

مرزهای تفکر سیاسی در حوزه علمی قم

عبدالوهاب فراتی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

forati129@yahoo.com

چکیده

صورت‌بندی سیاسی حوزه علمی معاصر قم از جمله مطالعاتی است که می‌تواند راه شناخت ما را از آنچه در درون این حوزه می‌گذرد هموار سازد. گرچه تا کنون در این باره تأملات مفیدی صورت گرفته، اما فقدان برخی آگاهی‌های لازم از سرشت تفکر سیاسی در حوزه علمی قم موجب برخی داوری‌های غیر دقیق شده است. اینکه چگونه می‌توان تفکرات سیاسی درون حوزه علمی قم را صورت‌بندی کرد و اندیشه‌های کانونی و حاشیه‌ای در آن را متمایز ساخت؛ دو پرسش مهم است که این مقاله می‌کوشد با ترسیم اصول تفکر سیاسی در این حوزه - به عنوان نماد حوزه‌های علمی ایران - به آنها پاسخ روشنی دهد. مدعای اصلی نویسنده آن است که وجود چهار خط متقاطع یعنی نگرش سنتی یا غیرسنتی به نظم سیاسی و نیز نگرش سلبی یا ایجابی به پذیرش یا رد نظم دینی، راهنمای ما در گونه‌شناسی واقع‌گرایانه از تفکرات سیاسی در این حوزه است. این تفکرات که در درون هنجارها و محدودیت‌های خاصی تولید می‌شوند، اندیشه‌هایی را کانونی به شمار می‌آورد و تفکری را به حاشیه می‌برد. عطف به چنین چهارچوبی نشان می‌دهد که در این حوزه پنج تفکر کانونی و سه تفکر حاشیه‌ای وجود دارد. روش و چهارچوب در این مقاله، قیاسی - استقرایی است. در واقع این مقاله تلاش می‌کند نگاه روحانیت حوزه علمی قم به نظم سیاسی را - با توجه به مختصات درونی حوزه - به روش قیاس منطقی - استدلال از کلی بر جزئی - در چهارگانه فوق‌تر قرار دهد و سپس با مطالعه استقرایی مصادیق آن را به عنوان گونه‌های تفکر سیاسی در حوزه علمی قم تعیین نماید. **کلیدواژه‌ها:** جریان‌شناسی، نص اسلامی، محدودیت‌های شرعی، روحانیت، نظم دینی، نظم سلطانی، نظم دموکراتیک.

مقدمه

دسته‌بندی نظرات سیاسی نیروهای اجتماعی در ایران، پیشینه‌اندکی در ادبیات سیاسی ما دارد. شاید مرحوم شریعتی از نخستین کسانی بود که به تیپولوژی سه‌گونه مسلمانان پرداخت (شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۵، ص ۱۸). اما از ۱۳۶۰ شمسی به بعد، جریان‌شناسی بهترین راه شناخت نیروهای تاریخی قلمداد شد که البته با نوعی احساس نگرانی از شکل‌گیری جبهه یا گروهی مخالف همراه بود. در واقع، جریان‌شناسی کمک می‌کرد تا با اطلاع از آرایش نیروهای فعال فکری، مخاطب را جهت مبارزه علمی با آنها آماده سازد و تکلیف او را نسبت به این جریان‌ها مشخص نماید. حتی در دوره‌ای نیز درسی اختیاری با عنوان «جریان‌شناسی فکری و فرهنگی» در درس دانشگاه امام صادق^(ع) گنجانده شد تا دانشجویان ضمن کشف رابطه افراد با جریان‌های داخلی کشور، این جریان‌ها را بهتر بشناسند (فاطمی ۱۳۹۵). اما بتدریج با روال‌مندی کاربرد این اصطلاح در دهه هشتاد، بسیاری از حوزویان نیز در معرفی آنچه در فضای روشنفکری و روحانیت می‌گذشت از این واژه استفاده کردند و جریان‌شناسی روحانیت پرسامد شد. از این دوره به بعد، آثار متعددی به نگارش در آمد که حتی روشنفکری نیز به آنها استناد می‌کرد؛ اما آنچه در همه این آثار وجود داشت اینکه یا نویسنده، توانایی فراغت از قیودات اجتماعی و صنفی خود نداشت و یا فاقد داورهای دقیقی از درون حوزه‌های علمیه بود. به‌ویژه آنکه اغلب این جریان‌شناسی‌ها، ذوقی بود و درباره ترمینولوژی جریان‌شناسی خود به منبع مهمی ارجاع نمی‌داد (طالقانی ۱۳۸۲: ۱۶). حتی دسته‌بندی‌های ارائه شده از تنوع افکار عالمان دینی دقیق نبود و مخاطب نمی‌توانست درباره همه سطوح فکری روحانیت داورى نماید.

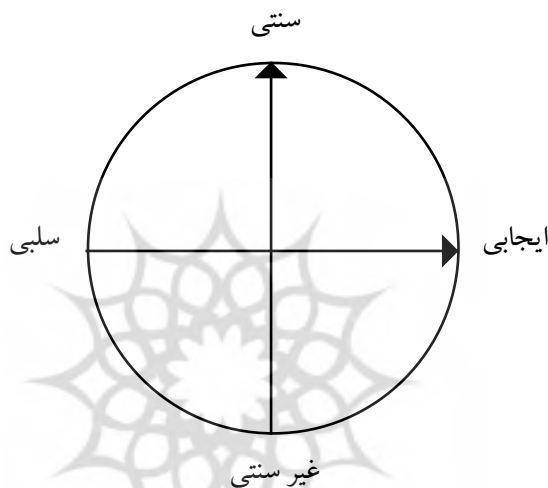
عطف به چنین مشکلاتی، نویسنده این مقاله بر آن شد تا پیش از جریان‌شناسی سیاسی روحانیت شیعه، اصول تفکر سیاسی در حوزه علمیه را بررسی و از درون آنها به خطوط تفکر سیاسی روحانیت دست یابد. این روش به ما کمک خواهد کرد تا بدانیم چه تفکری از آن حوزه است و چه اندیشه‌ای در حاشیه آن به سر می‌برد و الزاماً تفکری حوزوی به شمار نمی‌آید. بی‌تردید، امروزه نمی‌توان روحانیت کنونی ایران را به دو جریان بزرگ انزواگر و حاضر و پویا تقسیم کرد (فخار ۱۳۸۱: ۵-۹)؛ چراکه بافت معرفتی و اجتماعی روحانیت پس از انقلاب اسلامی بسیار متحول شده و شناخت چنین تنوعاتی نیز نیازمند بررسی‌های دقیق و نزدیک از درون روحانیت است. تنوع

درونی حوزه علمی قم را می‌توان بر اساس مقسم‌های مختلفی مورد ارزیابی قرار داد، اما نکته مهم در این مقاله، تنوع فکری روحانیت حوزه علمی قم درباره «نظم سیاسی» است که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی وارد مرحله عینی‌تر و حساس‌تری شده است. در واقع فهم و موضع آنها در قبال اصل و سرشت دولتی که امکان دارد در سال‌های پیش از ظهور حضرت حجت^(ع) برپا گردد، به انتظار آنها در حوزه سیاست تنوع و تکثر می‌بخشد. اگر روحانیت در سال‌های قبل از انقلاب یا از تشکیل حکومت دینی به زعامت فقیه حمایت می‌کرد و یا قائل به نظریه تعطیل بود، اما به برکت این انقلاب به فهم گسترده‌تری از ماهیت دولت دینی رسید و عملاً توانست نظرگاه دوم را به حاشیه برده و به ترسیم خطوط اصلی دولت دینی بپردازد. در این دوره، برداشته‌ها از سرشت دولت، ساختار پیشنهادی دولت، کارکرد و وظایف دولت اسلامی به چنان تنوعی رسید که عملاً روحانیت را از درون به گونه‌ای متفاوت صورت‌بندی کرد. این تنوع را می‌توان بر حسب دو خط متقاطع یعنی ۱. نگرش سلبی و ایجابی به نظم سیاسی و ۲. نگرش سنتی و غیر سنتی به آن صورت‌بندی کرد و از تنوع فکری این حوزه بیشتر آگاهی یافت.

