مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی را پاسخ فقه سیاسی شیعه به این مسئله می‌داند. هر دو نظریه هم سلطنت مطلقه را نفی می‌کنند و هم دولت مدرن را با مبانی اسلامی و سنتی جامعه پیوند می‌زنند؛ البته نظریه جمهوری اسلامی پاسخ کامل‌تری به این دوگانگی قدرت است.

کلید واژگان: اجتهاد، ساخت دوگانه قدرت، مشروطه اسلامی، جمهوری اسلامی.

مقدمه

زندگی سیاسی ایران در دوره معاصر به جهت مواجهه با تفکر مدرن و ورود مفاهیم زندگی سیاسی حاصل از آن در نظام گفتاری و معنایی جامعه سیاسی این دوره به بحران فکری افتاده است؛ لذا شاهدیم بخش‌هایی از جامعه زندگی سیاسی خود را بر اساس مفاهیم مانده از سنت دینی هویت می‌بخشند و رفتارهای سیاسی خود را بر اساس آن مفاهیم تنظیم می‌نمایند و بخش‌هایی از جامعه چپستی زندگی سیاسی خود را بر اساس مفاهیم جدید حاصل از ورود مفاهیم تفکر جدید غرب بنیان می‌گذارند و رفتارهای سیاسی خود را بر آن اساس تولید می‌کنند و بخش‌هایی هم در ترکیب یا التقاطی از مفاهیم سنتی و جدید وارده از غرب به سر می‌برند. یکی از عرصه‌ها که دچار آشفتگی و تشویش شده، عرصه ساخت قدرت است.



راهکارهای رهایی از وضع موجود و نیل به وضع مطلوب با عرضه پرسش‌ها و نیازها و مطالبات اساسی جدید به سنت دینی خود و بازبینی مبانی و مفاهیم این سنت می‌باشد؛ لذا این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که اجتهاد، دستگاه تولید دانش فقه سیاسی شیعه، چه پاسخی به مسئله ساخت دوگانه قدرت در ایران دارد؟

این سؤال را با این فرضیه می‌توان پاسخ گفت که دو نظریه مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی مهم‌ترین پاسخ‌های اجتهاد به مسئله ساخت دوگانه قدرت ایران معاصر است. مردم، ولایت و شریعت سه رکن مهم نظریه مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی است. نوع حکومت پیشنهادی نظریه مشروطه اسلامی از یک طرف شورویه است و از طرفی چون سلطنت مشروط به قوانین و نظارت مجتهدان است، حکومت مشروطه است. سلطنت در این ساختار حفظ می‌شود. امام خمینی با گذر از نائینی، در تفسیر شریعت، به ولایت مطلقه و عامه فقیه می‌رسد و برای مردم نیز حق تعیین سرنوشت قایل می‌شود؛ لذا ولی فقیه در انجام کارویژه خود مبسوط‌الید می‌شود و از حد ولایت حقوقی سلبی به ولایت سیاسی ایجابی ارتقا می‌یابد. هر دو نظریه هم سلطنت مطلقه را نفی می‌کنند و هم دولت مدرن را با مبانی اسلامی و سنتی جامعه پیوند می‌زنند.

مقاله حاضر در پاسخ به سؤال اصلی ابتدا ساخت قدرت در ایران را بررسی می‌کند و سپس پاسخ‌های اجتهاد به این مسئله را بررسی می‌نماید.

۱. مسئله ساخت دوگانه قدرت در ایران معاصر

۱-۱. مفهوم قدرت

فرهنگ‌های زبان فارسی واژه قدرت را در مفاهیم «توانستن»، «توانایی داشتن» که مصدری است و «توانایی» که اسم مصدر است، به کار برده‌اند (لغت نامه علی اکبر دهخدا)؛ گاهی نیز مرادف با کلمه «استطاعت» و به معنای قوه‌ای است که واجد شرایط تأثیرگذاری باشد (فرهنگ معین)؛ همچنین به «صفتی که تأثیر آن بر وفق اراده باشد» معنا شده است (همان). «قدرت» در فرهنگ‌های عربی زبان از ماده «قدر» است و به معنای «ظرفیت واقعی و حدّ نهایی و کامل هر چیز» می‌باشد. بعضی از ارباب لغت «قدرت» را با توجه به رابطه آن با «قدر» معنا کرده‌اند (احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة. طریحی / مجمع البحرین). مهم ترین واژگان مترادف با «قدرت» در زبان عربی «سلطه» و «اقتدار» است که به زبان فارسی نیز راه یافته است، به‌ویژه در «علوم سیاسی» کاربرد فراوان دارند. درضمن مفهوم لغوی قدرت و مرادف‌های آن متضمن معنای اراده نیز هست (فرهنگ معین).

متفکران تعریف‌های متعدد و مختلفی از مفهوم قدرت ارائه کرده اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود. قدرت در نظر هابز نیرویی صرفاً مادی نیست؛ بلکه مرتبط با توانایی‌های فرد جهت تأثیر بر جهان و تحقق نیت خود است (هابز، ۱۳۱۰، ص ۳۰). مک آیور قدرت اجتماعی را قابلیت به اطاعت در آوردن دیگران در هر گونه اجتماعی می‌داند (آیور، ۱۳۵۴، ص ۱۰۱). او در ادامه تأکید می‌کند قدرت اجتماعی قابلیت نظارت بر رفتار دیگران است؛ خواه مستقیماً به صورت امر و خواه غیرمستقیم و از راه تمهید وسایل موجود (همان، ص ۱۰۶). ماکس وبر به جای واژه «قابلیت» از کلمه «فرصت» استفاده کرده است؛ به عقیده وی «قدرت عبارت است از فرصتی که در چارچوب رابطه اجتماعی به وجود می‌آید و به فرد امکان می‌دهد تا - قطع نظر از مبنایی که فرصت مذکور بر آن استوار است - اراده اش را حتی علی‌رغم مقاومت دیگران بر آنها تحمیل کند» (وبر، ۱۳۶۷، ص ۱۳۹). از دیدگاه وبر «قدرت مجال یک فرد یا تعدادی از افراد است برای اعمال اراده خود حتی در برابر مقاومت عناصر دیگری که در صحنه عمل شرکت دارند» (فرونه، ۱۳۱۳، ص ۲۳۲).



تعریف اجمالی از قدرت و قدرت سیاسی می‌تواند در حد شرح الاسم برای این مقاله کافی باشد؛ لذا می‌توان به این تعریف بسنده نمود: «قدرت مجموعه‌ای از عوامل مادی و معنوی است که موجب به اطاعت درآوردن فرد یا گروه دیگر می‌گردد» (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۶).

