

سلطنت مشروعه

نظریه‌ای بدون نظریه پرداز

○ مسعود امامی

چکیده

جمعی از نویسندگان معاصر، نظریه «سلطنت مشروعه» را به برخی از فقهای بزرگ عصر صفوی و قاجار نسبت داده‌اند. بنا بر این نظریه، سلطنت شاهان با شریطی، دارای مشروعیت دینی در حوزه عرفیات است و این مشروعیت برگرفته از اذن فقیه نیست، بلکه همچون ولایت فقها در حوزه شرعیات از جانب امام معصوم (ع) است. نویسنده در این نوشتار به بررسی دلایل این گروه از نویسندگان می‌پردازد و پس از نقد آن دلایل، به این نتیجه می‌رسد که هیچ دلیلی که بتوان به استناد آن چنین نظریه‌ای را به فقهای مزبور نسبت داد، وجود ندارد.

کلید واژگان: سلطنت، سلطنت مشروعه، ولایت فقیه، علامه مجلسی، میرزای قمی، سید جعفر کشفی، شیخ فضل الله نوری، عبدالهادی حائری، محسن کدیور، داود فیرحی، صفویه، قاجار.

«سلطنت مشروعه» نظریه ای است که جمعی از نویسندگان معاصر به گروهی از فقهای بزرگ عصر صفوی و قاجار مانند علامه مجلسی، میرزای قمی، سید جعفر کشفی و شیخ فضل الله نوری نسبت می دهند. بر پایه این نظریه، حکومت پادشاهان معاصر چنین فقیهانی مشروعیت دارد و ولایت آنان در عرض ولایت فقهاست؛ یعنی مشروعیت حکومت سلطان بر خاسته از اذن فقیه جامع الشرایط نیست، بلکه شاه همچون فقیه، مشروعیت خود را مستقیماً از امام معصوم (ع) گرفته است، با این تفاوت که ولایت مشروع فقیه، در حوزه شرعیات همچون افتا، قضاوت، جمع آوری وجوه شرعی، اداره موقوفات و سرپرستی محجوران است و ولایت سلطان، در حوزه عرفیات مانند برقراری نظم و امنیت در جامعه، حفظ مرزها و تدبیر مسائل کلان اقتصادی و اجتماعی مردم است.

این نوشتار در صدد اثبات این است که انتساب نظریه مزبور به این گروه از فقها، دلیل روشن و قانع کننده ای ندارد و بیشتر ناشی از فهم نادرست از آثار آنان است؛ هر چند نمی توان انکار کرد که فضای سیاسی-اجتماعی حاکم بر اندیشه روشنفکران دینی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و به خصوص در دوران دولت اصلاحات، بی تاثیر بر نویسندگانی که مدعی چنین انتسابی اند، نبوده است. لازم است پیش از بررسی این نظریه، نگاهی کوتاه به سیر شکل گیری اندیشه فقهای شیعه در طول عصر غیبت در باره حاکمیت در اسلام کنیم تا جایگاه این نظریه در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه روشن شود.

حکومت در عصر غیبت

به باور شیعیان، حکومت در عصر حضور امامان معصوم (ع) فقط حق آنان است و هرکسی غیر از ایشان بر مسند حکومت جای گیرد، غاصب است. به عبارت

دیگر، عصمت شرط حاکم است.^۱

با آغاز عصر غیبت این پرسش به تدریج در اذهان فقیهان شکل گرفت که در دوره ای که دسترسی به امام معصوم (ع)؛ یعنی صاحب حق حکومت، ممکن نیست و از سوی دیگر، ضرورت عقلی وجود حکومت برای برپایی نظم عمومی و اجرای شریعت همچنان پابرجاست،^۲ چه باید کرد؟

فقیهان و متکلمان شیعه در پاسخ به این پرسش دست به بازنگری و تغییر در اصل پیشین زدند و همچنان بر غاصب بودن حاکمان غیر معصوم اصرار داشتند. اما بر پایه ضرورت های اجتماعی، به تبیین چگونگی تعامل با حکومت های غاصب زمان خود پرداختند. آنان سلاطین را به عادل و ظالم تقسیم کردند و مقصودشان از سلطان یا امام عادل، امام معصوم (ع) یا کسی است که منصوب از جانب او باشد. سپس به تشریح فروض مختلف تعامل با سلطان ظالم و احکام فقهی آن پرداختند و قبول ولایت و کارگزاری برای سلطان ظالم را در چهار فرض واجب، حرام، مکروه و مباح مطرح کردند.^۳ چنین نگاهی به حاکمیت غیر معصوم، از گذشته دور تاکنون همچنان به عنوان بخشی از فقه سیاسی شیعه باقی مانده است.^۴

بخش دیگر فقه سیاسی شیعه در عصر غیبت، عرضه های گوناگون ولایت

۱. سید مرتضی، المقنع فی الفیة، ص ۳۴: «دلّ العقل علی ان ذلک الإمام لابدّ من کونه معصوماً من الخطأ»؛ حلی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، ص ۸۸: «لا بدّ ان یکون الرئیس معصوماً».
۲. در باره ضرورت عقلی حکومت برای جامعه بشری مراجعه شود به: طوسی، محمد بن الحسن، الفیة، ص ۵؛ سید مرتضی، المقنع فی الفیة، ص ۳۴.
۳. سید مرتضی، الرسائل، ج ۲، ص ۸۹؛ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۳۶۵؛ ابن براج، المهدّب، ج ۱، ص ۳۴۶.
۴. حلی، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۲۶۶؛ شهید ثانی، مسالک الافهام، ج ۳، ص ۱۳۶؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۵؛ انصاری، المکاسب، ج ۲، ص ۵۳؛ خمینی، المکاسب المحرّمه، ج ۲، ص ۱۰۵؛ خویی، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۳۶.

فقیهان جامع شرایط در گستره ابواب فقهی است^۵؛ مانند قضاوت، اقامه حدود شرعی، اخذ خمس و زکات و مصرف آنها، اقامه نماز جمعه، سرپرستی ایتم و محجوران، ازدواج و طلاق در مواردی خاص، و عرصه های دیگر.

تا اوایل قرن دهم هجری هیچ نظریه سیاسی در فقه شیعه در باره حاکمیت و ولایت سیاسی مشروع در عصر غیبت مطرح نبود. اما با روی کار آمدن دولت صفوی در اوایل قرن دهم و پس از آن سلاطین قاجار، رویکرد عملی فقها به حکومت در عصر غیبت - کم و بیش - دگرگون شد. پادشاهان صفوی بر خلاف حاکمان گذشته در ایران، حاکمانی شیعه و مقتدر بودند که قصد حمایت از تشیع و پیروان آن را داشتند. آنان برای کسب مشروعیت و مقبولیت در میان شیعیان، نیازمند مساعدت عالمان و فقیهان شیعه بودند.

از سوی دیگر، بسیاری از فقها و عالمان شیعه نیز وضعیت پدید آمده را برای پیشبرد اهداف دینی خود مغتنم شمردند و به همکاری با حکومت پرداختند. در چنین وضعیتی، دیدگاه های مرسوم فقهی در باره سلطان ظالم و محدوده همکاری با او نمی توانست جواب گوی ضرورت ها و شرایط جدید باشد. از این رو، به تدریج نظریه های جدیدی در باره حاکمیت در عصر غیبت در میان فقیهان شکل گرفت.

