

# تغییر ساختارهای اجتماعی و تحول فقه سیاسی در دوره مشروطه

تاریخ دریافت: 90/8/13 تاریخ تأیید: 90/9/1

دکتر محمود شفیعی\*

فقه سیاسی شیعه در دوره طولانی غیبت با تکیه بر اصول اجتهادی خود و در تعامل با شرایط مختلف تاریخی همواره در پاسخ به پرسش‌های سیاسی و اجتماعی به شکلی مناسب متحول گشته و در وجهی پویا تداوم یافته است. از زمان تأسیس سلسله صفویه تا مشروطه نه تنها مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه ایران تغییرات گسترده‌ای یافت، بلکه اندیشه‌های سیاسی جدیدی نیز به تدریج وارد تاریخ اندیشه‌پردازی ایران شد. شکل‌گیری حکومت شیعی و امکان دخالت روحانیت شیعه در امور سیاسی در این مدت از یک سو و ورود اندیشه مشروطه از مغرب زمین از طرف دیگر، آن‌چنان شرایط جدیدی پدید آورد که فقه شیعه نیز به فراخور مناسبات جدید اجتماعی و شکل‌گیری ذهنیت جدید سیاسی، از کلان‌نظریه صبر و انتظار قدیم - که تنها فقه سیاسی را در قلمرو زندگی خصوصی مؤمنان امکان‌پذیر می‌نمود - خارج گشت و نظریه تاریخی جدیدی را به وجود آورد که می‌توان از آن به نظریه جواز تأسیس حکومت نیمه مشروع در دوره غیبت تعبیر نمود. این نظریه بر خلاف نظریه سلبی گذشته که در شکل اثباتی تنها حاکم مشروع برای رتق و فتق امور خصوصی مؤمنان را تبیین می‌نمود، روی تأسیس سازمان سیاسی برای اداره جامعه

\* حجة الاسلام شفیعی، استادیار گروه سیاسی دانشگاه مفید.

تمرکز یافت. مقاله حاضر، مکانیسم این تحول و تطور را با تکیه بر رهیافت جامعه‌شناسی معرفت و به روشی تاریخی مقایسه‌ای توضیح می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** ساختارهای اجتماعی، فقه سیاسی، مشروطه، جامعه‌شناسی معرفت.

#### مقدمه

شکست‌های پی در پی ایران از قدرتهای بزرگ (روسیه، انگلستان) در نیمه اول سده نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) که منجر به معاهدات گلستان (1192ق) و ترکمانچای (1207ق) با روس‌ها و معاهده پاریس (1236ق) با انگلیسی‌ها شد، نقطه عطفی در تاریخ ایران زمین ایجاد نمود و تغییرات بزرگ ذهنی-عینی را در بر داشت. بعد از این شکست‌ها طی یک دوره نیم سده (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی-سیزدهم هجری) ایرانیان طوعاً و کرهاً به سمت آن‌چنان تغییرات همه‌جانبه‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی حرکت کردند که نتیجه آن، شروع گسستی آگاهانه در پایان سده نوزدهم (سیزدهم) برای تاریخ و جامعه ایران با عامل بیرونی بود. طی فرایند تحولات پنجاه ساله نیمه دوم سده نوزدهم، تغییراتی بزرگ در ساختارهای فکری - فرهنگی از یک سو و ساختارهای اقتصادی-سیاسی از طرف دیگر به وجود آمد که در مجموع، منطق حاکم بر مناسبات اجتماعی را از ابعاد مختلف دگرگون نمود و زمینه دوره تاریخی جدیدی متکامل‌تر از گذشته - که امکان تعامل در سطوح فرهنگی-ساختاری را ممکن می‌ساخت - پدیدار گشت. در شرایط جدید به تدریج اقتصاد سنتی ایران در ابعاد تجاری-صنعتی در شهرها فروپاشید و در نظام جهانی ادغام شد. در بخش کشاورزی



نیز در راستای شکل‌گیری مالکیت مستقل املاک، فراتر از اراده سلطان، تغییراتی صورت گرفت و افزایش تولید تا حد صدور قسمتی از آن به بازارهای جهانی پیش آمد. به لحاظ سیاسی، نظام سلطانی به پادشاهی مشروطه تغییر یافت. ساختارهای اجتماعی- هر چند نه در سطحی فراگیر و در لایه‌های پایین جامعه- متحول گشت و به لحاظ فکری- فرهنگی نگرشی مبتنی بر انسان خودسازنده تاریخ و جامعه انعقاد یافت. چنین تغییرات گسترده‌ای امکان نظریه‌پردازی جدید در حوزه فقه سیاسی هماهنگ با شرایط جدید را پدید آورد و در نتیجه، فقه سیاسی شیعه، تأمل در سازمان حکومتی مشروع را جای تأمل در حاکم شرعی نهاد و نظریه جدیدی را پدید آورد.

رهیافت پژوهش حاضر برای تبیین منطق این تحول در فقه سیاسی شیعه، مبتنی بر جامعه‌شناسی معرفت است. مسئله اصلی جامعه‌شناسی معرفت، تبیین ارتباط بین معرفت و ساختار اجتماعی است. ارتباط بین معرفت و ساختار اجتماعی، مسئله اصلی هر چند برای هر کدام به گونه‌ای خاص- هر سه نظریه‌پرداز کلاسیک در این زمینه (مارکس، ماکس وبر و دورکهایم) را تشکیل می‌دهد. ادعای کلی در جامعه‌شناسی معرفت این است که معرفت باید بر حسب شرایط وجودی‌ای شناخته شود که درون آن‌ها شکل گرفته است. برای پی بردن به اینکه معرفت چگونه تولید می‌شود، ساختاربندي پیدا می‌کند، اعتبار می‌یابد یا تحریف می‌گردد، باید دقت و توجه در عوامل اجتماعی اولویت یابد. بر اساس جامعه‌شناسی معرفت مارکسیستی، جهان عین بر جهان ذهن مقدم است و آگاهی، زمانی تغییر می‌یابد که انسان‌ها هستی واقعی خود را تغییر دهند.

پژوهش حاضر هر چند اطلاق این نگره را

نمی‌پذیرد، در طرح تأثیر تغییر ساختارهای بیرونی جامعه بر تحول فقه سیاسی از آن الهام گرفته است. نگارنده، این نظریه را قابل قبول‌تر می‌داند که در فرایند اندیشه‌پردازی، خود ذهن و محتوای فرامادی و پیشینی آن تعیین‌کننده است؛ با این حال، بدون شرایط مناسب تاریخی، اندیشه‌ای بروز نخواهد یافت. ساختارهای اجتماعی در ابعاد گوناگون، ظرفیت‌ها و محدودیت‌هایی را برای بروز تدریجی اندیشه در تاریخ معین می‌کنند.<sup>۲</sup> در نهایت، تعامل عین و ذهن در معرفت‌شناسی ارتباطی هابرماس، مهم‌ترین منبع الهام‌بخش در این زمینه است که بر اساس آن: دانش هم برحسب اعیان تجربه و هم برحسب مقوله‌های پیشین و مفهومی‌هایی که ذهن شناسا در هر عمل فکری و ادراکی به همراه می‌آورد، تعریف می‌شود. ذهن شناسا هم اجتماعی است و هم پویاست. تجربه تاریخی مشروط‌کننده است و واسطه دانش‌های تاریخی است. هیچ شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد و دانش تماماً به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌آید. با این حال، ذهن آن اندازه توانایی دارد که با تأمل دائماً دانش‌های تولید شده در بسترهای تاریخی را تصحیح نماید، به اصلاح آن‌ها بپردازد و در فرایندی تاریخی به آن‌ها تکامل ببخشد.<sup>۳</sup> بر این اساس، نگارنده به تعامل ذهن اندیشه‌پردازان فقهی با تحولات و تغییرات تاریخی در حوزه‌های مختلف اجتماعی اذعان دارد. در این تحقیق نیز تلاش شده است تا به صورت مقایسه‌ای - تاریخی این تعامل را در موضوع فقه سیاسی معطوف به بحث «حاکم شرعی؟ یا حکومت شرعی؟» و تطورات اندیشه‌ای در این زمینه نشان دهد.

در پژوهش حاضر، سؤال اساسی این است که تحت کدام شرایط تاریخی در دوره مشروطه،



فقه سیاسی شیعه تحول یافت. فرضیه تحقیق این است که فقه سیاسی شیعه درون شرایط تاریخی نیمه استعماری جدید شکل گرفته در نیمه دوم سده چهاردهم هجری (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) که بر اساس آن مناسبات اقتصادی محلی گذشته به ملی و بین المللی تبدیل شد، به لحاظ سیاسی پادشاهی مطلقه متزلزل گشت و نیز به لحاظ فرهنگی مفاهیم جدیدی، به ویژه در ابعاد سیاسی از قبیل حکومت قانون، ناسیونالیسم، ملت و غیره ظهور یافت، از فقه سیاسی معطوف به زندگی خصوصی در شرایط بی‌دولتی به فقه سیاسی معطوف به زندگی عمومی در چارچوب یک اقتدار سیاسی نیمه مشروع تحول یافت.

