

تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه در ایران

سیده مهدی ساداتی نژاد *

چکیده:

مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه در طول زمان تحول یافته است. این مفهوم که از لحاظ سابقه، یکی از پرمجاثرترین و جنجالی‌ترین موضوعات در تاریخ اسلام بوده است، روزگاری با حاکمیت اندیشه خلافت، مسیر خاصی را سپری نمود؛ ولی در فقه شیعی از همان آغاز، نهاد خلافت نوعی انحراف محسوب می‌شده و در این راستا در عصر غیبت امام معصوم یک فرآیند استعلایی را تا زمان حاضر پشت سر گذارده است. این روند استعلایی از زمانی که در ایران نهاد خلافت برچیده شد، به سه صورت ظهور یافته است: ابتدا در شکل مشروعیت حکومت سلطان عادل، در مرحله بعدی، مشروعیت حکومت مشروطه و سرانجام در دوره معاصر، مشروعیت حکومت ولی فقیه جامع‌الشرایط که با تلاش‌های امام خمینی(ره) و تحقق انقلاب اسلامی ایران جامه عمل پوشیده است.

واژگان کلیدی: مشروعیت، فقه سیاسی، شیعه، ایران.

* دکترای علوم سیاسی و عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی کاشان.
تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۳۰ تاریخ تأیید: ۸۸/۵/۱۰

طرح مسأله

مفهوم مشروعیت، یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در ادبیات سیاسی امروز و در مباحث مربوط به حکومت و دولت است و همواره اندیشمندان به‌ویژه فیلسوفان و عالمان سیاسی این موضوع را در ادوار مختلف تحلیل و بررسی کرده‌اند. این واژه از نظر لغوی از ریشه شرع گرفته شده و در لغت فارسی و عربی تقریباً به یک معناست و مشروع بودن یعنی مطابق شرع بودن. در اصطلاح نیز مشروع بودن حکومت به معنای مجاز بودن در حکمرانی است. (دهخدا، بی‌تا: مدخل شرع) در زبان انگلیسی هم به این مفهوم را «Legitimacy» می‌گویند که به معنای درستی، برحق بودن، حقانیت، قانونی بودن و مشروعیت ترجمه شده است: «مشروعیت همان اصلی است که بر پذیرش همگانی دست یافتن شخص یا گروه معینی به مقامی سیاسی دلالت می‌کند (Oxford, 1997: P674) رابرت دال، مشروعیت را در اصطلاح علوم سیاسی چنین تعریف نموده است:

وقتی حکومت، مشروعیت دارد که مردم تحت فرمان، اعتقاد راستین داشته باشند که ساختار، عملکردها، اقدامات، تصمیمات، سیاست‌ها، مقامات، رهبران یا حکومت از شایستگی، درستکاری یا خیر اخلاقی از حق صدور قواعد الزام‌آور برخوردار باشند. (۱۳۶۴: ۷۰)

مفهوم مشروعیت در حوزه‌های مختلف مورد توجه می‌باشد در فلسفه سیاسی، مهم‌ترین سؤال این است که چه حکومتی مشروع است؟ درست از همان زمان بحث مجوز اعمال قدرت هر حکومتی از زمانی که قدرت خود را اعمال می‌نماید، مطرح می‌گردد و این همان سؤال از مشروعیت است. در مباحث فقه سیاسی نیز در موضوع حکومت و زمامداری دو سؤال وجود دارد: سؤال اول اینکه، چه نوع حکومتی مشروع است؟ سؤال دوم آنکه، چه کسی حق حکومت دارد؟ در پاسخ به این دو

سؤال اساسی در بحث مشروعیت، جواب‌های متعددی داده شده است و نتایج هر کدام از این جواب‌ها نظام‌های حکومتی متعددی را همراه داشته است. در یک تقسیم‌بندی کلی، مشروعیت به دو قسم الاهی و غیرالاهی یا آسمانی و زمینی تقسیم می‌گردد؛ در نوع نخست، مشروعیت از طرف خداوند اعطا می‌گردد و شخص حاکم، حق حاکمیت خود را به خدا منسوب می‌نماید که بر اساس این تلقی از مشروعیت در نظام‌های گوناگون، عناوین مختلفی را به حاکمان می‌دهند.

نوع دوم، مشروعیتی زمینی است که از طریق قرارداد اجتماعی، قانون یا آنچه مبتنی بر اراده مردم است، به وجود می‌آید که امروزه از طریق انتخابات به حاکمان اعطا می‌شود. ماکس وبر نیز در تقسیم انواع مشروعیت، سه نوع را ذکر می‌کند: مشروعیت عقلانی و قانونی، مشروعیت سنتی و مشروعیت کاریزمایی. (۱۳۷۴: ۲۷۴ و ۲۷۳) از نظر وبر، نوع اول با حکومت‌های امروزی، سازگارتر است و نوع دوم و سوم از گذشته وجود داشته‌اند و هنوز هم مشروعیت بعضی کشورها بر آن مبتنی است.

مقصود در این مقاله، تبیین تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه است، برای واکاوی مفهوم مشروعیت باید از سه دیدگاه به این موضوع نگریسته شود؛ از یک جهت چون بحث ما اسلامی است باید مفهوم مشروعیت از زاویه اسلام و تفکر اسلامی مطالعه شود. از سوی دیگر، برداشت ما با نگرشی خاص از مشروعیت یعنی مشروعیت در اندیشه فقه شیعی همراه است؛ به همین منظور، افق نگاه ما تاریخی است و جریان مشروعیت را در یک مقطع تاریخی از عصر پیامبر(ص) تا زمانی که با رحلت وی زمینه جدایی برداشت از مشروعیت در نگاه شیعه و سنی فراهم شد، دربر می‌گیرد. این مسأله به قدری اهمیت دارد که در طول تاریخ، هیچ عاملی این‌طور مایه اختلاف مذهبی بین مسلمانان نگردیده است. از دریچه سوم نیز ما در فقه سیاسی شیعه نمی‌توانیم به حوزه جغرافیا توجه نداشته باشیم؛ زیرا مذهب تشیع در دوره‌ای از سیر خود در بستر ایران رشد و نمو یافته و شکوفا گردیده است؛

این در حالی است که در این مرز و بوم قبل از ورود اسلام، حکومت‌های سلطنتی وجود داشته و بحث مشروعیت حکومت، فراز و نشیب‌های خود را با ورود اسلام به ایران تا زمان پذیرش مذهب تشیع طی نموده است؛ لذا در بحث تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی شیعه نمی‌توانیم از این سه مسأله مهم غافل باشیم. به همین دلیل، در مقدمه این بحث برای بسترسازی بحث مشروعیت این فضای طرح‌شده را در بعد مذهبی، تاریخی و جغرافیای ایران به اجمال مرور می‌کنیم و سپس روند تکاملی این مفهوم را در فقه سیاسی شیعه بررسی می‌نمائیم.

پیشینه مباحث مشروعیت در صدر اسلام

بعد از رحلت پیامبر اسلام(ص) در موضوع تعیین خلیفه بین امت اسلام اختلافات زیادی به‌وجود آمد. اهل سنت، شیعیان، خوارج و مرجئه مهم‌ترین فرق اسلامی هستند که هر کدام دیدگاه‌های خاص خود را داشتند؛ ولی بزرگ‌ترین انشعاب در بین مسلمین به‌صورت جریان سنی و شیعی بروز یافت. اهل سنت، مقام خلافت و جانشینی پیامبر(ص) را به صورت انتخابی و بر اساس تصمیمات متخذ در سقیفه بنی‌ساعده به ابوبکر می‌دهند و پس از وی، حق خلافت را مبتنی بر تشخیص او به‌صورت انتصابی به عمر بن خطاب روا داشته‌اند. سپس طبق تصمیم شورای شش نفره، عثمان را خلیفه سوم و پس از او حضرت علی(ع) را خلیفه چهارم برمی‌شمارند و لقب خلفای راشدین را بر این چهار تن اطلاق می‌کنند. در اندیشه اغلب اهل سنت و بنابر قاعده افضلیت، به‌ترتیب هر کدام از خلفا از فضل بیشتری نسبت به نفر بعدی بهره‌مند است؛ اما در اندیشه شیعه اثنی‌عشری، جانشینی پیامبر اسلام(ص) فقط در مورد حضرت علی(ع) مشروع است و اقدام سایرین، غصب مقام امامت تلقی می‌گردد و پس از ایشان، یازده فرزند از نسل وی حق امامت امت اسلام را به‌عهده دارند.

عمده‌ترین عامل انشعاب و اختلاف بین شیعه و سنی، بحث امامت و ولایت مفهوماً و مصداقاً است که برگردان این عنوان در ادبیات سیاسی همان مشروعیت

حکومت بعد از رحلت پیامبر(ص) می‌باشد. اهمیت این موضوع تا جائی است که شهرستانی در کتاب ملل و نحل می‌گوید: «هیچ مسأله‌ای همانند مسأله امامت در میان فرق اسلامی محل بحث نبوده است.» (۱۳۶۲: ۸۵)

وجوه افتراق در بحث امامت جامعه و چگونگی مشروعیت حکومت اسلامی بعد از پیامبر اسلام بین شیعه و سنی به شرح ذیل قابل احصا خواهد بود:

۱. اهل سنت معتقدند پیامبر(ص) برای بعد از خود، کسی را به عنوان جانشین انتخاب نکرده و امر امت را به خود آنها واگذار نموده است؛ ولی شیعه معتقد است پیامبر هیچ‌گاه از چنین امر مهمی غافل نبودند و در موارد متعدد به صراحت حضرت علی(ص) را به‌عنوان جانشین خود انتخاب نمود که آخرین آنها واقعه غدیر است.

۲. دیدگاه اهل سنت در بحث رهبری جامعه همان انتخاب اهل حل و عقد یا سایر شیوه‌هایی است که در مورد خلفا اعمال می‌گردید؛ ولی شیعه بحث امامت و رهبری را یک موضوع الاهی دانسته، آن را از طریق نصب الاهی ممکن می‌داند که دلیل قرآنی آن، آیه مشهور نازل شده در حجة‌الوداع است: «یا ایها الرسول بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ فَلَنْ يَكُونَ لَكَ مِنَ الْإِسْلَامِ شَيْءٌ وَسْوَءٌ مَا بَدَأْتَ بِهِ لِلَّذِينَ اتَّخَذُوا حُرْمَتَهُ هَيْبَتِي فَذَرْنِي وَنَبِيَّ رَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (مائده: ۶۷) بنابراین در اندیشه شیعی، امامت امت از طریق نصب انجام می‌گیرد.