شاید اوکین فقهی که می توان در آثار او مقدمات پدید آمدن یک نظریه جدید را مشاهده کرد، محقق کرکی (۹۴۰ق) فقیه برجسته آغاز عصر صفوی باشد. به نظر او فقیه جامع شرایط در عصر غیبت در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب امام معصوم (ع) است.^۶

۵. در این زمینه ر. ک: قاسمی، محمد علی و همکاران (گرد آورندگان)، فقیهان امامی و عرصه های ولایت فقیه.

۶. کرکی. رسائل الکرکی، ج ۱، ص ۱۴۱: «اتفق اصحابنا (رضوان الله عليهم) على أن الفقيه العدل الإمامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى (صلوات الله و سلامه عليهم) في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل».

دیدگاه محقق کرکی زمینه ساز تولد نظریه‌هایی شد که هر یک به گونه‌ای در صدد مشروعیت بخشیدن به نحوه‌ای از حکومت در عصر غیبت بودند. بدین ترتیب، برخی از فقها با توجه به شرایط جدید اجتماعی و سیاسی، از دیدگاه رایج فقه شیعه تا آن زمان مبنی بر غاصب و ظالم بودن هر حاکمی در عصر غیبت که با تأسیس دولت صفوی دچار چالش شده بود، فاصله گرفتند.

نظریه «سلطنت مآذون» یکی از راه‌های برون رفت از بحران پدید آمده بود. این نظریه مبتنی بر دیدگاه ولایت عام برای فقیه جامع شرایط است؛ دیدگاهی که محقق کرکی آن را مطرح کرد. بر پایه نظریه «سلطنت مآذون»، مجتهد جامع شرایط که نایب امام زمان(ع) و دارای ولایت عام است، به سلطان قاهر شیعی اذن حکومت می‌دهد و موجب مشروعیت سلطنت او می‌شود. بر همین پایه، شاه طهماسب خطاب به محقق کرکی گفت: «تو شایسته تراز من به سلطنت هستی؛ زیرا تو نایب امام(ع) می‌باشی و من از کارگزاران تو هستم و به امر و نهی تو عمل می‌کنم». او در فرمانی در سال ۹۳۶ همه مردم را به متابعت از حکم محقق کرکی ملزم ساخت و سرپیچی کنندگان از این فرمان را به مواخذه شدید تهدید کرد.^۷ البته دلیل تاریخی وجود ندارد که کرکی چنین ادنی را به شاه طهماسب داده باشد.

شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۲۲۷ ق) نیز که در عصر قاجار زندگی می‌کرد - بنا بر نقل شاگردش صاحب جواهر - بر این عقیده بود که اگر سلطانی از جانب فقیه جامع شرایط اذن حکومت داشته باشد، سلطان جور نیست.^۸ او خود نیز چنین ادنی را به فتحعلی شاه داد.^۹

۷. خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۶۱.

۸. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۵۶: «بل فی شرح الأستاذ أنه لو نصب الفقیه المنصوب من الإمام بالاذن العام سلطاناً او حاکماً لاهل الإسلام لم یکن من حکام الجور».

۹. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء، ج ۲، ص ۳۹۴.

ملا احمد نراقی (۱۲۴۴ق)، فقیه برجسته عصر قاجار، نظریه ولایت عام فقیهان را که پیش از این به اشاره مطرح شده بود، تبدیل به نظریه منقح علمی کرد.^{۱۰} پس از او نیز میرزای نائینی، مدافع این دیدگاه بود.^{۱۱}

در این میان برخی مدعی اند که دیدگاه مشابه دیگری که در شرایط جدید پدید آمد، نظریه «سلطنت مشروعه» بود. بر پایه این نظریه، حاکمیت در امور سیاسی و اجتماعی به دو حوزه شرعیات و عرفیات تقسیم می شود. حوزه نخست را فقها برعهده دارند و شامل اموری همچون: افتا، اقامه نماز جمعه، قضاوت، جمع آوری وجوه شرعی، اداره موقوفات و سرپرستی معجوران است. حوزه عرفیات، عبارت است از اموری مانند: امنیت، نظم، دفاع در مقابل متجاوزان، حفظ مرزها و رابطه با کشورهای دیگر که سلطان برعهده دارد.

در عصر پیامبر (ص) و حضور امامان معصوم (ع)، ولایت در دو حوزه شرعیات و عرفیات در یک نفر؛ یعنی شخص پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) جمع می شد؛ اما در عصر غیبت این دو از هم تفکیک شدند. تصدی امور شرعی، به فقها و منصب سیاسی و نظامی، به سلاطین رسید. بر پایه این دیدگاه، حاکمیت سلطان دارای مشروعیت است و مشروعیت آن - بر خلاف نظریه «سلطنت مآذون» - از جانب فقیه نیست.

پیدایش نظریه «سلطنت مشروعه»

عبدالهادی حائری این نظریه را به دو فقیه برجسته عصر قاجار؛ یعنی میرزای قمی (۱۲۲۱ق) و سید جعفر کشفی (۱۲۶۷ق) نسبت می دهد.^{۱۲} پس از او، این

۱۰. نراقی، احمد، عوائد الایام، ص ۱۸۵.

۱۱. نائینی، محمد حسین، تنبیه الامّة و تنزیه الملّه، ص ۷۶ و ۱۱۳.

۱۲. حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران، ص ۳۲۴.

دیدگاه - علاوه بر فقهای مزبور - به فقیهان دیگر مانند علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱ق) و شیخ فضل الله نوری نیز نسبت داده شد.^{۱۳}

به تدریج، این نظریه که به برخی یا همه فقهای نام برده منتسب می شد تلقی به قبول شد و در آثار متعدد، تکرار گشت و مورد نقد و بررسی قرار گرفت.^{۱۴}

این گروه از نویسندگان با خلط امور اعتباری و حقیقی، و مباحث کلامی و فقهی، و حکم تکلیفی و وضعی، عدم دقت در آثار فقهای مزبور و نیز شاید به جهت اعتماد نا به جای متأخران آنان بر فهم متقدمانشان، به نتیجه ای ناصواب در مورد انتساب این نظریه به گروهی از فقهای شیعه رسیدند. افزون بر این، به ادعای برخی، سابقه نظریه یاد شده در مشروعیت دادن به سلطنت های متغلب دنیوی، به بعضی از فقهای اهل سنت همچون ماوردی (۴۵۰ق) و غزالی (۵۵۰ق) می رسد.^{۱۵} شاید این امر هم زمینه را برای انتساب آن به بعضی از فقهای شیعه فراهم آورده باشد.

۱. میرزای قمی

مستندی که بر پایه آن، نظریه «سلطنت مشروعه» به میرزای قمی نسبت داده شده است، نامه او - مشهور به «ارشاد نامه» - به شاه قاجار است. همه کسانی که این نظریه را به قمی نسبت می دهند، اذعان دارند که او در آثار دیگرش از جمله

۱۳. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۵۸.

۱۴. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۰۷، ۲۱۷؛ کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۲۰۴؛ طباطبایی فر، سید محسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه.

۱۵. فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۰۱ - ۲۲۱؛ خاتمی، سید محمد، آیین و اندیشه در دام خود کامگی، ص ۲۹۹ - ۳۵۹. لمبتون، آن. کی. اس، دولت و حکومت در اسلام، ص ۲۳۷ - ۳۲۹.