در راستای اثبات فرضیه بعد از مروری کوتاه بر تغییرات همه جانبه نیمه دوم سده نوزدهم و نشان دادن دگرگونی‌های عمده در ساختارهای بیرونی و درونی جامعه، شکل‌گیری گفتمانی جدید در حوزه فقه سیاسی را به مثابه تحولی فکری - فرهنگی درون زمینه‌های عینی-اجتماعی در دوره‌ای خاص از تاریخ این مرز و بوم، مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این بررسی از یک سو زایش مفاهیم جدید در حوزه فقه سیاسی توصیف خواهد شد، از طرف دیگر در وجهی مقایسه‌ای، تداوم و گسست دیدگاه‌های موجود نسبت به نگرش‌های گذشته، مورد توجه قرار خواهد گرفت. و در پایان نیز به نتیجه‌گیری و استنباط‌های شخصی پرداخته خواهد شد.

#### تغییرات در ساختارهای بیرونی

از تاریخ شکست ایران در جنگ دوم ایران - روسیه تا تحقق مشروطه، آنچنان تغییرات گسترده‌ای متسلسل گشت که نتایج آن‌ها تولد ایران جدید با تداوم و گسست از وضعیت



گذشته بود. عباس میرزا (اولین دولت مرد اصلاح طلب) اقداماتی در امر نظامی (ایجاد ارتش نوین)، فرهنگی (اعزام دانشجو به خارج، دعوت از اروپائیان و دستور به ترجمه چند اثر خارجی)، و صنعتی (تأسیس چند کارخانه) انجام داد.<sup>۵</sup> امیرکبیر با تأسیس دارالفنون، اصلاح نظام اداری و مبارزه با مفاسد اداری- اخلاقی، نشر فرهنگ و دانش و صنعت جدید، پاسداری از هویت ملی و استقلال سیاسی ایران و اصلاحات سیاسی،<sup>۶</sup> گامی استوار در تکمیل سیاستهای اصلاح طلبانه عباس میرزا برداشت. بر این اساس، آدمیت چند جهش تاریخی تا تحقق مشروطیت را بر شمرده است: آغاز اصلاحات یا دوره عباس میرزا، اصلاحات مضبوط همه جانبه یا عصر میرزا تقی خان، برزخ تاریخی، تحرک تجدد و ترقی یا عصر سپه سالار و تکوین ایدئولوژی مشروطیت.<sup>۷</sup> در این مدت، نزاعی بین کهنه و نو در گرفت.<sup>۸</sup> که پایانش پیروزی نیم بند نو با تحقق مشروطه بود. در این مدت، چند رساله انتقادی به سیاست، مجمع فراموشخانه، انتخاب هیأتی برای ترقی صنعت و تجارت، اصلاح قانون دیوانخانه عدلیه، انتشار اثر دکارت، استخراج معدن، اصلاح نظام و ترقی در مندرجات روزنامه رسمی به وجود آمد.<sup>۹</sup> ترجمه های نوین در حوزه فرهنگ، رهنمای گسستن از دنیای خرافاتی و اوهام، رها شدن انسان از تأثیرات بیرونی قوای طبیعی و اعتقاد به اینکه خود انسان در عالم مؤثر است، گشت.<sup>۱۰</sup>

چنین تحولاتی در حوزه های مختلف زندگی اجتماعی در اساس تفکر پیشینیان رخنه انداخت و تحول ذهنی تازه ای در جهت خودتعیینی خودمدار ظاهر شد. این تحول ذهنی جدید همزمان بر رهایی انسان از اوهام در

عرصه فرهنگ و رفتن به سمت دانش تحقیقی که پایه اش بر تجربه عینی استوار باشد و رابطه آدمی را با جهان هستی در اصالت عمل برملا کند، تشویق می‌نمود.<sup>۱۱</sup> این خودآگاهی هر چند در اولین مرحله مختص نخبگان جامعه (خصوصاً تعدادی دولتمردان اصلاح طلب و وابستگان به دربار قاجاری) بود، به تدریج به قشر متوسط جامعه و حتی اقشار پایین<sup>۱۲</sup> هر چند در سطحی بسیار نازل - گسترش یافت.

تحول ذهنی پیش گفته را نه تنها محصول اصلاحات دولتمردان در حوزه فرهنگ که نتیجه تغییرات همه جانبه در حوزه های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی باید برشمرد. در همین نیمه دوم سده نوزدهم که ایران در وضعیت نیمه استعماری قرار می‌گیرد، اقدامات رجال سیاسی، زمینه تغییر ساختاری در نظام اجتماعی را با نفوذ همه جانبه غرب (فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) از یک سو و طرح افکار جدید از سوی روشنفکران از طرف دیگر مهیا نمود. نفوذ همه جانبه دو قدرت بزرگ در ایران، از یک سو با حمایت از نهادهای کهن و حفظ وضع موجود، ماندگاری استبداد کهن را به مدت بیش از پنجاه سال تداوم بخشید و حتی بحران جدیدی به نام «وابستگی سیاسی» به وجود آمد. از سوی دیگر، زمینه یک آگاهی فراگیر برای رهایی از نظام بسیط سلطانی در پایان سده نوزدهم را فراهم ساخت و این گونه دو چهره تمدن غرب،<sup>۱۳</sup> تاریخ جدید ایران را رقم زد. هر دو قدرت بزرگ با اخذ امتیازهای متعدد، تأسیس تجارتخانه‌های مختلف در تهران بزرگ، تأسیس بانکهای خارجی و سرمایه‌گذاری در بخش صنایع، رشد سرمایه‌داری تجاری ایران را فراهم کردند؛ هر چند این سرمایه‌داری با موانع خارجی و امتناع‌های درونی به مرحله



صنعتی شدن نرسید. در شرایط جدید، نواحی نیمه مستعمره ایران در بازار جهانی ادغام شد. بازارهای کوچک و غیر قابل انعطاف محلی فرو پاشید. صنایع دستی زایل گشت و تجارت خارجی رشد کرد. ایران در تولید و صدور مواد خام متخصص شد و ایرانیان نیز به واردات و صادرات پرداختند.<sup>۱۴</sup> در نتیجه فروپاشی صنایع بومی و رشد کشاورزی و تجارت، فرصتی جدید برای گسست از نظام اقتصادی- اجتماعی گذشته پیش آمد. کاتوزیان درباره تحولات قرن نوزدهم ایران که ابتدا موجب فروپاشی اقتصادی- اجتماعی و بعد هم به فروپاشی نظام قدیم انجامید، به عامل افزایش جمعیت، گسترش تجارت و تورم تکیه کرده است.<sup>۱۵</sup>

### تغییرات در ساختارهای درونی

مباحثات روشنفکری درون تغییرات فراگیر در ساختارهای بیرونی نظام اجتماعی، به نوبه خود در شکل‌گیری دوره جدید ایران مؤثر واقع شدند و نظام دانایی متفاوت در آستانه مشروطیت شکل گرفت. از میان روشنفکران، تجددگرایان دینی (سید جمال الدین اسد آبادی و...) درباره انحطاط جهان اسلام و ایران، عامل اصلی را به انحراف از اسلام اصیل (تحت تأثیر استبداد سیاسی و دینی یا نفوذ افکار بیگانه) ارجاع دادند. باستان‌گرایان (آخوندزاده، آقاخان کرمانی و...) به درخشش فرهنگی و عظمت سیاسی ایران باستان تأکید کرده و دوره اسلامی را به ضعف و زبونی تعبیر کردند و علت انحطاط را در وجود اسلام و غرب خلاصه نمودند. غرب‌گرایان (ملکم خان، مستشارالدوله، طالبوف و...) آیین و فکر شرقی را که بارآورنده استبداد و عامل پایداری آن است و جلو عقلانیت علمی-



فلسفی را می‌گیرد، موجب انحطاط و عقب ماندگی دانستند.<sup>۱۶</sup> به طور کلی، روشنفکران این دوره بر «قانون»، «منزلت فرد»، «ملت»، «وطن»، «آزادی»، «پیشرفت مادی»، «اصلاح حکومت»، «دموکراسی»، «جمهوریت»، و «مشروطیت» به مثابه فضای چند بعدی صورت‌بندی معرفتی و نظام دانایی جدید تأکید کردند.<sup>۱۷</sup>