۱-۲ ساخت دوگانه قدرت

مراد از ساخت قدرت الگوی خاص توزیع قدرت و تخصیص منابع آن است. نظام تمایزاتی که به فردی اجازه می‌دهد بر عمل دیگران تأثیر گذارد، اهداف و مقاصدی که در این تأثیرگذاری دنبال می‌گردد و ابزارها و وسایلی که برای برقراری روابط قدرت تجویز به کار برده می‌شود، همگی در چارچوب همین الگو تعیین می‌گردد. این الگو برحسب شیوه زندگی سیاسی و صورت‌بندی اجتماعی تنوع می‌پذیرد و در ارتباط با نوع خاص روابط قدرت مستقر در جامعه شکل می‌گیرد (میرموسوی، ۱۳۸۲، ش ۲۱) و دوگانه‌بودن ساخت قدرت یعنی الگوی توزیع قدرت به دو شکل متمایز و متضاد وجود داشته باشد.

۱-۳ شالوده‌شکنی ساخت قدیم قدرت

شالوده‌شکنی ساخت گذشته قدرت به معنای درهم‌ریختن الگوی توزیع قدرت است. دگرگونی و شالوده‌شکنی ساختار گذشته قدرت در ایران، همزمان با نفوذ غرب و به تعبیر دقیق‌تر «تجدد» و بسط سیطره آن بر کشورهای پیرامون و ظهور انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه ما نسبت به غرب آغاز شد؛ لذا نه تنها نظام سیاسی، بلکه مجموعه تمایزات و دوگانگی‌هایی که روابط قدرت در چارچوب آنها اعمال می‌شوند، شکسته و در نتیجه روابط قدرت مبتنی بر آن تحول می‌یابند. تمایزات گذشته حول محور عصبیت و قومیت، مذهب، جنسیت صورت گرفته بودند؛ برای نمونه تقابل شاه و مردم، ارباب و رعیت، عوام و خواص، مسلم و کافر، دارالاسلام و دارالکفر، سنی و شیعه، شرعی و غیرشرعی، مجتهد و مقلد را می‌توان طرح کرد. درعوض محورهای جدید عبارت اند از: ملیت، قانون و حقوق بشر که تقابل‌های ملی و فراملی، قانونی و غیرقانونی، مردم‌سالار و اقتدارگرا بر اساس آنها شکل گرفته‌اند. تمایزاتی که بر محورهای جدید شکل گرفته‌اند تا حدی با تمایزات گذشته تناقض دارند. عقلانیت سیاسی که در چارچوب این تمایزات شکل گرفته بود با تحول فوق دگرگون و تحت تأثیر تناقضات موجود در ساخت قدرت تناقض‌آمیز شد (میرموسوی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹) و این تناقض ثبات و آرامش را که هر جامعه جهت رشد و

توسعه خود بدان نیاز دارد، از حوزه عمل و نظر سلب کرد؛ لذا ایران مسیر خود را با مبانی و هدف‌گذاری و جهت‌گیری خاصی تعیین نکرد و خود را به دامن جریان‌های فکری و عملی غیربرخاسته از سنت فکری خود انداخته و آن سنت را نیز چون برآمده از مبانی خودش نبوده، نپذیرفته است.

سلطنت مطلقه نماد اصلی ساخت هرمی شکل قدرت قدیم بود؛ بنابراین می‌توان اصطلاح نظام سلطنتی را برای سرشت دولت‌های قدیم بیان کرد. این اصطلاح قبل از ورود اسلام به ایران، دلالت بر مؤلفه‌های اندیشه ایران‌شهری دارد و آن‌گاه که به دولت‌های ایران اسلامی اشاره گردد، بر ترکیبی از عناصر و مؤلفه‌های اندیشه ایران‌شهری و اسلامی دلالت دارد. از دیدگاه مقاله حاضر، این الگوی نظام سیاسی به‌رغم قدمت طولانی در ایران، در مواجهه با الگوی رقیب به مثابه دیگربرتر، ناتوانی‌های درونی خود را نمایان ساخت. نظام سلطنتی در ایران در دوره مشروطه به‌وضوح مظهر عقب‌ماندگی و انحطاط ایران در ساحت زندگی سیاسی تلقی گردید. مشروطه ضرورت اصلاح در این نظم سیاسی را آشکار ساخت.

دهه‌های پایانی قرن نوزدهم دوره نهایی زوال و فروپاشی نهایی ساخت قدیم قدرت در ایران است. تلاش‌های اصلاحی در عمل به بن‌بست رسیدند و ناکام ماندند؛ و با وارد کردن نیروهای متوسط جدید به صحنه زمینه را برای یک تحول جدی در سطح روابط قدرت فراهم ساختند؛ در واقع یکی از مهم‌ترین پیامدهای جریان نوسازی شکسته‌شدن نظام دانایی سنتی بود که مشروعیت ساخت قدیم را فراهم می‌کرد. آدمیت در توصیف این شرایط می‌گوید: اعتقاد به علم کلاسیک در هم شکست؛ فهمیدند خیلی از اصول دانش پیشینیان پایه‌اش بر آب است و آنچه درست است ناقص و مقدماتی است. در قلمرو فلسفه، علم و سیاست مفاهیم غربی را شناختند، در بطلان آرای اهل مدرسه و نفی سنت حکومت آشکارا سخن راندند (آدمیت، ۱۳۵۱، ص ۱۴). بدین ترتیب نظام معرفتی سنتی شکسته شد و در مبانی نظری که نظام سلطانی را توجه می‌کردند، خلل ایجاد شد.

این بحران از زمانی در ایران شروع شد که ایرانیان با غرب جدید مواجه شدند و آنچه در بیرون از مرزهای کشور خود دیدند، بسیار متفاوت از زندگی آنان بود. آنان مشاهده کردند که غربی با تولید انواع تنوعات دنیوی و زرق و برق‌های زندگی و انواع مواهب و تسهیلات زندگی را برای مردم آسان و راحت کرده و به آنچه مردم ایران باید آرزوی آن را نمایند، دست یافته و از آنها بهره می‌برند.