جامع الشتات، رای دیگری برگزیده و سلطنت های متغلب پادشاهان شیعه در عصر غیبت را حکومت های جائز دانسته است.^{۱۶} او حتی در نامه ای که یک سال قبل از مرگ خود برای فتحعلی شاه نوشته است، تصریح می کند که دادن «لقب اولی الامر به شاه ... خلاف مذهب شیعه است» و «مراد از اولی الامر، ائمه طاهرین (ع) می باشند» و «عقل و نقل ... اطاعت مطلق سلطان را هر چند ظالم و بی معرفت به احکام الهی باشد، قبیح» می داند و فقط «در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم (ع) ... اطاعت مجتهد عادل ... واجب می شود».

بلی، اگر «دفع دشمنان دین» منحصر به «سلطان شیعیان باشد»، اطاعت از سلطان از باب «وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعادی دین بر خود مکلف» واجب می گردد.

او سپس قول جمهور اهل سنت را مبنی بر اینکه «هرکسی را که مردم به او بیعت کنند او امام زمان می شود و اولی الامر و واجب الاطاعة است، هر چند فاسق و فاجر باشند»، باطل می شمارد.^{۱۷}

اما آنچه در «ارشاد نامه» یا نامه میرزای قمی به آقا محمد خان قاجار آمده است، نمی تواند دلیلی بر انتساب نظریه «سلطنت مشروعه» به او باشد. مدعیان چنین انتسابی به چند فراز از این نامه تمسک کرده اند. عبدالهادی حائری مدعی است که میرزای قمی «شاهان قاجار» را «تأیید می کرده و پادشاهی آنان را مشروعیت می بخشیده است». به نظر او، قمی «نه تنها حکم یا فتوا نمی دهد که مردم از یک پادشاه ستمگر که او هم از سوی خدا به پادشاهی رسیده، اطاعت

۱۶. قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۷۸، ۳۸۶ و ۴۰۹؛ ج ۲، ص ۶۶، ۱۲۵ و ۱۲۹.

۱۷. رجبی، محمد حسن و رویا پور امید، فاطمه (تحقیق و تدوین)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ج ۱، ص ۱۳۵.

نکنند، که سر نهادن بندگان را بر فرمان آنان نیز سخت بایسته دانسته است».^{۱۸}

حائری و برخی دیگر بر این فراز از نامه میرزای قمی تأکید می‌ورزند که «پادشاهی به تقدیر الهی است»^{۱۹}. آنان تکیه بر تقدیر خداوند را وجه مشروعیت سلطنت شاه در نظر میرزای قمی می‌دانند. یکی از نویسندگان با اشاره به پیوند میان این نظریه با اندیشه «تقدیر گرایی»، ارشاد نامه را «کامل‌ترین توصیف از تفکر تقدیر گرایانه در سلطنت» دانسته است.^{۲۰} در نهایت، دیگری می‌نویسد:

میرزای قمی، پادشاه را وکیل از سوی خداوند و صاحب اختیار بندگان و شبیه جانشین خدا در روی زمین می‌داند که بر طبق مشیت خدا شاه شده ... به همین علت پادشاه به هیچ عنوان پاسخ گو نیست ... صاحب ارشاد نامه ... تئوری نظامی خود کامه و مطلقه را باز سازی می‌کند که به زعم خود، شاهان آن را دین پرور و شریعت گستر ... دانسته است.^{۲۱}

این گروه از نویسندگان به درستی مقصود میرزای قمی در ارشاد نامه را نفهمیده‌اند. یکی از عوامل این بدفهمی، درک ناصواب آنان از مفهوم «قضا و قدر» و «تقدیر الهی» در معارف اسلامی است. آنان میان مفهوم قضا و قدر که در حوزه نظام تکوین و مربوط به امور حقیقی و ناشی از جهان بینی توحیدی در همه ابعاد است، با مشروعیت که مربوط به امور اعتباری و نظام تشریح است، ملازمه برقرار کرده‌اند؛ در حالی که «قرآن کریم و همچنین روایات زیاد و غیر قابل انکاری که در این زمینه از شخص رسول اکرم (ص) یا ائمه اهل بیت (ع) رسیده است، با کمال صراحت، هم می‌گوید همه چیز به قضا و قدر الهی است و هم انسان را عامل مؤثر

۱۸. حائری، نخستین رویا رویه‌های اندیشه گران ایران، ص ۳۲۵.

۱۹. همان؛ کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۷۱.

۲۰. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۱۹.

۲۱. طباطبایی فر، سید محسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، ص ۷۰.

در سرنوشت خود و مسئول اعمال و افعال خود معرفی می‌کند.^{۲۲} به عبارت دیگر، «قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست»^{۲۳}. بر پایه این دیدگاه، حتی خلافت یزیدبن معاویه نیز به تقدیر الهی است و روشن است که این به هیچ وجه به معنای مشروعیت یافتن هر چه که به اراده آزاد انسان واقع می‌شود، نیست. پس قرارگرفتن همه مظاهر هستی حتی افعال ارادی آدمیان، تحت شمول تقدیر الهی، نه موجب اعتقاد به جبر می‌شود و نه مهر تأییدی است بر هر آنچه واقع شده است و نه از انسان‌ها سلب مسئولیت می‌کند.

میرزای قمی نیز در این نامه دقیقاً بر همین نکته تأکید می‌ورزد که هر سرنوشتی که در این دنیا نصیب انسان می‌شود، به خواست و مشیت الهی است: «یکی را تاج سروری بر سر نهاده» و «دیگری را ریسمان مذلت و خواری در گردن نهاده و بنده سایر بندگان کرده و در شان او عبداً مملوکاً لایقدر علی شیء خوانده» و هیچ یک از اینها موجب نمی‌شود که کسی از وظایف و تکالیف شرعی و الهی خود گریزی یابد. «نه این را شاید که با این مهانت سر از کمند اطاعت پیچد و زبان به ناشکری دراز کند و نه آن را سزد که در مقام کفران نعمت، تعدی و ظلمی به اسیران زبردست خود کند... و بسیار هویدا است که فرق میان این دو نفر در دنیا از برای امتحان است؛ چنان که حق تعالی می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»^{۲۴}.

گاهی نویسندگان مزبور برای تثبیت برداشت ناصواب خود از ارشاد نامه، گزارشی از فرازهای این نامه ارائه می‌دهند که در آن شائبه تحریف وجود دارد. به

۲۲. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، ص ۹۹.

۲۳. همان، ص ۵۶.

۲۴. رجبی، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، ص ۲۵.

