



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.3, No1, 99-124.

Sovereignty and political legitimacy in the intellectual school of Akhund Khorasani¹ mohammadali karbasion²

Abstract

The study of Iranian temperament has been a wide-ranging subject that is in a sense under cultural studies that emphasize the relationship between political culture and development. In this article, the main question is what are the characteristics and weaknesses of this approach to Iranian temperament? The main question was the hypothesis that all these studies are based on Berkeley and are ethically ignored and generally consider the consequences of moods in terms of their impact on the category of development. They are neither provable nor, if they are true, specific to Iran, and the attributes attributed to Iranians are the product of relations that will have the same consequences wherever they prevail, and are a general phenomenon in any society within which relations exist. Are caught. specific to Iran, and the attributes attributed to Iranians are the product of relations that will have the same consequences wherever they prevail, and are a general phenomenon in any society within which relations exist. Are caught.

Keywords Sharia Affairs, Akhund Khorasani, Limitation of Authorities, Customary Affairs, Rules of constitutional law

¹ . Received: 19/02/2024; Accepted: 08/05/2024; Printed: 19/06/2024

² Ph.D in Public Law, Tehran University, Tehran, Iran. dr.karbasion@gmail.com



سیاست‌پژوهی اسلامی ایرانی، سال سوم، شماره اول (پیاپی نهم)، بهار ۱۴۰۳، ۹۹-۱۲۴.

حاکمیت و مشروعیت سیاسی در مکتب فکری آخوند خراسانی^۱

محمدعلی کرباسیون^۲

چکیده

حاکمیت به معنای مشروعیت با توجه قدرت سیاسی بنا بر منبع آن به سه دسته الهی، غیرالهی و الهی-انسانی تقسیم می‌شود. آخوند خراسانی با توجه به مبانی فقهی و اصولی خود، ابتدا قدرت مطلقه را صرفاً مخصوص ذات خداوندی می‌داند و در دو دوره زندگی خود، ابتدا امور حسبه را از باب قدر متیقن از اختیارات فقیه و در دوره مبارزه مشروطه‌خواهی خود از اختیارات مؤمنین و سپس جمهور ملت می‌داند و در این مرحله متمایل به مشروعیت قدرت سیاسی جمهور ملت می‌شود. وی وجه شرعی بودن سلطنت مشروعه را رد می‌کند و حکومت معصوم را صرفاً حکومت مشروع تلقی می‌کند و تمام حکومت‌های عصر غیبت را جائز و با تقسیم آنها به عادلانه، نظیر مشروطه و جابره، حکومت عادلانه، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند، به تصریح حکم عقل و به فصیح منصوبات شرع، بر غیر مشروعه جابره تلقی می‌کند.

واژگان کلیدی: امور شرعی، امور عرفی، آخوند خراسانی، قواعد حقوق اساسی، تحدید اختیارات.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۹؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۳/۳۰.
۲. دکتری تخصصی حقوق عمومی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. dr.karbasion@gmail.com

مقدمه

حقوق اساسی، رشته‌ای از دانش حقوق است که در آن ساختار حکومت در سطح کلان، رژیم سیاسی آن، وظایف و اختیارات عناصر تشکیل‌دهنده حکومت از سوپی و روابط حکومت و شهروندان و حقوق و آزادی‌های بنیادین شهروندان از سوی دیگر به بحث گذاشته می‌شود (ویژه، ۱۳۹۳، ۱۲). اندیشمندان بی‌شماری همت خود را مصروف به تحلیل جامعه و دولت و حکومت کرده و بر اساس جهان‌بینی ویژه و ارزش‌های گرانمایه خود، به تبیین مسائل و شکافتن معضلات بغرنج پرداخته‌اند. در این میان، اندیشمندان مسلمان با توجه به مکتب فکری و اعتقادی خود، از دیرباز همت خود را مصروف به تحلیل کلامی، فقهی و حقوقی ساختار قدرت کردند. مطابق تعریف حقوق‌دانان، حاکمیت به معنای مشروعیت منشأ قدرت سیاسی و مشروعیت به معنای توجیه قدرت سیاسی است (ویژه، ۱۳۹۳، ۲۷). حقوق‌دانان مشروعیت قدرت سیاسی را بنا بر ریشه‌ها و سرچشمه‌های آن، به حاکمیت الهی، انسانی و الهی-انسانی تقسیم کرده‌اند. در اندیشه مسلمانان، وجود قدرت سیاسی منبعث از منابع دینی (قرآن و سنت) دارای دو طیف گسترده در نفی و ایجاب وجود قدرت سیاسی در اندیشه اسلامی است؛ برخی از اندیشمندان مسلمان و بسیاری از شرق‌شناسان، وجود هرگونه قدرت سیاسی و به تبع آن نظریه دولت در اسلام را انکار می‌کنند (غلیون، ۱۹۹۳، ۶۴-۶۵) و در مقابل، رأی غالب مسلمانان معتقد به ارتباط و انبعاث قدرت از منابع دینی است و اسلام را مجموعه‌ای از دین و دولت تلقی می‌کنند.

آیت‌الله ملا محمدکاظم خراسانی (۱۲۵۵. ۱۳۲۹ ه.ق) مشهور به آخوند خراسانی یکی از علمای بزرگ جهان اسلام در سده اخیر، مبدع سلطنت مشروطه در فقه سیاسی شیعه به دلیل نفی رابطه شرعی حاکمان و فقها، مؤید نهاد مجلس و نفی قدرت مطلقه غیر از ذات ربوبی است. او بلندپایه‌ترین حامی مشروطیت در ایران در میان علمای دین و مراجع تقلید بوده و در دو بُعد عملی و نظری در نهضت مشروطه منشأ اثر جدی بوده است؛ تا آنجا که از زمان رسمیت مشروطه در ایران تا وفاتش یعنی حدود شش سال، شخصیت اول در تحولات نظری و عملی در ایران و حوزه تشیع است.

شهرت آخوند به عنوان رهبر سیاسی از دوران فعالیت شدید او در جنبش مشروطیت آغاز شد. آخوند به همراه دو نفر از مجتهدان بزرگ معاصر خویش، میرزا حسین تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی، با ارسال نامه‌ها و تلگراف‌ها برای رهبران دینی و سیاسی در داخل کشور و نشر اعلامیه‌های روشنگر، در رأس رهبران جنبش قرار گرفت (کدیور، ۱۳۸۷، ۷). صدور بیانیه‌ها، تلگراف‌ها و نامه‌های آخوند خراسانی در گروودار تشکیل نظام مشروطیت را به دلیل شخصیت و موقعیت ایشان، همه را باید «فتوا» تلقی کرد و از نظر مبانی، مستندات و توجیه فقهی مورد بازخوانی و بررسی قرار داد و اصولاً از هر فقهی انتظار همین است که اظهارات رسمی و علنی وی مستند به مبانی فقهی او باشد (محقق داماد، ۱۳۹۰، ۷).