۳. در دیدگاه اهل سنت، مفهوم عصمت برای پیشوای جامعه مطرح نیست؛ ولی در تفکر شیعی، امام باید معصوم و تداوم‌بخش جریان وحی الاهی و مصون از هرگونه خطا باشد. براساس قاعده لطف که شیعه آن را مبنای مشروعیت امامت امامان می‌داند، همان‌گونه که خداوند همیشه لطف خود را به بندگانش مبذول می‌نماید و پیامبران را برای هدایت مردم مبعوث می‌کند، بعد از رحلت آخرین پیامبر نیز نباید مسیر هدایت الاهی قطع گردد و باید حجتی روی زمین برای امتداد جریان هدایت الاهی وجود داشته باشد. به همین دلیل، امامت امامان دوازده‌گانه، تداوم‌بخش هدایت الاهی است.

هانری کربن، اندیشمند شهیر و فیلسوف فرانسوی درباره این خصوصیت تشیع می‌گوید:

به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهی را میان خدا و خلق برای همیشه زنده نگه داشته و به‌طور استمرار و پیوستگی، ولایت را زنده و پابرجا می‌دارد. (طباطبایی، بی‌تا: ۸)

با وجود این، آنچه در عالم اسلام به‌عنوان یک واقعیت عملی شد، تأسیس نهاد خلافت بر اساس اندیشه اهل سنت بود و تفکر شیعی درباره نوع حکومت مهجور ماند؛ جریان خلافت به‌عنوان یک نهاد سیاسی و دینی در طول زمان، فراز و نشیب‌های زیادی داشته است. بعد از دوران خلفای راشدین، خلافت اسلامی بین دو طایفه عربی بنی‌امیه و بنی‌عباس تقسیم گردید و حاکمیت هر کدام، استمرار نهاد خلافتی بود که عنوان اسلامی را یدک می‌کشید؛ ولی از روح اسلامی تهی بود! نظریه‌پردازی علمای بزرگ اسلامی در بحث خلافت نیز نوعی فراروی از وضعیت آرمانی به واقعیت‌های موجود است؛ چنانکه ابوالحسن ماوردی سعی نموده خلافت را در یک قالب نظام‌مند تئوریزه نماید. او با مجاز شمردن تفویض قدرت اجرائی به حکام محلی، راه را برای تشریح انتقال قدرت به کسانی غیر از خلیفه باز کرد. ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة با طرح بحث امارت استیلائی به تشریح آن می‌پردازد؛ امارت استیلائی زمانی معنا می‌یابد که فردی بدون جلب رضایت خلیفه در منطقه‌ای قدرت را به‌دست می‌گیرد و سپس خلیفه با صدور حکم امارت، به قدرت او جنبه قانونی و شرعی می‌دهد. این نوع امارت‌ها با رشد و سربرآوردن حکومت‌های نیمه‌مستقل و مستقل در گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی ارتباط مستقیم داشت. ماوردی برای تنظیم رابطه میان خلافت و این دسته از غاصبان قدرت، مقررات هشت‌گانه‌ای را اعلام کرد و رعایت آنها دربرگیرنده حقوق جامعه و اجرای احکام

اسلام دانست. (۱۴۰۶: ۳۳ و ۳۴) غزالی نیز با نگاه به واقعیت موجود، قدم بعدی را برداشت. از نظر غزالی، خلیفه بخشنده قدرت نبود؛ بلکه صرفاً مشروعیت‌دهنده به حق‌هایی بود که به نیروی زور کسب شده بود. (عنایت، ۱۳۷۲: ۳۱)

تمام این تلاش‌ها از لحاظ تئوریک، زمینه را برای ایجاد تحول در نظام خلافت فراهم کرد. از لحاظ عملی نیز ظهور قدرت‌های محلی در جای‌جای سرزمین‌های اسلامی به آن سرعت بخشید. این در حالی بود که نهاد خلافت به شکل سنتی آن، توانایی اداره سرزمین‌های اسلامی را نداشت و هجوم نظامی اقوام سرکش، اقتدار خلافت عباسی را مخدوش کرده بود. کاری‌ترین ضربه بر پیکر خلافت، حمله مغولان بود که در نهایت به سقوط خلافت بغداد منجر شد و با قتل خلیفه، تقدس آن به عنوان نهاد مشروعیت‌بخش زائل گردید. این اتفاق از مسیر ایران در زمان سلطان محمد خوارزم‌شاه با بهانه دادن به دست مغولان برای حمله به ایران آغاز شد و به سقوط خلافت منتهی گردید.

ایران و مسأله مشروعیت بعد از ورود اسلام

با نگاهی به تاریخ ایران، وجود دو نهاد سیاسی و دینی در دوره‌های مختلف قابل شناسایی است که از عهد ایران باستان تا امروز وجود داشته‌اند و هر کدام در هر دوره کار ویژه‌های خاص خود را داشته‌اند؛ البته وجود این دو نهاد در طول زمان از لحاظ تاریخی دال بر همسانی و شباهت آن در همه دوره‌ها با همدیگر نیست؛ چنانکه نهاد سیاسی و قدرت شاهنشاه در عصر ایران باستان از لحاظ شکلی و ماهیتی، وضعیتی متمایز از پادشاهی در دوره‌های دیگر داشته و نهاد دین و جایگاه موبدان زردتشتی در آن دوره با آنچه در مورد روحانیان و علمای دینی در دوره‌های بعد بوده، متفاوت است.

با ورود اسلام به ایران، شالوده هر دو نهاد سیاسی و دینی در ایران در هم ریخته شد و ساختارهای جدیدی متناسب با فرهنگ اسلامی به‌وجود آمد. از زمان حمله

مسلمانان و ورود اسلام به ایران تا خلافت عباسی، چیزی به نام ایران با هویتی مستقل وجود نداشت و بعد از زوال خلافت عباسی به تدریج پایه‌های هویتی جدید شکل گرفت و ایران به عنوان یک جامعه سیاسی مستقل مطرح گردید. در دوران خلافت، مشروعیت حاکمان با امضای خلیفه مشخص می‌گردد و هیچ حاکمی بدون منشور خلیفه مشروع نیست.

طاهریان اولین سلسله‌ای هستند که به رؤیای امپراتوری واحد اسلامی خاتمه دارند و خلیفه نیز چاره‌ای جز این نداشت که به این نوع حکومت‌ها مشروعیت اعطا کند؛ ولی سیر تاریخی حوادث نشان می‌دهد از این زمان به بعد، شمارش معکوسی برای نقض حاکمیت خلیفه و مشروعیت‌بخشی او شروع گردیده است و به تدریج، مشروعیت که بعد بیرونی داشت و از بیرون اعطا می‌شد، با سقوط خلافت بغداد به حالت درون‌زا تبدیل شد و دیگر، حاکمان به مشروعیت برون‌زا اعتقادی نداشتند و براساس قهر و غلبه و زور شمشیر، خود را محق می‌دانستند؛ چنانکه در بین برخی از اندیشمندان و زعمای اهل سنت، این اعتقاد وجود داشته است که «الحق لمن غلب» امام شافعی رهبر مذهب شافعی می‌گوید: «کل قریشی غلب علی الخلافة بالسيف و اجتمع علیه الناس فهو خلیفه؛ هر قریشی که با نیروی شمشیر غلبه پیدا کند و خلافت را به دست گیرد و مردم دور او جمع شوند، پس او خلیفه است.» (ابوزهره، بی‌تا: ۸۴) لذا این تفکر به تدریج عامل مشروعیت‌بخشی به حاکمان می‌گردد.

همواره بین مسلمین، چهار نظریه حکومتی مطرح بوده است: انتخاب اهل حل و عقد، استخلاف، شورا و وراثت مبنایی؛ ولی در گذر زمان سرانجام به روش دیگری می‌رسیم که به نظریه «استیلا» شهرت یافته است. این نظریه از زمان معاویه ظهور کرد؛ زیرا وی با جنگیدن در برابر خلیفه وقت و تبدیل جنگ صفین به حکمیت، عملاً حاکمیت خود را در منطقه شام تثبیت کرد و سپس در زمان امام حسن (ع) خود را بر کل جامعه اسلامی حاکم گرداند. این شیوه در طول تاریخ اسلام، مبنای بسیاری از حاکمان گردید که مشروعیت خود را با زور شمشیر تثبیت می‌کردند.

این نوع مشروعیت‌سازی در دنیای اسلام به تدریج گسترش یافت و در هر منطقه‌ای، حاکمی بر اساس قاعده استیلا خود را مشروع می‌دانست. با سست شدن مبانی مشروعیت‌ساز که بعد از رحلت پیامبر(ص) در قالب خلافت و منشورات خلیفه در جهان اسلام جاری بود، مبنای مشروعیت در جامعه ایران به صورت استیلا تحقق یافت؛ اما با رسمیت یافتن تشیع، معیارهای دیگری مطرح گردید که به صورت استعلایی در طول زمان پیش می‌رفت.

مبانی فکری تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی شیعه

از عصر غیبت امام زمان(ع) برای فقها و اندیشمندان شیعه این سؤال جدی مطرح بوده است که آیا در زمان ما تشکیل حکومت به نام اسلام و بدون حضور امام جایز است یا نه؟ حتی برخی فراتر از جواز، از وجوب تشکیل حکومت یا عدم وجوب آن در عصر غیبت سخن گفته‌اند و بحث را بدین صورت مطرح نموده‌اند که در صورت تشکیل چنین حکومتی، با توجه به شکل حکومت‌ها که به صورت سلطنتی بوده است، میزان همکاری با این سلاطین باید چگونه باشد؟ نیز اگر حکومتی به نام اسلام تشکیل شد و به جای امام عادل، شخص جائز به قدرت برسد، تکلیف چیست؟ پاسخ به این سؤالات، مجموعه‌ای از آرای مختلف را بین فقها به همراه داشته است. گروهی تشکیل حکومت در عصر غیبت را جایز نمی‌دانستند؛ در *وسائل الشیعه* و *مستدرک الوسائل* در ذیل کتاب الجهاد و تحت عنوان «حکم الخروج بالسیف قبل قیام القائم» تعدادی از این روایات ذکر شده است. در برخی از آنها به طور مطلق و عام، هر نوع قیام و برافراشتن هر پرچم را قبل از قیام امام زمان(عج) محکوم شده و پرچمدار آن طاغوت نام گرفته است. در یکی از روایات به صراحت قیام‌کننده را حتی اگر فردی از اهل بیت باشد نیز محکوم کرده است: «عن عمر بن حنظله: فقلت جعلت فداک، إن خرج احدٌ من اهل بیتک قبل هذه العلامات أنُخرجُ معه؟ قال: لا.» (حر عاملی، ۱۳۸۳: ۱۵/ح ۱۹۹۷۰)

در روایت دیگری از امام صادق(ع) چنین آمده است: «کل رایة تَرَفَعُ قَبْلَ رَايَةِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوت.» (نوری، ۱۳۸۲: ۱۱/ح ۱۲۳۶۴)