**مشروطه و در هم تنیدگی مفاهیم قدیم و جدید**  
 برآیند کلی مجموعه تغییرات عینی-ساختاری از یک طرف و شکل‌گیری افکار و اندیشه‌های سیاسی<sup>۱۸</sup> اجتماعی و به وجود آمدن ادبیات جدید از سوی دیگر، تحقق مشروطه همراه با منطق درونی ویژه در آغازین سال‌های قرن بیستم بود که به نوبه خود، مناسبات جدید اجتماعی چندسویه و گسست از مناسبات اجتماعی یک سویه پیشین و رخنه برداشتن نظام سلطانی را تجلی می‌داد. بعد از مشروطه در حوزه‌های مختلف نظام اجتماعی ایران، دوگانگی‌های حاصل از ترکیبی اولیه و ناپخته بین قدیم و جدید، وضعیت تاریخی نوین از گذشته را مشخص می‌نماید. در واقع، این دوگانگی‌ها حاکی از آن چنان تقابلهایی است که عرصه‌های مختلف اجتماعی در شرایطی جدید به آن‌ها دچار گشته‌اند: تقابل سنت و تجدد، قانون و شریعت، قانون و سنت، پادشاهی مطلقه و پادشاهی مشروطه، جامعه مدنی و توده‌ای، روشنفکر و مرتجع، ادبیات انتقادی و تمجیدی، نهادهای سیاسی جدید (پارلمان، کانون اساسی، قوه مجریه و ... ) و نهادهای سیاسی سنتی (دربار و ... )، نیروهای اجتماعی جدید (روشنفکران و تجار بزرگ) و نیروهای اجتماعی قدیم (روحانیت، مالکان و بازار)، محافظه‌کاری و اصلاح‌طلبی.



تقابل‌های زیاد دیگری نیز می‌توان به این مجموعه افزود که در کل به لحاظی از وقوع یک بیداری بزرگ در تاریخ خفته ایران گذشته حکایت می‌کرد و از لحاظ دیگر، در هم تنیدگی تاریخی در یک دوره گذار تاریخی و عواقب تلخ آن را گوشزد می‌نمود. بر این اساس در حوزه فقه سیاسی از یک سو گفتمان جدیدی شکل می‌گیرد، اما از طرف دیگر، این گفتمان جدید در کنار گفتمان گذشته به تنش پایدار و کاهنده در میان اربابان معرفت فقهی بدل می‌شود و انسجام درونی در فقه سیاسی سنتی در دوره گذار تاریخی با طرح مفاهیم جدید و شکل‌گیری گفتمانی دیگر ضمن فروپاشی، تعارض‌های جدیدی را دامن می‌زند. در گفتارهای پیش رو ابتدا ترسیمی از انسجام فقه سیاسی سنتی تا زمان مشروطه را مرور می‌کنیم و بعد از آن دگرگونی صورت گرفته را مورد بحث قرار خواهیم داد.

### فقه سیاسی سنتی معطوف به زندگی خصوصی و گفتمان صبر و انتظار

فقه سیاسی سنتی شیعه بر بنیاد اصل «امامت» از اصول اعتقادی شیعه استوار است. در مسئله امامت، ادعای شیعه این است که آن، جانشینی همه جانبه امام معصوم □ از سوی پیامبر<sup>6</sup> است. امام معصوم، کسی است که مقامات معنوی و دنیوی پیامبر را با توجه به شایستگی ذاتی‌اش که برخاسته از عصمت مشابه پیامبر در اوست، یکجا به ارث برده است. از این رو امام معصوم مانند پیامبر، هم مبلّغ و تبیین کننده وحی است (بدون اینکه امام معصوم، وحی جدیدی دریافت نماید)، هم داور و قاضی در میان مؤمنان است و همو مانند پیامبر از سوی خدا بر حکومت و فرمانروایی در بین مؤمنان با

واسطه پیامبر نصب شده است.<sup>۱۸</sup> نسل اول از علمای شیعه در دوره غیبت که در سده چهارم و پنجم در فضای نسبتاً باز دوره حکومت آل بویه زندگی می‌کردند (شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، شیخ طوسی و... و نسل دوم از آن‌ها که در سده هفتم و هشتم در دوره حکومت مغول‌ها توانستند آزاد از سیطره حکومت سنی، معارف شیعه را تدوین نمایند (محقق حلی، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شهیدین و...)، با این پیشینه اعتقادی و درون آن‌چنان محیط اجتماعی- تاریخی تاریک، که با سلطه همه جانبه خلافت سنی بر جهان اسلام مستولی شده بود، در تفسیر اصل کلامی امامت، امر حکومت را هسته آن تلقی می‌کردند و شرط عصمت را نیز در این رابطه تفسیر می‌نمودند.<sup>۱۹</sup> طبیعی بود که با چنین نگرشی، فقه سیاسی در دوره غیبت در حوزه خصوصی معطوف به رواسازی معضلات و مشکلات و نیازهای مؤمنان باقی بماند. بر این اساس، سؤالات فقه سیاسی عبارت از این بود که «چه کسی» باید حکومت کند. در دوره غیبت که تاریکی و تیرگی در سایه حکومت‌های ستمگر اموی و عباسی سیطره یافته است و در نتیجه، صاحب دولت حق در پرده غیبت قرار گرفته است، چگونه می‌توان احکام اجرایی شریعت را<sup>۲۰</sup> هرچند در سطحی محدود - اجرا نمود؟ آیا همکاری با سلطان جایز است؟ مجریان شریعت چه کسانی هستند و چه شرایطی دارند؟ کدام احکام شرعی را می‌توانند اجرا کنند؟ و به عبارت دیگر، اختیارات مجری شریعت چقدر است؟ درباره «حکومت»، اندیشه سیاسی مسلط این بود که چنین حکومتی به شکل مشروع زمانی که معصوم □ در غیبت است، تحقق ناپذیر است و هر



حکومتی غیر از حکومت معصوم □ که بالفعل وجود دارد یا در آینده شکل بگیرد نامشروع بوده و خواهد بود. تجربه تلخ تاریخی همراه با اعتقاد پیشین درباره امامت، آن‌ها را به این نتیجه رسانده بود که تنها دو شق از حکومت وجود دارد: حکومت معصوم که حکومت مشروع است و حکومت غیرمعصوم که همان حکومت ستمگران است و در نتیجه، نامشروع می‌باشد. بنابراین در دوره غیبت دائماً باید حکومت‌های جور را تحمل نمود و در وضعیت تقیه به سر برد و منتظر دولت آرمانی شد. به نظر فقیهان دوره غیبت، تصویر «شرایط مطلوب» برای تشکیل حکومت معصوم و «عدم ظهور» تناقض آلود است و هیچ شخصی نمی‌تواند جای معصوم بنشیند.<sup>۲۰</sup> مانع ظهور معصوم ستمگرانند و اگر این مانع برطرف شود مقتضی حتمی برای ظهور وجود دارد.<sup>۲۱</sup> با چنین بینشی، زمینه بحث درباره «حکومت» و اندیشه‌پردازی درباره آن به مثابه نهادی اجتماعی باقی نمی‌ماند. اما در مسئله اجرای شریعت در دوره غیبت بر اساس پیش‌فرض‌های موجود، (غیبت سلطان عادل<sup>۲۲</sup> و ظالم بودن همه حاکمان غیر معصوم موجود یا غیر موجود) از سویی همکاری با سلاطین جور در شرایط خاص تجویز می‌شد<sup>۲۳</sup> و از طرف دیگر، اجرای احکام حسبی شریعت (در دایره‌ای وسیع یا مضیق با استثنای کم یا زیاد) به وسیله فقیه را نظریه‌پردازی می‌کردند. مراد از امور حسبیه، «افتاء و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع‌آوری مالیات‌های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی‌سرپرست است»<sup>۲۴</sup>. کدیور ادعا کرده است که ولایت فقیه

به این معنی (اجرای احکام شرعیه در امور حسبیه) از مسائل دیرپای فقه شیعیه است و رد پای آن را در نخستین کتب فقهی شیعیه می‌توان پی گرفت. حتی ولایت فقیه به معنی تصدی امور حسبیه از جانب فقیهان از ضروریات فقه شیعیه محسوب می‌شود.<sup>۲۵</sup> و از همین رو صاحب جواهر به درستی ادعا کرده که هرکس ولایت فقیه را انکار نماید، چیزی از مزه فقه نچشیده است. در همین جا لازم است بر این نکته تأکید شود که مقاله فوق از صاحب جواهر به هیچ وجه ربطی به تأسیس حکومت به معنی سیاسی کلمه که از احکام وضعیه شرعیه (در مقابل احکام تکلیفیه) به حساب می‌آید و لازمه اش داشتن نیروی نظامی و انتظامی (بوروکراسی لشکری) و خدم و حشم (بوروکراسی کشوری) می‌باشد، ندارد. خود صاحب جواهر، این معنی از حکومت را صریحاً در دوره غیبت نفی کرده و مانند سید مرتضی ادعا کرده است که اگر تا این اندازه فرصت تاریخی برای مؤمنان وجود داشته باشد، حتماً دولت حق ظهور خواهد کرد.<sup>۲۶</sup> به این ترتیب، بدیهی است که هرگونه اختیاراتی که برای فقیهان درون گفتمان صبر و انتظار بیان می‌شود دلیلی بر جواز تشکیل حکومت از سوی آنان نیست، بلکه در شرایطی که حکومت جور مسلط است، فقیهان تا آنجا که ممکن است می‌توانند احکام شریعت را اجرا کنند. اجرای شریعت، بحثی است و جواز تشکیل حکومت شرعی که از احکام وضعیه است بحثی دیگر.<sup>۲۷</sup> مفاهیم تولید شده در این دوره بلند مدت تاریخی در حوزه فقه سیاسی نیز درون چنین فضای فکری صورت گرفته است و با ارجاع دادن به چنین پیش زمینه‌ای شفافیت معنا می‌یابد.