هدف اصلی نگارش این مقاله، برخلاف مکتوبات گذشته، صرفاً بیان شخصیت تاریخی (ر.ک: آقاجفی، ۱۳۸۷) یا تجمیع و تدوین آرای فقه سیاسی آخوند خراسانی در موضوعات سیاسی مانند حدود و ثغور ولایت فقیه، آزادی و... (ر.ک: کدیور، ۱۳۸۷، سیاست‌نامه خراسانی- فیرجی، ۱۳۸۲) نیست، بلکه این مقاله در حد توان خود با نگاه به مکتوبات گذشته، سعی در بررسی آرا و نظریات آخوند خراسانی و شاگردانش در قامت يك مکتب فکری فقه سیاسی شیعه در موضوع حاکمیت و مشروعیت سیاسی دارد.

دغدغه اصلی این مقاله بررسی حاکمیت و مشروعیت سیاسی در مختصات فکری مکتب فقه و اصول آخوند خراسانی است.

مبانی حاکمیت و مشروعیت سیاسی در مکتب فکری آخوند خراسانی

حقوق‌دانان برای تعریف مبنا، دو معنای «نیروی الزام‌آور» و «دلیل اعتبار» را موجه‌ترین مفاهیم ذکر کرده‌اند (منصورآبادی و ریاحی، ۱۳۹۱، ۹). طبق تعریف به نیروی الزام‌آور، مبانی حقوق نیروهایی هستند که ورای قواعد حقوقی بوده و انسان‌ها را به اطاعت از قواعد مذکور وامی‌دارند؛ نیروهایی مانند ارزش‌های اخلاقی، قدرت دولت یا ضرورت زندگی اجتماعی

(کاتوزیان، ۱۳۶۵، ۳۹) و طبق تعریف به دلیل اعتبار و مشروعیت، مبنای حقوقی به معنای پاسخ به چرایی اعتبار و مشروعیت یک قاعده حقوقی معین یا یک نظام حقوقی معین است (حکمت‌نیا، ۱۳۸۶، ۶۴). در این مقاله مبنای به معنای «چرایی دلیل، اعتبار و مشروعیت» در حوزه مکتب فکری آخوند خراسانی به شرح ذیل است:

نفی قدرت مطلقه غیر از ذات ربوبی

معتقدان اثباتی قدرت سیاسی در اندیشه اسلامی، در گام نخست وجود قدرت سیاسی را یکی از شئون پیامبر در کنار شئون دیگر دینی، قضائی و سیاسی تلقی می‌کنند. ولایت پیامبر در مرجعیت دینی به معنای حجت بودن سخن و فعل پیامبر، ولایت قضائی به مفهوم نافذبودن حکم پیامبر در اختلافات حقوقی و مخاصمات داخلی و سومین شأن پیامبر داشتن ولایت سیاسی و اجتماعی به معنای ولی امر و اختیاردار اجتماع مسلمین است که شأن سوم از شئون سه‌گانه رسول اکرم، ریشه بحث قدرت سیاسی در اسلام یا خلافت در اعصار بعدی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ۵۲-۵۴).

ریشه بحث منشأ مشروعیت اعمال قدرت در زندگی عمومی و خصوصی مؤمنان توسط نبی اکرم، آیه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم و ازواجه امهاتهم و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله من المؤمنین و المهاجرین» (احزاب/۳۳) است که وجود مبارک پیامبر(ص) را اولی به تصرف در امور مؤمنان دانسته و به‌طور قطع این اولویت در تصرف چیزی علاوه بر مقام نبوت آن حضرت است؛ نظر فقها در مورد محدوده ولایت پیامبر و اهل بیت به عبارت‌اند از: «۱. ولایت در تمام مسائل، چه شخصی و چه اجتماعی»، «۲. اولویت پیامبر و اهل بیت او در تشخیص مصالح؛ یعنی نسبت امت به پیامبر اکرم(ص) مانند نسبت بنده به مولای خویش است؛ زیرا تصرف در جان و مال آنان در حقیقت تصرف در اموال و دارایی خویش است»، «۳. اولویت در امور عمومی و اجتماعی که می‌توان اموری نظیر اقامه حدود، تصرف در اموال اشخاص غایب و ناتوان، حفظ و حراست از نظام اجتماعی جامعه، گردآوری مالیات‌ها و مصرف آن در مصالح عمومی مردم،

بستن قراردادهای بین‌المللی با سایر دول و ملل و... که در این گونه امور دست وی باز، صاحب اختیار و آزاد است و بر امت واجب است که از وی در این گونه مسائل اطاعت داشته باشند»، «۴. اولویت نسبت به سایر والی‌ها و اولیا که مطابق این احتمال، پیامبر اکرم (ص) اولی است نسبت به سایر ولایت‌مدارانی که در جامعه وجود دارند که در این صورت معنی آیه این گونه می‌شود که ولایت آن حضرت از سایر ولایت‌ها قوی‌تر و محکم‌تر و حکم وی از سایر حکم‌های صادره از دیگران نافذتر است» (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۱، ۱۳۰-۱۲۴).

شیخ انصاری نمونه‌ای از فقیهان قائل به ولایت مطلقه پیامبر (ص) و ائمه (ع) است. وی پس از آنکه ولایت تصرف در اموال و انفس را به دو قسم استقلال «ولی» در تصرف (سببیت نظر وی در جواز تصرف) و عدم استقلال غیر در تصرف و منوط‌بودن تصرف دیگران به اذن وی (شرطیت نظر ولی در جواز تصرف دیگران) تقسیم می‌کند، می‌نویسد: «توهم اینکه «وجوب اطاعت ائمه (ع) مختص به اوامر شرعیه است و دلیلی بر وجوب اطاعت از ایشان در اوامر عرفیه یا سلطنت بر جان و مال نیست» پذیرفته نیست. مستفاد از ادله اربعه بعد از تتبع و تأمل این است که ائمه (ع) سلطنت مطلقه بر رعیت از جانب خدای تعالی دارند و تصرفاتشان بر رعایا مطلقاً نافذ می‌باشد. این قاعده در ولایت به معنای اول است. اما در ولایت به معنای دوم، یعنی اشتراط تصرف دیگران به اذن ایشان... تردیدی در عدم جواز تصرف دیگران در بسیاری امور عمومی بدون اذن و رضایت آنها نیست. اگرچه عمومی که اقتضای اصالت توقف هر تصرفی به اذن امام (ع) بکند در کار نیست، اما اطراد و شمول [لزوم تحصیل اذن ایشان] در اموری که هر قومی به رئیس خود مراجعه می‌کنند [یعنی حوزه عمومی] بعید نیست (انصاری، ۱۴۱۵ ه.ق، ج ۲، ۵۴۶-۵۴۷). آخوند خراسانی در تبیین نظریه خود در نفی ولایت مطلقه ائمه معصومین در غیر امور سیاسی و در نقد استاد خود شیخ انصاری می‌گوید:

«مخفی نمی‌باشد آنچه برای امام نیست (قرار نداده‌اند) برای فقیه نیز در عصر غیبت نمی‌باشد (موجود نمی‌باشد) و اما آنچه برای امام است، پس