مشاهده این وضعیت از چندین دهه قبل از انقلاب مشروطه شروع می‌شود و تردیدها و آشفتگی‌های فکری و اندیشگی جامعه فکری و اهل تأمل و تفکر این دوره را فرا می‌گیرد و آنان پیش روی خود پرسش‌هایی می‌گذارند که علت این عقب‌ماندگی‌ها چیست و به میزان توانمندی پاسخ‌گیری از سنت فکری و دینی خود و به میزان مرعوب و عدم مرعوبیت از تحولات غرب و در یک‌فرآیند تاریخی زمان‌مند به پاسخ‌هایی رسیدند که گاه بسیار متفاوت و متضاد با یکدیگر بود و عدم درک واحد از تحولات غرب و از میزان توانمندی سنت خود در دریافت پاسخ‌ها و کثرت متعارض تجویزات نتایج عملی این مواجهه جامعه ایران دوره معاصر را به انواع آشفتگی و اضطراب‌های فکری و هویتی عملی کشاند و این وضعیت تا سال‌های قبل از انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ ادامه یافت تا اینکه جریان غالبی به رهبری امام خمینی از متن سنت فکری و دینی این جامعه پیدا و رشد یافت (یوسفی‌راد، ۱۳۸۱، ش ۴۵) و نظریه سیاسی جمهوری اسلامی را عرضه داشت و مقبول اکثر جامعه شد. البته در دوران مشروطه نیز نظریه مشروطه اسلامی در درون متن سنت فکری و دینی این جامعه قرار داشت و پاسخ خوبی در زمان خود به مسئله ساخت دوگانه قدرت بود؛ اما در عرصه عمل مورد اقبال قرار نگرفت.

انقلاب مشروطه حاصل پیوند و ائتلافی است که میان نیروهای سرخورده از نظام استبدادی صورت گرفت. این ائتلاف شکننده که میان نیروهای سنتی و جدید برقرار شد، در پی بحران مشروعیتی رخ داد که نظام پدرسالارانه قاجار با آن دست و پنجه نرم می‌کرد. انقلاب مشروطه حاصل ائتلاف نیروهای سنتی و نوگرا بود و به همین دلیل نوعی دوگانگی در هدفش داشت. نوگرایان تحقق ایده‌هایی مانند مشروطیت، قانون، آزادی، افزایش اقتدار، کارایی حکومت مرکزی، نظام سیاسی یکپارچه و منسجم به جای نظام ازهم‌پاشیده قاجار، پیشبرد تحولات اقتصادی و اجتماعی و به‌طور خلاصه برقرارساختن دولت مدرن را دنبال می‌کردند. انقلاب مشروطه آخرین مرحله از فروپاشی نظام کهنه و نقطه آغاز شکل‌گیری دولت مدرن در ایران بوده است. جوهر جریان مشروطیت تجدید ساخت قدرت و مدرن کردن دولت بود؛ در این راستا توانست گفتمان سلطنت مطلقه را بشکند و آن را به حاشیه براند. ساخت قدرت با انقلاب مشروطه تغییرات اساسی یافت؛ ولی این تغییر موجب به‌وجودآمدن یک ساخت جدید نشد (میرموسوی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴)؛ نظام سیاسی گذشته پایان یافته بود؛ ولی دولت مدرن برآمده از نظام دموکراسی غربی نیز نمی‌توانست جانشین نظام سیاسی گذشته باشد، چون مبانی فکری آن با مبانی فکری این

جامعه همخوان نبود. حاصل این وضعیت، عدم ثبات فکری و رفتاری در تمام ارکان و اجزا و روابط در سطوح پایین و بالای جامعه سیاسی و عدم شکل‌گیری و استقرار دولت و زندگی سیاسی باثبات است. جامعه برای حل این مسئله نیازمند نظام سیاسی بود که هم برآمده از سنت فلسفی و فقهی جامعه ایرانی و هم پاسخگوی نیازهای جدید باشد.

۲. اجتهاد و پاسخ‌های فقهی به مسئله ساخت قدرت

همان‌طور که اشاره شد، ساخت قدرت در ایران در رویارویی با تجدد دچار دوگانگی شد و این یک مسئله اساسی برای ایران بود. حال می‌خواهیم ببینیم فقه سیاسی شیعه چه پاسخی برای این مسئله دارد. این پاسخ‌ها در دو صورت دسته‌بندی شده است؛ نظریه مشروطه اسلامی و نظریه جمهوری اسلامی. قبل از بیان دو نظریه لازم است ابتدا درباره اجتهاد و روش اجتهادی توضیحاتی داده شود.

۲-۱. اجتهاد

علامه حلی در *نهایة الاصول* در تعریف اجتهاد می‌گوید «استفراغ الوسع من الفقیه لتحصیل الظن بحکم شرعی»: تلاش و کوشش در حد توان فقیه برای به‌دست‌آوردن ظن به حکم شرعی (*دائرة المعارف تشیع*، ص ۴۷۳). بعضی آن را تلاش و کوشش برای استخراج احکام شرعی معنا کرده‌اند (*علم‌الهدی*، ۱۳۷۶، ص ۶۷۲)؛ زیرا همه سعی و همت مجتهد این است که از ظواهر نصوص شرعی احکام شرعی را استخراج نماید. بعضی اجتهاد مصطلح در نزد شیعه را استفراغ وسع برای تحصیل حجت در احکام شرعی یا تعیین وظیفه در صورت نبود حجت می‌دانند (*واعظ‌الحسینی*، ۱۳۸۰، ص ۴۳۴). بعضی دیگر آن را «استفراغ وسع» در به‌کاربردن قواعد برای استخراج احکام می‌دانند که قطع به وظیفه فعلی از احکام واقعی یا ظاهری به دست می‌آید خواه احکام شرعی باشد خواه عقلی (*عراقی*، ۱۴۲۳ق، ص ۴۹۱).

استاد مطهری در بیان معنای اصطلاحی اجتهاد می‌گوید: «اجتهاد یعنی کوشش عالمانه با متد و روش صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابع آن یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل» (*مطهری*، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷). بر اساس این تعریف از اجتهاد شخص مجتهد و فقیه به کسی گفته می‌شود که با جستجو و تفکر در پی کشف احکام دینی از منابع آن می‌باشد. یک ویژگی بارز در همه تعریف‌های مزبور نهفته است و آن اینکه



اجتهاد تلاشی فقیهانه است که با مراجعه به دلایل شرعی، احکام شرعی را به دست می‌آورد. این تلاش، تلاشی فکری است و از این رو با فهم سروکار دارد و نهایتاً به استنباط ختم می‌شود. در فرایند اجتهاد پرسش‌هایی که برآمده از «نیازهای تاریخی» انسان مسلمان در یک دوران خاص است، به نصوص عرضه و دستورالعمل مناسب برای اداره زندگی اتخاذ می‌شود. بر همین اساس است که زمان و مکان، دو عنصر اساسی واقعیت، در اجتهاد حضور دارند (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۹۸). اجتهاد در امور دینی از نظر شیعه دو نوع است:

۱. اجتهاد ممنوع: این نوع اجتهاد همان تقنین و تشریح قانون است؛ یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر و رأی خودش وضع کند؛ این را اصطلاحاً «اجتهاد رأی» می‌گویند. این نوع اجتهاد از نظر شیعه ممنوع است.
 ۲. اجتهاد مشروع: اجتهاد تا قرن پنجم به معنای قیاس و اجتهاد رأی بود که از نظر شیعه ممنوع بود. تدریجاً معنای این کلمه از اختصاص بیرون آمد و به معنای مطلق جهد و تلاش و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی از روی ادله معتبر شرعی به کار رفت. از نظر علمای شیعه این نوع از اجتهاد امری مشروع است.
- ادله شرعی مورد نظر از نظر شیعه عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل. البته اجتهاد مشروع نیز متوقف بر یک رشته علوم است که مقدمه شایستگی و استعداد تعقل و تدبر صحیح و عالمانه می‌باشد؛ از قبیل علوم ادبی، منطقی، قرآن، تفسیر، حدیث، رجال، آشنایی اصولی و آشنایی با فقه. مجتهد به کسی گفته می‌شود که این علوم را دارا باشد (مطهری، ۱۳۵۶، ص ۶۵-۶۹)؛ همچنین فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی داشته باشد که برای آنها فتوا صادر می‌کند (همان، ص ۸۰-۸۱).

۱. آیت‌الله جناتی فرایند اجتهاد را به لحاظ تاریخی به پنج شیوه تقسیم می‌نماید:
۱. اجتهاد بر اساس منابع، بدون صدور فتوا، تفریق و تطبیق که در اوایل ایام غیبت صغرا رواج داشت؛
۲. اجتهاد بر اساس ظاهر نصوص با صدور فتوا؛ ولی بدون تفریع و تطبیق که در قرون یازدهم و دوازدهم متداول بوده است؛
۳. اجتهاد بر اساس منابع با تفریع و تطبیق ولی تنها در مقام تئوری، نه در عمل. این اجتهاد در تئوری «روش اصولی» را دارد؛ ولی در عمل «اخباری» است؛
۴. اجتهاد مصطلح و ایستا که در این شیوه به نقش زمان و مکان توجه نمی‌شود و لذا این روش هم برای حل مسائل حکومتی شیوه مطلوبی نیست؛
۵. اجتهاد بر اساس مقتضیات زمان و مکان. این اجتهاد که «اجتهاد لازم» نیز نامیده

می‌شود، مدعی راهگشایی و پاسخگویی به کلیه مسائل زندگی فردی و مسائل حکومتی است (مقیمی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱).

۲-۲. نظریه مشروطه اسلامی

مشروطه اسلامی نخستین پاسخی است که با روش اجتهادی به مسئله ساخت دوگانه قدرت داده شد. در فاصله سال‌های ۱۲۸۵ تا ۱۳۴۲ گفتمان مشروطه محور تفکر سیاسی بود. در این دوره اندیشه ولایت سیاسی فقها به دلیل آنکه تداوم نظم سلطانی به حساب می‌آمد، چندان زمینه طرح نداشت. تنها راه برای ایجاد هم‌نهادی ولایت و مشروطیت، همساز کردن این دو مفهوم با یکدیگر بود. این کار از راه تأکید بر عقل‌گرایی مکنون در گفتمان اجتهاد که به‌ویژه در دوران شیخ انصاری تقویت شده بود امکان‌پذیر شد. پیشگامان نواندیشی دینی با درک و آگاهی از ضرورت بومی کردن مفاهیم جدید همچون مشروطیت و ایجاد پیوند میان آنها و مفاهیم گذشته به عقل روی‌آور شدند. استوارترین نوشتار سیاسی که در حمایت و دفاع سرسختانه از مشروطه در میان روحانیت شیعه نگاشته شد، کتاب *تنبيه‌الامة و تنزيه‌المله* اثر علامه نائینی است. نائینی در نظریه خود ضمن حفظ مبانی سنتی و اعتقادی شیعه از دیدگاهی نو به مقوله دولت و مدیریت اجتماعی می‌نگرد. وی برای نخستین بار سعی کرده است که مفاهیم حقوق اساسی، بحث آزادی‌های سیاسی، مساوات و امثال آن را که جزئی از ادبیات سیاسی نو جهان به شمار می‌آمد، بر اساس استدلال‌ها و اصول فقهی از متون اسلامی استخراج کند. بدین لحاظ، نظریه دولت مشروطه وی جهش و نقطه عزمی در سیر نظریه‌های دولت در فقه شیعه به حساب می‌آید. این نظر، خود حکایت از یک برداشت جدید دینی دارد که افق‌های نوی را در منظر فقهای شیعه گستراند.

محقق نائینی که به لحاظ روش‌شناختی به مکتب اصولی در فقه شیعه تعلق دارد، با استخدام سازوکارهای مکنون این روش به‌ویژه اصل ضرورت هماهنگی اجتهاد با شرایط زمانی و مکانی درصدد اثبات سازگاری مشروطیت و مؤلفه‌های دموکراتیک آن با شریعت و آموزه‌های دینی است. در ذیل به مهم‌ترین دستاوردهای اجتهادی وی می‌پردازیم.

۲-۲-۱. اثبات مشروعیت قانون‌گذاری بشری

نائینی میان دو دسته از احکام و قوانین تفکیک قایل می‌شود؛ احکام و قوانینی که در



شریعت بیان شده‌اند و احکام و قوانینی که در شریعت بیان نشده‌اند و به اعتقاد نائینی به ولی نوعی واگذار شده‌اند. «مجموع وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه... و یا ... ثانویه علی کل تقدیر خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه بالضرورة منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیرمنصوصاتی است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان منصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوع موکول است (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۰). در نتیجه قدرت در نگاه نائینی به تمامی در حوزه امور شرعی قرار نمی‌گیرد و نوعی واگذاری به حوزه امور عرفی به رسمیت شناخته می‌شود. یکی از مهم‌ترین پیامدهای تفکیک قانون شرعی از قانون عرفی، امکان اثبات مشروعیت «قانون‌گذاری بشری» بر اساس معیار «مصلحت» از جانب شورای نمایندگان و بر مبنای رأی بیشتر آنان است.