البته دانشمندان، این روایات را توجیه کرده و به موارد خاص حمل نموده‌اند. طبق قرآن و سنت، استقرار حاکمیت خدا و اطاعت از پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) مشمول این احادیث نخواهد بود و نیز با دقت در مضمون آنها معلوم می‌گردد که منظور این نوع روایات، قیام‌ها و پرچم‌هایی است که تحت عنوان حضرت مهدی(ع) و ادعای مهدویت شکل گیرد. (عمیدزنجانی، ۱۳۶۷: ۱۹۱-۱۹۷) از طرفی، یکی از اصول غیر قابل انکاری که در عملکرد امامان شیعه برای حفظ اقلیت شیعیان وجود داشته، بحث تقیه است که برای فهم صحیح این روایات نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

دیدگاه دوم در بین فقهای شیعه، مجاز بودن و نزد برخی، وجوب تشکیل حکومت و یا همکاری با حاکمان در حد مقدور و برای تحقق احکام اسلام بوده است. در اندیشه این گروه از فقیهان، حکومت ایده‌آل اسلامی در استمرار حرکت پیامبر(ص) به اوصیای دوازده‌گانه او منتهی می‌شود و هیچ حکومتی جز حکومت امام معصوم مشروعیت ندارد؛ اما در نگاه واقع‌بینانه، در عصر غیبتِ آخرین معصوم، تئوری‌های مختلفی مبنای عمل فقهای شیعه در امر حکومت بوده است که در این مقاله، سه نظریه در عرصه حکومت از منظر تشیع را در ایران بررسی می‌کنیم که تبیین این سه نظریه در روشن شدن دیدگاه تشیع در امر مشروعیت، بسیار مهم است و واقعیت‌های مربوط به اندیشه سیاسی ایران در دوره‌های مختلف را به‌عنوان اندیشه‌های بومی برآمده از سنت‌های جامعه ایرانی نمایان می‌سازد که یک روند استکمالی در آن کاملاً مشهود است که خود بیانگر تحول مفهوم مشروعیت در فقه سیاسی خواهد بود.

۱. مشروعیت سلطنت سلطان عادل؛

۲. مشروعیت حکومت مشروطه؛

۳. مشروعیت حاکمیت ولی فقیه جامع‌الشرایط.

۱. مشروعیت سلطنت سلطان عادل

از منظر اندیشمندان، در تمام اعصار، تشکیل حکومت یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است و در بین فرقه اسلامی تنها خوارج بودند که با شعار «لا حکم الا لله» یک نوع آنارشیزم را مطرح می‌کردند؛ ولی سایر فرقه اسلامی بر اصل تشکیل حکومت اتفاق نظر دارند؛ اما نوع حکومت و شکل آن موضوعی است که اجماعی بر آن نیست و علما و اندیشمندان مختلف در مشروعیت حکومت‌ها اظهارات مختلفی داشته‌اند. اولین شکل حکومت در ایران پس از ورود اسلام و تضعیف نهاد خلافت به شکل سلطنت احیا گردید. در حوزه سیاست و اندیشه سیاسی، مفهوم سلطنت و مشروعیت آن قبلاً در تاریخ ایران وجود داشته است. گرچه در دوره‌هایی مانند دوران پس از سقوط ساسانیان تا مدت‌ها مفهوم حکومت به شکل پادشاهی در ایران منقرض شده است، در دوره‌های بعد، اندیشمندانی نظریه سلطنت با مبانی اسلامی را مطرح و آن را جایگزین نظریه خلافت نمودند؛ چنانکه اقدامات خواجه نظام‌الملک طوسی یکی از نمونه‌های آن است. مهم‌ترین اثر وی کتاب *سیاست‌نامه* است که در پاسخ به درخواست ملک‌شاه سلجوقی نگاشته و در واقع سندی برای توجیه سلطنت و ترویج آن است. خواجه در این اثر به‌طور کلی از خلافت چشم‌پوشی کرده است و پادشاه موردنظر وی از خلیفه کسب مشروعیت نمی‌کند. او مشروعیت و قدرت شاه را از تأییدات الهی می‌داند. (۱۳۷۲: ۱۱)

از زمان خواجه به بعد، پادشاهان زیادی به قدرت رسیده‌اند و سلسله‌ای بعد از سلسله دیگر، زمام امور را به عهده داشته‌اند. این حکومت‌ها به نام اسلام و با داعیه اعتقاد به شریعت احمدی سلطنت می‌کردند. این موضوع، عالمان دینی را به دلیل آنکه نمی‌توانستند نسبت به مسائل حکومت کم اهمیت باشند، به چالش می‌کشید

است و آنها را به حوزه نظریه‌پردازی در مشروعیت حکومت سلاطین وارد نموده است؛ لذا در این میان، شاهد دیدگاه‌های مختلف علما در بحث همکاری با حکومت سلاطین هستیم.

عده‌ای از فقها با توجه به ضرورت اجرای حدود الهی و استناد به ادله‌ای در بیان عدم رضایت امام به تعطیلی احکام و حدود الهی در عصر غیبت، معتقد به همکاری با حکومت‌های تشکیل‌شده در زمان غیبت بودند؛ خواه عادل باشد یا جائز؛ اما گروه دیگری از علمای اسلام، تنها همکاری با حاکمان عادل را مجاز می‌دانستند که درباره این دیدگاه، فراز زیر از قطب راوندی قابل توجه است. ایشان در کتاب *المکاسب فی فقه القرآن* درباره میزان همکاری با حاکمان چنین می‌نویسد:

...دو نوع حاکم داریم: حاکم بحق و عادل و حاکم ظالم و ستمگر. درباره اول مختار هستیم که به وی خدمت کنیم و وی را یاری نمائیم؛ حتی شاید این کار بر شخص مکلف واجب است که به دستورات وی عمل نماید...؛ اما درخصوص با حاکم ظالم بر هیچ‌کس جایز نیست، اگر مجبور نباشد مقام و منصبی از وی بپذیرد، مگر اینکه بداند و یا شک به یقین کند که اگر این مقام را از طرف حاکم ظالم بپذیرفت، می‌تواند به فریضه امر به معروف و نهی از منکر عمل کند... . در این صورت مستحب است مقام و پست این حاکم را بپذیرد. (۱۴۰۵: ۵۴۲)

از مسائل مهمی که در کتب فقهی، بحث‌های فراوانی را به خود اختصاص داده است، امر قضا، اجرای حدود، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز جمعه و امور حسبه است که از خلال مباحث فقهی می‌توان مأذون بودن سلاطین برای اجرای احکام الهی را استنباط نمود. به عنوان نمونه و با توجه به اهمیت بحث اقامه حدود و قضاوت در جامعه و فقط به این دو مقوله اشاره می‌نماییم:

۱-۱. اقامه حدود در عصر غیبت

یکی از مسائلی که در کتب فقهی از آن بحث شده، مسأله اقامه حدود در عصر غیبت است که در این خصوص دو سؤال مهم وجود دارد؛ نخست اینکه آیا اقامه حدود در عصر غیبت واجب است یا آنکه مشروط به حضور امام است؟ دیگر اینکه در صورت وجوب اجرای حدود، چه کسی باید آن را اجرا نماید؟
جمعی از علما قائل به تعطیلی حدود در زمان غیبت هستند؛ ولی اکثریت، این نظریه را رد می‌نمایند؛ ابن‌ادریس حلی در این زمینه می‌نویسد:

همه علما متفق‌القول هستند که اجرای حدود شرعی جایز نیست، مگر در زمان ائمه یا به‌وسیله حاکمانی که از طرف آنان برای این امر منصوب شده باشند؛ اما دیگران حق انجام این کار را ندارند. (۱۴۱۴: ۲۵)

همچنین ایشان در بخشی دیگر از کتاب خود می‌نویسد:

پیاده کردن احکام شرعی و مسائل قضائی به منظور تعبد از واجبات ائمه (ع) است و مختص به آنهاست و کسانی که فاقد صلاحیت هستند، حق پرداختن به آن را ندارند... و حتی کسی که شرایط نایب امام (ع) را به‌طور کامل نداشته باشد، مجاز نیست در جایگاه مرجع مسائل شرعی و قضایی قرار گیرد. (همان: ۵۳۷/۳)

با توجه به نظریات ابن‌ادریس در دوران غیبت و با وجود حاکمان غیر منصوب از جانب امام زمان (ع) پس کسی حق اجرای حدود را ندارد و این امر به همین دلیل معطل می‌ماند؛ ولی سایر علما دیدگاهی متفاوت داشته‌اند، مانند شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) که تعطیلی احکام الهی را در هیچ شرایطی جایز نمی‌داند؛ ولی برای حل مسأله، این مسؤولیت را بر دوش سلطانی قرار می‌دهد که مأذون باشد که این إذن

برعهده فقها خواهد بود. ایشان در بحثی درباره اقامه حدود می‌نویسد:

اقامه حدود برعهده سلطان است که از جانب خدای متعال منصوب شده باشد که همان ائمه هدی از آل پیامبر باشند و کسانی که آنها برای این کار منصوب کرده‌اند، مانند امرا و حکام و نیز نظر در آن تا جایی که امکان دارد، به فقهای شیعه واگذار شده است... کسی که صلاحیت ولایت و سرپرستی بر مردم را ندارد، به‌واسطه جهل به احکام یا ناتوانی از اقامه آنچه از امور مردم به او می‌رسد، به‌عهده گرفتن این کار حلال نیست. پس اگر این کار را به‌دوش گیرد، گناهکار است و از جانب صاحب‌الامر(ع) که همه ولایت‌ها و سرپرستی‌ها برای اوست، مأذون نیست. (۱۴۱۰: ۸۱۰ و ۸۱۲)

شیخ طوسی نیز در مورد اقامه حدود معتقد است:

...و اما اقامه حدود بر هیچ‌کس مجاز نیست، مگر بر سلطان وقت که از قبل خدای تعالی منصوب شده یا آن کسی را که امام برای اقامه حدود نصب کرده باشد و بر هیچ‌کس دیگری جز این دو در هیچ حال، اقامه حدود مجاز نیست. (۱۳۹۰: ۳۰۱)

مجموع استدلال‌های این بزرگان، رأی به عدم تعطیلی احکام الهی و جواز انجام آنها به إذن علماست و در صورت تجویز علما، سلطان احکام و حدود الهی را اجرا می‌نماید.