عنوان نمونه، عبدالهادی حائری این گونه گزارش می دهد:

از دیدگاه میرزای قمی شاه «شبهه جانشین» خداست و بر طبق مشیت خدا،

شاه شده و بنده ای را نشاید که «سر از کمند اطاعت» او بپسند. ۲۵

در حالی که در نامه میرزای قمی، فراز «نه این را شاید که با این مهانت سر از کمند اطاعت بپسند»، مربوط به اطاعت عبد از مولای خویش است، نه مربوط به اطاعت رعیت از پادشاه و سلطان، و قمی در هیچ بخش از نامه اش به وجوب اطاعت رعیت از سلطان که گویای مشروعیت سلطنت اوست، تصریح یا اشاره ای نکرده است. دیگران نیز همین اشتباه حائری را تکرار کرده اند. ۲۶

یکی از این نویسندگان - در عین حال که در تنقیح و نشر ارشاد نامه کوشیده است ۲۷ - اشتباهی غیر قابل اغماض در گزارش از این نامه مرتکب شده است. او عبارتی از نامه را که به تصریح میرزای قمی، توهمی نابجا و قابل پاسخ است، به خود میرزا نسبت می دهد. متن ارشاد نامه این گونه است:

پس اگر کسی توهم کند که ملک و پادشاهی به تقدیر الهی است و هر کس غیر این داند، کشتی او تباهی است و بنابراین هر که را خداوند عالم، ملک و سلطنت کرامت کرد، پس در لوازم آن بر او حرجی نخواهد بود و به سبب آنچه از او سرزند، مؤاخذه نمی شود... جواب این شبهه موقوف است به

۲۵. حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران، ص ۳۲۵.

۲۶. کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، ص ۷۱؛ فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۰۷؛ طباطبایی فر، سید محسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، ص ۷۰. این نمونه ای از گرده برداری اهل قلم در ایران است که ناشی از تقلید و ضعف روحیه تحقیق است.

۲۷. نشریه علوم سیاسی، ش ۲۳، پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۳۷، «ارشاد نامه میرزای قمی»، به کوشش سید محسن طباطبایی فر.

تمهید مقدمه ای و آن این است که بر هر صاحب عقلی واضح و عیان و

نمایان است که فاعل قبیح، ناقص و درجه او پست است ... ۲۸.

سپس میرزای قمی در مقام پاسخ به این توهم می گوید که میان اعتقاد به قضا و قدر الهی و جبر جدایی افکند و از اینکه باور به تقدیر الهی موجب سلب مسئولیت و رفع تکلیف شود، پرهیز می دهد. حال بنگرید به گزارش تحریف شده نویسنده مزبور:

میرزای قمی سخن را این چنین پی می گیرد که «ملک و پادشاهی به تقدیر الهی است و هرکس غیر از این داند، کشتی او تباهی است». به همین علت، پادشاه به هیچ عنوان پاسخ گو نیست: «هر که خداوند عالم ملک و سلطنت کرامت کرد، پس در لوازم آن بر او حرجی نخواهد بود و به سبب آنچه از او سرزند، مؤاخذه نمی شود».

صاحب ارشاد نامه با این جملات، تئوری نظامی خود کامه و مطلقه را بازسازی می کند. ۲۹.

به رغم نسبت ناروای فوق، قمی در پاسخ به شبهه، «پادشاهی و مملکت داری» را بر دو قسم می کند: «یکی بر سبیل استحقاق» یعنی حاکمانی که حکومت آنها مشروعیت الهی دارد و برای آن مثال «حضرت سلیمان(ع) ... همچنین غیر او از پیغمبران» را می زند و دیگری «بر سبیل امتحان» که فاقد مشروعیت است؛ مانند سلطنت «فرعون و نمروود و شداد». سپس این توهم را باطل می شمارد که چون «پادشاهی و ملک به تقدیر باشد»، پس هر فعلی که از پادشاه سرزند، «خدا به آن راضی باشد» که در این صورت «العیاذ باللّه باید فرعون

۲۸. همان، ص ۲۴۵.

۲۹. طباطبایی فر، نظام سلطانی، ص ۷۱؛ همچنین ر. لک: همان، ص ۳۰۵.

هم بر دعوای باطل خود مؤاخذ نباشد».^{۳۰}

جای تعجب است که چگونه این عبارات واضح بر نویسندۀ مزبور که خود مصحح و منقح این نامه است، پوشیده مانده و در نتیجه چنان نسبتی را به میرزای قمی داده است؟!

همچنین این گروه از نویسندگان با استناد به بخش هایی از ارشاد نامه که حکایت از سایه خدا بودن پادشاه دارد، کوشیده اند به مفهوم جانشینی پادشاه از سوی خداوند در زمین و خلیفه الهی نزدیک شوند و بدین وسیله مشروعیت سلطنت پادشاهان را به میرزای قمی نسبت دهند.^{۳۱} یکی از آنان با آمیختن سخنان برخی از عالمان اهل سنت به عبارات فقهایی مانند میرزای قمی و ارتباط دادن آن با اندیشه فرآیزدی^{۳۲} در ایران باستان و ترسیم جایگاه والا در نظم کیهانی برای شاه از نگاه این گروه از دانشمندان، به این نتیجه رسیده است که «اندیشمندان مسلمان با پذیرش مفهوم ظلّ الهی سلطان به طور ناخود آگاه یا خود آگاه، قدسی بودن سلطنت، مطلقه بودن اطاعت، بی چون و چرا بودن عمل سلطان، تقدیر گرایی و حجت الله بودن سلطان را پذیرفته اند».^{۳۳}

اما ارشاد نامه پیام دیگری دارد. قمی در این نامه، سه معنا برای ظلّ الله بودن^{۳۰}. نشریه علوم سیاسی، ش ۲۳، ص ۲۴۷. نسخه ارشاد نامه در نشریه علوم سیاسی، زیاداتی نسبت به نسخه موجود در کتاب مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه دارد که از جمله آنها همین فرازهای نقل شده در متن است.

۳۱. حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران، ص ۳۲۵؛ کدیور، نظریه دولت در فقه شیعه، ص ۷۰؛ فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۰۷.

۳۲. فرآیزدی: نیرویی فوق طبیعی و رازآمیز در نزد ایرانیان قدیم که پیروزی شاهان از اوست و آنان با داشتن آن به کارهای بزرگ دست می زنند. آن را فروغی می دانسته اند که بردل می تابد. نماد مادی آن قوچ، بره یا گوزن بوده است (انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن).

۳۳. طباطبایی فر، نظام سلطانی، ص ۱۱۹.

پادشاه می‌کند که در هیچ یک، پادشاه جایگاه ممتازی در نظام تکوین و تشریح ندارد،^{۳۴} بلکه در هر سه معنا، شاه به جهت موقعیت خاصی که به هر دلیل در نظام اجتماعی دارد، تکالیف شرعی و اخلاقی سنگینی برعهده خواهد داشت.

در معنای نخست، شاه به جهت موقعیتی که در جامعه دارد، می‌بایست مانند خداوند پناهگاه ستم دیدگان باشد و در معنای دوم، می‌بایست «مشابه حضرت سبحانی و متشبه به آن جناب در صفات نفسانی و محامد روحانی باشد» و در معنای سوم، «چنان که از سایه هر چیز به آن چیز می‌توان پی بردن، باید پادشاه چنان باشد که از رفتار و کردار آن پی به وجود خداوند متان و خالق دیان توان برد».^{۳۵}

روشن است که هیچ یک از این معانی، ملازم «قدسی بودن سلطنت»، «مطلقه بودن اطاعت» و «حجت الله بودن سلطان» نیست، بلکه میرزای قمی سایه خدا بودن را بر معنای ای حمل می‌کند که بر همه انسان‌ها قابل انطباق است و بر اساس این معانی، نه تنها پادشاه، بلکه همه انسان‌ها می‌توانند بلکه سزاوار است که سایه خدا باشند؛ یعنی هر انسانی موظف است همچون خداوند پناهگاه ستم دیدگان و زیر دستان و متشبه به اخلاق الهی و آیه و نشانه‌ای برای خداوند در رفتار و کردار خود باشد.