ثبوتش برای فقیه محل اشکال است و اصل کلام و مباحث در این مقام (جایگاه) می‌باشد. پس به ناچار بحث اولاً در آنچه برای امام است (یعنی آنچه امام در آن اختیار دارد) و ثانیاً در نقض (آنچه برای امام است برای فقیه نیز در عصر غیبت است) و پافشاری در آنچه دلیل را بر ثبوت مدعا برای اختیارات فقیه ذکر خواهد شد. در ولایت امام(ع) در امور مهم کلیه متعلق به سیاست که وظیفه رئیس است تردیدی نیست، اما در امور جزئی متعلق به اشخاص از قبیل فروش خانه و غیر آن از تصرف در اموال مردم. اشکال است، به واسطه آنچه بر عدم نفوذ تصرف احدی در ملک دیگران جز با اذن مالک دلالت می‌کند و نیز ادله عدم حلیت (تصرف در) مال بدون رضایت مالک و وضوح اینکه پیامبر(ص) در سیره خود با اموال مردم معامله سایر مردم را (با یکدیگر) می‌نمود، اما آیات و روایاتی که بر اولویت پیامبر(ص) و ائمه بر مؤمنان از خودشان دلالت دارند (از قبیل آیه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، احزاب، ۶) نسبت به احکام متعلق به اشخاص به سبب خاص از قبیل زوجیت و قرابت و مانند آنها، تردیدی در عدم عموم ولایت ایشان نیست، (به این معنی) که ایشان بر خویشاوندان (میت) در ارث اولویت داشته باشند و بر همسران از شوهرانشان باشند، آیه «النبی اولی بالمؤمنین» تنها بر اولویت پیامبر(ص) در آنچه در آن مردم اختیار دارند دلالت می‌کند، نه در آنچه از احکام تعبدی و بدون اختیار متعلق به مردم است. بحث در این مسئله باقی می‌ماند که آیا تبعیت از اوامر و نواهی امام(ع) مطلقاً ولو در غیر سیاسیات و در غیر احکام (شرعی) از امور عادی واجب است یا اینکه وجوب تبعیت مختص به امور متعلق به آن دو مورد می‌باشد؟ در آن اشکال است، قدر متیقن از آیات و روایات، وجوب اطاعت در خصوص آنچه از ایشان از جهت ثبوت و امامت صادر شده می‌باشد» (آخوند الخراسانی، ۱۴۰۶ ه.ق، ۹۱-۹۳).

این رأی آخوند، مورد نقد نائینی (در کتاب تعلیقه المکاسب، تقریرات بحث نائینی، محمدتقی الاملی ۳۳۳/۲ . ۳۳۲) و شاگرد طراز اولش شیخ محمدحسین غروی اصفهانی مشهور به کمپانی (حاشیه المکاسب ۲۱۲/۱) واقع شده است. میرزای نائینی در کتاب «منیه الطالب» خود، ابتدا ولایت را به دو قسم تقسیم کرده: ولایت غیرقابل تفویض و ولایت قابل تفویض. در

قسم دوم، بخشی را مربوط به امور سیاسی و نظم‌بخشیدن به امور جامعه می‌داند و بخشی را به افتا و قضاوت (نجفی‌خوانساری، ۱۳۳۱، ج ۲، ۲۳۲). میرزای نائینی بنا بر روایت یکی از مقررینش، نظر شیخ انصاری را صائب دانسته از ولایت مطلقه پیامبر(ص) و ائمه(ع) دفاع کرده است. او پس از تقسیم ولایت به تکوینیه و تشریحیه متذکر می‌شود: «ولایت تشریحیه الهیه از جانب خداوند سبحان برای ایشان ثابت است، به معنی وجوب پیروی از ایشان در هر چیزی و اینکه ایشان شرعاً بر مردم اولویت دارند در هر چیزی از جان و مالشان... هرکسی لایق تلبس به این منصب رفیع و مقام منیع نیست به‌جز کسی که به کرامت خداوند اختصاص یافته و صاحب ولایت تکوینی شده است. یعنی آنچه نزد ما (امامیه) حق است، برخلاف اهل سنت که مرتبه ثانیه [ولایت تشریحیه] را برای هرکسی که زمام امور امت را به عهده بگیرد ثابت می‌دانند، چه بر و چه فاجر حتی اگر از آل‌یزید و آل‌مروان باشد. نزد ما اشکالی در نبوت هر دو مرتبه از ولایت [تشریحی و تکوینی] برای پیامبر(ص) و عترت طاهره(ع) نیست و بر آن ادله اربعه دلالت می‌کند، آن‌چنان که شیخ انصاری در کتاب [مکاسب] به آن استدلال کرده است. پس به قول مخالف کسی که ولایت تشریحی را مختص به وجوب تبعیت از ائمه(ع) در احکام شرعی و پذیرش از ایشان در ابلاغ این‌گونه احکام دانسته و قائل به عدم دلیل بر وجوب اطاعت از ایشان در زائد بر این‌گونه اوامر از قبیل امور عادی مانند خوردن و خوابیدن و راه رفتن و برخاستن و نشستن می‌شود، پس امثال اوامر ایشان در امور متعارف واجب نیست، زیرا سلطه ایشان در امثال این امور اثبات نشده است، به قول چنین کسی اعتنایی نیست. سستی و سخافت چنین قولی مخفی نیست، بلکه ادله اربعه بر رد آن دلالت می‌کند، و انگار او در این مسئله با غفلت از حقیقت حال از مخالفان [اهل سنت] که با آنها موافقت ندارد، تبعیت کرده است» (نجفی‌خوانساری، ۱۳۳۱، ج ۲، ۲۳۳-۲۳۲). از طرفداران این نظریه در عصر معاصر می‌توان آیت‌الله منتظری (منتظری، ۱۳۷۹، ج ۱، ۱۱۹-۱۳۱) نام برد و از ناقدان این نظریه می‌توان علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۲۷۶-۲۷۵) در تفسیر المیزان، تفسیر سوره احزاب آیه ۶ نام برد.

رأی مشهور شیعه قبل و بعد آخوند خراسانی اطلاق ولایت پیامبر(ص) و ائمه(ع) بر مردم است؛ به این معنی که اولیای معصوم صاحب ولایت مطلقه بر جان، مال و ناموس مردم هستند و اختیار ایشان از اختیار خود مردم بر خودشان و تمامی اوامر و نواهی صادره از ایشان اعم از احکام شرعی، عرفی، خصوصی و عمومی واجب‌الاتباع است. (کدیور، ۱۳۸۷، ۱۱). آخوند خراسانی برخلاف مشهور (ازجمله رأی استادش شیخ انصاری در مکاسب) ولایت مطلقه را منحصر در ذات ربوبی دانسته، ولایت تشریحی پیامبر(ص) و ائمه را مقید به کلیات مهم امور سیاسی اعلام می‌کند و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیه شخصیه ناتوان می‌یابد. به نظر وی پیامبر(ص) و ائمه(ع) همواره حریم شریعت در زندگی خصوصی مردم را رعایت کرده و ولایت ایشان عمومیت ندارد. نقد آخوند خراسانی بر ولایت مطلقه به معنای تصرف در جان و مال مردم فراتر از احکام اولی و ثانوی شرعی و جواز انجام هر آنچه ولی مطلق مصلحت بداند ولو ترك واجب و فعل حرام که ولایت مذکور را همان‌طور که بر تعلیقه خود بر مکاسب شیخ انصاری مطرح کرده است، ولایت مطلقه را نه بر فقیه و حتی بر نبی و امام نیز نمی‌پذیرد و نیز ایشان ولایت عامه را صرفاً بر امام و نبی قائل است و در تعلیقه مکاسب و کتاب «القضاء» ولایت مذکور را برای فقها رد می‌کند؛ به نظر می‌رسد این مبنا، زمینه‌ساز تحدید اختیارات فقیه و نیز پذیرش حاکمیت ملت در مبانی بعدی است.