مفاهیم پایه

ایضاح مفاهیم - سنتی/ غیرسنتی و سلب/ ایجاب- در این گونه‌شناسی در آگاهی ما از آنچه در حوزه علمی قم می‌گذرد اهمیت بسیاری دارد. بی‌تردید، پیش از ورود مدرنیته به ایران، معمولاً مباحث روحانیت درباره نظم سیاسی به همان مناقشه تاریخی آنان باز می‌گشت که در آن، برخی به اقامه وظایف بر زمین مانده امام معصوم^(ع) توسط فرد یا گروهی از مؤمنان معتقد بودند تا بدین گونه به زندگی سیاسی شیعیان در عصر غیبت استمرار بخشند. در مقابل، برخی دیگر از نظریه تعطیل حمایت می‌ورزیدند (معرفت ۱۳۷۸: ۱۰۵)؛ اما با ورود تجدد به ایران، مناقشات روحانیت در این خصوص ابعاد گسترده‌تری یافت. از این دوره به بعد علاوه بر مجادله گذشته آنها، مناقشات جدیدی نیز سربرآورد که بیشتر تحت تأثیر تحولات عصر جدید - به ویژه دولت مدرن- بود. از این دوره به بعد، هم تصویر - بسیاری از- عالمان دینی از ماهیت دولت عوض شد و هم موضع‌گیری آنها در قبال لزوم تأسیس دولت دینی در غیاب امام^(ع) متنوع‌تر شد. بی‌تردید، این تحول، بر موضع‌گیری آنها در قبال دولت‌های وقت - مثل سلطنت و

جمهوری اسلامی - تأثیر بسزایی نهاد و عملاً آنان را از دوگانه پیش خارج ساخت. این رخداد بزرگ سبب شد روحانیت شیعه در خطوط متقاطع تری به تأمل درباره نظم سیاسی بپردازد. از این دوره به بعد دو خط متقاطع بر اندیشه او تأثیر نهاده، نخستین خط همان چیزی است که از نگرش‌های سنتی آغاز و رو به نگرش‌های غیر سنتی دارد و دومین خط از نگاه‌های سلبی به سیاست آغاز و تا ایجابی به آن ادامه می‌یابد.



در واقع این دو خط، همان خطوط اولیه و ثانویه‌ای هستند که بعد از ورود تجدد به ایران، عملاً روحانیت را به چهار جریان بزرگ: ۱. رویکرد سنتی - سلبی به نظم سیاسی؛ ۲. رویکرد سنتی - ایجابی به نظم سیاسی؛ ۳. رویکرد غیر سنتی - سلبی به نظم سیاسی و ۴. رویکرد غیر سنتی - ایجابی به نظم سیاسی تقسیم نموده‌اند. چنان که در نمودار فوق مشاهده می‌شود هر دو پیکان از «سنتی» به «غیرسنتی» و از «سلبی» به «ایجابی» متمایل می‌شود، بدین معنا که معمولاً نگرش‌های سنتی و سلبی به نظم سیاسی - یعنی مخالفت با تأسیس نظم دینی در عصر غیبت - در میان حوزویان، اصل و بقیه نگرش‌ها در حاشیه آن شکل می‌گیرند. گرچه روزگاری این نگرش، کانون تفکر سیاسی در حوزه‌های علمیه به شمار می‌رفت و هر تفکری غیر از آن را به حاشیه می‌برد؛ اما امروزه چنین نیست و سایر نگرش‌ها نیز از اقتداری گسترده برخوردار بوده و می‌توانند به هم‌وردی با آن بپردازند.

الف. سنتی / غیر سنتی

مراد از واژه سنتی در این مقاله، اشاره به آن است که برخی از عالمان دینی ما همچنان به نظم سیاسی - دولت - نگرشی سنتی دارند و همچنان دولت را در نظم سلطانی، تحلیل - تصویر - می‌کنند. از این رو، نگاهی سنتی به دولت به معنای آن است که آنها همواره دولت را - نه در مفهوم جدید آن بلکه - در نظم سلطانی دریافت می‌کنند. تصویری که تا پیش از طرح دولت مدرن در ایران وجود داشت و اکنون نیز برخی مقید به آنند. (نیکزاد و رفیعی ۱۳۹۴: ۱۱۲) البته مراد از «نظم سلطانی» در اینجا «حکومت سلطانی» نیست (رحمانی ۱۳۸۹: ۱۴۰). به نظر می‌رسد مترادف بودن واژه سلطان، پادشاه و سلطنت در ادبیات فارسی، باعث یکسان‌سازی حکومت سلطنتی با نظام سلطانی نزد بسیاری شده است، درحالی‌که چنین نیست و نسبت معناداری میان آن دو مفهوم وجود ندارد. حکومت سلطانی که معمولاً در رژیم‌های سلطنتی تبلور می‌یابد دارای مبانی، اصول و ساختاری تعریف شده است که با نظم سلطانی مترادف ندارد. مبانی حکومت سلطنتی براساس توانایی، نژاد، تجربه، اصل و نسب است و شاه از طریق ساختارها و نهادها، سلطنت خود را تداوم می‌بخشد. اما آنچه در حکومت‌های موروثی سلطنتی اهمیت دارد آنکه این نوع حکومت‌ها، بر اساس سنت‌ها، ساختار، باورها و معیارها عمل می‌کنند و پادشاه در آن - نه معیار حکومت - بلکه عامل حکومت به شمار می‌آید، در صورتی‌که در مدل سلطانی حکومت، حاکم، معیار حکومت می‌شود و از سلطنت و نظام سلطنتی فراتر می‌رود و چون، یک اصل می‌شود (رحمانی ۱۳۸۹: ۱۴۰).