۲-۱. مسأله قضاوت در عصر غیبت

امر قضا یکی از مناصب اصلی و رسمی در اسلام است. از آنجا که در اعتقاد شیعه فقط امام مبنای مشروعیت همه امور دینی است، در امر قضاوت یا خود امام باید به این امر بپردازد یا کسی که از جانب وی به این مسؤولیت منصوب شده باشد. علامه

حلی در این مورد می‌نویسد:

ولایت در امر قضا به اذن امام یا نایب وی ثابت می‌شود، نه به سبب منصوب شدن از سوی اهالی قریه و شهر و اگر طرفین خصومت به حکم بعضی از مردم توافق و تراضی کنند و او حکم نماید، چون دارای شرایط است و تراضی طرفین هم وجود دارد، باید مطابق حکم او عمل شود و رعایت حکم بر طرفین لازم است... در زمان غیبت، منصب قضاوت برای فقیه جامع‌الشرایط فتوا نافذ است و کسی که از او و حکم او روی گرداند و به سوی قضاوت جور روی آورد، گنهکار محسوب می‌شود. (۱۴۱۰: ۱۲۸)

از دلایل دیگر وجوب رجوع به فقیه جامع‌الشرایط در امر قضا می‌توان به مقبوله عمر بن حنظله اشاره کرد. وی چنین روایت می‌کند:

از حضرت امام صادق(ع) پرسیدم هرگاه دو نفر از شیعیان در مسأله‌ای... نزاع کنند، آیا برای رفع نزاع می‌توانند نزد سلطان زمان یا قاضی حکومت بروند؟ حضرت فرمودند: هر کس از آنان بخواهد در مورد حق و یا باطل داوری کند، به سوی طاغوت رفته است و هر حکمی کند، چه به حق یا باطل، گرفتن مال بر اساس این حکم حرام است؛ چون آن را به قضاوت طاغوت و آنچه خدا به دوری و بی‌زاری از آن امر کرده، دریافت نموده است. عرض کردم پس این دو نفر چه کنند؟ فرمود: نگاه کنند که کدام یک از شیعیان، حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام نظر کرده و احکام ما را فهمیده و شناخته است. پس در نتیجه به حکم او راضی شوند. همانا من چنین شخصی را حاکم قرار داده‌ام و اگر حکم کند و از او قبول نکردند، حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده‌اند و کسی که ما را رد کند، خدا را رد کرده است و آن در حد شرک به خدای تعالی خواهد بود.^۱ (جرعاملی، ۱۳۸۳: ۱۸ / ۹۸)

۱. قال سالت ابا عبد الله(ع) عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین او میراث، فتحاكما الی

همان‌گونه که از احادیث مربوط به امر قضا نیز مشخص است، قضاوت فقط حق امام یا فرد مأذون از جانب اوست که این اذن از طرف علما نیز قابل اجراست و ایشان می‌توانند فردی را به این امر بگمارند؛ چنانکه علامه حلی در برداشت خود به آن اشاره نموده است. با در نظر گرفتن این نوع نگاه و توجیه همکاری با سلطان بر اساس استدلال‌های پیش‌گفته، تعامل علما و پادشاهان در دوره صفویه و سپس قاجاریه به گونه‌ای متفاوت از همه دوره‌های پادشاهی ایران بوده است و مشروعیت حکومت آنها بر اساس اغتنام فرصت علما از باب مقذور در اجرای احکام اسلام پذیرفته شده بود. اکنون به وضعیت این دو دوره اشاره کوتاهی می‌نمائیم.

یک. مشروعیت سلطنت در عصر صفویه

شیعه در دوره صفویه با حاکمیت شاهان صفوی از وضعیت سابق، رهایی یافته، از یک اقلیت به اکثریت تبدیل شد. از آنجا که شاهان صفوی به ترویج تشیع اهتمام ورزیدند، نقش علما در این دوره بسیار مهم بود و نوعی تعامل مطلوب بین شاهان و علما ایجاد شد و حتی گروه قابل توجهی از فقهای شیعه و در رأس آنها محقق کرکی از جبل عامل لبنان به ایران مهاجرت نمودند. در این دوره، بحث مشروعیت حکومت شاهان صفوی که به‌خلاف شاهان دوره گذشته، شاهان شیعه‌مذهب محسوب می‌شدند و خدماتی که ایشان در راستای اجرای احکام اسلامی می‌کردند، این سؤال ایجاد می‌شد که آیا چنین شاهانی دارای مشروعیت هستند یا نه؟ به نظر

السلطان و الی القضاة أیحل ذالک؟ قال من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت وما یحکم له فانما یاخذ سحتاً وان کان حقاً ثابتاً له؛ لانه اخذه بحکم الطاغوت وما امر الله آن یکفر به. قال الله تعالی: «یریدون أن یتحاکموا الی الطاغوت وقد أمروا أن یکفروا به.» قلت فکیف یصنعان؟ قال ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردوا علی الله وهو علی حد الشرک بالله.

می‌رسد دیدگاه‌های فقها نسبت به این موضوع، مانند دوره‌های قبل در قالب مشروعیت‌بخشی به اقدامات سلطان عادل جای می‌گیرد.

گرچه در هر دوره‌ای علمایی بوده‌اند که به‌طور مطلق، حاکمیت شاهان را که منصوب امام غائب نیستند، مردود دانسته و هر نوع همکاری و قبول هدیه از ایشان را رد می‌کرده‌اند، در این دوره اکثر علمای شیعه، شاهان شیعه صفوی را پذیرفتند و با آنها همکاری نمودند. گویا در یک نگاه رئالیستی، علما به این واقعیت رسیده‌اند که از حضور شاهان شیعه صفوی و این فرصت طلایی در جهت خدمت به مذهب و اجرای احکام اسلام استفاده نمایند و بر اساس قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور» از این موقعیت به نفع اسلام و تشیع بهره‌گیرند. کلام فقها در این دوره درباره با وظیفه علما بدون آنکه از مشروعیت شاه سخن بگویند، به نقش علما به عنوان نائبان عام امام زمان (ع) اشاره دارد که باید از فرصت استفاده نمایند و احکام دین را از حالت تعطیلی بیرون آورند.

شیخ علی‌نقی کمره‌ای (م ۱۰۶۰ ق) که مدتی قاضی شیراز و پس از آن شیخ‌الاسلام اصفهان و معاصر شاه عباس دوم بوده است، از جمله فقهایی بود که حضور علما را در کنار شاه برای جلوگیری از انحراف ضروری می‌دانست. او معتقد بود علاوه بر آنکه باید امور شرعی در اختیار مجتهدان جامع‌الشرایط باشد، شاه نیز باید به‌طور مستمر هم‌صحبت با علما باشد. به عبارتی، تلفیق قدرت شاه و مجتهد برای اداره کشور که از اصول سیاسی پذیرفته‌شده در این دوره است، مورد توجه وی نیز بود. وی برای شاه هیچ توجیه شرعی نیاورده است و تنها به عنوان قدرتی که هست و طبعاً چاره‌ای از پذیرش آن نیست، از آن با اکراه یاد می‌کند و از نقش علما به عنوان وسیله‌ای برای کنترل شاه و درباریان سخن می‌گوید. البته او بر سیادت شاه تکیه داشت؛ اما به عنوان یک فقیه، آگاه بود که این امر دلیلی بر مشروعیت فقهی سلطنت شاه نیست و لذا در این‌باره سخنی نگفته است. (جعفریان، بی تا: ۱۱۷)

از مطالب ذکر شده چنین استنباط می‌شود که با توجه به شرایط موجود، علما از باب مقدور و میسور از اینکه به‌جای یک سلطان جائز، یک سلطان عادل از رأس کار باشد، استقبال کرده‌اند. اگرچه این موضوع ایده‌آل نیست که حاکمیت باید از آن فقیه جامع‌الشرایط باشد، در فقدان این شرایط می‌توان با وجود سلطان عادل، اهداف اسلام را پیش برد.

خانم لمبتون، محقق انگلیسی در زمینه رابطه شاه و فقها بر این باور بود که فقها در مواجهه با شکاف بین عقیده و عمل، با اعتقاد به لزوم معصوم بودن حاکم از گناه و اعلم زمان بودن او درصدد برآمدند مشکل را بدین‌گونه حل کنند که سلطان را پیرو یک مجتهد سازند. (۱۳۷۴: ۴۴۲)

در دوره صفویه، شاهد نوعی تفکیک بین مسائل شرعی و عرفی هستیم که شاه، مسؤولیت امور عرفی شامل اداره جامعه و برقراری نظم و امنیت آن و علما نیز مسؤولیت امور شرعی را به‌عهده دارند. شاه در این امور دخالت نمی‌کند و آن را به علما واگذار می‌نماید، مانند قضاوت، اجرای حدود، امور حسبیه، اقامه نماز جمعه و غیره. لذا در دوره صفویه، بعضی مناصب مذهبی در راستای ایفای مسؤولیت شرعی به‌وجود آمده است، مانند ملاباشی، صدر، شیخ‌الاسلام، قاضی، قاضی عسکر، مجتهد، پیش‌نماز، مدرس، مفتی، خلیفه‌الخلفا و غیره.

دو. مشروعیت سلطنت در دوره قاجاریه

همان‌گونه که درباره دوره صفویه اشاره شد، اکثر علمای دوره قاجار نیز در دوران غیبت، حکومت شاهان را غصب حق امام و نامشروع می‌دانسته‌اند؛ ولی طیفی از فقها بین شاهان عادل و جائز تفاوت قائل شدند و همکاری با شاهان عادل را جایز می‌شمردند. البته این تجویز در حد استفاده از شاهان برای اجرای احکام اسلام بود و به هیچ‌وجه به معنای مشروعیت سلطنت یا نیابت امام زمان(ع) در حکومت بر جامعه نبود؛ ملا احمد نراقی یکی از فقهای این دوره است که در کتاب

عوائد/ایام می نویسد:

بدان که ولایت از جانب خداوند سبحان بر بندگانش برای پیغمبر و جانشینان معصوم وی ثابت شده است و آنان، سلاطین و پادشاهان و رهبران و فرمانروایان مردمند و زمام امور به دست ایشان است و باقی مردم، رعایا و موالی ایشان هستند. به این ترتیب، تنها ولایت *مین* عندالله ملاک سلطنت و حکومت بر مردم است و بقیه مردم رعیت ولی خدا هستند. (۱۴۱۷: ۱۸۶ و ۱۸۷)

یکی از علمای پرنفوذ در دوره قاجار، مرحوم کاشف‌الغطاء بوده است. ایشان نیز درباره مشروعیت سلطنت، مباحث قابل توجهی دارد. ایشان در توقیعی که برای فتحعلی‌شاه نوشته است، وی را «بنده ما که بر بندگی خود اعتراف دارد» دانسته و او را به کار جهاد گمارده است و از خداوند خواسته تا عباس میرزای کوشا در سرکوبی اهل طغیان و جور را از شفاعت ما برخوردار سازد و وی را در هر دو جهان تحت حمایت ما قرار دهد. این نوع نوشتار، نشان از مقام علما در مشروعیت‌بخشی به سلطنت شخص شاه است که بدون اذن فقیه مشروعیت ندارد. وی در موضوع جهاد با روس‌ها می نویسد:

وظیفه اولیه به‌عهده امام است که دفاع کند و در صورت غیبت امام، وظیفه مجتهدان است و در صورتی که مجتهدان اجازه صادر کنند، هر فرد دیگری می‌تواند رهبری جهاد را به‌عهده بگیرد.