تحدید اختیارات فقیه

آخوند خراسانی با اتکا بر استادش، شیخ مرتضی انصاری، در موضوع ولایت فقیه بیان می‌کند: «ثبوت اختیارات امام(ع) برای فقیه محل اشکال و بحث است» (آخوند الخراسانی، ۱۴۰۶ ه.ق، ۹۱-۹۳). آخوند خراسانی تك تك روایات را از حیث دلالت بر ولایت فقیه مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد: حدیث منزلت، روایت مجاری الامور تحف العقول، روایت «ان اولی الناس بالانبياء»، حدیث «اللهم ارحم خلفائی»، مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابی خدیجه و توقیع «أما الحوادث الواقعة» و سپس جداگانه عدم دلالت هر يك را بر ولایت عامه فقها اثبات کرده است (آخوند الخراسانی،

۱۴۰۶ ه.ق، ۹۱-۹۳). ایشان علاوه بر تعلیقات مکاسب در تقریرات قضایاش نیز بر عدم اثبات ولایت فقیه تأکید می‌کند (کتاب القضاء به نقل از کدیور، ۱۳۸۷، ۱۷۱). ایشان در موضوع ولایت فقیه در امور حسبیه دارای دو نظر متفاوت است:

آخوند خراسانی در حوزه امور حسبیه در آثار متقدمش معتقد به جواز تصرف فقیهان عادل در امور حسبیه به عنوان قدر متیقن است؛ ایشان در تعلیقات مکاسب خود می‌فرمایند «در دلالت این ادله بر ولایت استقلالی و غیراستقلالی فقیه اشکال است، اما این ادله باعث می‌شوند که در میان کسانی که احتمال اعتبار مباشرت یا اذن نظرشان می‌رود، فقیه قدر متیقن باشد، آن‌چنان که در فقدان فقیه، مؤمن عادل قدر متیقن جائزالتصرف است (تعلیقات مکاسب به نقل از کدیور، ۱۳۸۷، ۶۵). معنای فنی عبارت فوق جواز تصرف در امور حسبیه از باب قدر متیقن است نه ولایت فقیه در امور حسبیه. تصرف در امور حسبیه از باب ولایت با احراز مصلحت مولی علیهم مجاز است، اما جواز تصرف از باب قدر متیقن زمانی مجاز است که مسئله به مستوای ضرورت و اضطرار رسیده باشد (کدیور، ۱۳۸۷، ۱۸). بنابراین جواز تصرف از باب قدر متیقن اضیق از جواز تصرف از باب ولایت است؛ جواز تصرف فقیهان عادل در امور حسبیه به عنوان قدر متیقن به این معناست که آخوند خراسانی و فقیهان پیرو این نظر، ولایت را تنها از آن رسول‌الله و ائمه اطهار می‌دانند و در ادله فقهی بر ولایت دیگران دلیلی نیافتند. به نظر ایشان فقیهان، چه در امور حسبیه و چه خارج از آن، فاقد ولایت شرعی هستند اما در حوزه امور حسبیه فقیهان عادل، قدر متیقن مجاز به تصرف هستند (کدیور، ۱۳۸۷، ۳۶-۳۷). قائلان به ولایت فقیه و نیز جواز فقیه در تصرف، تصرف فقیهان را در امور حسبیه جایز می‌دانند و همچنین بنا به هر دو نظریه با وجود فقیهان عادل و بسط ید ایشان دیگران حق تصرف در امور حسبیه را ندارند و در نبود فقیهان عادل یا عدم بسط ایشان، مؤمنان عادل متصدی امور حسبیه هستند و نیز عنوان فقاهت، جواز تصرف در امور عمومی و مدیریت اجتماعی ایجاد نمی‌کند؛ لیکن تفاوت بنا بر قائلان به ولایت، وکیلان فقیه با موت فقیه منعزل نمی‌شوند مادامی که فقیه بعدی ایشان را عزل نکرده باشند. اما بنا بر نظریه جواز وکیلان فقیه

با موت وی منعزل می‌شوند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۰ق، ۴۲۴ - طباطبایی یزدی، ۱۳۹۹ق، ۱۶-۱۷).

لازم به ذکر است که امور حسبیه به کلیه امور پسندیده‌ای گفته می‌شود که شرع اسلام خواستار اجرای آنها شده، اما شخص یا نهاد خاصی متولی آنها نیست (فیرجی، ۱۳۹۷، ۳۴۱). برخی دیگر، مراد از امور حسبیه را اموری می‌دانند که در هیچ شرایطی نباید ترك شود و انجام آن از سوی هر يك از مكلفین تكلیف را از بقیه ساقط می‌کند و ترك آن به معنای ارتکاب معصیت همگانی است (کدیور، ۱۳۸۷، ۱۸). درباره قلمرو امور حسبیه دو دیدگاه عمده در بین فقها وجود دارد: الف) عده‌ای امور حسبیه را در مفهوم مضیق و مشهور حسبیه، مثل سرپرستی اطفال بی‌سرپرست و حفظ اموال آنان، دفن مسلمانان بلاخویشاوند و حفظ اموال غایب و نظایر اینها می‌دانند و ب) عده‌ای امور حسبیه را در مفهوم موسع خود به معنای امور سیاسی و امنیت و دفاع و غیره در نظر می‌گیرند (فیرجی، ۱۳۹۷، ۳۴۱).