محقق نائینی در اثبات مشروعیت قانون‌گذاری بشری با تکیه بر آموزه تفکیک امر شرعی از عرفی به دو دلیل فقهی استناد می‌کند: مقدمه واجب و حسیبه. از نظر نائینی از آنجا که «حفظ نظام و صیانت اساس محدودیت و مسئولیت سلطنت غاصبه (متوقف بر قانون است، وجوب آن) از بدیهیات و عدم اندراجش... در تشریح و بدعت مقابله با دستگاه نبوت ظاهر و هویدا است» (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵). می‌توان قانون‌گذاری بشری در امور عرفی و غیرمنصوصات را مقدمه حفظ نظم دانست و همان‌طوری که حفظ نظم واجب است، مقدمه آن یعنی قانون‌گذاری نیز واجب است. در ضمن وی با تفکیک مذکور و طرح قانون‌گذاری در امور عرفی و غیرمنصوصات نتیجه می‌گیرد که «قانون متکفل وظیفه نسخ و تغییر قوانین به این قسم دوم مخصوص (غیرمنصوصات بود) و... صحیح و لازم و بر طبق وظیفه حسیبه است (همان، ص ۱۳۴). بر این اساس از باب حسیبه بر مسلمانان واجب است به تنظیم قوانین لازم برای برقراری نظم و حفظ آن بپردازند.

۲-۲. معنا و حقیقت حکومت

آیت‌الله نائینی به اعتبار منشأ مشروعیت حکومت دو حکومت عدل و جور را مطرح می‌کند و حکومت معصوم را برترین نوع حکومت می‌داند؛ هم‌چنین به اعتبار کارویژه‌ها از دو حکومت ولایتیه و تملیکیه نام می‌برد. او مانند همه فقهای شیعه اندیشه سیاسی دیرین شیعه مبنی بر انحصاری بودن حق ولایت معصومان علیهم‌السلام را می‌پذیرد؛ هم‌چنین معتقد است در عصر غیبت شرعاً و عقلاً به اقتضای ضرورت تأمین عدالت و مساوات و محدود کردن

قدرت سلطنت به قدر امکان واجب است (نائینی، ۱۳۷۸، صص ۴۶-۴۷ و ۵۶). هرچند باید تصریح کرد که وی بهترین شیوه حکومت عملی در زمان خود را مشروطه می‌داند؛ ولی نه به آن معنا که یک نظام عالی و مطلقاً خوب و مشروع باشد (همان، ص ۵۶). به نظر نائینی پذیرش یک نظام عرفی در مقابل حکومت استبدادی، مقبول‌تر و کم‌اشکال‌تر و درنهایت به شیوه حاکمیت معصومان نزدیک‌تر است.

کوشش‌های نائینی و همفکران او در فرایند تاریخی اندیشه سیاسی شیعه منتهی به بیان نوعی مشروعیت الهی و مردمی شد. بدون شک وی مبانی حکومت مورد نظر خود را در چارچوب نظریه ولایت فقیه بیان کرد؛ زیرا وی از جمله مجتهدانی است که ولایت فقها را در حیطه امور حسبیه دیده است؛ در این باره می‌گوید: «از جمله قطعیات مذهب ما، طایفه امامیه، این است که در عصر غیبت - علی مغیبه السلام - آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس با اهمال آن حتی در این زمینه معلوم باشد، وظایف حسبیه نامیده و نیابت فقها در عصر غیبت در آن، قدر متیقن و ثابت دانستیم؛ حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در جمیع مناصب. و چون عدم رضای شارع مقدسه اختلاف نظام و ذهاب بیضه اسلام 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» (همان، ص ۴۶).

وی برخلاف پذیرش چنین دیدگاهی که مبین گستردگی ولایت فقهاست، هیچ‌گاه چنین اقتداری را برای فقیه درخواست نمی‌کند. او در این موارد تصدی شخص مجتهد را به صورت مستقیم لازم نمی‌شمارد؛ بلکه اذن او را کافی می‌داند. (همان، ص ۷۹) و می‌کوشد فقیه این قدرتش را به نمایندگان مردم تفویض کند تا هم حکومت و هم قانون‌گذاری مشروع شود. به‌طور قطع وی ولایت فقیه را در عصر غیبت پذیرفته است؛ ولی معتقد است که اعمال چنین ولایتی عملاً قابل تحقق نیست؛ زیرا باید طبق قاعده برای آنان نیز نظارتی وجود داشته باشد؛ حال آنکه تصریح می‌کند «نه اصل گماشتن نظارتی برای فقها در عصر غیبت ممکن است و نه بر فرض گماشتن، جز اهانت نتیجه و اثری دیگری محتمل» (همان)؛ از این رو راهی باقی نمی‌ماند، مگر اینکه از طریق اذن مشکل حل شود.

۲-۲-۳. مبارزه علیه استبداد

۱۳۷ مبارزه با استبداد از جمله مبانی بنیادین اندیشه نائینی است. وی در رساله‌اش با هر



گونه برداشتی که توجیه کننده استبداد و حاکمیت استبدادی باشد - به تعبیر خود «استبداد دینی» - به شدت مخالفت می‌ورزد (همان، صص ۵۶ و ۶۰). او سعی می‌کند که مستدلاً اصول و مبانی مشروطه را از قرآن، سنت پیامبر ﷺ و فرمان‌های امام علی علیه السلام برگیرد و آن را از ضروریات اسلام در عصر غیبت قلمداد کند (همان، صص ۲، ۳، ص ۵۶ و ۹۷). وی آنچه از قانون و آزادی و مسائل کشورداری و حقوق اساسی را که وارد جهان اسلام شده است، خودی و از اصول اساسی سلطنت اسلامی می‌داند (همان، صص ۲، ۳ و ۶۰)؛ همچنین او اضافه می‌نماید که شهروندان، مسلمان و نامسلمان، باید از برابری سیاسی برخوردار باشند (همان، ص ۶۹). نائینی قوام حکومت مشروطه را در تدوین قانون اساسی (همان، صص ۱۳-۱۴) و نظارت نمایندگان مجلس برای ممانعت از استبداد می‌داند (همان، ص ۴۶).

بدین ترتیب فهم نائینی از شریعت، به لحاظ معرفت‌شناسی، فهمی اجتهادی است؛ اما وی با فهم اجتهادی پیشین تا حدودی فاصله گرفته و تحولی در آن ایجاد می‌کند. این تحول ضمن آنکه بیانگر تحول فهم دین در اندیشه نائینی است، بیانگر تلاش نائینی برای سازگارساختن شریعت با نظام سیاسی خاصی است که به استبداد دینی منجر نشود؛ بنابراین می‌توان این داوری درباره تلاش فکری نائینی را پذیرفت که نائینی با غلبه دادن تفکر عقل‌گرایی در فهم نصوص دینی توانست الگویی پیشرفته برای نظام سیاسی دوران خودش پیشنهاد کند که با اولیات دین هم مطابق بود (سیف، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴).