مروری بر اندیشه‌های سیاسی فقهی دوره غیبت



شیخ مفید (وفات 413 ق) ° همانند قریب به اتفاق علمای بعد از خود در دوره غیبت - با این دغدغه که دوره غیبت نباید به بلا تکلیفی و هرج و مرج تبدیل شود و تا حد توان و تمکن باید بر اجرای شریعت همت گماشت، گفته است: «کسی که توان اقامه حدود و تنفیذ احکام و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران و فاجران را دارد، باید از این توان خود بهره گیرد و بر مردم واجب است که چنین شخصی را در راه این اهداف یاری رسانند».<sup>۲۸</sup> مفید با تقسیم سلطان به جور و عادل از جائران با عنوان‌هایی چون «متغلب»، «ظالمین»، «فاسقین»، و «اهل ضلال» تعبیر کرده است.<sup>۲۹</sup> عدالت مانند شرایط دیگر درباره مجری احکام شرعی (از قبیل فقاہت، اهل الحق بودن، صاحب رأی بودن، صاحب خرد بودن و صاحب فضل بودن) در پیوند با شخص، یعنی «فقیه حاکم» طرح شده است.<sup>۳۰</sup>

سید مرتضی (ت 355 - وفات 436) شاگرد شیخ مفید بعد از تخطئه مشروعیت حکومت‌های غیر معصوم،<sup>۳۱</sup> مسئله همکاری با سلطان جور در دوره غیبت را طی تدوین یک رساله به تفصیل مورد بحث قرار داده است.<sup>۳۲</sup> سید نیز مانند دیگر فقهای دوره غیبت، حیطة تولی اجرای احکام به وسیله فقیه در امور حسبیه را در باب‌های مختلف فقهی مورد بحث و بررسی قرار داده است.<sup>۳۳</sup>

ابوالصلاح حلبی (وفات 447 - ت 374 ق) مصادیق تولی فقیه در امور شرعی را در باب‌های زکات، فطره، خمس، انفال، فی سبیل الله، نذور، کفارات، صلہ ارحام و بر الاخوان مورد توجه قرار داده است.<sup>۳۴</sup> او شرایط چنین فقیهی را علم به احکام، تمکن از تنفیذ حق، اجماع عقل و رأی، سعة الحلم، بصیرت به وضع، ورع، زهد، تدین و قوت در تنفیذ احکام

برشمرده است.<sup>۳۵</sup>

شیخ طوسی (وفات 460 - تولد 385 ق) به طرح شرایط کسی که امام او را برای ولایت صدقات برمی‌گزینند، پرداخته است. به نظر صدوق، چنین شخصی باید بالغ، عاقل، حر، مسلمان، امین و فقیه باشد. در باب قضاوت نیز به این شرایط اشاره کرده است و در کتاب **الجهاد** درباره اقامه حدود به وسیله سلطان زمان و منصوبان او درباره تصدی‌گری این امور در دوره غیبت سخن گفته است.<sup>۳۶</sup>

فقیهان دیگر نیز چون قاضی ابن براج (وفات 481- تولد 400 ق)، ابن حمزه طوسی (وفات 550 ق)، قطب راوندی (وفات 573 ق)، ابن زهره حلبی (وفات 585 - تولد 511 ق) بحث اجرای احکام شرعیه در دوره غیبت به وسیله فقیه را در بابهای مختلف فقهی از قبیل خمس، زکات و قضا از قلم نیانداخته‌اند.<sup>۳۷</sup>

ابن ادریس (وفات 598 - تولد 543 ق) در شرایط نیابت برای تنفیذ احکام شرعیه از واژگان «تفویض»، «نیابت امام زمان (عج)»، «اذن»، «ولایت»، «نصب» و «فقیه» استفاده کرده است.<sup>۳۸</sup>

بعد از ابن ادریس که جرأت شکستن هیمنه تقلید از شیخ طوسی در اجتهاد را یافته بود، فقیهان دیگری چون محقق حلی (وفات 676 - تولد 602 ق) صاحب **شرائع الاسلام**، علامه حلی (وفات 726- تولد 648 ق)، فخر المحققین (فرزند علامه حلی) و شهید اول ظاهر شدند که در بحث فقه سیاسی همچنان دیدگاه متقدمان خود را تداوم بخشیدند. آنها نیز سرپرستی فقیه در امور شرعی در وجه اجتماعی را در بابهای مختلف (همچون باب قضا، نماز جمعه، خمس، وصایت و زکات) دوباره در شکل گذشته خود، باز نمودند.<sup>۳۹</sup>

ظهور صفویه در افق سیاسی ایران و



برقراری حکومت شیعی تمام عیار که این بار سلاطین جدید به طور کلی با مرکز خلافت سنی قطع رابطه می‌کردند، زمینه عینی جدیدی بود که ظرفیت تازه‌ای برای تأمل در سیاست و حکومت برای فقیهان شیعه فراهم می‌ساخت. هر چند با تغییر اساسی محیط سیاسی برای شیعه در دوره صفویه، زمینه تأملات جدید فراهم گشت، تا قرار گرفتن ایران در آستانه تاریخ جدید خود در نیمه دوم سده نوزده و استقرار مشروطیت در پی آن در پیشانی قرن بیستم، گفتمان غالب حاکم بر جهان تشیع در دوره غیبت فرو نریخت. با این حال، نشانه‌هایی از اجتهاد تازه در باب فقه سیاسی ظاهر گشت که تداوم آن تا دوره مشروطیت، زمینه نواندیشی در آن را بعد از پیوند خوردن محیط جدید با تغییرات گسترده ذهنی در نیمه دوم قرن نوزدهم (و در نتیجه، شکل‌گیری تحولی بنیادی در فقه سیاسی) فراهم ساخت.<sup>۳۰</sup>

از فقیهان برجسته دوره صفویه که نگاه تازه‌ای در باب ولایت فقیه ارائه نمودند، می‌توان به محقق کرکی (وفات ۹۴۰ - تولد ۸۴۸ ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (وفات ۱۲۲۷ ق)، سید محمد مجاهد (وفات ۱۲۴۲ ق)، محقق نراقی (وفات ۱۲۴۵ - تولد ۱۱۸۵ ق)، صاحب جواهر (وفات ۱۲۲۶ ق) و سید جعفر کشفی (وفات ۱۲۶۷ ق) اشاره نمود. با این حال، فقیهان زیاد دیگری همچنان درون گفتمان صبر و انتظار می‌اندیشیدند. تأملات گروه اول نیز هیچگاه نمی‌توانست نشانگر تغییر اساسی در اندیشه سیاسی فقهی باشد.