بنابراین نمی‌توان نظم سلطانی را بر خلاف سایر مدل‌هایی که تا کنون بشر تجربه کرده است به عنوان یک مدل مطرح کرد. مهم‌ترین ویژگی مدل سلطانی، «شخص‌گرایی» است که می‌تواند در قالب‌های متعددی از جمله سلطنت، جمهوری، ولایت و خلافت خود را نشان دهد. شخص‌گرایی سبب می‌شود که ساختار هرم قدرت به صورت یک مثلث تحلیل شود. در رأس هرم، شخصی قرار دارد که مشروعیت همه امور از او نشأت می‌گیرد؛ اعم از اینکه فرد مذکور، توانا یا ناتوان، عادل یا خودکامه باشد. این بدین معناست که نظام سلطانی با «خود سری» تلازم ندارد و می‌تواند مصادیق متعددی به خود گیرد. خودسری بدون اینکه جزء ذاتی این نظام باشد، بیشتر وصفی است که بر آن عارض می‌گردد. البته در شرایطی که فردی مثل معصوم^(ع) و یا فقیهی

عادل بر آن حکمرانی کند می‌تواند از این عارضه رهایی جوید و نظم‌ی عادلانه بر پا دارد. لذا نظام سلطانی نه با توارث ترادف دارد و نه با خودسری، تلازم؛ بلکه نظامی است که در آن ساختار قدرت به صورت سنتی چیده شده و فرد حاکم منشأ و منبع همه امور است. در این نظم، حاکم، مکان اصلی تعیین و تنظیم امور است و هیچ نظم و ساختاری حجیت ندارد مگر اینکه او آنها را برگزیند؛ در حالی که در نظم‌های غیرسنتی - مدرن - مشروعیت همه امور به شخص حاکم ختم نمی‌شود و مردم به طور مستقل یا ترکیبی در مشروعیت بخشیدن به نظم سیاسی ایفای نقش می‌کنند. به سخنی دیگر، در نظم دموکراتیک، اولاً نظم سیاسی خصلتی هر میک - مثلثی - ندارد و ثانیاً مشروعیت آن نیز وابسته به قاعده - مردم - و نه به حاکم است (فراتی الف: ۱۳۹۵: ۹۶).

نتیجه مهمی که این نوع نگاه به نظم سیاسی می‌نهد آنکه عالمانی - مثل مرحوم شیخ مرتضی انصاری (الانصاری ۱۴۲۴: ۵۵۴) و جماعتی مثل انجمن حجتیه (الهی خراسانی ۱۳۹۰: ۵) - چون بر رأس هرم مخروط، امام معصومی^(ع) مشاهده نمی‌کنند به نفی بنای دولت دینی در عصر غیبت می‌رسند. از آن سو نیز عالمانی - چون آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و محمد مؤمن قمی - که اعتقاد و افری به نیابت فقیه از امام معصوم^(ع) در بنای حکومت دینی دارند، به شدت از ترکیب این حکومت با عناصر و نهادهای دولت مدرن - مثل دموکراسی و حزب - مخالفت می‌کنند و بر خلوص آن تأکید می‌نمایند (فراتی ب: ۱۳۹۵: ۹۴-۹۶).

ب. سلب / ایجاب

مراد از سلب همان نفی ضرورت تأسیس دولت - براساس آموزه های دینی - است. چه فقیهی که از منظر نظم سلطانی به دولت نظر می‌کند و چه فقیهی که تغییر بافت دولت - از نظم سلطانی به نظم دموکراتیک - را دریافت کرده، ممکن است نافی ضرورت دولت دینی باشد. به عنوان مثال مرحوم سید احمد خوانساری - که تصویری سلطانی از دولت داشت - ادله لفظی در باب ولایت فقیه را نپذیرفت و نافی بنای دولت دینی شد (خوانساری ۱۳۵۵: ۱۰۰). در مقابل، افرادی مثل محسن کدیور - که نظم دموکراتیک را پذیرفته‌اند - اما آن را بر دولت دینی ترجیح و بدین‌گونه نافی دولت دینی می‌شود (کدیور ۲۰۰۸). نقطه مقابل سلب، ایجاب است که بر لزوم تأسیس دولت دینی تأکید می‌کند اعم از اینکه نگاهی سنتی به دولت داشته باشد مثل آیت‌الله مؤمن قمی، یا نگاهی غیر سنتی همانند امام خمینی.

روش پژوهش

به غیر از روش استقرا و قیاس که اغلب استدلالات این مقاله بر آنها استوار است، نویسنده می‌کوشد به طور تکنیکی با رویکردی زبان‌شناسانه و تفسیری از دو روش دیگر آزادانه بهره برد. در درجه اول، سعی می‌شود با رویکردی زبان‌شناختی میان «مفهوم» و «برداشت» از امر سیاسی و نظم سیاسی تمایز نهاده شود. بر اساس این تمایز می‌توان از مفهومی واحد، برداشت‌های متعددی ارائه کرد. به سخن دیگر، هر واژه و یا اصطلاحی در برگزیده یک مفهومی خاص و جهان‌شمول است که بر مؤلفه‌های خاصی از مفهوم آن واژه، برداشت‌های متعددی شکل می‌گیرد. این برداشت‌ها از این جهت که بر اساس پیش‌دانسته‌های مختلفی شکل گرفته‌اند، متعدد و متکثرند، اما از آنجا که در نهایت به مؤلفه‌های مفهومی واحدی بر می‌گردند، از نوعی وحدت برخوردارند.

بر اساس این رویکرد، سیاست مفهومی واحد و در عین حال برداشت‌های متعددی داشته و نزد عالمان دینی مفهومی همگانی دارد؛ اما پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های آنها در توجیه مؤلفه‌ها و مقومات آن، تقریرها و تصویرهای گوناگونی از آن ارائه کرده که نتیجه آن شکل‌گیری برداشت‌های مختلف از آن است. برداشت‌هایی که در واقع تعریف‌های مختلفی از مفهوم سیاست‌اند و تحت تأثیر بینش‌ها و ارزش‌های یکایک آنها ارائه گردیده‌اند. در تداوم چنین تمایزی، روش این پژوهش نیز توصیفی است؛ زیرا در پی ارائه گزارش و روایتی مبسوط و ساختارمند از نگرش روحانیت درباره امر سیاسی است. در واقع دیدگاه هر یک از روحانیون، معطوف به «تبیین» امر سیاسی می‌باشد، اما پژوهش حاضر معطوف به «توصیف» آن تبیین‌ها درباره امر سیاسی است. نگارنده تلاش می‌کند در این روایت‌گری، همواره نسبت به نظرات فضلا و عالمان دینی در حوزه علمیه قم وفادار باشد، به هیچ رو از چهارچوب تفکر آنان خارج نشده و اضافات خود را تنها به دو حوزه «ساختاربندی» و «بسط» محدود کند. در مقام ساختاربندی، عمده‌اقدام متوجه این مطلب است که از یک سو، ساختار طراحی شده منطقی به نظر آید و از سوی دیگر، این ساختار به محتوا و مضمون نظریات یکایک روحانیت، گزندگی وارد نسازد و تحمیلی بر آنها روا ندارد.

روحانیت و اصول تفکر سیاسی

پس از ایضاح مفاهیم پایه بحث، باید بر این مسأله تأکید کرد که این حوزه به رغم تنوع فکری در باب دولت، همواره در درون اصول و هنجارهای خاصی می‌اندیشد و بدین گونه تفکر سیاسی خود را از سایر محیط‌های علمی متمایز می‌سازد. لذا حوزه‌های علمی شیعه واجد نوعی اصول و هنجار در باب تفکرند که اندیشه‌ای را در کانون و تفکری را به حاشیه می‌برند. این نشان می‌دهد که همه تفکرات سیاسی در حوزه‌های علمیه را نمی‌توان تفکری در کانون حوزه دانست. برخی از این تأملات در متن و پاره‌ای دیگر در حاشیه آن قرار دارند. مراد از گونه اول، تفکر تولیدی در محدوده هنجارها، روبه‌ها و سنت‌های حاکم بر حوزه‌های علمیه است که همواره به آن سنت‌ها و ارزش‌ها وفادار می‌ماند. نظریاتی که در درون این محدودیت‌ها شکل بگیرند به طور ساختارشکنانه - و به صورت برش‌های طولی- در حاشیه حوزه قرار می‌گیرند. اما نکته اینکه آن محدودیت‌ها در حوزه‌های علمیه چیست که تفکر سیاسی روحانیت را در محدوده خود مستقر می‌سازند و بر آن ایجاد محدودیت می‌کنند؟ به نظر می‌رسد سه دسته اصول ساختاری، منشی و شرعی را می‌توان در اینجا مطرح نمود:

الف. اصول و هنجارهای ساختاری

این عنوان به اصول و ارزش‌هایی اشاره دارد که مبنی و غایت همه فعالیت‌های علمی حوزویان به شمار می‌آیند. از آنجا که غایت هر تفکری در حوزه‌های علمیه احراز حجیت یا استناد به نص است، عموماً تفکر حاکم بر حوزه‌های علمیه «نص‌محور» است که از مختصات تمدن اسلامی نیز به شمار می‌آید؛ آنگاه که در غیریت‌سازی با تمدن عقل‌محور مغرب زمین قرار گیرد مفادی روشن می‌یابد. در واقع تفکر اسلامی، تفکری است که باید تحت پوشش وحی و یا در نسبتی با آن به سر برد تا هویتی دینی به خود گیرد. مراد از نص اسلامی در اینجا نه نص در مصطلح حوزویان - یعنی در مقابل ظاهر و مجمل - بلکه به معنای مجموعه‌ای است که شامل سه گونه ۱. نص اول یعنی قرآن؛ ۲. نص دوم یعنی سنت نبی گرامی اسلام^(ص) و نیز اهل بیت^(ع) و ۳. دانش‌های اسلامی می‌باشد. این نصوص که معمولاً در فضای علمی حوزه‌ها مورد خوانش قرار می‌گیرند، نظامی از دانایی برای روحانیت فراهم می‌آورند که تفکر اسلامی تنها در درون آنها ساخته می‌شود. در شرایطی که این نص مورد بی‌مهری قرار گیرد و از نقش آن در بنیان یک تفکر کاسته شود (ابوزید ۱۹۹۴: ۵۷-۶۳). اجمالاً می‌توان گفت که

این تفکر، از محدودیت‌های حوزوی عبور کرده و در حاشیه تأملات سیاسی حوزویان قرار می‌گیرد.

ب. اصول و هنجارهای منشی

در ذیل هژمونی نص، آنچه به تأملات کنونی حوزه‌های علمیه جهت می‌بخشد، اهتمام بیشتر روحانیت به نص دوم یعنی «حدیث» به عنوان منش است. حدیث‌گرایی نه به مفهوم اخباری‌گری بلکه به معنای توجه بیشتر به حدیث و تفریط در توجه به قرآن کریم است. از آنجا که در نص اول یعنی قرآن، به صور گوناگونی اجمال وجود دارد که بعضاً توسط آیات دیگر، روشن نمی‌شوند؛ سنت راهی می‌گشاید تا اجمال نهفته در نص اول را برطرف نماید. این عمل که به گشایش (confirmation) نص معروف است، می‌کوشد ابهام و اغماض آیات مجمل را به‌ویژه در امور تشریحی برطرف و بر بسط آنها بیفزاید. چنین وضعیتی، سبب می‌شود روحانیت در استنباطات فقهی خود کمتر به قرآن مراجعه نموده و بیشتر بر حدیث که فراوانی بسیاری در منابع روایی شیعه دارد، تکیه زند. حدیث به روحانیت کمک می‌کند تا بخش‌های مختلف زندگی مدنی مؤمنان را به نص مستند نموده و بدین‌گونه روح نص را در حیات آنها به جریان درآورد. با این همه، تمسک وافر حوزویان به حدیث به عنوان ثقل اصغر و توجه کمتر آنها به قرآن به عنوان ثقل اکبر، سبب می‌شود برخی از عالمان دینی بکوشند تا بر خلاف این رویه، مبانی و استنباطات دینی و فقهی خود را از قرآن استنباط کنند و احادیث بسیاری را که بر خلاف ظاهر آیات قرآن قرار دارد مبنای تفسیر خود قرار نداده و بدین‌گونه بر حوزه حدیث‌محور بشورند (یزدانی بی‌تا: ۳۷). آن تفکری که منشی برخلاف رویه حوزه، دارد و به نوعی بر توجه وافر به حدیث می‌شورد؛ به حاشیه رانده شده و در کانون مجادلات حوزه قرار نمی‌گیرد.

ج. اصول و هنجارهای شرعی

علاوه بر چنین هنجارهای، معمولاً دیدگاه‌هایی که درون این محدودیت‌ها در باب نظم سیاسی تولید می‌شوند، عملاً واجد محدودیت‌های دیگری می‌شوند که می‌توان از آنها به اصول و هنجارهای شرعی تعبیر نمود. مراد از این عنوان، همان احکام فقهی است که هر نظمی در باب سیاست باید به آنها متعهد شود و الا از دایره نظریه کانونی خارج می‌گردد. چه افراد طرفدار اقامه حکومت دینی در عصر غیبت و چه کسانی که آن را نفی می‌کنند، جملگی بر وجود چنین محدودیت‌هایی صحه می‌گذارند. برخی از این

محدودیت‌ها عبارتند از:

۱. به دلیل اسلامی بودن جامعه، هر نوع حکومتی که در این جامعه شکل می‌گیرد ثبوتاً باید در محدودیت‌های اسلامی آن جامعه بسر برد.
 ۲. این حکومت خطوط قرمزی دارد که توسط هنجارهای دینی مشخص می‌شود. مثلاً غیرمسلمان نمی‌تواند سرپرستی مؤمنان را بر عهده گیرد، مشرکین و کفار نمی‌توانند بر شئون آنها مسلط شوند (نساء، ۱۴۱)؛ مسلمانی می‌تواند به حکومت برسد که واجد شرایط خاصی باشد، محدودیت‌های کارکردی این حکومت را خطوط سبز (معروفات) و خطوط قرمز (منهیات) شریعت مشخص می‌کند (زنگنه شهرکی ۱۳۹۱: ۱۴۹-۱۵۴).
 ۳. علاوه بر این، حاکم اسلامی اختیارات محدودی دارد و خود به تنهایی نمی‌تواند خالق هر تصمیمی شود. تصمیمات او محدود به رعایت مصلحت و لزوم مشورت با دیگران است (آل عمران، ۱۵۹).
 ۴. حکومت چه مدنی باشد و چه دینی، لازم است مرجعیت دین را در جاهایی که نص یا ظاهری از دین وجود دارد؛ بپذیرد. در واقع اقامه هر نوع حکومت، بدون پذیرش مرجعیت دین در چنین جامعه‌ای مردود است (فرائی الف ۱۳۹۵: ۱۵۴).
- لذا هر دیدگاهی که در قلمرو این هنجارها قرار گیرد و در باب یکی از مسائل کلان اجتماع و سیاست، نظری داشته باشد، نظریه‌ای اسلامی خوانده می‌شود. این نظریه‌ها زمانی که در باب نظم سیاسی سخن بگویند، «نظم‌های ممکن» را شکل می‌دهند که به کانون حوزه تعلق دارند. تأکید بر مرزهای سه‌گانه فوق در شناخت تفکرات جوهری روحانیت در باب سیاست، نشان می‌دهد که چگونه پاره‌ای دیگر از تفکرات در حوزه‌های علمیه به حاشیه می‌روند و اندیشه‌ی کانونی خوانده نمی‌شوند. به عنوان مثال مرز «استناد به نص» می‌تواند برخی تولیدات دینی را - که تنها به نص «استشهاد» می‌کنند و نه استناد - تفکری در حاشیه بدانند و حوزوی قلمداد نکند. استناد، به مفهوم آن است که اعتبار یک ایده به نص است و حجیت خود را در نسبت با آن به دست می‌آورد. در حالی که در استشهاد، ایده بر هنجارها و دریافت‌هایی خارج از نص تکیه دارد، آنگاه جهت تأیید خویش، خود را به آیه یا حدیثی مستند می‌کند تا نشان دهد که این ایده با نص اسلامی تعارض ندارد. به سخنی دیگر، استشهاد نسبتی لاقضا به نص دارد و استناد نسبتی اقتضایی با آن دارد و خارج از آن بی‌معنا می‌شود.