لذا در توقیع خود به شاه از این موضع وارد می‌شود و به عنوان مجتهدی که شایستگی نیابت بزرگان زمان را داشته است. وی را به رهبری جهاد منصوب می‌نماید. (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۰)

سیدجعفر بن ابی‌اسحاق کشفی (۱۸۹ق-۱۲۶۷) یکی دیگر از علمای بزرگ دوره

قاجاریه است که نمی‌توان از دیدگاه‌های او درباره مسأله سلطنت و مشروعیت آن چشم پوشید. ایشان در کتاب *میزان الملوک* به بحث وظایف علما و شاهان پرداخته و مانند سایر علمای اسلام، تعامل علما و شاه را به شکل زیر تبیین نموده است:

مجتهدین و سلاطین هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده است... و باید که در هر شخصی که نایب اوست، ایضاً هر دو رکن جمع باشد و لکن چون علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اولی‌الامر از سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویه محضه که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید و مجتهدین و علما حامل یک رکن آن، که علم به دین و معرفت به اوضاع رسول است، شدند و سلاطین، متکفل یک رکن دیگر آن، که آقامه و ترویج آن (اوضاع رسول) است، گردیدند. (۱۲۷۳: این کتاب دارای صفحه شماری نیست)

وی به حکومت پادشاهان مشروعیت بخشیده و عباراتی در نوشته‌های خود به کار برده است که حکومت فتحعلی شاه را به نیابت از امام متصل می‌نماید که بخشی از نیابت، ویژه علما و در امور شرع و بخش دیگر مختص شاه است و علت این امر، جدایی حوزه دیانت و سیاست در زمان فعلی است؛ زیرا امکان آنکه شاه به تحصیل علم بپردازد، نیست و از طرفی علما برای جلوگیری از فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت برمی‌دارند؛ لذا نیابت قلم در اختیار علما و نیابت سیف به شاه منتقل شده است.

۲. مشروعیت حکومت مشروطه

حوادث مربوط به عصر مشروطه و ظهور اندیشه‌های جدید، نمایانگر ظرفیت‌ها و استعدادهایی است که بدون وام گرفتن از اندیشه‌های دیگر و تنها به صورت یک عکس‌العمل در برابر اندیشه‌های وارداتی و با تکیه بر مبانی فکری موجود در ایران متبلور می‌گردد. طرح نظریات مشروطه‌خواهی اندیشمندان ایرانی در دو قسمت قابل بررسی است. یک گروه اندیشمندانی هستند که در اثر اندیشه‌های غربی، بحث مشروطه را در ایران مطرح می‌کنند، مانند میرزا ملکم خان که نظریات این افراد بومی نیست و از دل سنت‌های جامعه ایران برنیامده است؛ بلکه صرفاً تقلیدی است.

اما بخش دوم دیدگاه‌هایی است که هرچند اتفاقات به‌وقوع پیوسته در خارج از ایران انگیزه خوبی برای ظهور آنها بوده است، از بطن ارزش‌ها و سنت‌های جامعه ایرانی به شکوفا شدن و نوآوری دست یافته‌اند. نظریات علما در عصر مشروطه در انطباق مشروعیت بر مبانی دینی، موضوع محوری است که در این قسمت از مقاله و پس از بررسی موضوع مشروعیت سلطنت به آن اشاره می‌گردد که نسبت به موضوع مشروعیت سلطنت، یک نوع حرکت استکمالی و ارتقایی در فقه سیاسی شیعی به حساب می‌آید.

طرح مفاهیم جدیدی مانند قانون، مجلس شورا، آزادی، مساوات و منازعات فکری بین مشروطه‌طلبان و مشروعه‌خواهان، وضعیت جدید و متفاوتی از مباحث گذشته‌ای که درباره سیاست و حکومت دینی در ایران مطرح بود، به دنبال داشت. مهم‌ترین تحول انجام‌گرفته در این دوره، ورود جایگاه مردم در مشروعیت‌بخشی به حکومت است. تشکیل حکومت اصلی ضروری است که باید مشروعیت آن از سوی خداوند و با بیان پیامبران یا امامان تأیید گردد. برخی از فقها سعی داشتند با ادله مختلف، مشروعیت سلطان عادل را از باب اضطرار به رسمیت بشناسند؛ ولی هیچ‌گاه در مباحث گذشته، موضوع مردم و نقش آنها در حکومت و مشروعیت دادن به

حکومت مطرح نبوده است. در عصر مشروطه، نگاه از بالا به پایین و از رأس هرم به قاعده تحول یافته بود و به مسأله مردم و حقوق آنها در این دوره توجه بیشتری شد. از نظر فقهای اسلام، غصبی بودن حکومت در دوران غیبت امام زمان(ع) برای افراد غیر مأذون، یک اصل ثابت و در همه ادوار قابل تعمیم است؛ اما تحولات انجام گرفته در این بخش در مفهوم افراد مأذون است. علما در دوران قبل از مشروطه، سلطان عادل را مأذون می دانستند؛ ولی در این دوره به این مقوله و متناسب با مباحث مشروطه خواهی نگاه جدیدی عرضه شد.

اهمیت موضوع مشروطه خواهی تا حدی است که برخی از علمای نجف، استقرار مشروطیت را به منزله جهاد در رکاب امام زمان(ع) معرفی نمودند:

به عموم ملت ایران، حکم خدا را اعلام می داریم. الیوم بذل جهاد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در رکاب امام زمان ارواحنا فداه و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه است. (مجموعه نویسندگان، ۱۳۷۴: ۴۴۷)

همچنین محمدکاظم خراسانی، در تلگراف دیگری درباره مشروطیت، وظیفه مردم را چنین بیان می کند:

الیوم وقت است که ملت در استیفای حقوق مغضوبه خود همت نمایند. دین مبین و مملکت و وطن اسلامی خود را از تطاول و استیلای کفر، محفوظ و ظلمه و جابرین را از فعال مایشاء و حاکم ما یزید بودن مسلوب، اساس مشروطیت و استقلال مملکت و ملت را پایدار کنند و چنانکه کراراً و کتباً و تلگراماً به عموم مسلمانان اعلام شده، اقدام در این مطلب و مقصد مقدس و بذل و جهاد و اهتمام در این باب به منزله جهاد در رکاب مبارک نبوی است و مسامحه به منزله خذلان به آن حضرت است. (نوری، ۱۳۶۲: ۶۸)

شیخ محمد اسماعیل محلاتی، یکی از علمای مشروطه‌خواه در توضیح سلطنت مشروطه می‌گوید:

مراد از سلطنت مشروطه در لسان همه اهل علم، غیر از این نباشد که خیالات شاه و حواشی او خودسر و رها نشود که هر خرابی که خواست در مملکت بکند؛ بلکه میزان عمل جمیع آنها از روی قانونی منضبط باشد که به صواب دید عقلای مملکت که از طرف ملت برای شور در این امور انتخاب کرده‌اند، مقرر شده باشد و مراد از مجلس شورای ملی، عمارتی است که برای مشورت کردن امنای ملت در مصالح و مضار مملکت مهیا داشته‌اند و وجود این اوامر در سلطنت جائزه اسلامی بر طبق قوانین اسلام و منطبق با احکام قرآن است. نه منافی آن. (مجموعه نویسندگان، همان: ۴۷۵)

آقا نورالله نجفی نیز در رساله خود با عنوان «مکالمات مقیم و مسافر» می‌گوید: «مشروطه عین اسلام است. اسلام همان مشروطه است و مشروطه‌خواهی اسلام‌خواهی است.» (همان: ۴۲۶)

یکی از اندیشمندان در عصر مشروطه، میرزا محمدحسین نائینی است که در عرصه نظریه‌پردازی، هیچ‌کدام از عالمان این دوره مانند ایشان به استدلال درباره مشروعیت نظام مشروطه از نظر مبانی دینی نپرداخته است. اقدام وی یک نوآوری محسوب می‌شود که در ادامه مباحث فقهای پیشین در تجویز حکومت سلطان عادل، یک قدم جلو رفته و حضور مردم در امور اجتماعی و سیاسی را به‌عنوان یک حق مطرح نموده است. گفته‌ها و نوشته‌های میرزای نائینی دال بر این است که او حاکمیت و ولایت فقهای جامع‌الشرایط را بالاصاله پذیرفته است و بر خلاف برداشت بسیاری از علما که ولایت فقیه را در امر قضا و فتوا قائل هستند، آن را به معنای ریاست بر مردم در امور دین و دنیا می‌داند؛ چنانکه شیخ محمدتقی آملی

در تقریرات درس مکاسب میرزای نائینی آورده و آن را از قول وی چنین بیان نموده است:

بهترین تعریفی که عده‌ای در تعریف ولایت ذکر کرده‌اند، این است که ولایت عبارت است از ریاست بر مردم در امور دینی و دنیوی و حیات و مماتشان. (نائینی، ۱۳۷۲: ۳۳۳)

البته مرحوم نائینی بهترین حدیث برای اثبات ولایت فقها را مقبوله عمر بن حنظله می‌داند و معتقد است بقیه روایات بر چیزی اضافه بر اثبات وظیفه تبلیغ احکام به مردم دلالت نمی‌کنند. وی می‌نویسد:

اگر بنا را بر ولایت عامه فقها به برکت مقبوله عمر بن حنظله بگذاریم، هیچ اشکالی وجود ندارد در اینکه ولایت داشته باشد بر هر چیزی که به آن علم دارد؛ چه از وظایف قضا باشد، چه از وظایف ولایت و چه در آن شک باشد. (همان: ۳۳۷)

شیخ موسی نجفی خوانساری نیز در تقریر درس مکاسب علامه نائینی، مطلبی را درباره حدود ولایت علما نقل می‌کند که می‌تواند انگاره مرحوم نائینی را به‌طور روشن بیان کند. ایشان از قول میرزای نائینی، انواع ولایت را برشمرده است و یک نوع آن را مختص به نبی مکرم اسلام و اوصیای ایشان و بقیه را قابل تفویض می‌داند:

آنکه غیر قابل تفویض است، به اقتضای آیه شریفه، اولی بودن معصومین بر مؤمنین است نسبت به خودشان و آنکه قابل تفویض است به امور سیاسی که مربوط به نظم شهرها و انتظام امور شهروندان، محافظت از مرزها، جهاد با دشمنان و دفاع و... هر آنچه به وظیفه حاکمان و امرا برگردد و قسم دیگر به

فتوا و حکم دادن و قضاوت کردن برمی‌گردد و این دو منصب در زمان حضرت نبی و امیرالمؤمنین و سایر خلفا برای طوایف و در شهرها و نواحی مختلف، والی غیر قاضی وجود داشت. (نجفی خوانساری، ۱۳۷۳: ۳۲۵)

میرزای نائینی مشروعیت را به عنوان مقذور مشروع می‌داند، نه مطلوب. ایشان در تنبیه الامه و تنزیه المله می‌گوید:

تبدیل و تحویل نحوه سلطنت، بعینه همان داستان گماشتن نظارات برای صیانت موقوفه مغضوبه و تمدید تصرفات غاصب بر موجبات صلاح آن و رفع نحوه تملک او که غصبی است، زائد و الزامش به مقتضای وقف و مغش از حیث و میل و صرف در شهبوات خود و از قبیل ازاله عین نجاست است از حمل متنجس. (۱۳۸۰: ۶۷)