محقق کرکی، تنها فقیه شیعه است که با تأیید شاه طهماسب صفوی، صاحب قدرت سیاسی و اجرایی شد. همین امر، حاکی از آن بود که در شرایط جدید، با فقهای دیگر زمانه و گذشته خود در اندیشه سیاسی فقهی متفاوت



شده است. کرکی در کتاب جامع المقاصد (که شرح قواعد علامه است و نظراتش در ذیل عناوین کتاب یاد شده بیان گردیده است) ولایت فقیه در امور نیابت بردار شرعی که عبارتند از قضا، فروش مال ممتنع از ادای حق، تولی اموال غیب، اطفال، سفها، مفلس و تصرف در این اموال به نفع آنان و امور دیگر را طرح نمود. کرکی، شرایط سیزده گانه ایمان، عدالت، علم به کتاب، سنت و اجتماعات، اطلاع از قواعد کلامی، آشنایی با منطق، علم لغت، نحو و صرف، علم به ناسخ و منسوخ، اطلاع از تعارض و تراجیح، علم به احوال روای و داشتن نفس قدسی و بهره‌مندی از ملکه‌ای که توانایی ردّ فروغ بر اصول و تطبیق جزئیات بر قواعد را دارا باشد و نیز غلبه نداشتن صفت فراموشی بر او را برای ولایت فقیه بر شمرده است.<sup>۱</sup>

کرکی هرچند به سبب وفاتش نتوانسته نظرات خود در باب قضا را بیان کند، فتوایی جدید در توکیل برداری حکومت و قضاوت (هر دو) بیان کرده است. کرکی گفته است قاضی یا حاکم مشروع حق دارند در اجرای وظایف قضایی و حکومتی برای خود وکیل انتخاب نمایند.<sup>۲</sup>

محقق کرکی در باب وصیت، نظر خود درباره حکومت در دوره غیبت را متفاوت از فقیهان دیگر - به تصریح خود - بیان کرده است. از مجموعه استدلال‌های او در این باب استفاده می‌شود که فقیه، حاکم جامع الشرایطی است که می‌تواند در امور بدون متصدی دخالت نماید؛ هر چند این تصدی بر فقیه جایز است و لازم نیست.<sup>۳</sup>

محقق در باب نماز جمعه نیز با اشاره به شایستگی فقیه، دیدگاه ممنوعیت آن از شیخ طوسی، سید مرتضی، سلار، ابن ادریس و علامه را نقد می‌کند.<sup>۴</sup> اما محقق نیز مانند علامه



حلی، پرداخت زکات در دوره غیبت به فقیه را مستحب می‌داند.<sup>۴۵</sup> در باب جهاد مانند فقهای دیگر، برای فقیه مشروعیتی قائل نیست.<sup>۴۶</sup> اما اجرای حدود و نیز امر به معروف و نهی از منکر در شکل تنبیهای بدنی تا حد قتل را همانند علامه حلی جایز می‌داند.<sup>۴۷</sup> البته محقق کرکی تحصیل حکومت را از وظایف فقها نمی‌داند، ولی در صورت فراهم شدن امکانات، انجام پاره‌ای از امور حکومتی را برای فقیهان روا داشته است.<sup>۴۸</sup>

شیخ جعفر کاشف الغطا و سید محمد مجاهد از علمای دوره قاجاریه، هر دو برای اولین بار، نیابت عامه فقیه و عموم ولایت او از طرف امام زمان (عج) را مورد بحث قرار داده‌اند.<sup>۴۹</sup> به ادعای پیشه‌فرد، کاشف الغطا به فتحعلی شاه اذن سلطنت داد و در شرایطی خاص، شاه را نایب خود در امر حکومت و اداره جامعه قرار داد. با این حال، ولایت عامه را در دایره بسته دوره غیبت که تنها می‌توان به اجرای امور حسبیه امیدوار بود، طرح نموده است. از این رو در صورت فقدان مجتهد، نوبت به مؤمنان عادل خواهد رسید.<sup>۵۰</sup>

محقق نراقی در کتاب **عوائدالایام**، اولین فقیهی است که رساله‌ای مستقل - نه آن‌گونه که فقیهان گذشته به ولایت فقیه در ضمن ابواب مختلف فقهی اشاره می‌کردند - به باب ولایت فقیه در کنار بحث‌های دیگر، اختصاص داده است. البته نراقی نیز در اصل مسئله، سخن تازه‌ای که انقلابی علمی در این باب نسبت به آنچه گذشتگان طرح کرده‌اند، بیان نکرد؛ اما در شرح و تدوین آن، گردآوری دلیلهای و روایات باب از فقهای گذشته پیشی گرفت.<sup>۵۱</sup> شاهد بر اینکه او نیز درون دایره بسته دوره غیبت، دغدغه اجرای شریعت را دنبال می‌کرد، این است که او به نقد کسانی

می‌پردازد که بدون داشتن شرایط لازم با سلطان جور همکاری می‌کردند.<sup>۴۲</sup> به هر حال اگر هم بپذیریم نراقی از ولایت سیاسی تمام عیار به جای حکومت‌های موجود سخن گفته است، هیچ‌گاه این عقاید به گفتمان مسلط در میان فقیهان تبدیل نشد. با این حال، اندیشه او در شرایط خاص تاریخی آن‌چنان جرقه‌های تازه‌ای را برمی‌افروخت که زمینه‌ساز دیدگاه‌های متأخرتر قرار گرفت.

صاحب جواهر از جمله فقیهان دوره قاجاریه است که در کتاب پرآوازه خود «جواهرالکلام» به شکل سنتی، اما به مانند نراقی (به لحاظ محتوا) ولایت فقیه را در موارد مختلف آن مورد بحث قرار داده است. این عبارت او که «هرکس ولایت فقیه را نپذیرد، چیزی از طعم فقه را نچشیده است»، صاحب جواهر را از طرفداران ولایت فقیه در معنی امروزی خود معرفی نموده است. هر چند صاحب جواهر نیز، مانند جماعتی از علمای شیعه که بعد از حکومت صفویه ظهور یافتند، در بحث ولایت فقیه نسبت به علمای قبل از صفویه گامی به جلو برداشته است و آن بحث را هم توسعه داده و هم با صراحت بیشتری بیان نموده است، دیدگاه او تحولی بنیادین در این زمینه نیست.

صاحب جواهر در مناسبت‌های مختلف فقهی مانند قضاوت، امور محجوران، نماز جمعه، زکات، خمس و انفال، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و وصیت،<sup>۴۳</sup> به بحث ولایت فقیه پرداخته است. کتاب **جواهر** مانند **جامع المقاصد**، شرحی است بر قواعد علامه حلی.

صاحب جواهر در بحث قضاوت، دایره‌گزینش قضایی و دستگاه قضاوت را گسترده نموده و به تفصیل استدلال کرده است که حق قضاوت در دروه غیبت از آن مجتهدان و نیز مؤمنانی



است که هر چند مقلدند، احکام اهل بیت □ را مبنای قضاوت قرار می‌دهند.<sup>۴۵</sup> صاحب جواهر در باب نماز جمعه، با طرح مباحث مفصل، آن را واجب تخییری می‌داند و نکته تازه‌اش در این باره این است که اقامه آن نه تنها مشروط به حضور معصوم □ نیست، مشروط به حضور فقیه نیز نمی‌باشد و بدون ولایت او نیز می‌توان نماز جمعه را اقامه کرد.<sup>۴۶</sup> صاحب جواهر بعد از آنکه فقیه را جزء اولی الامر می‌شمارد و تبعیت از او را در امور شرعیه لازم می‌داند (جایی که شرع از حیث حکم و موضوع دخالت کرده است)، بر لزوم پرداخت زکات در صورت مطالبه فقیه حکم می‌نماید.<sup>۴۷</sup>

او در باب حدود و امر به معروف و نهی از منکر، فقیه را مجاز به اجرای حدود و تنبیه بدنی دانسته است. اما همان‌طور که گذشت، تأسیس «حکومت سیاسی» تمام عیار را از مناصب معصوم می‌داند و هیچ‌گاه این اجازه را به فقیه نمی‌دهد و بلکه تصور بر این است که اگر چنین چیزی امکان عملی داشته باشد، حتماً دولت حق ظهور خواهد کرد.<sup>۴۸</sup> با این حال، تردیدی نیست که او مهم‌ترین فقیهی است که با تعمق بیشتر، مسئله ولایت فقیه و وسعت اختیارات او را حتی برای صدور جهاد ابتدایی طرح کرده است. به طور کلی بعد از صفویه تا مشروطه، زمینه خروج از گفتمان صبر و انتظار و طرح دیدگاه‌های تازه درون گفتمان جدید که مقارن مشروطه و بعد از آن استقرار یافت، پدید آمد. اندیشه سیاسی ولایت و نیابت عام در عصر غیبت، به مثابه شیوه‌ای از زندگی سیاسی در قلمرو حکومت جائر شیعه، بعد از صفویه طراحی شد. بر این اساس، فقها امر به معروف

و نهی از منکر در سطوح مختلف، لزوم مشورت شاه و کارگزاران حکومتی با افراد شایسته و صاحب نظر، وجوب تقلید هر شاه از فقیه اعلم، برپایی نماز جمعه و جماعت، اجرای احکام قضایی اسلام، مبارزه با ظلم و جور، مبارزه با مفسد اخلاقی و غیره را تجویز و تشویق نمودند.<sup>۸</sup>