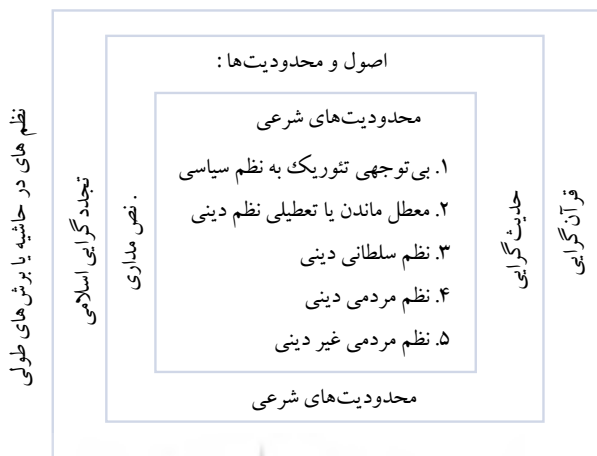
به عنوان مثال ایده‌های مصطفی ملکیان - که روزگاری در حوزه درس خوانده بود- در پروژه عقلانیت و معنویت از این باب است و استشهادات او به نص اسلامی خصلت لاقتضا دارد (ملکیان ۱۳۸۲: ۴۹).

علاوه بر این، گفته شد که اهتمام بیشتر روحانیون به حدیث یک رویه ریشه‌دار است. حدیث به دلیل فراوانی زیاد، بیشتر از آیات قرآن درباره جزئیات زندگی مؤمنان سخن گفته و به همین دلیل، توانایی فقیهان در ترسیم خطوط زندگی را بالا می‌برد که البته به معنای بی‌توجهی آنها نسبت به قرآن نیست، بلکه به معنای سهم بیشتر حدیث نسبت به قرآن در سامانه معرفت دینی است. بنابراین اگر تفکری بر حدیث‌گرایی حوزه بشورد و بر قرآن بیشتر اعتماد ورزد، از کانون به حاشیه رانده می‌شود. قرآن‌گرایان - که از انقلاب مشروطه به این سو در ترسیم خطوط زندگی به قرآن بیشتر تکیه کرده‌اند- تفکری ساختارشکنانه داشته و همواره با کانون حوزه‌ها در ستیزند. آنها ضمن نقد فراگیر بر حدیث‌گرایی حوزه، تلاش می‌کنند نظم سیاسی را بر محور قرآن بازتعریف کنند. نظم قرآنی از نظر آنها، نظمی متساهل‌تر و بی‌تکلف‌تر است و بیشتر می‌تواند به شریعت سهله محمدی^(ص) نزدیک شود. در دوره اخیر می‌توان آیت‌الله صادقی تهرانی و شیخ عباس یزدانی را نماینده این جریان دانست کتاب عقل فقهی نوشته یزدانی اثری مهم در بازتاب اندیشه ساختارشکنانه آنها به شمار می‌رود (یزدانی بی‌تا: ۳۷).

علاوه بر این، هژمونی نص سبب می‌شود تفکر روحانیت بر مدار عقلانیت مدرن سامان نگرفته و در امتداد همان نص اسلامی درباره زندگی سیاسی تأمل نماید. بدین معنا که هیچ‌گاه تفکری که عقلانیت مدرن را سنجه صحت و سقم گزاره‌های دینی قرار دهد در حوزه‌های شیعی جایگاهی ندارد و به محض ظهور نشانه‌هایی از آن به حاشیه رانده می‌شود. عبور از نص یا بی‌اعتقادی به بخش‌هایی از آن، می‌تواند تفکری را به حاشیه حوزه‌های علمی حواله دهد و به آن خصلتی ساختارشکنانه بخشد. به عنوان مثال تفکرات محمد مجتهد شبستری و محسن کدیور - که البته نظایری در حوزه دارد- از این گونه‌اند.

لذا هر تفکری که فاقد آن سه ویژگی باشد خصلتی ساختارشکنانه پیدا نموده و در کرانه‌های حوزه که توانایی به چالش کشیدن هنجارها و رویه‌های کانونی حوزه را دارند و می‌توانند متن حوزه را با خود درگیر سازند مستقر می‌شود.

(افکار و نظم‌های کانونی و در حاشیه در حوزه‌های شیعی)



تأملی در تصویر فوق نشان می‌دهد که نخست، چه تفکری در کانون و چه اندیشه‌ای در حاشیه حوزه‌ها به سر می‌برد و دوم، تفکرات کانونی چه ایده‌ای درباره نظم سیاسی دارند. بررسی تفکرات کانونی حوزه، نشان می‌دهد که روحانیت شیعه از تئوری - و موضع - یکسانی در قبال نظم سیاسی برخوردار نیست و نظریه‌های متفاوتی در این خصوص دارد. بعضی از آنها نیز نه تنها نظریه خاصی در باب سیاست ندارند، بلکه اساساً به نظم سیاسی نیز بی‌توجه بوده و در غیاب سیاست زندگی می‌کنند. برآیند مطالعه ما نشان می‌داد که در حوزه‌های علمیه، اساساً برخی از روحانیون توجهی به حوزه سیاست ندارند. گرچه ممکن است عملاً با برخی امور سیاسی مواجه شوند، اما الزاماً نظریه خاصی در باب نظم سیاسی ندارند. به همین دلیل نیز جایگاهی در مباحث نظری حوزویان در باب سیاست ندارند، اما به دلیل اینکه بخشی از متن حوزه محسوب می‌شوند؛ به عنوان تفکر کانونی مورد توجه قرار می‌گیرند. در مقابل، بخش عمده حوزویان به نظم سیاسی توجه داشته و سلباً و ایجاباً - تحت تأثیر بافت قدیم یا جدید دولت - واجد یک تئوری در باب نظم سیاسی‌اند. مراد از بافت قدیم و جدید دولت اینکه برخی از روحانیت شیعه از منظر بافت سنتی دولت - نظم سلطانی - و برخی دیگر از منظر بافت جدید دولت - نظم دموکراتیک - سلباً و ایجاباً درباره نظم سیاسی سخن می‌گویند. مجموعه این مؤلفه‌ها سبب می‌شود انظار روحانیت شیعه درباره نظم سیاسی دچار تنوع بسیاری شود که در نمودار ذیل به آن اشاره می‌کنیم:

بی توجهی تئوریک به امر سیاسی:

یعنی کسانی که توجه نظری به نظم سیاسی در عصر غیبت ندارند و بیش از آنکه به مبنای مشروعیت سیاسی توجه داشته باشند به غایت دولت می اندیشند. مثل آیت الله وحید خراسانی و سید محمود دهرسخی.