آنچه از سطور فوق برداشت می‌شود، تلاش وی در عبور از وضعیت غیر مطلوب به سمتی است که تا حدودی مقبول است. این مقبولیت بدین صورت است که تا جایی که می‌شود تقلیل و تخفیف در شرایط حکومت سلطنتی به نفع احکام دینی و کاهش ظلم به مردم صورت پذیرد؛ آن‌چنان‌که وقتی مجبور به حمل متنجس هستیم، لااقل عین نجاست را برطرف نمائیم و تا جایی که می‌شود بر مال غصب‌شده وقفی نظارت کنیم تا زمینه اصلاح در حد مقذور فراهم گردد. شاید یکی از بهترین تعبیرها در خصوص مشروطه و نسبت آن با آنچه از نظر اسلامی مطلوب است، رؤیایی باشد که نائینی در کتاب خود ذکر کرده و آن را منسوب به حضرت ولی عصر(ع) نموده است:

مشروطه مثل آن است که کنیز سیاهی را که دستش هم آلوده است، به شستن دست وادارش نمایند. چقدر این مثال مبارک، تمام و منطبق است بر مطلب و

سهل ممتنعی است که به هیچ خاطر نرسیده و بر صحت رؤیا علاوه بر قرائن قطعی دیگر، اماره‌ای واضح است. سیاهی کنیز اشاره است به غصبت اصل تصدی و آلودگی دست اشاره به همان غصب زائد و مشروطیت چون مزیل آن است؛ لذا به شستن دست یدی غاصبانه متصدی تشبیهش فرمودند. (همان: ۶۸)

نکته دیگر درباره متفاوت بودن دیدگاه نائینی نسبت به دیدگاه قبلی (مشروعیت حاکمیت سلطان عادل و مأذون بودن وی) جایگاه مردم در حکومت است. ایشان در مورد نقش مردم می‌نویسد:

نظر به شورویه بودن اصل سلطنت اسلامی، چنانچه [چنانکه] سابقاً مبین شد عموم ملت از این جهت و هم از جهت مالیاتی که برای اقامه مصالح لازمه می‌دهند، حق مراقبت و نظارت دارند و از باب منع از تجاوزات در باب نهی از منکر، مندرج و به هر وسیله‌ای که ممکن شود، واجب است و تمکن از آن در این باب به انتخاب ملت متوقف است. (همان: ۹۸)

با توجه به این فراز از نوشته‌های مرحوم نائینی، حضور مردم در سیاست به سه دلیل مستند شده است: یک، اساس حکومت اسلامی بر پایه مشورت با مردم است؛ دو، مردم به دلیل مالیاتی که می‌پردازند، حق نظارت دارند؛ سه، جلوگیری از تجاوزات خودکامگان از باب نهی از منکر واجب است و این از راه انتخاب مردم ممکن است. به همین دلیل، وی بر تشکیل مجلس شورا به عنوان نهادی که شور مردم را عملی می‌نماید، تأکید کرده است و آن را با آیات قرآنی و سیره پیامبر(ص) مستدل می‌نماید.

در نقطه مقابل مشروطه‌طلبان، مشروعه‌خواهان هستند که در رأس آنها باید از شیخ فضل‌الله نوری سخن گفت. مشروعه‌خواهان در آغاز از استبداد شاهان قاجاری ناخرسند بودند؛ ولی به تدریج با شکل‌گیری مشروطیت و علی‌رغم آنکه حتی در

به وجود آمدن آن ایفای نقش نمودند به مخالفت با آن پرداختند. مطالعه آثار مکتوب در دوره مشروطه در خصوص مواضع شیخ فضل الله گواهی می‌دهد که برداشت اولیه وی از مشروطه با آنچه در عمل دید، بسیار متفاوت بوده است. شیخ در آغاز نهضت، مشروطیت را در راستای تحقق بخشیدن به احکام اسلام از استبداد مناسب‌تر می‌دانست و به همین دلیل در مقدمات نهضت و مهاجرت کبرا نقش مؤثری ایفا نمود؛ ولی با پیروزی نهضت و به قدرت رسیدن مشروطه‌خواهان و روشن شدن اختلاف‌نظرها، در قدم اول با نگاشتن قانون اساسی مشروطه و تلاش مشروطه‌خواهان در تقلید از قوانین اساسی به سبک غربی، ذهنیت‌های او درباره مشروطه جلوه‌ای دیگر یافت و سعی کرد با شعار مشروطه مشروعه، منویات خود را جامه عمل بپوشاند که سرانجام این تلاش‌ها در دور دوم مشروطه منجر به اعدام او گردید. وی در رساله حرمت مشروطه می‌نویسد:

ممکن نیست که مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطگی بیاید مگر به رفع ید از اسلام. پس اگر کسی از مسلمین سعی در این باب نماید که ما مسلمانان مشروطه شویم، این سعی و اقدام در اضمحلال دین است و چنین آدمی مرتد است و احکام اربعه مرتد بر او جاری است. (مجموعه نویسندگان، ۱۳۷۴: ۱۶۷)

محمدحسین تبریزی، یکی از علمای مشروعه‌خواه نیز در رساله‌ای درباره مشروطه چنین گفته است:

حکم لازم‌الاتباع منحصر به حکم خدا و حکم کسی که منتهی به خدا می‌شود که عبارت از انبیا و ائمه هدی و نواب خاص یا عام آنها که فقیه جامع‌الشرايط باشند و حکم خارج از اینها حکم طاغوت و افترا و باطل خواهد بود؛ بلکه مفسد مشروطه و لطمات به شرع شریف به مراتب بیشتر است از معموله معروفه که از او به استبداد تعبیر می‌شود. (همان: ۱۳۴)

در اندیشه این عالم مشروعه‌خواه، در مشروطه یک نوع حق قانون‌گذاری به افرادی داده می‌شود که چنین حقی ندارند و حکم آن لازم‌الاتباع نیست و مفسد مشروطه و تأثیرات منفی که این سیستم بر دین می‌گذارد، بیشتر از استبداد است که البته این نوع برداشت‌ها در نظریات عالمانی مانند مرحوم نائینی به‌عنوان مغالطات پاسخ داده شده و حدود قانون‌گذاری در مجلس شورا تبیین گردیده است. نویسنده رساله *تذکره العافل و ارشاد الجاهل* نیز مشروطه را منافی قواعد اسلامی دانسته، آن را مضر به حال جامعه ایرانی معرفی کرده است. او می‌نویسد:

طبع مملکت ما را غذای مشروطه اروپا دردی است بی‌دوا و جراحی است فوق جراح؛ زیرا علاوه بر آنکه منافی قواعد اسلام ماهاست، ایران دارای سه ویژگی است که تا زمانی که این سه ویژگی باشد، ایجاد پارلمنت جز منشأ هرج و مرج فوق‌الطاقه نخواهد شد. یکی، وجود مذاهب مختلف و دیگر، کمی عده جندیه و سوم، کثرت ایلات بلادیه... (همان: ۱۸۸)

این قبیل استدلال‌ها در آرای علمای مشروعه‌خواه فراوان است و هر کدام از منظری به آسیب‌شناسی مشروطیت پرداخته‌اند؛ ولی آنچه در مرحله اول در تمام این آرا بدان استناد می‌شود، تعارض مشروطه با قوانین اسلام است. برآیند آنچه در رسائل مشروعه‌خواهان در نقد مشروطه آمده است، مشخص می‌نماید که آنها نگران هستند روشنفکران مشروطه‌طلب، مبانی دینی را سست نمایند و برخلاف اصول اسلامی، امور کشور را در قالب مجلس شورا پیش ببرند؛ لذا برای خنثاسازی این موضوع، عنوان مشروطه مشروعه و نظارت علما بر قوانین را خواستار شدند که لایحه منتشرشده در زاویه مقدسه که محل تحصن مشروعه‌خواهان در حرم عبدالعظیم بود، خود گویای این دغدغه ذهنی است که فراز ذیل، نمونه‌ای از این نگرانی می‌باشد:

صورت مقاصد علمای اعلام و حجج اسلام مهاجرین دامت برکاتهم، بر وجه اجمال در این ورقه برای برادران دینی نوشته می‌شود که بدانند و بفهمند که به هیچ‌وجه غرض دنیوی نیست. فقط غرض حفظ بیضه اسلام از انحرافات که ملحدین و زنادقه خذلهم الله اراده نموده، اولاً تلو کلمه مشروطه در اول قانون اساسی تصریح به کلمه مبارکه مشروعه و قانون محمدی بشود؛ ثانیاً، آنکه لایحه نظارت علما که به طبع رسیده، بدون تفسیر ختم قانون شود و تعیین هیأت نظارت هم در همه اعصار فقط با علمای مقلدین باشد چه آنکه خودشان تعیین بفرمایند یا به قرعه خودشان معین شود... (نوری، ۱۳۶۲: ۴۸)

در برابر دیدگاه‌های مشروعه‌خواهان، از طرف علمای دیگر مواضع مختلفی اتخاذ شد. از یک طرف، آقایان طباطبایی و بهبهانی سعی در همراه نمودن شیخ فضل‌الله داشتند و از سوی دیگر، برخی از اقدام او به شدت ناخرسند شدند و او را مانعی در راستای تحقق اهداف دانستند. در خصوص اختلاف علما درباره مشروطه، توجه به دو نکته حائز اهمیت است؛ اولاً باید بدانیم گرچه علمایی مانند آخوند خراسانی و میرزای نائینی، مواضعی مانند شیخ فضل‌الله نداشتند، آنها از لحاظ مبانی فکری با مشروطه‌خواهان نیز یکسان نبودند؛ بلکه سایر علما با وجود همه اشکالاتی که شیخ فضل‌الله به مشروطه می‌گرفت و آنها هم به آن اشکالات واقف بودند، وجود مشروطه را از باب دفع افسد به فاسد قابل تحمل‌تر از استبداد می‌دانستند؛ درحالی که شیخ فضل‌الله مفهوم دفع افسد به فاسد را دقیقاً معکوس می‌دانست و خطر مشروطه‌خواهان را به دلیل تهدید به مبانی دینی، بزرگ‌تر می‌دانست؛ چنانکه معتقد بود:

مشروطه‌ای که از دیگ پلوی سفارت انگلستان سر بیرون بیاورد، به درد ما ایرانی‌ها نمی‌خورد. مشروطه‌ای که پیرم‌ها برای آن سینه بزنند، به درد ما مسلمانان نمی‌خورد. (تندرکیا، ۱۳۸۰: ۵۸)

نکته دوم که نباید در بحث اختلاف علما فراموش گردد، استدراکی است که سرانجام پس از اعدام شیخ فضل الله نسبت به مشروطه پیدا شد. آخوند خراسانی که از مراجع بزرگ نجف و حامیان مشروطه بود، پس از وقایع دور دوم مشروطه و هنگام عزیمت به ایران در مورد مشروطه گفت: «سرکه انداختیم، شراب شد.» (ابوالحسنی، ۱۳۸۰: ۱۳۶) میرزای نائینی نیز علی‌رغم نوشتن کتاب در دفاع نظری از مشروطیت، بعد از وقایع دوره دوم مشروطه، از روند امور دل‌سرد شد و شاید ایشان و همه علمای طرفدار مشروطه هرگز گمان نمی‌کردند مشروطه در نهایت وسیله‌ای برای نفوذ غرب و مبارزه با مذهب گردد؛ لذا آنان در حسرت به ثمر نشستن یک نظام دینی که در قالب مشروطیت اعمال گردد، باقی ماندند.