### حکومت‌محوری و شکل‌گیری گفتمان نظام سیاسی نیمه مشروع در دوره غیبت

عالمان متأخر شیعه تحت شرایط جدید تاریخی که نهایتاً به استقرار مشروطه انجامید، در فقه سیاسی، گفتمان جدیدی را پایه‌گذاری کردند. شرایط جدید تاریخی - که به اجمال از آن یاد شد - زمینه عینی و ذهنی نواندیشی در حوزه‌های مختلف را پدید آورد. تفکر فقیه‌محور به لحاظ فقه سیاسی، که با وجود حکومت‌های سنی ستمگر از یک سو و دیدگاه نهادینه شده درباره نظام‌های سیاسی مبتنی بر مشروعیت مطلق (حکومت معصوم) و مغضوبیت مطلق (پادشاهی مطلقه)، از طرف دیگر، - اندیشه‌ای که اسلام و ایران چندین سده زیر سیطره آن قرار داشت - شکل گرفته بود، از زمان ظهور دولت شیعی با استقرار سلسله صفویه از یک جانب و انتقال اندیشه‌های جدید سیاسی از جمله انتقال تجربه مغرب زمین درباره نظام سیاسی مشروطه به ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم، از طرف دیگر، متزلزل شد. درون چنین زمینه‌های عینی و ذهنی، در حوزه فقه سیاسی، فقیهانی چون آخوند خراسانی، میرزای نائینی و نخبگان مذهبی طرفداران آنها در نجف و ایران، پایه‌گذار تفکر فقهی جدید «نظام سیاسی پادشاهی مشروطه نیمه مشروع» شدند. آنان با پرداختن به این نظریه با مورد بحث علمی



قرار دادن مفاهیم تازه تولید شده در حوزه سیاسی، موافقان و مخالفان خود را با این فضای جدید فکری درگیر کردند و در کنار تداوم تفکر در فضای گذشته، افق جدیدی را گشودند. صورت مسئله جدید در شرایط فعلی نه «حاکم» که «حکومت» به مثابه نهادی حقوقی سیاسی بوده و در واقع، دو نوع حکومت پادشاهی مطلقه و مشروطه، موضوع تفکر سیاسی جدید فقهی قرار می‌گرفت.<sup>۵۹</sup>

آیت الله نائینی به شیوه‌ای نو با صورت مسئله قرار دادن اینکه در دوره غیبت، نظام سیاسی پادشاهی مطلقه قابل دفاع است یا نظام سیاسی پادشاهی مشروطه؛ چرا که به ناچار در زمان غیبت، این دو نوع حکومت است که با آن‌ها مواجه شده‌ایم، استدلال می‌کند که مفسده دومی از اولی کمتر است و لذا نسبت به آن، وضعیتی نیمه مشروع دارد و حتی ممکن است به شکلی ثانویه به سبب فساد کمتر در دوره غیبت با تجویز صورت گرفته، مشروعیت قانونی پیدا کند. استدلالش این است که پادشاهی مطلقه ظلم به خدا، معصومان □ و مردم است؛ در حالی که در مشروطه فقط ظلم به معصومان □ وجود دارد و از دو ظلم اول و سوم مبراست. همین یک ظلم هم ممکن است با اذن ثانوی برطرف شده و چنین نظامی مشروعیت موقت یابد.<sup>۶۰</sup>

نائینی با تفکیک نظام‌های سیاسی به استبدادی و ولایی مدعی می‌شود که تسلیم شدن در برابر یک اراده اعم از اراده سلطانی یا اراده رهبانی با متن مقدس اعم از قرآن مجید و سخنان ائمه □ ناسازگار است. نائینی به جای اراده انحصاری از برابری اراده به منزله جایگزینی مطلوب سخن گفته است. به نظر نائینی، رابطه معکوسی بین تن دادن به

اراده استبدادی و مقدار آگاهی مردم وجود دارد. هر اندازه دانش انسان‌ها در عرصه سیاسی و اجتماعی افزایش پیدا کند، به همان اندازه از تمکین دادن به روابط یک سویه که صرفاً اراده‌ای تحمیل گردد و آنان نتوانند در ارتباطی دوسویه قرار گیرند، پرهیز خواهند نمود. در مقابل، رابطه وثیقی بین اندازه و شدت نظام استبدادی و جهل اهل مملکت وجود دارد. اگر این جهل در اوج خود قرار گیرد، با شدیدترین نوع استبداد که ادعای الوهیت از سوی مستبد است (فرا رفتن مستند از اینکه مدعی شود او جانشین خدا یا سایه خداست) قرین خواهد شد.<sup>۶۱</sup>

نائینی با صراحت از رهایی و آزادی سخن می‌گوید، اما تصریح می‌کند منظور، رهایی از دیانت نیست، بلکه رهایی از استبداد و خودکامگی است.<sup>۶۲</sup> او بین مداخله مردم در امر تنظیم زندگی عمومی و خارج شدن از سلطه و تقلیل آن، رابطه‌ای مثبت می‌بیند. به نظر این فقیه روشن‌اندیش، این تفکر را که قانون‌گذاری حاصل توافق‌های عقلانی با مکانیزم‌های مختلف از جمله تصویب قوانین لازم الاجرا در مجالس ملی بدعت است، با صراحت مورد حمله قرار می‌دهد.

به نظر نائینی، تنظیم زندگی عمومی مانند زندگی درون خانواده چون به قصد تشریح در دین صورت نمی‌گیرد و در حوزه علایق عقلانی بشر قرار دارد، نمی‌تواند بدعت تلقی شود. به نظر نائینی با تکیه بر عناوین ثانوی شرعی، امور سیاسی از حسی بودن خارج شده و در حیطه وظایف عموم قرار دارد.<sup>۶۳</sup> «وقتی که حکومت برای مردم و روی شورای ملی قرار گرفت، مردم، حق نظارت در کارها و مصرف مالیات‌هایی که می‌پردازند را دارند و برای این امور، وکلایی تعیین می‌کنند».<sup>۶۴</sup>

به نظر نائینی، حوزه عمومی به وسیله مردم از طریق ارتباط شورایی و توافق بین آنان صورت می‌گیرد. مبنای این توافق در شورا تصویب دیدگاه اکثریت به مثابه مبنای عمل در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی است. این داوری درباره چیستی مشورت (از لحاظ نتیجه)، گام بزرگی در واگذاری تنظیم زندگی اجتماعی با عقلانیت ارتباطی شکل گرفته در سطوح مختلف زندگی اجتماعی است. نائینی، دیدگاه خود را به شیوه عقلی و نقلی مستدل می‌نماید.<sup>۶۵</sup> جهل ملت به وظایف و حقوق عمومی و عدم رشد عقلانیت عمومی از عوامل مهم ماندگاری استبداد و به عبارتی عدم رهایی است.<sup>۶۶</sup>



نحوه استدلال نائینی و طرح مسئله و نیز پرداختن به مفاهیم جدید، «حکومت‌محوری» در فقه سیاسی را با «فردمحوری» حاکم بر فقه سیاسی سنتی، جابه‌جا نمود و گفتمان جدیدی را به وجود آورد. محور این گفتمان را، «نظام سیاسی مشروطه» و لوازم آن تشکیل می‌داد. بر این اساس، مفاهیمی چون: «استبداد»، «استبداد دینی»، «استبداد سیاسی»، «مشروطه»، «مشروطه مشروع»، «حریت»، «مساوات»، «مجلس»، «قانون»، «شورا»، «عرفیات»، «ملت»، «وطن»، «تجزیه [تفکیک] قوای مملکت» و...<sup>۶۷</sup> برای اولین بار از منظر فقه سیاسی، مورد مطالعه فقیهان و اندیشمندان شیعه قرار گرفتند. متفکران دو گفتمان سنتی و جدید در طرفداری یا مخالفت با مسائل جدید رودرروی هم واقع شدند، اما هر دو گروه درون افق تازه گشوده شده بر روی فقه سیاسی می‌اندیشیدند. دغدغه شیخ فضل‌الله نوری بعد از افتتاح مجلس اول مشروطه و ملاحظه مفاهیم تازه وارد به افق فکری ایرانیان، این بود که در



شرایط جدید، کدام یک از دو نظام سیاسی پادشاهی مطلقه و مشروطه همراه با استلزامات آن (تولید مفاهیم جدید)، مشروعیت نسبی دارند. آیا از منظر مصالح دینی، پادشاهی مطلقه برای حفظ دین مناسبتر است یا مشروطه؟ در حالی که نائینی با همین دغدغه، مشروطه را بر پادشاهی مطلقه ترجیح می‌داد، استدلال شیخ این بود که مفسده «مشروطه» به شکلی که ظاهر گشته است از «مطلقه» بیشتر است.<sup>۶۸</sup> در نظام مشروطه فراتر از قوانین الهی، از سوی مردمی که هیچ‌گاه چنین حقی به آنان داده نشده است، دست به قانون‌گذاری می‌زنند. در مشروطه، آزادی که با اصل مسئولیت شرعی ناسازگار است و مساوات که با اصل برتری مسلم بر کافر، مرد بر زن، عالم بر عامی و... ناسازگار است، به ناحق مشروعیت می‌یابد. بنابراین، پادشاهی مطلق بر چنین مشروطه‌ای اولویت دارد.<sup>۶۹</sup>