اصالت حاکمیت ملت

قول دوم آخوند خراسانی در رأی متأخرش در باب ولایت فقیه در امور حسبیه قدمی به پیش می‌نهد و با تردید در اجرای اصل عملی از باب قدر متیقن، به جای اینکه امور حسبیه را به فقها بسپارد یا آنها را بر دیگران متقدم بدارد، متصدی آن را عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین معرفی می‌کند: «... باز به نظر از مصالح مکنونه باید مطویات خاطر لمصلحه الوقت کتمان کرده و موجزا (و بیان موجز تکلیف فعلی عامه مسلمین را بیان می‌کنیم): که موضوعات عرفیه و امور حسبیه در زمان غیبت به عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین مفوض است، و مصداق آن همین دارالشورای کبری بوده که به ظلم طغات و عصات جبراً منفصل شد. تکاهل و تمرد از آن به منزله فرار از جهاد و از کبائر است» (آقاجفی قوچانی، ۱۳۸۷، ۵۲). در تأیید نظریه اخیر خود می‌فرماید: «ایضاحاً للحجه، لازم است به قاطبه ملت ابلاغ و ذهنی همه فرمایند که در مملکت مشروطه، زمام کلیه امور مملکت را خود ملت بالاستحقاق و الأصاله مالک، و حقیقتاً انتخاب وکلاء دارالشورای کبری

تفویض همین وکالت به وکلاء عظام و حاکمیت مطلقه دادن به آنهاست در مدت مقررّه بر کلیه امور» (فقه فتاوی، ج ۳، ۳۱۰- کدیور، ۱۳۸۷، ۲۸۸). ایشان به همراه ملاعبدالله مازندرانی و میرزا نجل خلیل میرزا در تلگرافی به مشیرالملک در جواب تلگراف محمدعلی شاه بیان می‌نمایند: «... داعیان نیز بر حسب وظیفه شرعی خود و آن مسئولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته‌ایم، تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدا بی‌خبر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغضوبه مسلمین خودداری ننموده در تحقق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان (عج) با جمهور مسلمین است، حتی الامکان فروگذار نخواهد کرد...» (کدیور، ۱۳۸۷، ۲۰۴). البته لازم به ذکر است مطابق نسخه تاریخ بیداری ایرانیان، مطرح شده است: «... در تحقیق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان (عج) با جمهور بوده، حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد...» (ناظم الاسلام، ۱۳۵۷، ج ۲، ۲۳۰)؛ که در صورت صحت نسخه دوم که مطابق با فتوای پیشین است، در عصر غیبت حاکمیت از آن جمهور ملت است. با توجه به مراتب مطروحه در سطور قبل می‌توان بیان کرد که آخوند خراسانی در نظریه خود از مفهوم حاکمیت الهی به مفهوم حاکمیت ملت متمایل شده؛ به نحوی که ایشان به صورت صریح فرمودند در مملکت مشروطه، زمام کلیه امور مملکت را خود ملت بالاستحقاق و الاصله مالک هستند و این نظریه می‌تواند انقلابی در پذیرش حقوق اساسی نوین از جانب فقها، در حاکمیت انسان‌ها باشد. همچنین می‌توان گفت که نظریه حاکمیت انسانی یا به عبارت دیگر اصالت حاکمیت ملت، در امتداد اندیشه جور حکومت غیرمعصوم آخوند خراسانی باشد و این‌گونه بیان کرد که ایشان نظریه حکومت جور را با همه الزامات آن پذیرفتند که دوره غیبت را دوره‌ای که در آن تدبیر امور نوعیه مردم بر عهده خود آنان گذاشته است تا با انتخاب عقلای قوم و با رعایت اصل شوری نه‌دهم مفاسد نظام‌های خودکامه را اصلاح کنند (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۵۰۱). ملت در اندیشه اسلامی به معنای دین است و اولین بار توسط میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی این معنا در ادبیات سیاسی زمان قاجار استحاله به معنای جمعیت ساکن در دولت-کشور مطرح شد (انتخاب، ۱۳۸۰، ۳۲). با توجه

به مکتوبات اشاره شده آخوند خراسانی در خطوط فوق و عدم مخالفت وی با عضویت نمایندگان اهل کتاب در مجلس شورای ملی و نیز شرح دو شارح بزرگ مکتب فکری وی یعنی میرزای نائینی در کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله در بیان مصلحت نوعیه یعنی تشخیص مصالح عرفیه که مرتبط به ساکنین بلد است (نائینی، ۱۳۹۳، ۶۹-۷۰) و شرح شیخ محمداسماعیل محلاتی در کتاب اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، در تعریف سلطنت مشروطه: «سلطنت مشروطه دولت محدوده نظامی است که در آن فواید عامه و منافع کلیه سیاسیه و آنچه موجب صلاح و رشاد و باعث تمدن و عمران مملکت است، به مجموع سکنه آن متعلق باشد و به همه آنها رجوع کند» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۴۵۳) و «تحدید قدرت که امری عقلایی است، جز با مشارکت مردم ممکن نیست و معنای مشارکت آن است نمایندگان مردم حق نظارت در مصالح و مفساد عامه ملکیه را داشته باشند و هیچ تصرفی در هیچ‌یک از آنها بدون تصویب و تصدیق آنها صورت وقوع پیدا نکند» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۴۶۴)، ملت به معنای ساکنین بلد بدون در نظر گرفتن مبنای اعتقادی آنهاست.

جور حکومت غیرمعصوم و نفی حکومت مشروعه در عصر غیبت

امام معصوم مطابق نظر شیعیان، در شرایط ظهور و عدم مانع وظایف عمده‌ای دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: «وجوب تأسیس نظام سیاسی، ریاست دولت و رهبری امت اسلام؛ وجوب حفظ جامعه اسلامی از انحراف و فساد عقیده در عقیده و عمل؛ وجوب حفاظت جامعه مسلمانان از جنگ‌ها و هجوم خارجی و ایجاد آمادگی دفاعی؛ وجوب دعوت اسلامی» اکنون در غیبت کبرا که به لحاظ غیبت، تمام وظایف و مناصب امام معصوم (ع) متوقف شده و امام سلطه فعلی و مباشرت بر امور ندارد، شیعیان چه وظیفه‌ای دارند؟ آیا در دوره غیبت، نظام سیاسی مشروع برای شیعیان که جایگزین امامت معصوم وجود دارد، یا نه؟ (فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۰۲-۲۰۳).

اندیشمندان شیعه به لحاظ دو مبنای «ضرورت نظم سیاسی» یا «وجوب تقیه» دو دیدگاه متفاوت را درباره زندگی در عصر غیبت بسط داده‌اند: برخی از متفکران زمان غیبت را زمانه تقیه می‌دانند، بنابراین در جایی که «تقیه موردی» وجود ندارد، به لحاظ «تقیه زمانیه» لازم است که از هرگونه تلاش در تأسیس نظام سیاسی و اجرای احکام اجتماعی اسلام پرهیز و به زندگی تقیه‌آمیز در حکومت جائر کفایت شود. دومین مبنا، برخی از اندیشمندان شیعه، برخلاف نظریه «تقیه زمانیه» با تکیه بر ضرورت استمرار زندگی عمومی و نظم سیاسی شیعیان، در دوره غیبت، در جست‌وجوی نظام‌های هرچند لزوماً ناقص، اما مشروع بودند که به هر حال جایگزین امامت معصوم در شرایط غیبت باشند و با توجه به اذن امام معصوم بسیاری از وظایف و مسئولیت‌های ولایی امام را به انجام برسانند (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۰۹-۲۱۰). به نظر یکی از محققین، تاکنون متفکران شیعه با توجه به رهیافت دوم، نه نظریه در باب حکومت در عصر غیبت ارائه داده‌اند که عبارت‌اند از: «سلطنت مشروعه، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی، وکالت مالکان شخصی مشاع» (کدیور، ۱۳۸۷، ۲۱-۱۳).