آنچه باید در جمع‌بندی این بحث مورد توجه قرار گیرد. آن است که همه علما در غصبی بودن حکومت در عصر غیبت به شکل موجود اجماع داشتند؛ ولی راه‌حل تبدیل آن از وضع موجود به مطلوب یا دفع افسد به فاسد را متفاوت بیان می‌کردند؛ مثلاً آنچه علامه نائینی در قالب یک نظریه مطرح کرد، تقلیل ظلم‌های سه‌گانه در عصر غیبت است:

بعد از آنکه دانستی که نحوه اولی، هم اغتصاب رداء کبریائی عز اسمه و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت صلوات‌الله علیه و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است، به‌خلاف نحوه ثانیه که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدس امامت، راجع و از آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است. (۱۳۸۰: ۶۶)

ایشان معتقد بود در زمان ما و با حکومت موجود، سه ظلم صورت می‌گیرد: ظلم به خدا، ظلم به امام معصوم و ظلم به مردم که با تشکیل حکومت مشروطه فقط ظلم در حق امام معصوم (ع) باقی می‌ماند و این نوع حکومت، مقبول‌تر و به حکومت

مشروع نزدیک‌تر است؛ در حالی که نظریه مشروع‌خواهان چنین باوری را بر نمی‌تابید.

۳. مشروعیت حاکمیت ولی فقیه جامع‌الشرایط

طرح مباحث مربوط به تشکیل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، یک مرحله استعلایی نسبت به نظریات و دیدگاه‌های علمای گذشته در خصوص نگاه به حکومت و نقش فقها و عالمان در همکاری با رژیم‌های موجود است. در دوران گذشته، بحث مشروعیت حکومت سلطان عادل، مورد تأیید گروهی از علما قرار می‌گرفت و سپس در دوره مشروطه، نقش مردم نیز با تشکیل مجلس شورا در امور کشور مطرح می‌شد و حکومت علاوه بر اذن علما، رای مردم را هم در پی داشت؛ اما این مسأله در اندیشه عالمانی مانند مرحوم نائینی تئوریزه شد. در این دوره، بحث از دخالت علما در امور اجتماعی و سیاسی و در نهایت در اختیار گرفتن حکومت از سوی ولی فقیه جامع‌الشرایط به میان می‌آید. این نوع برداشت پیشینیان از ولایت فقیه هیچ‌گاه تصور عملی شدن با شرایط سیاسی عصر ایشان را نداشت.

اگر بخواهیم به برداشت‌های مختلف در بحث ولایت فقیه توجه کنیم، سه دیدگاه وجود دارد. گروهی حوزه ولایت فقیه را فقط در امر قضا و افتا می‌دانند و در سایر امور وظیفه‌ای به‌صورت ولایتی قائل نیستند، گرچه از باب رجوع به عدول مؤمنین، فقیه در بعضی امور اولویت دارد. گروه دیگری حوزه ولایت فقیه را در غیر از بحث قضا و افتا و در حوزه محدودی از مسائل اجتماعی تحت عنوان امور حسبی مجاز دانسته‌اند. منظور از امور حسبی اموری است که شارع مقدس به تعطیلی آن در هیچ زمانی راضی نیست، مانند سرپرستی ایتام و اموال آنها و صغار و مجانین و مواردی از این قبیل که در جامعه به سرپرستی نیاز دارند و وظیفه علمای اسلام است که این وظیفه را انجام دهند. گروه سوم نقش ولی فقیه را علاوه بر تمامی موارد فوق در تمام مسائل اجتماعی و سیاسی می‌دانند و تعبیر ولایت مطلقه فقیه به یک معنا شامل این نوع از ولایت می‌گردد که

تمام امور اجتماعی سیاسی را دربر می‌گیرد. افرادی مانند ملا احمد نراقی، صاحب‌جوهر/الکلام و... از علمایی هستند که به چنین اختیاراتی برای ولایت فقیه معتقد بودند؛ ولی هیچ‌گاه مانند امام(ره) برای تحقق حکومت اسلامی و به ظهور رسیدن این شعبه از ولایت فقیه، به دلیل شرایط زمان اقدامی نکردند. در زمان مبارزات ایشان نیز هر سه نوع دیدگاه ذکر شده در بین علمای معاصر قائل داشته است؛ چنانکه به عنوان مثال مرحوم آیت‌الله خوئی(ره) ولایت فقیه را در حوزه قضا و فتوا قبول داشتند. ایشان می‌گویند:

روایاتی که در اثبات ولایت فقیه به آنها استدلال می‌شود، یا اشکال سندی دارند، یا اشکال در دلالت، تنها چیزی که از روایات معتبر استفاده می‌شود، این است که فقیه در دو مورد ولایت دارد: یکی فتوا و دیگری قضاوت؛ اما برای ولایت فقیه در سایر موارد روایتی که از حیث سند دلالت تمام باشد، در اختیار ما نیست. (غروی تبریزی، ۱۴۱۰: ۴۱۹-۴۲۴)

به غیر از مرحوم خوئی، اکثر علمای معاصر امام، ولایت فقیه را به‌صورت ولایت در امور حسبی قبول داشتند. علمایی مانند آیت‌الله اراکی در مکتوبات فقهی خود در حوزه اختیارات فقیه به این موارد اشاره کرده است. (۱۴۱۳: ۹۴) ولی امام(ره) بحث ولایت فقیه را در تمام شؤون اجتماعی و سیاسی معتقد بود و حتی با استناد به نظر بسیاری از علما در تجویز ولایت علما بر آن در کتاب *البیع‌دایره*، امور حسب را به‌گونه‌ای توسعه می‌دهد که امور سیاسی اجتماعی را دربر می‌گیرد. ایشان در این خصوص می‌فرمایند:

بر کسی پوشیده نیست که اموری نظیر حفظ نظام اسلامی، پاسداری از مرزهای میهن اسلامی، حفظ جوانان مسلمان از گمراهی و انحراف و جلوگیری از تبلیغات ضد اسلامی از روشن‌ترین مصادیق امور حسبی به‌شمار می‌روند و از طرفی، تنها تشکیل یک حکومت عادلانه اسلامی می‌تواند ما را به این اهداف مقدس نایل سازد. (۱۳۶۹: ۷۹)

ایشان با طرح مباحث اندیشه‌ای خود در کتاب *کشف الاسرار* و سلسله بحث‌های حکومت اسلامی در نجف و بحث‌های فقهی در کتاب *البیع و مکاسب محرمه* پایه‌گذار نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه به شکل جدیدی بود و تفاوت عمده آنچه وی در بحث ولایت فقیه مطرح کرد با نظر علمای پیشین در به فعلیت رساندن این نظریه، صبغه سیاسی بخشیدن به آن و وجوب تشکیل حکومت اسلامی بر اساس آن بود. اکنون به اجمال به برخی از استدلال‌های امام در این باره می‌پردازیم.

ایشان در سال ۱۳۲۳ شمسی در پاسخ به کتاب *اسرار هزرساله* که با صبغه وهابی‌گری به تشیع و اصول آن تاخته بود و علل عقب‌ماندگی جامعه ایران را وجود مذهب تشیع و رسوم مبتنی بر آن اعلام کرده بود، کتاب *معروف کشف الاسرار* را نوشتند و دیدگاه خود درباره مشروعیت حکومت‌ها از منظر اسلام را بیان داشتند. این کتاب از یک مقدمه و شش گفتار تشکیل شده است. امام در گفتار سوم، بحث نحوه اجرای حکومت در جامعه اسلامی و دلایل حکومت فقیه در زمان غیبت و در گفتار چهارم نیز ضرورت اسلامی بودن دولت، وظایف دولت و قوانین اسلام را مطرح نموده است که مباحث این گفتارها با آنچه در کتاب *حکومت اسلامی* - که مجموع درس‌های امام در حوزه نجف بوده است - حالت استكمالی دارد. در کتاب *کشف الاسرار* در دو قسمت، بحث ولایت فقیه و شأن فقیه در حکومت مطرح شده است که از مجموع مطالب ایشان در این کتاب می‌توان مطالب زیر را به دست آورد:

یک. حکومت اسلامی، حق فقیه جامع‌الشرایط است و هر خردمندی آن را تصدیق می‌کند و غیر از سلطنت الاهی همه سلطنت‌ها برخلاف مصالح مردم و جور است. روایاتی از معصومین (ع) نیز بر این معنا دلالت می‌کند. گرچه این نظریه از جانب امام در مراحل بعد با قوت مطرح شد و دلایل موافق و مخالف درباره حدود اختیارات و شوون فقیه و مسائل فرعی دیگر آن مطرح می‌شد، این مرحله با اجمال و حتی بعضاً با تردید نیز همراه بوده است. (موسوی خمینی، بی‌تا: ۱۸۵-۱۸۷)

دو. طبق نظریه پیش گفته، خود فقیه ولایت دارد؛ ولی می‌تواند اذن ولایت و حکومت را تحت شرایطی به دیگران واگذار کند. این شرایط سبب می‌شود حکومت به دست عدول مؤمنین باشد، نه پادشاهان ظالم. (همان: ۱۸۹)

سه. آنچه پس از مطلب فوق می‌توان به امام نسبت داد، از آن با عنوان «نظریه ترتبی ولایت جامعه اسلامی» نام برده می‌شود. حال و هوای تألیف و هوچی‌گری‌های نویسنده کتاب *اسرار هزار ساله* و وضع استثنایی کشور در سال‌های تألیف این کتاب، دست به دست هم داده و امام را به طرح نظریه ذیل واداشته است.

در این نظریه، ولایت جامعه اسلامی با شاهان است. آنان که نه فقیه هستند و نه عادل و تنها شأن فقها در حکومت، نظارت بر قوانین مصوب مجلس است؛ شاید که از این طریق در حفظ و اجرای دستورات اسلام و نگاه داشتن حکومت از فساد موفق شوند. (همان: ۱۸۷)

گاهی اوقات نیز ایشان به انتخاب سلطان عادل از سوی فقهایی که عضو مجلس مؤسسان هستند، اشاره می‌کنند؛ اما در مجموع نمی‌توان این نظر را نظریه اصلی ایشان در امر حکومت دانست. از مجموع اظهارات امام در بحث مشروعیت حکومت می‌توان یک روند استکمالی و مرحله‌ای را در اندیشه امام تشخیص داد؛ زیرا بسیاری از بیانات ایشان در آغاز مبارزات، رویکرد اصلاحی است؛ چنانکه در سخنرانی ۱۳۴۲/۳/۱۳ خطاب به شخص شاه چنین بیان می‌دارند: «ای آقای شاه! ای جناب شاه! من به تو نصیحت می‌کنم دست از این اعمال و رویه بردار...» (۱۳۷۸: ۱/ ۵۵)

ولی امام سرانجام به تدریج تئوری ولایت فقیه را به‌عنوان جایگزین حکومت سلطنتی مطرح نمودند. این اختلاف در دیدگاه‌های امام برای برخی این شبهه را ایجاد نموده که امام از ابتدا دارای تصویر روشن و دقیقی نبودند و به اقتضای شرایط زمان به بحث ولایت فقیه کشیده شدند.