از این رو، هرچند پادشاهی مطلقه نیز ذاتاً غیر مشروع است، اما ابزاری است برای جلوگیری از بدعت و بی‌دینی.<sup>۷۰</sup> در مقابل علاوه بر نائینی، فقیهانی چون آخوند، شیخ هادی نجم آبادی و دیگران، معتقد بودند که اموری وجود دارد که به سبب عرفی بودن آنها دخالت مردم در آنها مجاز است و بدعتی در دین نیست. شیخ هادی نجم آبادی از مجتهدان روشنگر و تمهید کنندگان جنبش مشروطیت<sup>۷۱</sup> بین نبوت و امور دنیایی تفکیک کرده و مدعی می‌شد: حضرت خاتم 6 قائم بود به امر نبوت و سلطنت. به امر نبوت، مردم را به خدا می‌رسانید و به امر سلطنت، نظم امور دنیوی ایشان می‌کرد. اصل پایدار دین، جنبه‌های معنوی و هدایتی آن است. بقیه احکام آن فرعی، متغیر و مناسب با ازمنه و احوالند.<sup>۷۲</sup>



به نظر او دین در حدود عقل قرار دارد و بر این اساس، جزم‌گرایی دینی را نمی‌پذیرد و روایات منقول از معصومان □ را نیز به شیوه‌ای خردمندانه مورد نقد قرار می‌دهد. از تساهل مذهبی سخن می‌گوید. ضمن انتقاد از وضعیت جوامع اسلامی غلبه خرافات بر حقیقت اسلامی را عامل آن می‌داند.<sup>۷۳</sup>

چنین اظهاراتی نشانگر شکل‌گیری تحولاتی بنیادی در فقه سیاسی بود که در ایجاد ظرفیت لازم برای برقراری یک ارتباط انسانی-عقلانی با متن مقدس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تصریح به اینکه احکام شرعی، استعداد هماهنگی با تغییرات فراشرعی را دارا هستند، در واقع به این معنی است که اولاً دو حوزه قدسی و دنیوی از هم قابل تفکیکند و ثانیاً تکامل در هر حوزه‌ای به وسیله حوزه دیگر مشروط می‌گردد. ثالثاً بهترین وضعیت، ایجاد پیوند تعاملی بین آنهاست. چنین نگرشی فقه سیاسی را با روح زمان هماهنگ می‌سازد.

### خلاصه و نتیجه

فقه سیاسی شیعه مانند حوزه‌های دیگر معرفتی در تعامل با شرایط محیطی، و در هماهنگی با تغییرات عینی پدید آمده در عرصه‌های مختلف اجتماعی، درون بستری تاریخی شکل گرفته و تحول یافته است. اصل بنیادین کلامی شیعه درباره امامت (ارتباط علی بین عصمت و حکومت) در تعامل با شرایط محیطی عصر غیبت (سلطه حاکمان ستمگر سنی مذهب اموی و عباسی در طول تاریخ جهان اسلام بر جوامع مسلمین) که فضای فکری محدودنگر در دایره بسته حکومت مشروع معصوم یا منصوب غیر معصوم را فراهم نموده بود، مجالی برای فرا رفتن از اندیشه سیاسی صبر و انتظار و

نتیجه فقهی سیاسی آن (یعنی اجرای شریعت درون حکومت‌های غاصبانه در حد ممکن به وسیله فقیهان) تا ظهور صفویه در ایران، باقی نمی‌گذاشت. در این مدت چند صد ساله دغدغه فقیهان مبنی بر اجرای احکام شرعیه به وسیله فقیه، توجه به شخصیت حقیقی و تصدیگری فقیه در اولویت قرار داشت. با ظهور حاکمان صفوی در صحنه سیاسی ایران و پس زدن سلطه خلافت سنی در این سرزمین و تأسیس یک حکومت شیعی مستقل، زمینه عینی امکان اندیشیدن به تأسیس «حکومت» فراتر از تصدیگری‌های محلی برای فقیه فراهم گشت. از این رو فقیهان این دوره با طرح بحث‌های مستقل و نسبتاً مفصل درباره ولایت فقیه، برداشت پیشینیان از وضعیت حکومت در دوره غیبت را گسترش دادند. این نسل از عالمان شیعه، تصویری روشن‌تر از حکومت فقیه در سطح گسترده و با اختیارات فراگیر را ترسیم نمودند. با این حال، تفکر سیاسی این گروه، بر بنیاد فکری فقیهان گذشته استوار بود. آنان همچنان درون فضای فکری نظام سلطانی غیر مشروع موجود در دوره غیبت می‌اندیشیدند و خارج از نظام سیاسی موجود به تأملی جدید و در نتیجه، اندیشه‌پردازی برای تأسیس سامان سیاسی در وضعیتی تازه نمی‌پرداختند. خروج ایران از نظام اجتماعی بسته و جدا افتاده از نظام جهانی شکل گرفته بعد از سده هجدهم، و ادغام تدریجی آن در نظام جهانی بعد از شکست‌های پی در پی از رقیبان قدرتمند مجهز به منطقی جدید که آگاهی تاریخی ایرانیان و پذیرش نفوذ همه جانبه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی روس و انگلیس و تحولات مترتب بر آن در ساختارهای صوری و درونی نظام اجتماعی ایران را در پی داشت، وضعیت محیطی و هنجاری<sup>۵</sup> ارزشی جدیدی را



پدید آورد. بر این اساس، تاریخ جدید ایران رقم خورد و در چنین شرایطی در عرصه سیاسی نیز مفاهیم مدرن در کنار مفاهیم کهنه بروز یافت. فقه سیاسی در مواجهه با چنین شرایطی با همت شخصیت‌های علمی برجسته‌ای تغییری اساسی یافت و به جای پرداختن به شرایط مجری شریعت، مشروع‌سازی نظام سیاسی پادشاهی مشروطه و مفاهیم مندرج در آن به مثابه جایگزین نظام سیاسی پادشاهی مطلقه، دغدغه اصلی آن قرار گرفت. در واقع، تلاش‌های عالمان معاصر - که تولد نظام مشروطه در ایران را تجربه نمودند - به تأسیس گفتمان اصلاح در دوره غیبت به جای گفتمان صبر و انتظار انجامید و زمینه‌ساز مشارکت فعال (به جای مشارکت منفعلانه پیشین) مذهب در حوزه سیاست گشت.

در وضعیت جدید تاریخی، به لحاظ تحولات مذهبی در منبع دینی مشروعیت‌بخش، بدون کنار گذاشتن تعالیم دینی، دریافته‌های تازه‌ای از آن صورت گرفت و به صورتی آگاهانه برای اولین بار در دوره غیبت، نظامی سیاسی (پادشاهی مشروطه) مشروعیت نسبی یافت. و درون این نظام، تبدیل فقه به حقوق و تدوین قوانین همه جانبه اجتماعی برای حوزه‌های مختلف آن به شکل توافقی امکان‌پذیر گشت و اولین گام در زبانی‌سازی دین و دور ساختن آن از دریافت خرافاتی برداشته شد. این فرایند بعد از مشروطه نیز تداوم یافت و تحول جدیدی در فقه سیاسی شیعه به وجود آمد. در واقع، نظریه ولایت فقیه نیز در معنای ضرورت تأسیس یک حکومت تمام عیار مشروع بر اساس آموزه‌های فقهی شیعه، دستاورد مهم چنین بستر مناسب جدیدی می‌باشد که خود، نیازمند تحقیق مستقلی است.

## پینوشتها

۱. پیتر همیلتون، معرفت و ساخت اجتماعی، درآمدی بر مباحث کلاسیک رد جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین اژدری زاده، *روش‌شناسی علوم انسانی* (حوزه و دانشگاه)، تابستان و پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۱۶۸ - ۱۶۶.
۲. در این نگره، از نوشته‌های سیدجواد طباطبایی که دائماً تلاش کرده است در تدوین تاریخ اندیشه سیاسی بر ظرفیتها و محدودیت‌های آن از طریق پرداختن به ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و تغییرات در این حوزه‌های استدلال نماید، خصوصاً منبع ذیل، الهام گرفته شده است. سیدجواد طباطبایی، *دیباچهای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: مؤسسه نگاه معاصر) ۱۳۸۰.
۳. محمود شفیعی، *جامعه‌شناسی سیاسی ایران مبتنی بر کنش ارتباطی* (تهران: دانشگاه امام صادق □، ۱۳۸۹) ص ۲۷.
۴. علی اصغر حقدار اسم این فاصله را «دوران کلاسیک فرهنگ مدرن ایرانی» نامیده است. ر.ک: علی اصغر حقدار، *فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت* (تهران: کویر، ۱۳۸۲) ص ۱۰.
۵. فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت* (تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰) ص ۲۳-۲۴.
۶. ر. ک: صادق زیبا کلام، *سنت و مدرنیته* (تهران: روزنه، بی تا) ص ۲۸۳-۲۴۲ علی اصغر شمیم، *ایران در دوره سلطنت قاجار* (تهران: علمی، ۱۳۷۱) ص ۱۶۱-۱۶۶ و یرواند آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه چی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲) ص ۴۹ و فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران* (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱) ص ۱۳.
۷. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون- عصر سپه سالار* (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۱)، ص ۱۳.
۸. همان، ص ۱۶-۱۷.