نظریه سیاسی «سلطنت مشروعه» در فقه شیعه دارای دو رکن نظری ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی شوکت (در عرفیات) است. مراد از امور حسبیه - که از آن به شرعیات نیز تعبیر می‌شود- افتا و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل حدود و تعزیرات، جمع‌آوری مالیات‌های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی‌سرپرست است؛ فقیهان در محدوده فوق از جانب شارع مقدس به ولایت منصوب شده‌اند و بدون اذن ایشان تصرف در امور یادشده جایز نیست. امور عرفی که در سلطنت سلطان مسلمان ذی شوکت است، اموری است که در ارتباط با حکومت و دولت است و مهم‌ترین مصادیق آن امنیت، نظم اداره جامعه، دفاع در مقابل متجاوزان و روابط بین‌الملل است. در این نظریه

فقیه و سلطان دو قدرت مستقل از یکدیگر هستند؛ اگرچه در بعضی زمان‌ها، برخی از فقیهان از جانب سلاطین به مناصب صدر، شیخ‌الاسلام و ملاباشی منصوب شده‌اند یا در مقاطعی با اذن فقیهان تاج‌گذاری کرده یا روانه جنگ شده‌اند، اما استقلال فقاقت و سلطنت از مقومات این نظریه است (کدیور، ۱۳۸۷، ۶۰-۵۸). از فقه‌های معتقد به نظریه فقه سیاسی می‌توان به علامه محمدباقر مجلسی (ر.ک: مرآت العقول فی شرح اخبار الرسول، ج ۱، ۱۴۹-۱۵۰ و ج ۲۴، ص ۲۷۴-۲۷۵) و علامه سیدنعمت‌الله جزائری در کتاب «مُسْکُنُ الشُّجُونِ فِي حَكْمِ الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ» در عصر صفویه نام برد (جزائری، بی تا، ۴۴-۴۸). این نظریه که پرسابقه‌ترین نظریه در فقه شیعه است (کدیور، ۱۳۸۷، ۵۸)، در تاریخ و ادبیات پارسیان باستان نیز دارای مشابهت‌هایی در ملازمت دین و دولت در سلطنت مشروع شده؛ چراکه مطابق اندیشه باستانی ایران -مانند وصیت‌نامه اردشیر پادشاه ساسانی به پسر خود شاپور اول- وظیفه شاهی، تأسیس «داد» شامل توزیع آسایش (نگهداری تن) در جامعه و توزیع آرامش در جامعه (نگهداری خرد) است و این اتفاق تنها با همکاری دین و دنیا روی می‌دهد. عدالت در اندیشه ایران باستان مغز و بن‌مایه دین است؛ به عبارت دیگر، بنا بر نظریه سنت ایرانی، سلطنت بر دو پایه شاهی و دین بنا شده بود. بر طبق گفتمان مذکور، وظیفه پادشاه حفظ داد و عدالت است و عدالت نیز به دین تعریف می‌شود و هرکدام از این دو پایه اگر دچار آسیب شود، آن یکی را هم دچار آسیب می‌کند؛ یعنی اگر شاهی دچار آسیب شود، مذهب را هم دچار آسیب می‌کند و اگر مذهب دچار آسیب شود، شاهی را هم دچار آسیب می‌کند و بنابراین یا هر دو سالم یا هر دو معیوب هستند. تنها تفاوتی که قبل و بعد از اسلام وجود دارد، این است که قبل از اسلام، زرتشت و بعد از فتح ایران، دین اسلام به عنوان دین اصلی ایرانیان مطرح می‌شود (ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۸-فردوسی، ۱۹۶۸، ج ۷، ۱۸۵-۱۹۴).

علامه سیدنعمت‌الله جزائری به عنوان یکی از شارحین نظریه سیاسی «سلطنت مشروع» در کتاب «مُسْکُنُ الشُّجُونِ فِي حَكْمِ الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونَ» در زمان طاعون بزرگ عهد صفویه در فصل پنجم با عنوان «وظیفه حاکمان و علما در مواجهه با بلایای طبیعی و مساعدت به رعیت»

به دو نکته مهم یعنی وظیفه مدنی علما و دیگری وظیفه حکمرانی حاکمان اشاره می‌کند. نویسنده این کتاب فرمول مهم صدور حکم توسط علما و اجرای آن توسط حاکمان را به عنوان وظیفه متقابل مطرح می‌کند (جزائری، بی تا، ۴۴-۴۸). نظریه سلطنت مشروعه، در کتابی دیگر به نام «ایقاظ العلماء و تنبیه الامراء» توسط عالم بزرگ دوره ناصرالدین شاه یعنی ملااحمد کوزه‌کنانی در سال ۱۳۱۵ قمری دوباره مطرح می‌شود که آنجا هم به رابطه متقابل علما و سلاطین اشاره می‌کند. ملااحمد کوزه‌کنانی در این کتاب توضیح می‌دهد: «نظام عالم شرعاً موقوف است بر احکام صادره از علما و اجرای آنها توسط امرا؛ پس قاعده‌ای در حال تشکیل است که معتقد است نظم درست یعنی اینکه علما فتوا دهند و پادشاهان اجرا کنند. در ادامه نویسنده این کتاب اضافه می‌کند که اگر رابطه به این شکل نباشد، دو فرض ایجاد می‌شود: اگر مردم به حرف علما گوش نکنند، در این صورت نظام شرعی منظم می‌شود ولی نظام عرفی بی‌نظم باقی می‌ماند. اما اگر علما با امرا اختلاف داشته باشند یا هر دو یا یکی فاسد باشند، کل نظم اجتماعی از هم می‌پاشد (فیرحی، ۱۳۹۸، به نقل از کوزه‌کنانی، ۱۴۱۸ق). این نظامی بود که شیخ فضل‌الله نوری هم بر آن تکیه داشت. در ادبیات قدما این جمله آمده بود که «عدالت عبارت است از ایستادن امرا بر شریعت، بدون اینکه از آن جاده منحرف شوند». این عدالت را عدالت رحمانی می‌گفتند و شیخ فضل‌الله نوری نیز در متنی به نام «چند کلمه حق و باطل» از دو نوع عدالت صحبت می‌کند. او می‌گوید ما دو نوع عدالت داریم؛ یکی عدل رحمانی است و دیگری عدل شیطانی یا طبیعی که این عدل شیطانی عبارت است از عدلی که در اروپا، آفریقا و... اجرا می‌کنند که بر مبنای قانون‌گذاری بشر است. ایشان بیان می‌کنند: «پس، تحصیل عدالت به اجرای احکام اسلام است و در اسلام انذار و وعید مثل اقامه حدود از وظایف حکومت است» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۴۱۴). شیخ فضل‌الله نوری نتیجه می‌گیرد که در مشروطه، ظلم را جای عدل نشانند؛ یعنی قانون‌گذاری بشر ظلم بود که به جای عدالت نشست. ایشان با این استدلال نتیجه‌ای می‌گیرد که همراهی علما و امرا را اصل مهم و بسیار اساسی برای برپایی عدالت می‌داند و هر آنچه را خارج از این قاعده باشد، خلاف عدالت می‌نامد (فیرحی، ۱۳۹۸).