در پاسخ به این اشکال باید به این نکته توجه کرد که این قبیل اظهارات امام در زمره آرای ایشان است و با نظریه‌های امام متفاوت است؛ زیرا گاهی آرا جنبه‌ای از تاکتیک‌ها را بیان می‌کند که متناسب با شرایط زمان اظهار می‌شود؛ اما نظریه سیاسی غالباً ثابت دارد؛ همان‌طور که نظریه فقهی امام در بحث ولایت فقیه ثابت است؛ ولی اینکه چگونه اعمال گردد، با حضور شاه یا بدون او، به صورت نظارت یا دخالت، اینها جزء آرای سیاسی است. آن‌چنان که امام در آغاز انقلاب به حضور روحانیت در امور اجرایی کشور اعتقاد نداشتند و حتی در اولین انتخابات ریاست جمهوری به عدم ثبت نام روحانیون در انتخابات توصیه نمودند؛ ولی بعداً از این نظر خود عدول فرمودند. پس از کتاب کشف‌الاسرار دومین اثر امام، کتاب حکومت اسلامی است. ایشان در سال ۱۳۴۴ در نجف استقرار یافت و درس خارج خود را شروع کرد. مهم‌ترین کار ایشان در نجف اقدام به تدریس موضوع حکومت اسلامی یا ولایت فقیه بود.

امام در بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی هم دلائل عقلی و هم دلائل نقلی زیادی را مطرح می‌نمودند و در این مباحث ابتدا بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را با استناد به سه دلیل زیر توضیح داده‌اند.

یک. سیره پیامبر اکرم(ص) در تشکیل حکومت؛

دو. ضرورت استمرار اجرای احکام الهی؛

سه. ماهیت و کیفیت قوانین اسلام که بدون حکومت قابل اجرا نیست.

سپس با استناد به دلائل نقلی، روایات هشت‌گانه‌ای را در ضرورت ولایت فقها مطرح نموده‌اند و تمام اختیاراتی را که پیامبر و امام معصوم در شؤون سیاسی اجتماعی داشتند برای فقیه قائل می‌گردند و می‌فرمایند: «همین ولایتی که برای رسول اکرم(ص) و امام در تشکیل حکومت و اجرا و تصدی اداره هست، برای فقیه هم هست.» (۱۳۵۴: ۵۷)

اثر مهم دیگر امام کتاب فقهی *البیع* است که امام در بخشی از این کتاب، بحث

ولایت فقیه را مطرح نموده است:

همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر(ع) را دربر دارد؛ به‌ویژه پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می‌گذرد. (۱۳۶۹: ۲۳)

در اندیشه امام، تشکیل حکومت اسلامی برای فقها واجب است:

امر ولایت و سرپرستی امت به فقیه عادل برمی‌گردد و اوست که شایسته رهبری مسلمانان است؛ چه حاکم اسلامی باید متصف به فقه و عدالت باشد. پس اقامه حکومت و تشکیل دولت اسلامی بر فقیهان عادل واجب کفایی است. (همان: ۳۳)

ایشان در کنار کتاب‌هایی که نوشته‌اند، در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها نیز سعی در تبیین نظریه ولایت فقیه داشته‌اند و در سال‌های پس از پیروزی، علی‌رغم تأکید فراوان بر لزوم رعایت رأی مردم در حکومت، هم از جهت عملی و هم در بیاناتشان به مشروعیت الهی اشاره می‌کردند و می‌فرمودند:

ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و تعالی کسی نصب شود. (۱۳۷۸: ۹ / ۲۵۱)

ایشان در نامه‌ای در پاسخ به نامه رئیس جمهور وقت با صراحت، گستردگی اختیارات ولی فقیه را تبیین نموده‌اند و در آن به اهمیت و ارجحیت حکومت و اختیارات ولی فقیه نسبت به احکام فرعی الهی اشاره کرده‌اند:

اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام (صلی الله علیه و اله) یک پدیده بی معنا و محتوا باشد... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی حتی نماز و روزه و حج. (همان: ۲۰ / ۱۷۰)

بنابراین دیدگاه امام در حوزه اختیارات ولی فقیه بسیار گسترده است و تعبیر ولایت مطلقه از طرف ایشان، یک نوآوری نسبت به تعبیر گذشته در تبیین حیطه اختیارات فقیه جامع‌الشرایط است و یک مرحله استکمالی را در مباحث فقهی در بحث مفهوم مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه نشان می‌دهد.

نتیجه

بر اساس مستندات دینی در بحث مشروعیت، حق حکومت در اندیشه اسلامی در یک ساختار طولی و به صورت تفویضی از خداوند به پیامبر(ص) و ائمه هدی(ع) و سپس فقهای جامع‌الشرایط انتقال می‌یابد. مردم نیز در حکومت اسلامی نقش بسیار مهمی دارند، تا جایی که آنان شرط بالفعل شدن حکومت اسلامی هستند و بدون پذیرش مردم، امکان وقوع حکومت مشروع اسلامی وجود ندارد. تأمین این دو جنبه از مؤلفه‌های مشروعیت در حکومت اسلامی، در گذر زمان یک روند استعلایی و استکمالی را در فقه شیعی طی نموده است. در این مقاله، ابتدا مدل مشروعیت حکومت سلطان عادل و سپس مشروعیت حکومت مشروطه را از منظر فقهای شیعه تبیین نمودیم و تحول مفهوم مشروعیت را در هر کدام از مدل‌ها توضیح دادیم و به قواعدی مانند «دفع افسد به فاسد» یا «المعسور لایترک بالمیسور» و تلاش برای هرچه بیشتر نزدیک شدن به حکومت مشروع به‌عنوان مبنایی فقهی برای توجیه همکاری با این نوع حکومت‌ها و مطلوبیت نسبی آنها اشاره نمودیم. این در حالی

است که هیچ‌کدام از علما این شکل از حکومت‌ها را ایده‌آل نمی‌دانستند. این روند در سیر استکمالی خود در دوران معاصر با پدیده انقلاب اسلامی مواجه شد و سرانجام با نظریات امام خمینی(ره) مفهوم واقعی حکومت مشروع شیعه تجلی می‌یابد. امام ابتدا با شیوه ارشاد و اصلاح حکومت شاهنشاهی شروع کرد و سپس با طرح نظریه ولایت فقیه و رهبری مبارزات برای سقوط حکومت پهلوی و تحقق نظام اسلامی، تنها نوع حکومت مشروع اسلامی را حکومت مبتنی بر ولایت فقیه دانسته، آن را در قالب نظام جمهوری اسلامی تثبیت نمود.

منابع و مأخذ

۱. ابن نعمان (مفید)، محمد بن محمد، ۱۴۱۰، *المقنعه*، قم، النشر الاسلامی.
۲. ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسه و العقاید و تاریخ المذاهب الفقیهیه*، بی‌نا.
۳. ابولحسنی، علی، ۱۳۸۰، *آخرین آواز قو*، تهران، عبرت.
۴. اراکی، محمدعلی، ۱۴۱۳، *المکاسب المحرمه*، قم، موسسه در راه حق.
۵. تندرکیا، شمس‌الدین، ۱۳۸۰، *سر دار*، تهران، کتاب صبح.
۶. جعفریان، رسول، بی‌تا، *اندیشه‌های یک عالم شیعی در دولت صفوی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. _____، ۱۳۸۰، *جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران در سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. حائری، عبدالهادی، ۱۳۶۷، *نخستین رویارویی اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر.
۹. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۸۳، *وسائل الشیعه*، تهران، المکتبه الاسلامیه.
۱۰. حلی، محمد ابن ادریس، ۱۴۱۴، *السرائر*، ج ۲، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۰، *ارشاد الازدهان الی احکام الایمان*، جلد ۲، تحقیق شیخ فارس الحسون، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۹، *شؤون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه کتاب البیع)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۳. _____، ۱۳۵۴، *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*، قم، آزادی.
۱۴. _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام (مجموعه سخنرانی‌ها و بیانات امام خمینی(ره))*، تهران، مرکز نشر آثار امام.
۱۵. _____، *بی‌تا، کشف‌الاسرار*، قم، مصطفوی.
۱۶. دارابی بروجردی کشفی، سیدجعفر، ۱۲۷۳، *تحفة الملوک*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۷. دال، رابرت، ۱۳۶۴، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه حسین ظفریان، تهران، مترجم.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، بی‌تا، *لغتنامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۵، *المکاسب فی فقه القرآن*، جلد ۳، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی.
۲۰. مجموعه نویسندگان، ۱۳۷۴، *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، بی‌تا، *ظهور شیعه*، تهران، فقیه.
۲۲. طوسی، نظام‌الملک، ۱۳۷۲، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۳. طوسی، ابوجعفر، ۱۳۹۰، *النهائیه*، بیروت، دارالعربیة.
۲۴. عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۷، *فقه سیاسی*، جلد ۲، تهران، امیرکبیر.

۲۵. عنایت، حمید، ۱۳۷۲، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران، خوارزمی.
۲۶. غروی تبریزی، میرزاعلی، ۱۴۱۰، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، کتاب الاجتهاد و التقليد، تقرير ابخاآ آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، دارالهادی.
۲۷. غروی نائینی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *تنبيه الامة و تنزيه الملة*، به كوشش سید حمیدرضا محمودزاده حسینی، تهران، امیرکبیر.
۲۸. نوری، فضل الله، ۱۳۶۲، *لوائح*، به كوشش هما رضوانی، تهران، تاریخ ایران.
۲۹. ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۶، *الاحكام السلطانية*، قاهره، مكتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. نجفی خوانساری، موسی، ۱۳۷۳، *منية الطلاب فی حاشیه المكاسب*، ج ۱، تهران، مطبعة الحیدریه.
۳۱. نراقی، ملااحمد، ۱۴۱۷، *عوايد الايام فی بیان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، مركز البحاآ و الدراسات الاسلامیه.
۳۲. نوری، حسین، ۱۳۸۲، *مستدرک الوسایل*، ج ۱۱، تهران، مكتبة الاسلامیه.
۳۳. وبر، ماکس، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی.
34. Oxford Advanced Learn,s Dictionary, 1997.