پس میرزای قمی با فراست و درایت، سایه خدا بودن پادشاه را بر معنای ای

۳۴. توجه به این نکته لازم است که در هر عصری برخی از مفاهیم در زمره اصول خدشه‌ناپذیر فرهنگ حاکم بر جامعه در می‌آید که مخالفت با آن دشوار است. ظلّ الله بودن پادشاه می‌تواند یکی از مفاهیم رایج در عصر قاجار باشد که نزد عامه مردم یا در فرهنگ حاکم بر دربار پادشاهان پذیرفته شده بود و خدشه در آن ممکن نبود. از این رو، حتی اگر میرزای قمی مخالف چنین پیشینی بود، ابراز مخالفت او مقابل پادشاه سفاکی چون آقا محمد خان، کاری دشوار و بی‌فایده بود و چاره‌ای جز تأویل به معنایی که قابل سوء استفاده برای شاه نباشد، وجود نداشت.

۳۵. نشریه علوم سیاسی، ش ۲۳، ص ۲۴۰.

حمل کرده است که نه تنها حاکی از موقعیت ممتازی برای شاه در نظام تکوین و تشریح نیست و از این طریق راه هرگونه سوء استفاده را بر او بسته است، بلکه به شاه گوشزد می کند که این لقب برای شاهان به هر معنایی حمل شود، فقط بار وظایف و مسئولیت های آنان را در قبال مردم بیشتر می کند.

این، همه مستندات این گروه از نویسندگان برای انتساب نظریه «سلطنت مشروع» به میرزای قمی بود که ضعف آنها آشکار شد.

۲. علامه مجلسی

فقیه دیگری که این نظریه به او نسبت داده می شود، علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ق) دانشمند بزرگ عصر صفوی است. برخی از فرازهای کتاب عین الحیات او و نیز خطبه او در مراسم تاج گذاری شاه سلطان حسین صفوی مورد استناد گروهی از نویسندگان در این زمینه قرار گرفته است.

مجلسی در عین الحیات می نویسد:

بدان که حق تعالی هرکس را در این دنیا سلطنتی داده، چنانچه منقول است: «کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیت» و در قیامت از سلوک او با رعیتش سؤال خواهد فرمود؛ چنانچه پادشاهان را بر رعایای خود، امیران و وزیران را بر بعضی از رعایا و ارباب مزارع و اموال را بر جمعی از برزیگران و اصحاب بیوت، خدم، ازواج و اولاد را بر غلامان، کنیزان، خدمتکاران، زنان و و فرزندان، حق مالکیت و قیمومت کرامت فرموده ... پس هیچ کس در دنیا نیست که بهره از ولایت و حکومت نداشته باشد. ۳۶

آنان از این عبارات این گونه نتیجه گرفته اند که علامه مجلسی به «سلسله مراتب الهی ولایت معتقد است ... که از جمله این ولایات، ولایت شاه بر رعیت

۳۶. مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، ص ۵۵۱.

است.^{۳۷} از این رو می توان گفت که به نظر او «حق حکومت و قیمومت پادشاهان بر مردم را خداوند کرامت فرموده» است.^{۳۸}

نویسندگان مزبور به علت خلط مباحث حقیقی و تکوینی با مباحث اعتباری و تشریحی در فهم این عبارات به اشتباه افتاده اند و به درستی در نیافته اند که بر پایه اندیشه توحیدی هر قدرت و استیلای تکوینی که انسان ها در دنیا دارند - حتی حاکمیت خلفای غاصب - خارج از مشیت و اراده الهی نیست و خداوند این قدرت را به آنان بخشیده است. این ادعا به هیچ وجه بدین معنا نیست که آنان تشریحاً نیز حق داشتن چنین قدرتی را دارند.

۳۷. کدیور، نظریه دولت در فقه شیعه، ص ۶۱.

۳۸. همان، ص ۶۸. همچنین ر. ک: فیرحی، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، ص ۲۱۹؛ طباطبایی فر، نظام سلطانی، ص ۶۸؛ کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ص ۱۰۸. هر چند ظاهر عبارت جمیله کدیور در بخش مزبور از کتابش به گونه ای هماهنگی با این گروه از نویسندگان است، اما او در بخش دیگری به صراحت می نویسد: «شاهان صفوی هیچ گاه چون سلاطین عثمانی پایگاه شرعی نیافتند و خصوصاً علمای شیعه آنان را نه جانشین پیامبر و امامان بلکه شاهان شیعه از نسل رسول خدا(ص) می دانستند و چشمداشتشان از آنها، گذشته از حفظ سرزمین ...» (همان، ص ۱۷۲).

اظهار نظرهای جمیله کدیور در خصوص نظریه «سلطنت مشروعه» نزد علمای عصر مشروطه نیز مردّد و مبهم است. از سویی می گوید: «گفتنی است که علمای مشروطه خواه نیز همچون مشروعه خواهان و سایر فقهای پیشین، سلطنت از هر نوعی را در عصر غیبت، سلطنت جور و ظلم می دانستند» (همان، ص ۲۵۸) و از سوی دیگر، در توضیح اندیشه مشروعه خواهانی همچون شیخ فضل الله نوری می نویسد: «با بررسی نوشته های مشروعه خواهان ملاحظه می شود که قلمرو عمل نواب عام یا فقها و مجتهدین، همان ولایت دینی است ... و برای ققیه جامع شرایط ولایت تامه معصوم را امضا نمی نمایند. در اندیشه مشروعه خواهی، ولایت در عصر غیبت به ولایت سیاسی و دینی تقسیم شده. شاه که دارای ولایت سیاسی است، وظیفه دارد تا علاوه بر جلوگیری از هرگونه تعرض نسبت به امور دینی و اعتقادی، حکومت سلطنتی خویش را که همان دولت اسلام است، محافظت و مراقبت نماید» (همان، ص ۳۰۹).

شاهد بر اینکه مراد علامه مجلسی از استناد حکومت پادشاهان به خداوند، بُعد تکوینی آن است نه حق حاکمیت در نظام تشریح، این است که او در این فرازا میان پادشاه مسلمان و غیر مسلمان، شیعه و غیر شیعه، عادل و ظالم فرق نمی گذارد و ولایت و حکومت همه آنها را از جانب خداوند می داند؛ در حالی که این گروه از نویسندگان می کوشند با طرح نظریه «سلطنت مشروعه»، به علامه مجلسی و برخی دیگر از فقها این گونه نسبت دهند که سلطانی تشریحاً حق حاکمیت بر مردم را دارد که دارای شرایط ذیل باشد: «اول، مسلمان باشد، دوم، قائل به ولایت اهل بیت (ع) باشد (تشیع)، سوم، شوکت و اقتدار لازم در اداره مملکت اسلامی و دفاع از مسلمانان در مقابل اجانب را داشته باشد، چهارم، ظواهر شریعت را محترم بدارد، پنجم، در مقابل عالمان دین متواضع باشد و ولایت فقیهان در شریعت را به رسمیت شناخته باشد».^{۳۹}