محمدحسین تبریزی در رساله «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» در توضیح این نظریه شیخ فضل‌الله می‌گوید: «ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعیه کافی و وافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم، زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است» (طباطبایی، ۱۳۹۵، ۴۰۰).

آخوند خراسانی و میرزای نائینی قاعده شرعی بودن ارتباط سلاطین و علما را زیر سؤال بردند و آن را صرفاً یک نیاز و ضرورت تاریخی مطرح کردند. آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی در جواب نامه هیئت متدینین همدان در مورد مشروطه و نهاد مجلس این‌گونه نگاشتند: «... امروز عقلای عالم متفقند که مقتضیات این قرن، مغایر با مقتضیات قرون سالفه است، هر دولت و ملتی که در امور عرفیه و موضوعات خارجیه از قبیل تسطیح طرق و شوارع و تجهیز عساکر بریه و بحریه به طرز جدید و آلات جدیده و تأسیس کارخانجات که سبب ثروت ملیه است، به وضع حالیه نکند و علوم و صنایع را رواج ندهد، به حالت استقلال و حفظ جلالت انفراد مستقر نخواهد بود و بقا بر مسلک قدیمی جز اضمحلال و انقراض نتیجه نخواهد داد. پس تأسیس این امور حفظ بیضه اسلامی است و در معنا این اعمال یک نحو جهاد دفاعی است که بر عامه مسلمین واجب و لازم است، بلکه در شرعیات اهم از این نیست و همه کس می‌داند دول کفر از همین طرق ترقیات کرده و دست تناول و تغلب به خاک مقدس اسلامی کوشیدند. پس امروزه تکلیف عموم مسلمانان قهراً همین است که ترک مسلک خبیث استبداد نموده و در تحصیل این مشروع مقدس که اقامه دارالشورای ملی و اجرای قانون مساوات قرآنی می‌باشد، غایت جهد را می‌ذول دارند تا از برکت آن بتوانند حفظ سلطنت اسلامی را نموده باشند...» (آقاجفی قوچانی، ۱۳۸۷، ۵۲).

مبانی استدلالی آخوند خراسانی و میرزای نائینی مبتنی بر تفکیک عرف و شریعت، به نظر می‌رسد ریشه تفکیک دوگانگی عرف و شریعت از اندیشه‌های ملامحسن فیض‌کاشانی عالم بزرگ صفوی در کتب «ضیاء القلوب، آینه شاهی و علم‌الیقین» نشئت گرفته باشد. فیض‌کاشانی معتقد است جامعه مانند انسان از یک سری نیروها تبعیت می‌کند. وی پنج نیروی متبوع انسان و

جامعه را متشکل از دو نیروی درونی عقل و طبع (طبیعت و غرایز)، دو نیروی بیرونی شرع و عرف و نیروی پنجم از بیرون به درون یا همان عادت بیان می‌کند. ملامحسن فیض کاشانی عرف را «دستوری که عامه مردمان در میان خود وضع کرده باشند و بر خود واجب و لازم ساخته که به آن عمل کنند» تعریف و در ادامه مطرح می‌کند: «عرف اگر مشتمل بر غلبه و استیلا باشد، آن را سلطنت می‌نامند» (فیرحی، ۱۳۹۸ - فیض کاشانی، ۱۳۲۱ق، ۱۷۵). فیض کاشانی سلطنت را یک امر عرفی و نه یک امر شرعی در نظر می‌گیرد و ارتباط میان شرع و سلطنت را به منزله بدن و روح می‌داند. فیض در کتاب علم‌الیقین مطرح می‌کند که شرع قانون الهی است و عرف قانون جمهوری است؛ یعنی قانونی که عامه مردم برای خود وضع می‌کنند که جمهور (یعنی مردم) بین خود وضع کرده و عمل و التزام به آن را بر خویشتن واجب کرده‌اند. عرف هرگاه مشتمل بر استیلا و غلبه شکل گیرد، سیاست خوانده می‌شود؛ پس سیاست برای زندگی جماعت‌ها، اعم از روستاها و شهرها ناگزیر است. وی دو هدف عمده سلطنت یا سیاست یا همان استیلا با اجبار قوانین را، دفع شر یا حاکم کردن امر خیر می‌داند که در صورت برآورده‌نشدن آنها التزام به قوانین عرفی را عین حماقت مطرح می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۵۸، ۳۳۸-۳۴۱). از شاهکارهای فیض کاشانی که بعدها مورد تأیید آخوند خراسانی و میرزای نائینی قرار می‌گیرد، این است که سلطنت به معنای پادشاهی یک نظام مشروع نیست و یک نظام عرفی است و قابل‌الاتباع بودن پادشاهی را به دلیل دفع شر یا حاکم کردن امر خیر تلقی می‌کرد که در صورت برآورده‌نشدن آنها، لزومی به تبعیت از حکومت‌ها وجود ندارد. با توجه به دلایل مذکور، آخوند خراسانی و میرزای نائینی بهترین حکومتی را که آنها را به مقاصد شریعت می‌رساند، حکومت مشروطه تلقی می‌کردند نه سلطنت استبدادیه (برای آشنایی بیشتر با اندیشه سیاسی فیض کاشانی، ر.ک: خالقی، علی (۱۳۹۰)، جلد ششم، مدخل اندیشه سیاسی فیض کاشانی).

نظریه جور تمام حکومت‌ها در عصر غیبت در فهم مبنای تقیه زمانیه را می‌توان دریافت. برخی از فقهای شیعه عقیده دارند که اصولاً زمان غیبت «زمانه تقیه» است، بنابراین حتی در جایی که «تقیه موردی» وجود ندارد، به لحاظ «تقیه زمانیه» لازم است از هرگونه تلاش در تأسیس نظام سیاسی

و اجرای احکام اجتماعی اسلام به زندگی تقیه‌آمیز در حکومت جائر کفایت شود: (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ۱۹۵). منظور از حکومت جور یا سلطان جائر، همه حکومت‌هایی است که بدون اجازه امام (ع) و با تکیه بر غلبه نظامی، قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند؛ حکومت‌ها و سلاطین متغلب به اعتبار عقیده و مذهب به سه گروه تقسیم می‌شوند: «الف) سلطان شیعه یا جائر موافق که شیخ انصاری اصطلاح سلطان مؤمن را درباره چنین سلطنت و حکومت‌هایی به کار می‌برد. ب) سلطان سنی یا جائر غیرموافق که منظور مسلمان پیرو اهل تسنن است. ج) سلطان کافر یا جائر کافر که همان پادشاهان یا حکومت غیرمسلمان است» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ۱۵۷). بر اساس تفسیر یادشده، تفاوت در عقیده و عمل فرمانروایان و فرمانبرداران در حکومت‌های دوره غیبت، هیچ تأثیری در مشروعیت آنها ندارد و بدین‌سان، سلاطین و حکومت‌های شیعه در جوامع شیعی دوره غیبت نیز مانند دیگر حکومت‌ها و به اندازه آنها جائر هستند و در خانواده سلطان جور قرار می‌گیرند؛ زیرا «منصب، منصب ائمه است، ولایت از آنان بوده و در جمیع این ولایت‌ها امر راجع به آنان است؛ پس احدی نمی‌تواند بدون اجازه آنان کوچک‌ترین دخالتی داشته باشد. شک نیست در فرض ما چنین اجازه‌ای وجود ندارد (فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۰۹-۲۱۰ به نقل از نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ۱۵۷).