توجه به امر سیاسی

الف. نظریه پردازان سنتی:

کسانی که به نظم سیاسی توجه دارند، اما آن را در نظم سلطانی تحلیل می کنند

نظریه پردازان سنتی / سلبی:

کسانی که برداشتی سلطانی از نظم دینی دارند اما چون در رأس آن معصوم^ع را مشاهده نمی کنند آن را به تعویق می اندازند. مثل شیخ انصاری و سید احمد خوانساری

نظریه پردازان سنتی / ایجابی:

کسانی که قائل به اقامه نظم دینی در همان نظم سلطانی اند. مثل آیت الله مؤمن، مصباح یزدی، سید کاظم حائری و فرهنگستان علوم اسلامی قم.

ب. نظریه پردازان غیرسنتی:

کسانی که به نظم سیاسی اهتمام دارند، اما آن را در نظمی مردمی تعریف می کنند.

نظریه پردازان غیرسنتی / ایجابی:

کسانی که طرفدار اقامه حکومت اسلامی در نظم مردمی هستند. مثل امام خمینی و برخی شاگردان ایشان.

نظریه پردازان غیرسنتی / سلبی:

کسانی که با استدلالاتی درون دینی، نظم دینی را نفی و از اسلام مدنی حمایت می کنند مثل سید احمد قباچهی و محسن کدیور.

توجه به این نمودار نشان می دهد که مناقشات کانونی حوزویان در باب نظم سیاسی در همین پنج گروه شکل می گیرد. در واقع به جز اندکی از عالمان دینی که توجه نظری به نظم سیاسی ندارند، اغلب حوزویان به بررسی آن اهتمام می ورزند، اما بر حسب نگرش و موضعی که در قبال آن اتخاذ می کنند به گروه های فوق تقسیم می شوند. البته چنان که قبلاً نیز گفته شد در کرانه حوزه های علمیه نیز مناقشات دیگری - مثل قرآن گرایی - درباره نظم سیاسی هم وجود دارد که توجه به آنها اهمیت دارد؛ اما به دلیل فاصله گرفتن از محدودیت های حوزوی به حاشیه رانده شده اند. با این همه از میان این هشت گونه تفکر در حوزه های علمیه، این سناریو نظریه پردازان غیرسنتی ایجابی، یعنی اندیشه سیاسی میرزای نائینی در مشروطه و امام خمینی در انقلاب اسلامی است که به بار نشسته است. سایر جریان ها بدون اینکه از اقبال عمومی برخوردار باشند بیشتر در درون حوزه ها ادامه حیات داده و هرگز نتوانسته اند برون رفتی جامع از مسائل کنونی ما ارائه دهند.

طرح گونه‌شناسی جدید

عطف به آنچه آمد اکنون می‌توان روحانیت را در ابتداء به دو گروه بزرگ ۱. بی‌توجهان به نظم سیاسی و ۲. توجه‌داران به نظم سیاسی تقسیم کرد و سپس گروه‌های چهارگانه پیشین را ذیل جریان دوم قرار داد:

الف) بی‌توجهی به نظم سیاسی

برآیند مطالعات ما در حوزه‌های علمیه نشان می‌دهد که اساساً برخی از روحانیون به لحاظ نظری توجهی به امر سیاسی ندارند و حکومت‌های وقت را به اصطلاح حقوق‌دانان به صورت دو فاکت و یا عمل به رسمیت می‌شناسند. آنها بدون اینکه واجد الگویی نظری در باب نظم سیاسی در عصر غیبت باشند (سروش محلاتی ۱۳۹۲). بیشتر از باب مماشات و یا مصانعه (شیخ صدوق بی‌تا ج ۴: ۴۰۴) با نظام‌های سیاسی در این دوران رفتار می‌کنند. بی‌توجهی تئوریک آنها به امر سیاسی، نه به معنای نگرش سلبی به نظم سیاسی موجود، بلکه به این معناست که در نفی و اثبات نظم سیاسی نگرشی تئوریک ندارند و گفتگو در این باره را به تأخیر می‌اندازند. آنها به دلیل اینکه به مبنای مشروعیت سیاسی کاری ندارند، نسبت به هر نوع نظامی که بر پا می‌شود بی‌تفاوت می‌مانند و فرقی نمی‌کند که نظام سیاسی موجود، سلطنتی باشد یا جمهوری، سوسیالیستی باشد یا لیبرالیستی، قدیم باشد یا جدید؛ چرا که آنها بیش از آنکه در پی تبیین مبنای الزام سیاسی باشند به غایت حکومت‌ها می‌اندیشند و تعهد دولت‌ها به اجرای شریعت را ملاک شرعی یا غیرشرعی بودن دولت‌ها می‌دانند. آنها نسبت به انجام برخی از احکام و مناسک دینی حساسیت دارند، بی‌تفاوتی دولت‌ها در این خصوص را نمی‌پسندند و اجرای مناسک مذهبی و دفاع و گسترش مذهب تشیع (قابل تحقق در هر نظام) انتظار آنها از هر نظام سیاسی است. نهایت چیزی که می‌توان در تحلیل نگرش آنها به حکومت مطرح کرد، آنکه حکومت نزد آنها همان «دولت اسلام‌پناه» است که در آن دولت می‌کوشد از حیثیت مسلمانان حمایت کند، از رواج بدحجابی جلوگیری نماید، زنان را خارج از وظایف سنتی‌شان به اجتماع نکشاند و مسئولیت‌هایی که شرع با اعطای آنها به زنان مخالفت ورزیده است به آنها نسپارد، تا آنجا که ممکن است امنیت را برقرار نموده، در حفظ نظام اجتماعی مؤمنان بکوشد، از گسترش وهابیت جلوگیری نماید و بر گستره کیان تشیع بیفزاید. حکومت ایده‌آل نزد آن دولت مهدوی است و زمانی تحقق می‌یابد که معصوم^(ع) حضور بالفعل

داشته باشد و بتواند مردم را به سعادت حقیقی هدایت نماید (وحید خراسانی بی تا: ۵۹).
وظیفه مؤمنان نیز در غیاب امام زمان^(ع) در روایات اسلامی احوالاتی منصوص دارد
که تأسیس دولت از جمله آنها به شمار نمی رود (موسوی دهرسخی اصفهانی ۱۳۸۳:
۴۳۵-۴۳۷). چنین نگرشی را می توان در آرای آیت الله وحید خراسانی و سید محمود
دهرسخی - متوفای ۱۳۹۰ - بررسی کرد.