پس با توجه به اطلاق عبارت علامه مجلسی بر همه پادشاهان، نمی توان کلام او را حمل بر حق حاکمیت شرعی کرد. این تناقض روشنی است که در صدر و ذیل کلام این نویسندگان در مورد دیدگاه علامه مجلسی و سایر فقهای که نظریه «سلطنت مشروعه» را به آنها نسبت می دهند، وجود دارد. از سویی، حق سلطنت مشروع پادشاه شیعه صاحب شوکت را به امثال مجلسی و قمی نسبت می دهند و از سوی دیگر، از کلام آنان چنین نتیجه می گیرند که در نظر ایشان مقوله «ملک و پادشاهی» به طور مطلق «به تقدیر الهی است» و «حق حکومت و قیمومت (همه) پادشاهان بر مردم را خداوند کرامت فرموده» است و آنان هرگونه سلطه و قدرتی را در نظام هستی تحت «سلسله مراتب الهی ولایت» قرار می دهند «که از جمله این ولایات، ولایت شاه بر رعیت است».^{۴۰}

مستند دیگر این گروه از نویسندگان، سخنرانی علامه مجلسی در مراسم تاج گذاری شاه سلطان حسین است. مجلسی در آن سخنرانی به مدح و تمجید فراوان از

۳۹. کدیور، نظریه دولت در فقه شیعه، ص ۵۹.

۴۰. همان، ص ۶۸.

سلسله صفویه و شاه سلطان حسین می پردازد. یکی از این نویسندگان می نویسد:

با توجه به اینکه علامه مجلسی به مفاد روایات اهل بیت (ع) عامل بوده و در آثار مختلف خود بر حرمت رکون به ظالمین تصریح کرده ... حتی تقرب به ملوک و امرا را موجب خسران دنیا و عقبی دانسته، می توان با اطمینان نفس اعلام کرد که علامه مجلسی صفویه را مصداق حکام جور نمی دانسته است، بلکه سلاطین مسلمان شیعه ذی شوکتی می دانسته که می توان از اقتدار آنها برای ترویج شریعت سود جست.^{۴۱}

این دلیل نیز قابل استناد نیست؛ زیرا نویسندگان مزبور به چند نکته توجه نکرده اند:

اولاً، ادبیات شاهانه و درباری حاکم بر فرهنگ آن دوران، مشحون از تمجیدها و مدیحه سرایی های مبالغه آمیزی بوده که به صورت عرف رایج در روابط میان شاه و زیر دستان شیوع داشته و تخطی از آن، توهین به شاه تلقی می شده است. از این رو، هر کسی - به هر دلیل - قصد برقراری ارتباط دوستانه و غیر خصمانه با شاه را داشت، به ناچار می بایست از این عرف رایج تبعیت می کرد. این نکته مهمی است که می بایست در بررسی آثار فقیهان و عالمان دیگر آن دوران نیز مد نظر داشت.

ثانیاً، علامه مجلسی در این خطبه و نیز میرزای قمی در نامه های خود به شاهان قاجار، به هیچ وجه از کلمات و جملات صریح که دلالت بر مشروعیت حکومت شاهان می کند، استفاده نکرده اند؛ در حالی که اگر قصد آنان از به کارگیری عبارات تمجیدآمیز، چنین بود و براساس مبانی فقهی خود، حکومت وقت را مشروع، و تبعیت از آن را واجب می دانستند، به راحتی می توانستند - همچون بسیاری از فقهای اهل سنت - از کلمات و عبارات صریح فقهی همچون «ولی امر»، «نایب امام زمان (ع)»، «خلیفه خدا بر زمین»، «واجب الاطاعة» و غیره استفاده کنند؛ در حالی که نه تنها چنین عبارات صریحی وجود ندارد، بلکه مجلسی و قمی تماماً از کلماتی

۴۱. همان، ص ۶۶.

استفاده کرده اند که دلالت التزامی نیز بر این مدعا ندارد و بر پایه منطق استنباط فقهی، چنین نظریه ای را نمی توان از نص یا ظهور عبارات آنان استنباط کرد.

نویسنده مزبور نیز چون در این خطبه عبارات قابل استنادی برای نظریه «سلطنت مشروعه» نیافته، کوشیده است با ضمیمه کردن سیره عملی علامه مجلسی در برخورد با شاهان صفوی و نیز دیدگاه او در باره حرمت رکون به ظالمین، به نتیجه مورد نظرش که استناد نظریه «سلطنت مشروعه» به اوست، برسد.^{۴۲} اما این استدلال نیز مخدوش است و پاسخ آن از عبارات همین نویسنده به دست می آید. چنان که گفتیم، او خطبه علامه مجلسی را دلیل بر این قرار داده که مجلسی پادشاه صفوی را سلطان شیعه ذی شوکتی می داند که می توان از اقتدار او برای ترویج شریعت سود جست؛ در حالی که بر پایه مفاهیم و اصطلاحات فقهی میان حاکم جور و حاکم شیعه ذی شوکت، تقابلی وجود ندارد و این دو قابل جمع هستند و این دقیقاً همان نکته ای است که این نویسنده و مانند او آن را در نیافته اند و این نظریه را به مجلسی و امثال او نسبت داده اند. نقطه مقابل حاکم جور در فقه، حاکم عادل است و مقصود از حاکم عادل «امام معصوم (ع) یا نایب اوست».^{۴۳} به نظر مجلسی، شاهان صفوی هر چند از نظر فقهی، حاکم عادل نیستند و در نتیجه حاکم جور می باشند و از این رو سلطنت آنان فاقد مشروعیت است اما چون از شوکت و اقتدار حاکم شیعه می توان در ترویج مذهب سود جست، پس برای دستیابی به این هدف نزدیکی به دربار، و برقراری ارتباط دوستانه با آنها، موجه و مشروع است و این دقیقاً همان روشی است که امثال علامه مجلسی در گفتار و نوشتار و کردار بدان پای بند بودند.

یکی از این نویسندگان پارا از این فراتر نهاده و متن روایتی از پیامبر اکرم (ص) در کتاب عین الحیات را به طور ناقص نقل کرده و آن را به علامه مجلسی نسبت

۴۲. مانند این استدلال با کمترین تغییر در الفاظ در بعضی منابع دیگر تکرار شده است. ر. ک:

طباطبایی فر، نظام سلطانی، ص ۲۲۹.

۴۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۱۵۴.

داده است. مجلسی می گوید:

از حضرت صلی الله علیه وآله منقول است هر که اطاعت پادشاه نمی کند اطاعت خدا نکرده است زیرا که حق تعالی می فرماید: خود را به مهلکه میندازید.^{۴۴}

پرواضح است که با توجه به ذیل سخن پیامبر (ص) و استناد آن حضرت به آیه شریفه، اطاعت از سلطان در این روایت از باب تقیه و پرهیز از هلاکت است و وجود این حدیث در کتابی حاکی از این نیست که مؤلف آن اثر، اطاعت از سلطان را چون دارای سلطنتی مشروع و از جانب خداست، واجب می داند.

نویسنده مزبور بعد از حذف قراین موجود در کتاب عین الحیات که مخالف استنتاج اوست، فراز «اگر کسی اطاعت پادشاه نکند، اطاعت خدا نکرده»^{۴۵} را به طور مستقیم به علامه مجلسی نسبت داده است تا به نتیجه مطلوب خود برسد!

۴۴. مجلسی، محمدباقر، عین الحیات، ص ۵۶۲.