حوادث پس از انقلاب مشروطه به‌گونه‌ای رقم خورد که ابعاد مردم‌سالارانه به تعویق افتاد و دولت مطلقه شبه مدرن زایش یافت. با آشکار شدن بن‌بست‌های مشروطه، اندیشه سلطنت مشروطه به تدریج توجیه خود را از دست داد و ایده تغییر نظام سلطنتی شکل گرفت. در دوران مشروطه، بحث اساسی بر سر سازگاری و ناسازگاری اسلام و مشروطیت بود. گفتمان اصلاحی (نائینی) بر تقدم تمدن اسلام بر تجدد غرب تأکید می‌کرد؛ ولی از این بالاتر نمی‌رفت و در صدد نظام‌سازی در حوزه‌های مختلف بر اساس یک الگوی کاملاً اسلامی نبود. در دورانی که رژیم پهلوی با بحران فزاینده مشروعیت گریبان‌گیر بود، آرمان جمهوریت شکل مطلوب حکومت و تنها جایگزین مناسب برای سلطنت شد؛ لذا گفتمان اجتهاد ناگزیر از تعبیر مفاهیم جدید به‌ویژه جمهوریت برای ارائه نظریه‌ای در باب دولت بود که این اتفاق با در نظر گرفتن نظام‌سازی بر اساس یک الگوی اسلامی شکل گرفت.

۲-۳. نظریه جمهوری اسلامی

اندیشمندان بسیاری در این مقطع به خردورزی درباره سیاست پرداخته‌اند؛ اما اندیشه سیاسی امام خمینی از لحاظ نقش و جایگاهش در پیروزی انقلاب و تأسیس نظام جمهوری اسلامی در محور تأملات فکری قرار گرفت. امام خمینی شخصیتی دوران‌ساز است که اندیشه‌اش در چارچوب گفتمان اجتهاد شکل گرفت؛ اما اجتهاد تعادلی و ترکیبی. اجتهاد تعادلی و ترکیبی تلاش می‌کند با توجه به نقش زمان و مکان در اجتهاد و بهره‌مندی از روش‌های اجتهادی پیشین (تاریخی، فلسفی، عرفی) و علوم متعارف، موضوعات و مسائل مستحدثه سیاسی و اجتماعی را از مجرای آرمان‌ها و منابع اصیل تبیین نماید. ایجاد رابطه پویا و تعادلی بین جمهوریت و اسلامیت، حق و تکلیف، انتخاب و انتصاب، مشارکت و مشروعیت نشان از روش اجتهادی هوشمند ایشان در قبال عناصر به-ظاهر متضاد و متعارض است. لازمه اجتهاد ترکیبی و پویای وی، تولید دایمی اندیشه سیاسی از مجرای شریعت و الزامات زمان و دانش‌های متعارف است (لک‌زایی و مقیمی، ۱۳۹۰، ش ۱، ص ۹۶). طرح جمهوری اسلامی، با توجه به همین اجتهاد ترکیبی و با گذار از سلطنت و سلطنت مشروطه، در اندیشه امام صورت می‌گیرد. وی در رد سلطنت می‌گوید: «من مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران هستم، به دلیل اینکه اساساً سلطنت نوع حکومتی است که متکی به آرای ملت نیست؛ بلکه شخصی به زور سرنیزه به سر کار می‌آید و سپس با همین سرنیزه مقام زمامدار را در خاندان خود به صورت یک حق قانونی بر مبنای توارث بر مردم تحمیل می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، «الف»، ج ۵، ص ۱۷۳).

از این رو، در اندیشه امام، متکی به آرای مردم نبودن مهم‌ترین دلیل نقد نظام سلطنتی است. در جایی دیگر در تأکید بر رأی مردم می‌گوید: «اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بر عهده بگیرد، قهراً او مورد قبول مردم است؛ در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

۲-۳-۱. شکل حکومت

الگوی ساختار حکومتی امام دارای دو رکن جمهوری (مردم) و اسلامی (شریعت) است. شکل حکومت اسلامی از منظر امام، مبتنی بر سه ضابطه است. این سه ضابطه عبارت‌اند



از: اتکا به اسلام؛ اعتماد به رأی مردم؛ توجه به مقتضیات زمان و مکان. اما چه کسی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف از میان اشکال متفاوت حکومت، می‌تواند بر اساس ضوابط پیش‌گفته، شکل حکومت اسلامی را تعیین کند؟ ایشان پیشنهاد و استنباط خود را به انتخاب مردم واگذار می‌کند و می‌فرماید من فقط پیشنهاد دادم و قصد تحمیل ندارم؛ ولی «چون ملت، ملت مسلم است و ما را هم خدمتگزار خود می‌داند، از این جهت حدس می‌زنم به پیشنهاد ما رأی دهد» (همان، ج ۳، ص ۳۳)؛ جمهوریت ناظر بر حق مشارکت و حقوق شهروندی است؛ ولی واژه اسلامیت معطوف به مشروعیت است چون «اگر بدون مشروعیت الهی کارها را انجام دهند، دولت به جمیع شئون طاغوتی خواهد بود» (همان، ج ۲، ص ۱۸۷).

۲-۳. ولایت مطلقه فقیه

امام خمینی حکومت مشروع را در دوران غیبت در قالب نظریه ولایت فقیه توضیح داده و با روش اجتهادی تلاش می‌کند با مراجعه به روایات متعددی این نظریه را اثبات کند. ایشان برای اثبات بحث ولایت فقیه این‌گونه استدلال می‌کند که ولایت تنها از جانب خداوند سرچشمه می‌گیرد و باید برای فهم جایگاه و حدود کاربرد آن از خدا پرسید که آن را به چه کس، به چه میزان و با چه شرایطی واگذار کرده است؛ باید به سراغ بیانات شرعی رفت تا از کاری که خداوند متعال انجام داده آگاه شد. به نظر امام خمینی، خداوند متعال ولایت تقنینی نسبتاً مطلق و نسبتاً محدودی را به رسول گرامی اسلام ﷺ و جانشینان ایشان تفویض نموده است. این ولایت تقنینی به رعایت «عدالت» و «قانون الهی» محدود است. همچنین برای اداره جامعه اسلامی ولایت اجرایی نسبتاً مطلق که محدود به رعایت اصول مسلم عدالت است، به ولی معصوم واگذار شده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