ب) توجه به نظم سیاسی

در شرایطی که بخش‌هایی از روحانیت توجهی تئوریک به امر سیاسی ندارند و
عملاً نیز در مباحث سیاسی حوزویان مشارکت نمی‌جویند، اغلب لایه‌های روحانیت به
امر سیاسی توجه و تأملات زیادی در این خصوص دارند. مراد از توجه به امر سیاسی،
الزاما به معنای موافقت با نظم سیاسی موجود و یا لزوم برقراری نظم خاصی نیست،
بلکه صرفاً به این معناست که اصل «برقراری نظم سیاسی و نیز نوع خاصی از آن»،
به دغدغه فکری آنها تبدیل شده و در قبال آن اعلام نظر 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 تئوریکی در این خصوص ندارند. این گروه که بزرگترین جریان
فکری در حوزه‌های بعد از انقلاب اسلامی به شمار می‌آید، جریانی در متن تحولات
فکری سیاسی حوزه است و معمولاً تأملات فکری سیاسی روحانیت از درون مناقشات
آنها سر بر می‌آورد. اما آنچه به این جریان بزرگ، تنوع بیشتری داده و آن را از درون
متکثر می‌نماید، چهار عامل مهم است که می‌توان آنها را در نگرش ۱. سنتی و یا
غیر سنتی و ۲. سلبی یا ایجابی روحانیت به نظم دینی در سال‌های پیش از ظهور
صورت‌بندی کرد. تقاطع این چهار عامل موجب بروز چهار گونه تفکر سیاسی در میان
حوزویان می‌شود که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. نظریه پردازان سنتی / سلبی

گروهی از عالمان دینی که نظم سیاسی را در همان مفهوم نظم سلطانی تحلیل
کرده اما چون در رأس آن معصوم^(ع) را مشاهده نمی‌کنند، به معطل مانده آن در
سال‌های پیش از ظهور رأی می‌دهند. در این‌گونه از تفکر سیاسی چند تقریر وجود
دارد: نخست مختص به دیدگاه شیخ مرتضی انصاری در کتاب شریف المکاسب که در
روایت مشهور از آن به نظریه تعطیل شهرت یافته است. بنا به روایتی دیگر اما شاذ از
کتاب القضاء (الانصاری ۱۴۱۵: ۴۸) اندیشه شیخ انصاری در این جریان قرار نمی‌گیرد.

ظاهراً در کتاب اخیر ولایت فقیه بر امور عامه را پذیرفته و از نظریه خود در *المکاسب* فاصله گرفته است. اما به نظر می‌رسد نظریه شیخ همان نظریه متقدم است (انصاری ۱۴۲۴: ۵۴۵-۵۵۳) و شاگردان او در نهضت مشروطه، به رأی دوم او اهمیت نداده‌اند. به غیر از شیخ انصاری عالمان دیگری از معاصرین مثل سید محمدتقی قمی طباطبائی و سید احمد خوانساری هستند که چنین نظری دارند و همان نظریه شیخ در *المکاسب* را بسط می‌دهند (خوانساری ۱۳۵۵: ۱۰۰). تفریر دوم به تفکر انجمن حجتیه (افتخارزاده ۱۳۸۴: ۱۵۶ و ۱۵۷) باز می‌گردد که رادیکال‌تر از دیگران به سلب نظم دینی معتقد شده است (الهی خراسانی ۱۳۹۰: ۵).

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 دارد 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. فقیه در روایت آنها معیار است و هیچ نظم و ساختاری، پیش و یا همراه او حجیت ذاتی ندارد و اعتبار هر یک از این نظامات به اراده و مصلحت او باز می‌گردد. آیت‌الله محمد مؤمن قمی در کتاب *الولایه الالهیه او الحکومه الاسلامیه*، آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *نظریه سیاسی اسلام*، آیت‌الله سید کاظم حائری در کتاب *بنیان حکومت در اسلام* و نیز اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی در کتاب *نظام معقول*، از جمله کسانی هستند که به این‌گونه تفکر تعلق دارند (میرباقری ۱۳۸۵: ۱۵).

۳. نظریه پردازان غیر سنتی / سلبی

در این گروه، روحانیونی مثل مجتهد شبستری و محسن کدیور وجود دارند که با استدلالی برون‌دینی، اسلام را به «دین و حکومت» تأویل نمی‌برند و با طرح اسلام مدنی از دولت‌های عرفی حمایت می‌ورزند. در واقع آنها تحلیلی کاملاً جدیدی از نظم سیاسی داشته و نظم مردمی را بر هرگونه نظم سیاسی ترجیح می‌دهند؛ اما معتقدند که دین درباره نظم دینی خاصی سخن نگفته و بنای یک نظم مرجح را به مردم واگذار کرده است. برآیند این ایده درباره نظم دینی همان چیزی است که در جریان حجتیه رخ

می‌داد، با این تفاوت که انجمن حجتیه به «شرط لا» دربارهٔ نظم دینی سخن می‌گفت و نسبت به سرنوشت نوع نظامی که قرار است در جامعهٔ اسلامی شکل بگیرد بی‌تفاوت می‌ماند. اما این گروه، ضمن استدلال بر فقدان نظامی دینی از دولت‌های مدرن حمایت می‌ورزد و در انتخاب آن توسط مردم نیز استشهادات درون‌دینی اقامه می‌کند.

۴. نظریه پردازان غیر سنتی / ایجابی

به گروهی از عالمان دینی مثل میرزای نائینی، آخوند خراسانی، امام خمینی و برخی از شاگردان ایشان اشاره دارد که ضمن دفاع از اقامهٔ 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 اندیشهٔ غرب از مسیر حقوق طبیعی به دموکراسی می‌رسند و نه همانند اهل سنت از مسیر شوری به آن دسترسی پیدا می‌کنند.

حوزهٔ رخص یا منطقهٔ الفراغ التشريعی، قلمرویی است که از نظر آنها می‌تواند میان اسلام و دموکراسی رابطه برقرار نموده و به ارادهٔ آزاد انسانها جهت تعیین ساختارها و نظامات زندگی سیاسی احترام نهد. این گروه که تجربهٔ چنین رابطه‌ای را در نهضت مشروطه و جمهوری اسلامی پشت سر دارند، تنها گروهی هستند که می‌توانند سناریویی برای حل مشکلات کنونی ما فراهم سازند. کارآمدی نظرات این گروه از عالمان دینی و نیز جریان زندگی سیاسی شیعیان در دورهٔ مدرن از مسیر ایده‌های بزرگ، سبب ارتقای تفکر آنها از یک جریان بزرگ به یک «مکتب سیاسی» شده است که شارحان، هواخواهان و توزیع‌کنندگان بسیاری در جهان دارد (فیرحی ۱۳۸۹).

ج. برش‌های طولی در حوزه علمی

گفته شد حوزه‌های علمی متن و حاشیه‌ای متمایز از هم دارند و آنچه که به این متن و حاشیه رسمیت می‌بخشد وجود هنجارهای خاصی است که تفکری را در متن و یا به حاشیه می‌برد. هژمونی نص، حدیث‌گرایی و محدودیت‌های شرعی سه هنجاری بودند که تفکری را در کانون یا در حاشیهٔ حوزه‌های علمی قرار می‌دادند. قرآن‌گرایی، گرایشات انتقادی - تنها به نص استشهاد می‌کردند و نه استناد - تجددگرایی اسلامی، سه جریانی بودند که به طور ساختارشکنانه در حاشیهٔ حوزه قرار می‌گرفتند.

۱. قرآن‌گرایی که شورشی همه‌جانبه علیه حوزه حدیث‌محور دارد، در پی نظامی سیاسی - مبتنی بر قرآن - است که مشقت کمتری بر دوش مؤمنان می‌نهد. از نظر آنها نظریه حکومت در فقه شیعه، جملگی بر خبر واحد تکیه دارند و به دلیل وفور روایت درباره امور مختلف زندگی میزان مداخله دولت در زندگی عمومی را بالا می‌برند؛ در حالی که نظم سیاسی مقتبس از قرآن، دولتی متساهل‌تر و ساده‌تر است (یزدانی بی‌تا: ۱۵۴). سهله و سمحه بودن نظم سیاسی قرآنی هرگز به معنای ترادف آن با دموکراسی نیست، بلکه نظم خاص قرآنی است که با نظم سیاسی مبتنی بر روایات اسلامی متفاوت است (همان).