۴۵. طباطبایی فر، نظام سلطانی، ص ۳۴۳. این نویسنده در موارد متعدد در فهم سخنان فقهای شیعه عاجز مانده و به نتایجی غیر مستند و بی پایه و اساس رسیده است. او مدعی است که مجلسی در خطبه تاج گذاری شاه صفوی «به صراحت!»^۱ به تبیین «این اندیشه که شاه خلیفه خدا بر روی زمین» می باشد، پرداخته است (ر. ک: همان، ص ۶۵ و ۱۲۶)؛ در حالی که عبارت نقل شده از مجلسی نه تنها صراحت بلکه اشاره ای هم به این برداشت ندارد. همچنین او با توهم پیوند میان اندیشه های اساطیری در ایران باستان با دیدگاه های فقهی برخی از فقهای شیعه در عصر صفوی و قاجار، به امثال علامه مجلسی و میرزای قمی نسبت می دهد که بر پایه دیدگاه آنان «شاه در راس همه طبقات و یا به عبارت دیگر، در ماورای طبقات بشری» قرار دارد! (ر. ک: همان، ص ۸۱)

کتاب این نویسنده چون فاقد وزانت علمی مطلوب است، لذا به آنچه از بدفهمی ها و تحریفات این کتاب گذشت بسنده کرده و به بررسی موارد دیگر نمی پردازیم و خوانندگان را به استنادات این نویسنده در کتابش به سخنان فقهای شیعه ارجاع می دهیم تا روشن شود که میان آنچه از عبارات آنان نقل کرده و نتایجی که به دست آورده است، هیچ ارتباط منطقی وجود ندارد و نویسنده در این گونه موارد که مانند آن در کتابش فراوان است، بیشتر کوشیده برداشت خود را بر کلام فقهای شیعه تحمیل کند؛ هر چند بعضاً در نقل سخنان فقهای شیعه - چنان که گذشت - جانب امانت را هم رعایت نکرده است.

۳. سید جعفر کشفی

سید جعفر کشفی (۱۲۶۷ق) یکی دیگر از فقیهان است که نظریه «سلطنت مشروع» به او نیز نسبت داده شده است، ولی چون نسبت دهندگان خود معترف اند که «کشفی در چارچوب اندیشه و تئوری، اصالت را از آن حکومت فقیهان و مجتهدان شایسته می‌دانسته است»^{۴۶} و به نظر او چون «نمی‌توان مجتهدی جامع شرایط را به تنهایی به کار نیابت امام گماشت ... پس بهتر آن است که شاه و مجتهدان امور کشور را تقسیم کنند»^{۴۷} به عبارت دیگر، اطاعت از شاه «از باب نیابت مرامم، واجب و جایز نیست، لکن ... از جهت انتظام نظام و عدم حصول هرج و مرج و من باب الضرورة لازم و واجب است»^{۴۸} از این رو نمی‌توان نظریه «سلطنت مشروع» را به کشفی نسبت داد؛ زیرا بر پایه دیدگاه او، حکومت شاهان همچنان غضبی و نامشروع است و آنچه موجب و موجب اطاعت از آنان می‌شود، ضرورت‌های اجتماعی و پرهیز از هرج و مرج است؛ هم‌چنان که از دیدگاه بسیاری از فقیهان، لزوم رعایت تقیه، موجب حکم به اطاعت از حکومت‌های غاصب بوده است و این به هیچ وجه به معنای مشروعیت آن حکومت‌ها انگاشته نمی‌شود.

۴. شیخ فضل‌الله نوری

شیخ فضل‌الله نوری فقیه دیگری است که به نظر برخی از این گروه از نویسندگان نظریه «سلطنت مشروع» را پذیرفته است. مهم‌ترین مستند آنان، کلامی از او در رساله حرمت مشروطه است. او می‌گوید:

نبوت و سلطنت در انبیای سلف، مختلف بود: گاهی مجتمع و گاهی مفترق و در

۴۶. حائری، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران، ص ۳۴۴؛ همچنین ر. ک: کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۷۳.

۴۷. همان، ص ۳۴۷.

۴۸. کشفی، سید جعفر، تحفة الملوك، ص ۸۹۹.

وجود مبارك نبی اکرم و پیغمبر خاتم (علیه و علی آله الصلوٰة مادام العالم) و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام غیره نیز چنین بود تا چندین ماه بعد از عروض عوارض و حدوث سوانح مرکز این دو امر یعنی تحمّل احکام دینیہ و اعمال قدرت و شوکت و دعای امنیت در دو محل واقع شد و فی الحقیقه این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند؛ یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است: نیابت در امور نبوتی و سلطنت و بدون این دو احکام اسلامیہ معطل خواهد بود.^{۴۹}

به نظر یکی از این نویسندگان، شیخ بر این باور بود که «اداره دنیای مردم مسلمان در زمان غیبت توسط فقیهان عادل و سلاطین اسلام پناه» است. «بر این مبنا، امور شرعی یعنی فتوا، صدور احکام قضایی، استنباط احکام کلیه در امور عامه به عهده نایبان عام امام زمان (ع) فقیهان عادل است و امور عرفی یعنی سلطنت، تدبیر دنیا و سیاست و مصالح عامه به عهده سلاطین صاحب شوکت اسلام پناه خواهد بود». این نویسنده بعد از تشریح نظر شیخ، این دیدگاه را بدون هیچ مستندی به «اکثر فقیهان عصر صفوی و قاجاری» نسبت می دهد.^{۵۰}

عبارت منقول از شیخ نه تنها نمی تواند مستندی برای انتساب نظریه «سلطنت مشروعه» به شیخ باشد، بلکه صراحت دارد بر این که شیخ مخالف چنین نظریه ای است؛ زیرا او در این عبارت در صدد بیان گزارشی تاریخی از سرگذشت خلافت و حکومت و رابطه آن با نبوت و آموزه های نبوی است و به هیچ وجه در صدد مشروعیت بخشیدن به آنچه در طول تاریخ واقع شده و میان نبوت و سلطنت جدایی افکنده است، نیست. نویسنده مزبور برای چندمین بار تفاوت میان امور حقیقی و تکوینی با امور اعتباری و تشریحی را به درستی در نیافته است.

شیخ در همین عبارات به روشنی تصریح می کند که گاهی سلطنت در گذر تاریخ به غیر اهلش واگذار شده است و پادشاهانی به سلطنت رسیده اند که حکومت

۴۹. ترکمان، رسائل اعلامیه ها... شیخ فضل الله نوری، ج ۱، ص ۱۱۰.

۵۰. کدیور، نظریه دولت در فقه شیعه، ص ۷۳-۷۵.

آنان بر حق نبوده است. عبارت «خلفای آن بزرگوار حقاً ام غیره» بدین معناست که خلفای غاصب و غیر محق پیامبر(ص) که فاقد مشروعیت در خلافت و سلطنت بودند - همچون خلفای محق آن حضرت - هم «تحمل احکام دینیه» را برعهده داشتند و هم اعمال قدرت و شوکت سلطنت می کردند، ولی در عین حال، غاصبان خلافت در هر دو کاری که برعهده داشتند، فاقد مشروعیت بودند.