تفویض ولایت تقنینی نسبتاً مطلق به ولی معصوم

امام خمینی درباره ولایت تقنینی بر این باورند که خداوند متعال اختیار قانون‌گذاری را به طور مطلق و در هر زمینه و به هر شکلی به رسول گرامی ﷺ و جانشینان آن حضرت ﷺ تفویض فرموده است. به نظر امام خمینی، اختیار رسول گرامی ﷺ و امامان معصوم ﷺ در «مطلق امور خلاق» از راه قانون‌گذاری «تشریح و تربیت» نه تنها «مانع ندارد؛ بلکه حق است» (موسوی خمینی، [بی تا]، ص ۶۰-۶۱) و علت اینکه خدای متعال

اداره امور انسان‌ها را - که به‌طور ذاتی و اصیل خود در اختیار دارد - به رسول گرامی صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام واگذار می‌کند، این است که آنان همچون خود خداوند متعال به حقیقت آگاهی کامل دارند و نه در فهم حقیقت و نه در عمل به آن اشتباه و فراموشی برایشان پیش نمی‌آید. آنان به مقام عصمت رسیده‌اند و ذره‌ای از اراده خدا تخلف نمی‌کنند. اراده و خواست آنان جز همان اراده و خواست خداوند متعال نیست؛ لذا همان‌طور که خداوند متعال اختیار مطلق در قانون‌گذاری دارد، آنان نیز می‌توانند برای انسان قانون وضع نمایند (همان، ص ۴۵۶-۴۵۷). حال باید این نکته مهم را توضیح داد که آیا این ولایت تقنینی مطلقه‌ای را که خداوند متعال به نبی اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام تفویض فرموده است، «مطلقاً» مطلق است یا «نسبتاً» مطلق. در صورتی که ولایت مطلقه واگذار شده به رسول گرامی اسلام و اوصیای ایشان صلی الله علیه و آله و اوصیای ایشان صلی الله علیه و آله، اختیار آنان نباید حتی محدود به قانون الهی باشد؛ در نتیجه آنان باید حق نسخ قانون الهی را داشته باشند. امام به اختیارات نسبتاً مطلق رسول اکرم و اوصیای ایشان صلی الله علیه و آله و آله اعتقاد دارد. محدودیت از دو جهت بر ولایت تقنینی ولی معصوم وارد می‌شود: یکی از جانب قانون الهی و دیگری از جانب اصول عدالت (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، «ب»، ج ۱، ص ۵۰). پس از دیدگاه امام خمینی ولایت تقنینی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینان معصوم ایشان علیهم السلام از یک جهت مطلق و از یک جهت محدود است: از این جهت مطلق است که اختیار دارند در مطلق امور خلاق قانون‌گذاری نمایند؛ از این جهت محدود است که اختیار ندارند هنگام قانون‌گذاری قانون الهی را نسخ یا برخلاف اصول مسلم عدالت قانون وضع کنند.

تفویض ولایت اجرایی نسبتاً مطلق به ولی معصوم

موضوع تصدی ریاست کشور و اجرای قانون (اعم از قانون الهی، قانون نبوی و قانون ولوی) جزء دیگری از مسئله ولایت و حکومت است. به اعتقاد امام خمینی وجود قوه اجرایی برای عملی نمودن قوانین ضروری است؛ چراکه غلبه بر وضعیت وخیم و مصیبت‌بار جامعه فرضی بی‌حکومت و پایان‌بخشیدن به هرج و مرج و ظلم در آن وضعیت تنها با بیان وظایف و حقوق انسان‌ها امکان پذیر نمی‌باشد؛ تنها از راه کاربرد قدرت سیاسی است که می‌توان نظم و امنیت و عدالت را برقرار ساخت (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، صص ۱۵ و ۱۷).

امام همچون همه شیعیان بر این باور است که خداوند متعال این اختیار را به ولی معصوم



یعنی رسول گرامی ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام تفویض نموده است؛ خداوند آنان را برای فرمانروایی نصب و تعیین فرموده است. در این باره امام می‌فرماید:

فرمانروایی جز خدا... نیازمند وضع [فرمانروایی] از سوی خداست و او پیامبر را برای خلافت و حکومت نصب کرده است... و پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام یکی پس از دیگری فرمانروا و حاکم بر بندگان بوده اند و حکومتشان به خاطر نصب خدای تعالی و نصب پیامبر معتبر است... و این [اصل] جای بحث ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، «ب»، ج ۲، ص ۱۰۰).

در شرح ولایت تقنینی بر این نکته تأکید شد که ولایت تفویضی به ولی معصوم نسبتاً مطلق و نه مطلقاً مطلق است. وضعیت ولایت اجرایی نیز به همین صورت است. به نظر امام خمینی ولایت اجرایی رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام از یک جهت مطلق و از جهت دیگر محدود است؛ از این جهت که رویه‌های اجرای قوانین باید بر اساس اصول مسلم عدالت انجام گیرد محدود است؛ از این جهت که ولی معصوم بر همه کس ولایت دارد مطلق است. امام خمینی ولایت اجرایی نسبتاً مطلق رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اوصیای ایشان علیهم السلام در مقایسه با ولایت اجرایی نسبتاً مطلق اوصیای مرتبه بعدی آن حضرت را با عبارت زیر توضیح می‌دهد:

خداوند متعال رسول اکرم صلی الله علیه و آله را «ولی» همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر علیه السلام ولایت دارند، پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان، حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد؛ یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند قاضی و والی نصب و عزل کند. همین ولایتی که برای رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست؛ لکن فقیه ولی مطلق به این معنا نیستند که بر همه فقهای زمان خود ولایت داشته باشند و بتوانند فقیه دیگری را عزل یا نصب کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۱-۴۲).

«ولایت فقها نیز از سوی معصومان علیهم السلام در تمام اموری است که در آنها ولایت معصومین از حیث حاکم بودن آنها بر امت ثابت شده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۸۱).

۲-۳-۳. نسبت جمهوریت و ولایت فقیه

سؤالی که مطرح می‌شود، این است که چه نسبتی میان نظریه ولایت فقیه و جمهوریت در اندیشه فقهی امام برقرار می‌باشد؟ به عبارت دیگر چه نسبتی میان جمهوریت و اسلامیت وجود دارد؟

امام خمینی برای اولین بار در پاسخ به خبرنگاران در پاریس «جمهوری اسلامی» را

مطرح کرد؛ اصطلاحی ترکیبی که فهم معنای آن مستلزم فهم معنای دو مؤلفه آن یعنی جمهوری و اسلامی است. امام در توضیح این مؤلفه‌ها می‌گوید: «اما جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است، لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلام باشد. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، آنها بر اسلام متکی است؛ لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان است که در همه جاست» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، «الف»، ج ۲، ص ۳۵۱).