۱. جریان انتقادی - با تأکید بر اندیشه مصطفی ملکیان - جریانی است که در لایه‌های مختلفی می‌تواند با متن حوزه به مناقشه بپردازد. او در ضمن با تعریف حوزه از دین و ایمان که می‌کوشد حکومت دینی را با سکولاریسم سازگار سازد و به قوانین دینی در صورت اقبال مردم رسمیت بخشد، مخالف است (ملکیان ۱۳۸۲: ۲۵۷ - ۲۵۸).
 ۲. جریان تجددگرایی اسلامی نیز که در تحلیل گزاره‌های دینی به عقل زمانه اهمیت می‌دهد، عملاً با قرائت رسمی در متن حوزه درگیر می‌شود. این جریان - که در میان پاره‌ای روحانیون و نیز مراکز آموزشی و پژوهشی قم هواخواهانی دارد - معتقد است ساختار حکومت از امور زمنی و یتغیر است دموکراسی بهترین الگو برای اداره حکومت دینی در جهان اسلام به شمار می‌آید^۱ (فرازی الف ۱۳۹۵: ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

مروری بر آنچه آمد نشان داد صورت‌بندی روحانیت حوزه علمیه قم بدون فهم اصول تفکر سیاسی در این حوزه میسر نیست. این اصول همان هنجارهای ساختاری و منشی حوزه هستند که به تولیدات فکری روحانیت جهت داده و به ما توضیح می‌دهند که چه تفکری حوزوی است و چگونه در درون این اصول تولید شده و چه اندیشه‌ای در حاشیه قرار دارد. گرچه برخی از این جریان‌ها - مثل قرآن‌گرایی - مشکل استناد به نص را ندارد، اما چون به حدیث بها نمی‌دهند عملاً با کانون حوزه درگیر می‌شوند. بنابراین باید محدودیت‌های تفکر سیاسی در حوزه را به دقت شناخت و حتی کسانی که توجهی به نظم سیاسی ندارند را مورد ارزیابی قرار داد. جامعیتی که تاکنون در

۱. گفتگوی نگارنده با محمد فاضل میبیدی درباره «مختصات تجددگرایی اسلامی»، دانشگاه مفید، ۹۲/۳/۲۷.

تحلیل جریان‌های فکری سیاسی روحانیت شیعه مشاهده نشده است. لذا مناقشات سیاسی در حوزه علمی قم تنها به دو گروه موافقان و مخالفان نظم دینی در عصر غیبت تقلیل نمی‌یابند، بلکه این مناقشات عمیق‌تر از چیزی است که دیده می‌شود.

منابع و مأخذ

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴) *الخطاب دینی*، قاهره: سینا.
- افتخارزاده، سید حسن (۱۳۸۴) *گفتارهایی در پیرامون امام زمان علیه السلام*، تهران: انتشارات نیک معارف.
- الهی خراسانی، علی (خرداد ۱۳۹۰) «انجمن حجتیه و ولایت فقیه، بخش اول»، *پگاه حوزه*، شماره ۳۰۴.
- الانصاری، الشیخ مرتضی (۱۴۱۵ ق.) *القضاء والشهادات*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ الاعظم الانصاری.
- (۱۴۲۴ ق.) *المکاسب، الجزء الثالث والرابع*، طباعه: تراث الشیخ الأعظم.
- پیروزمند، علیرضا (۱۳۷۸) *نظام معقول: تحلیل مبنایی نظام ولایت فقیه: نگاهی به نظرات منتقدین*، تهران: انتشارات کیهان.
- حائری، سید کاظم (۱۳۶۴) *بنیان حکومت در اسلام*، تهران: وزارت ارشاد ملی، اداره کل تبلیغات و انتشارات.
- خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵) *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، ج ۳، تهران: مکتبه الصدوق.
- کدیور، محسن، اصول سازگاری اسلام و مدرنیته قابل دسترسی در: www.kadivar.com
- رحمانی، تقی (بهار ۱۳۸۹) «راهگشا بودن نظریه حکومت سلطانی وبر»، *بینات*، سال هفدهم، شماره ۱ (پیاپی ۶۵)
- زنگنه شهرکی، جعفر (پاییز ۱۳۹۱) «قاعدهٔ «نفی سبیل» در آرای فقهی و مواضع سیاسی صاحب عروه»، *مجلهٔ فقه*، دوره ۱۹، شماره ۷۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲) *سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۲/۱۲/۱۴) *درس خارج فقه*، «قلمرو اعتبار حکم حاکم، مدرسه آیت‌الله گلپایگانی قم.
- شریعتی علی، *مجموعه آثار*، ج ۲۵، ص ۱۸، به نقل از www.shariati.com/farsi
- شیخ صدوق (بی تا) *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعهٔ مدرسین حوزه علمی قم.
- طالقانی، محمدعلی (پاییز ۱۳۸۲) «ترمینولوژی جریان‌شناسی فرهنگی»، *نشریهٔ حوزه*، دوره ۲۰، شماره ۱۱۹.

- فاطمی مهدی، *جریان‌شناسی فکری یا گریز از تفکر؟! نقد جریان‌شناسی فکری*. قابل دسترسی در: <https://www.mehrnews.com/news/3779378/>
- فخار طوسی، جواد، «روحانیت در دو راهی حضور و انزوا»، *پگاه حوزه*، شماره ۷۰، ۲۰ مهر ۱۳۸۱.
- فراتی، عبدالوهاب (الف) (۱۳۹۵) *گونه‌شناسی فکری سیاسی حوزه علمیه قم*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (پ) (۱۳۹۵) «حکومت دینی؛ قسیم دموکراسی و شوراگرایی»، *فصلنامه فقه حکومتی*، دوره ۱، شماره ۲.
- فیراحی، داود (۱۳۸۹) «معماری حاکمیت و دولت شایسته»، *همایش «حاکمیت و دولت در ایران ۱۴۰۴»*، تهران: دانشگاه آزاد واحد شهرری.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸) *نظریه سیاسی اسلام، جلد اول قانون‌گذاری*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۸) «ولایت فقیه از دیدگاه شیخ انصاری و آیت‌الله خویی»، *مجله اندیشه حوزه*، شماره ۱۷.
- ملکیان، مصطفی، سخنرانی با عنوان سکولاریسم و حکومت دینی، منتشر شده در کتاب *سنت و سکولاریسم*، سروش (۱۳۸۲) عبدالکریم و دیگران، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- موسوی دهرخی اصفهانی، سید محمود (۱۳۸۳) *باتی علی الناس زمان من سئل عاش و من سکت مات*، قم، بی‌نا.
- میرباقری، سید محمد مهدی (۱۳۸۵) *مبانی و پیش‌فرض‌های حکومت دینی و ولایت فقیه*، قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
- نیک‌زاد، علی‌اکبر و امیر تیمور رفیعی (۱۳۹۴) «مشروعیت نظم سلطانی در نگرش سیاست‌نامه‌نویسان شیعی عصر صفوی»، *شبهه پژوهی*، سال اول، شماره چهارم.
- مؤمن قمی، محمد (۱۳۸۹) *الولایة الالهیه او الحکومة الاسلامیه*، ج ۱، قم: الجامعه المدرسین بقم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامی.
- وحید خراسانی، حسین (بی‌تا) *آشنایی با اصول دین: مقدمه توضیح المسائل*، قم: انتشارات مدرسه باقر العلوم^(ع).
- یزدانی، عباس (بی‌تا) *العقل الفقهی*، ترجمه احمد قبانچی، بغداد: دار المنصور.