۹. همان، ص 17.
۱۰. همان، ص 20-24.
۱۱. همان، ص 26-28.
۱۲. همان، ص 142-119.
۱۳. عبدالهادی حایری، **نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب** (تهران: امیرکبیر، 1368) ص 89-23.
۱۴. ر.ک: احمد اشرف، **موانع رشد سرمایه داری در ایران: دوره قاجاریه** (تهران: زمینه، 1359).
۱۵. محمدعلی همایون کاتوزیان، **اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی**، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز نوروزی (تهران: نشر مرکز، 1381).
۱۶. ر.ک: - داریوش رحمانیان، **تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین** (تبریز: دانشگاه تبریز، 1382)؛  
- تقی آزاد ارمکی، **مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران** (تهران: اجتماع، 1380).
۱۷. محمدرضا تاجیک، **تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان** (تهران: نی، 1382).
۱۸. ر.ک: مرتضی مطهری، **رهبری و امامت** (قم: صدرا، 1370).
- محمدحسین طباطبایی، **المیزان**، 20 ج (تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1394). تفسیر سوره نساء، آیه 59: اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی الامر منکم.
۱۹. ر.ک: - الشریف المرتضی، **الشافی فی الامامه**، 4 ج (تهران: مؤسسه الصادق، 1410 ه.ق) ج 1، ص 47؛  
- ابوالصلاح حلبی، **الکافی فی الفقه** (اصفهان: مکتبه الامیرالمؤمنین، شوال 1403) ص 88-85؛  
- شیخ الطائفه، **تلخیص الشافی**، 2 ج (قم: دارالکتب الاسلامیه، 1394 ه.ق) ج 1، ص 17-16.
۲۰. ر.ک: الشریف المرتضی، **الشافی**، ج 1، **پیشین**، ص 147.
۲۱. الشریف المرتضی، **الرسائل**، 4 ج، المجموعه الثانیه (قم: دارالقرآن الکریم، 1405 ه.ق) ص 17-16.

۲۲. منظور از سلطان عادل، معصوم □ است. ر.ک: الشریف المرتضی، **الانتصار** (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1415 ه.ق) ص 476-477.
۲۳. محمود شفیعی، «ترجمه رساله فی العمل مع السلطان»، **فصلنامه علوم سیاسی** (1380، ش 14) ص 255-270.
۲۴. محسن کدیور، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه** (تهران: نشر نی، 1376) ص 85.
۲۵. **همان**، ص 59.
۲۶. الشیخ محمد حسن النجفی، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، ج 41 (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا)، ج 21، ص 397.
۲۷. با چنین تصویری از دوره غیبت (فقدان حکومت مشروع) مسئله ولایت فقیه در معنایی که ذکر شد نه مستقل که در ضمن باب‌های مختلف فقه - که نسبتی با مسئله اجرا دارد (مانند باب جهاد)، زکات و خمس، قضاء و دیات و غیره) و در پاسخ به این سؤال که آیا این احکام در دوره غیبت باید اجرا شود یا معطل بماند و در صورت لزوم اجرا مجری چه کسی می‌تواند باشد، مورد بحث قرار گرفته است.
۲۸. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشینه نظریه ولایت فقیه** به نقل مستقیم از: **المقنعه**، ص 810 (قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، 1380) ص 49.
۲۹. **همان**، ص 49.
۳۰. **همان**، ص 80.
۳۱. **الشافی**، ج 1، **پیشین**، ص 147 و ص 110-121.
۳۲. محمود شفیعی، **فصلنامه علوم سیاسی، پیشین**، ص 70-255.
۳۳. از جمله ر.ک: **رسائل**، ج 2، ص 298، ص 90-93، ص 226-227 و الشریف المرتضی، **جمل العلم و العمل**، تحقیق رشید الصفار (النجف الاشرف: مطبعة النعمان، 1378 ه.ق) ص 130 و ص 76 و رسائل، ج 1، **پیشین**، ص 272، و ج 3. ص 41 و الانتصار، **پیشین**، ص 86-87.
۳۴. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 94-95.
۳۵. **همان**، ص 103-104.
۳۶. **همان**، ص 133.
۳۷. **همان**، ص 141-143.



۳۸. همان، ص 149-150.
۳۹. همان، ص 169 - 156.
۴۰. برای چگونگی ظهور نواندیشی در ایران جدید و آشنا شدن ایرانیان با این منطق و گسترش تدریجی آن تا تحقق مشروطه ر.ک به: سیدجواد طباطبایی، **مکتب تبریز و مبانی تجدید خواهی** (تأملی درباره ایران، ج دوم) (تبریز: ستوده، 1384).
۴۱. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 182-183.
۴۲. محمد جعفری هرندي، **فقهها و حکومت** (تهران: روزنه، 1378)، ص 245، به نقل از ج 8 **جامع المقاصد**، ص 217.
۴۳. همان، ص 9-247 به نقل از همان، ج 11، ص 266-267.
۴۴. همان، ص 249 به نقل از همان، ج 2، ص 375.
۴۵. همان، ص 250، به نقل از همان، ج 3، ص 37.
۴۶. همان، ص 251.
۴۷. همان، ص 251.
۴۸. همان، ص 252.
۴۹. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 202 و ص 316-315.
۵۰. همان، ص 203.
۵۱. محمدصادق مزينانی، **اندیشه‌های سیاسی محقق نراقی** (قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، مرکز تحقیقات علمی، 1381)، ص 119-120، درباره تفصیل دیدگاه وی علاوه بر منبع فوق ر.ک: سیدسجاد ایزدهی، **اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی** (قم: بوستان کتاب، 1384).
۵۲. همان، ص 132، به نقل از **معراج السعاده**، ص 477.
۵۳. ر.ک: مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 300-229 و محمد جعفری هرندي، **پیشین**، ص 264-272.
۵۴. **جواهر الکلام**، ج 40، **پیشین**، ص 15-19.
۵۵. محمد جعفری هرندي، **پیشین**، ص 268.
۵۶. **جواهر الکلام**، ج 40، ص 421-422.
۵۷. همان، ج 21، ص 394-397.
۵۸. نجف لک زایی، **چالش سیاست دینی و نظم سلطانی** (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1385) ص 388-



.387

۵۹. ر.ک: محمد حسین نائینی، **تنبيه الامه و تنزيه المله**، با توضیحات سید محمد طالقانی (تهران: انتشار، 1378).

۶۰. **همان**، ص 74-75 مقدمه مؤلف.

۶۱. **همان**.

۶۲. **همان**، ص 94.

۶۳. **همان**، ص 103-107.

۶۴. مجموعه سخنرانی‌ها، **دین و حکومت** (تهران: خدمات فرهنگی رسا، 1378) ص 44، به نقل از فصل چهارم **تنبيه الامه و تنزيه المله**.

۶۵. **تنبيه الامه و تنزيه المله**، ص 111-113.

۶۶. **همان**، ص 141.

۶۷. ر.ک: به متن **تنبيه الامه** و رساله‌های دیگری که در دوره مشروطه به تحریر در آمد.

۶۸. فضل الله نوری، تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل در محمد ترکان، **مجموعهای از رسائل**، اعلامیهها، مکتوبات و... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، 2 ج (تهران: ص 68-69، 1403 ه ق) ج 1.

۶۹. ر.ک: روح الله صالحی، **تعارض در انقلاب مشروطه** (تهران: گزینش، 1378). در این کتاب، موارد اختلاف شیخ شهید یا دیگران مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین موارد اختلاف عبارت بودند از: «تشکیل مجلس شورا»، «تدوین قانون اساسی»، «طرح آزادی»، «آزادی مطبوعات»، «مساوات و برابری» و «اصل نظارت شورای مجتهدین». ص 77-99.

۷۰. محمد جعفری هرندی، **پیشین**، ص 281.

۷۱. عبدالهادی حائری، **تشیع و مشروطیت در ایران** (تهران: امیر کبیر، 1360) ص 91.

۷۲. شیخ هادی نجم آبادی، **تحریر العقلا**، با مقدمه میرزا ابوالحسن خان فروغی (بیجا: بانا، 1312 ش) ص 46.

۷۳. **همان**، ص 42، 43، 53، 92، 121، 122، 124،

.188