پس شیخ درصدد بیان این واقعیت تاریخی است که سلطنت و نبوت در پیامبر(ص) مجتمع و «این دو هریک مکمل و متمم دیگری» و بعد از او نیز تا مدتی در خلفای غاصب و محق، جمع شده بود، سپس سلطنت به خلیفه و پادشاه، و دانش نبوت به علمای اسلام - اعم از وارثان شایسته سلطنت و دانش نبوی یا مدعیان دروغین آن دو - واگذار شد. بدیهی است که این سخن هیچ گونه دلالتی بر مشروعیت حکومت سلاطین ندارد؛ چنان که دلالتی بر مشروعیت و حجیت عالمان و فقیهان اهل سنت از میان علمای اسلام نیز ندارد.

اشتباه دیگر نویسنده مزبور که پیش از این نیز مرتکب آن شده است، این است که اگر این سخنان شیخ دلالت بر مشروعیت حکومت سلاطین و پادشاهان داشته باشد، می بایست شامل همه سلاطین و خلفای امت اسلام شود؛ در حالی که این نویسنده خود باور ندارد که شیخ و دیگر فقهای شیعه، حکومت خلفای بنی امیه و بنی عباس را مشروع بدانند، بلکه - چنان که گذشت - مدعی است آنان حکومت پادشاهان شیعی دارای شوکت را که به ترویج ظواهر شریعت می پردازند و در مقابل علمای شیعه متواضع می باشند، مشروع می دانند. پرواضح است که میان دلیل و مدعی این نویسنده فاصله زیادی است. به علاوه در یکی از لوایح شیخ که در دوران تحصن شیخ و همراهانش در زاویه حضرت عبدالعظیم از سوی آنان انتشار می یافت به صراحت هرگونه مشروعیت و ولایت شرعی از سلطان نفی شده است. در لایحه هفدهم آمده است:

این مجلس از امور واجب الاطاعه نیست. وجوب اطاعت ثابت است از برای خدا و رسول خدا(ص) و ائمه(ع) و کسانی که نیابت از امام(ع) داشته

باشند و معلوم است که این مجلس هیچ کدام نیست بلکه سلطنتی است شوروی که به مذهب جعفری (ع) در صورتی که متصدیش غیر از خدا و سه طایفه دیگر باشند واجب الاطاعه نخواهد بود، بلی به مذاهب اربعه دیگران، سلطان اولوالامر و واجب الاطاعه است. ۵۱

او بار دیگر با تکرار اشتباه خود، این نظریه را به استناد کلامی از شیخ فضل الله نوری به میرزای شیرازی، رهبر جنبش تنباکو که به مقابله با ناصرالدین شاه پرداخت، نسبت می دهد! او در این مورد به عبارتی از میرزا که شیخ نقل کرده است، استناد می کند. عبارت مزبور هم که پیامی مانند عبارت منقول از شیخ در سطور پیشین دارد، دلالتی بر مدعای این نویسنده ندارد و او بار دیگر در فهم آن به ورطه خلط مباحث حقیقی و اعتباری گرفتار شده است. ما نیز به جهت پرهیز از اطاله سخن، از نقل آن خودداری می کنیم.

نظریه سلطنت مشروعه در عصر صفوی و قاجار - بنا بر آنچه از منابع در دسترس نگارنده به دست می آید - فقط به فقهای مزبور نسبت داده شده است. همه دلایل چنین انتسابی به تفصیل نقل و نقد شد و به این نتیجه رسیدیم که چنین نظریه ای ساخته و پرداخته ذهن بعضی از نویسندگان معاصر است و جایگاهی در تاریخ فقه سیاسی شیعه ندارد.

فهرست منابع

۱. ابن برآج، عبدالعزيز، المهذب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶، ج ۱.
۲. ترکمان، محمد (گردآورنده) رسائل اعلامیه ها مکتوبات و روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری، رسا، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱.
۳. حائری، عبدالهادی، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰، ج ۴.
۵۱. شهوازی، ستار (گردآورنده)، بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، ص ۱۹۳.



پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

- ۴ . حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، مکتبه امیرالمؤمنین(ع)، اصفهان، ۱۴۰۳، ج ۱.
- ۵ . حلبی، جعفر بن الحسن، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، استقلال، تهران، ۱۴۰۹، ج ۲.
- ۶ . خاتمی، سید محمد، آیین و اندیشه در دام خود کامگی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰، ج ۴.
- ۷ . خمینی، سید روح الله، المکاسب المحرّمة، اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۱ق.
- ۸ . خوانساری، محمد باقر، روضات الجنّات، اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ق.
- ۹ . خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الفقاهة، وجدانی، قم، ۱۳۷۱، ج ۳.
- ۱۰ . رجبی، محمد حسن و رؤیا پور امید، فاطمه (تحقیق و تدوین)، مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، نشرنی، تهران، ۱۳۸۴، ج ۱.
- ۱۱ . سید مرتضی، علی بن الحسین، المقنع فی الغیبة، مؤسسه آل البيت(ع)، قم، ۱۳۷۴، ج ۱.
- ۱۲ . سید مرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵، ج ۱.
- ۱۳ . شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام إلى تنقیح شرایع الإسلام، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳، ج ۱.
- ۱۴ . شهوازی، ستار، بازخوانی روزنامه شیخ فضل الله نوری، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۸۶، ج ۱.
- ۱۵ . طباطبایی فر، سید محسن، نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه، نشرنی، تهران، ۱۳۸۴، ج ۱.
- ۱۶ . طوسی، محمد بن الحسن، الغیبة، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، ۱۴۱۱، ج ۱.
- ۱۷ . طوسی، محمد بن الحسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قدس

محمدی، قم.

۱۸. فیرحی، داود، قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، نشر نی، تهران،

۱۳۸۳، ج ۴.

۱۹. قاسمی، محمد علی و همکاران (گردآورنده)، فقیهان امامی و عرصه های

ولایت فقیه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۴، ج ۱.

۲۰. قمی، ابوالقاسم، جامع الشتات، کیهان، تهران، ۱۴۱۳، ج ۱.

۲۱. کاشف الغطاء، جعفر، کشف الغطاء، مهدوی، اصفهان.

۲۲. کدیور، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، نی، تهران، ۱۳۷۸،

ج ۱.

۲۳. کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، نی، تهران، ۱۳۸۰، ج ۵.

۲۴. کرکی، علی بن الحسین، رسائل المحقق الكرکی، مكتبة آية الله المرعشي

النجفی، قم، ۱۴۰۹، ج ۱.

۲۵. کشفی، سید جعفر، تحفة الملوك، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱، ج ۱.

۲۶. لمبتون، آن، کی، اس، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه محمد مهدی

فقیهی، شفیعی، تهران، ۱۳۸۵، ج ۳.

۲۷. مجلسی، محمد باقر، عین الحیات، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۳۱ ش.

۲۸. مطهری، مرتضی، انسان و سرنوشت، صدرا، قم، ۱۳۷۲، ج ۱۲.

۲۹. نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه الملة، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲،

ج ۱.

۳۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام في شرح شرايع الاسلام، دارالکتب

الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷، ج ۳.

۳۱. نراقی، احمد، عوائد الايام، مكتبة بصیرتی، قم، ۱۴۰۸، ج ۳.

۳۲. نشریه علوم سیاسی، فصلنامه تخصصی مؤسسه آموزش عالی باقر

العلوم (ع)، قم.