جمهوریت به معنای «متکی بودن بر آرای عمومی مردم» و اسلامیت به معنای «مبتنی بودن بر قانون الهی» است. امام به همان میزان که از جدایی دین از سیاست نگران بود، به همان نسبت از جدایی مردم از بدنه حکومت نیز نگران بود؛ در اندیشه سیاسی امام، همچنان که بدون شریعت نظام سیاسی جامعه اسلامی شکل نمی‌گیرد، بدون مردم نیز حکومت اسلامی محقق نمی‌شود؛ یعنی شرط فعلیت نظام سیاسی اسلام تنها ولایت نیست، بلکه مردم نیز به همان میزان بلکه بیشتر نقش دارند؛ لذا بنیادی‌ترین عناصر نظام سیاسی در تفسیر امام راحل، شریعت و ولایت و مردم اند.

درواقع امام خمینی نقطه آغازین حرکت سیاسی خود را با همین سه عنصر شروع نموده و رمز پیروزی انقلاب اسلامی نیز در ترکیب این سه‌گانه است. جمهوری اسلامی در اندیشه امام خمینی، الگویی از نظام سیاسی است که مردم در آن بر مبنای قانون الهی ساختار نظام سیاسی را شکل می‌دهند. نظریه او درباره دولت که زیر عنوان «جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه» می‌توان از آن یاد کرد، تلاشی برای ایجاد هم‌نهادی بین مفاهیم ولایت و جمهوریت است؛ از این منظر در تداوم سنت فکری مجتهدان مشروطه‌خواه نظیر نائینی است. اما امام خمینی با گذر از نائینی در تفسیر از شریعت به ولایت مطلقه و عامه فقیه می‌رسد و برای مردم نیز حق تعیین سرنوشت قایل می‌شود؛ لذا ولی فقیه در کارویژه خود مبسوط‌الید می‌شود و از حد ولایت حقوقی سلبی به ولایت سیاسی ایجابی ارتقا می‌یابد.

نتیجه

آنچه گذشت واکاوی ظرفیت فقه سیاسی شیعه در پاسخگویی به مسئله ساخت دوگانه قدرت در ایران بود. بررسی تلاش اجتهادی محقق نائینی در نظریه مشروطه اسلامی و

امام خمینی در نظریه جمهوری اسلامی در پاسخگویی به این مسئله نتایج زیر را نشان داده است:

دو نظریه مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی مهم‌ترین پاسخ‌های اجتهاد به مسئله ساخت دوگانه قدرت در ایران معاصر است. مردم و ولایت و شریعت سه رکن مهم نظریه مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی است. نوع حکومت پیشنهادی نظریه مشروطه اسلامی از یک طرف شوروی است و از طرفی چون سلطنت مشروط به قوانین و نظارت مجتهدان است، حکومت مشروطه است. سلطنت در این ساختار حفظ می‌شود.

امام خمینی با گذر از نائینی در تفسیر شریعت به ولایت مطلقه و عامه فقیه می‌رسد و برای مردم نیز حق تعیین سرنوشت قایل می‌شود؛ لذا ولی فقیه در کارویژه خود مبسوط‌الید می‌شود و از حد ولایت حقوقی سلبی به ولایت سیاسی ایجابی ارتقا می‌یابد. البته این گذر به معنای مغایرت نیست؛ بلکه به معنای کامل تر شدن نظریه است. علامه نائینی نظریه خود را به دلیل مقبوض‌البیدین بودن فقها در عصر خود ارائه نمود، وگرنه ایشان هم معتقد بود که فقهای جامع‌الشرایط باید حکومت را تعهد کنند. اگر حضرت امام خمینی نیز در عصر نائینی می‌زیست و می‌خواست شکلی برای حکومت اسلامی ارائه دهد، همان دیدگاه نائینی را می‌پذیرفت. هر دو نظریه هم سلطنت مطلقه را نفی می‌کنند و هم دولت مدرن را با مبانی اسلامی و سنتی جامعه پیوند می‌زنند؛ لذا در زمان خود پاسخ‌های مناسبی از طرف فقه سیاسی شیعه برای حل دوگانگی قدرت سیاسی هستند.



کتابنامه

- احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
- آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، تهران: نشر سهامی انتشار خوارزمی، ۱۳۵۱.
- جمعی از نویسندگان، دایره المعارف تشیع، ج ۱، تهران، مؤسسه دایره المعارف تشیع، چ ۲، ۱۳۷۲.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۳۶، تهران: چاپ سیروس، ۱۳۳۹.
- سیف، توفیق، استبداد ستیزی، ترجمه محمد نوری و دیگران، اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۹.
- عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ - ۱۴۰۴ ق.
- علم الهدی، مرتضی، الذریعه الی اصول الشرعیه، تحقیق ابوالقاسم گرجی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- فروند، ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: توتیا، ۱۳۸۳.
- لکزایی، نجف و غلام حسن مقیمی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، همدان: ش ۱، زمستان ۱۳۹۰.
- وبر، ماکس، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ترجمه احمد صدارتی، چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
- پین، مایکل (ویراسته)، فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسا مدرنیته، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
- مطهری، مرتضی، ده گفتار، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۶.
- مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- مقیمی، غلامحسین، مشروطیت، جمهوریت، اسلامیت، چ ۱، قم: انتشارات معناگرا، ۱۳۸۵.

- آیور، مک، جامعه و حکومت، ترجمه ابراهیم علی کنی، چ ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.
- موسوی خمینی، روح الله، صحیفه امام، ج ۵: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، ۱۳۸۵، «الف».
- _____، الرسائل، قم: [بی نا]، ۱۳۸۵ «ب».
- _____، تحریرات فی الفقه: کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، ۱۳۶۷.
- _____، صحیفه نور، ج ۲ و ۲۱، تهران: سازمان مدارک علمی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- _____، ولایت فقیه، چ ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- _____، چهل حدیث، [بی نا]، [بی تا].
- میرموسوی، سید علی، اسلام، سنت، دولت مدرن، چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
- _____، «شالوده شکنی ساختار قدیم در ایران معاصر»، علوم سیاسی، ش ۲۱، بهار ۱۳۸۲.
- نائینی، محمدحسن، تنبیه الامه و تنزیه المله، با توضیحات سید محمود طالقانی، چ ۱۰، تهران: ۱۳۷۸.
- هابز، توماس؛ لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- واعظ الحسینی، محمد سرور، مصباح الاصول، مطبعه العلمیه، قم: مکتبه الداوری، ۱۳۸۰.