آخوند خراسانی با توجه به جور دانستن حکومت‌های عصر غیبت امام معصوم، با الحاق عنوان «مشروع» به مشروطه به مخالفت برمی‌خیزد؛ چراکه او حکومت مشروع (حکومت اسلامی) را منحصر به حاکمیت معصوم می‌شمارد. آخوند خراسانی در یکی از نامه‌های خود می‌گوید: «مگر سلطنت استبدادیه شرعی بود که از تغییر و تبدیل آن به سلطنت مشروطه به دسیسه عمر و عاصی عنوان مشروع نموده، محض تشویش اذهان عوام و اغلوطه دل‌فریب باعث این همه فساد و فتنه گشته، سفک دماء و هتک اعراض و نهب اموال را اباحه نمودند؟ و اعجاباً چگونه مسلمانان خاصه علمای ایران ضروری مذهب امامیه را فراموش نمودند که سلطنت مشروع آن است که متصدی امور عامه ناس، و رتق و فتق کارهای قاطبه مسلمین و فیصل کافه مهام به دست شخص معصوم و مؤید و منصوب و منصوص و مأمور من‌الله

باشد، مانند انبیا و اولیا (صلوات الله علیهم) و ایام ظهور و رجعت حضرت حجت (عج) و اگر حاکم مطلق معصوم نباشد، آن سلطنت غیرمشروع است چنان که در زمان غیبت است (آقانجفی قوچانی، ۱۳۷۸، ۵۱). آخوند خراسانی تقسیم حکومت‌ها را از دیدگاه خود بیان می‌کند: «و سلطنت غیرمشروع دو قسم است: عادله، نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند و ظالمه جابره است، آنکه حاکم مطلق یک نفر مطلق العنان خودسر باشد. البته به صریح حکم عقل و به فصیح منصوصات شرع، غیرمشروع عادله مقدم است بر غیرمشروع جابره و به تجربه و تدقیقات صحیح و غوررسی‌های شافیه، مبرهن شده که نه عشر تعدیات دوره استبدادیه در دوره مشروطیت کمتر می‌شود، دفع افسد و اقیح به فاسد و قبیح واجب است، چگونه مسلم جرئت تفوه به مشروعیت سلطنت جابره می‌کند و حال آنکه از ضروریات مذهب جعفری غاصبیت سلطنت شیعه است» (آقانجفی قوچانی، ۱۳۷۸، ۵۲). با توجه به نامه بالا می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد:

۱) حکومت به دو دسته مشروع و غیرمشروع تقسیم می‌شود و ملاک تقسیم‌بندی، بودن یا نبودن حکومت از جانب مأمور من الله است.

۲) حکومت مشروع فقط حکومت معصومین، انبیا و... است و حکومت غیرمشروع، حکومت غیر آنان. وی این حکومت را به دو دسته غیرمشروع عادله و غیرمشروع ظالمه جابره تقسیم می‌کند. غیرمشروع عادله عبارت است از مباشر امور عامه عقلا و متدینین و ظالمه جابره آن است که حاکم مطلق العنان و خودسر باشد.

مراد آخوند خراسانی از حکومت مشروع، حکومت شرعیه یا حکومت دینی یا حکومت اسلامی است؛ یعنی حکومتی که حکومت شارع و حکومت دینی محسوب می‌شود و نماینده خدا در زمین پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) در چارچوب شریعت حکومت می‌کند. در چنین حکومتی، حاکم از جانب خداوند منصوب شده و از تأیید الهی نیز برخوردار می‌شود. این نصب، نصب خاص و نص ویژه و مأموریت اختصاصی است و تنها در مورد معصومین

محقق می‌شود. در فقدان این شرایط، حکومت اسلامی منتفی است؛ اگرچه ممکن است حکومتی اسلامی و شرعی نباشد، اما شرعاً مجاز باشد. حکومت غیراسلامی معادل حکومت خلاف شرع یا ممنوع یا حرام نیست. حکومت غیرمشروع می‌تواند عادلانه باشد. در هزاره اول هجری حکومت مشروعه اگرچه با حکومت معصوم مساوی بود، اما علاوه بر آن با حکومت عادلانه نیز یکسان بود؛ یعنی حکومت غیرمشروع با حکومت ظالمانه متساوی شمرده می‌شد. خراسانی تساوی مشروعه و معصوم را حفظ کرد، اما تساوی معصوم و عادل را نپذیرفت؛ عادل را اعم از معصوم و غیرمعصوم دانست (کدیور، ۱۳۸۲). آخوند خراسانی در نامه تاریخی خود به محمدعلی‌شاه با صراحت هر نوع ولایت مطلقه بشری را نفی می‌کند: «محض حفظ احکام الهیه عز اسمه و ضروریات دینیه از دسیسه و تغییر مغرضین و مبدعین، لازم است این معنی را به لسان واضحی که هرکس بفهمد اظهار داریم که مشروطیت دولت عبارت اخرای از تحدید استیلا و قصر تصرف مذکور به هر درجه که ممکن و به هر عنوان که مقدور باشد از اظهار ضروریات دین اسلام و منکر اصول وجوبش در عداد منکر سایر ضروریات محسوب است و فعال ما یشاء بودن و مطلق الاختیار بودن غیرمعصوم را هرکس از احکام دین شمارد، لااقل مبدع خواهد بود» (زرگرزاد، ۱۳۹۰، ج ۲، ۱۷۶).

نتیجه‌گیری

تبیین قواعد حاکم بر تحدید اختیارات حاکمان و تشریح حقوق شهروندان، اصول حقوق اساسی هر ملتی است که اندیشمندان مختلف با توجه به بنیادهای فکری خود سعی در تفسیر و تبیین آن دارند. آخوند خراسانی با توجه به دستگاه فقه‌ای و اندیشه شیعی خود، سعی خود را در جمع دو مبنای «نظم سیاسی» و «تقیه زمانیه» در حیات سیاسی شیعیان عصر غیبت امام (ع) کرد.

ایشان برخلاف مشهور (از جمله رأی استادش شیخ انصاری در مکاسب) در تبیین آیه ۳۳ سوره احزاب، ولایت مطلقه را منحصر در ذات ربوبی دانسته، ولایت تشریحی پیامبر (ص) و ائمه را مقید به کلیات مهم امور سیاسی

اعلام می‌کند و ادله را از اثبات ولایت ایشان در امور جزئیه شخصیه ناتوان می‌یابد. به نظر وی پیامبر(ص) و ائمه(ع) همواره حریم شریعت در زندگی خصوصی مردم را رعایت می‌کرده‌اند و ولایت ایشان عمومیت ندارد. این تلقی که کاملاً برخلاف نظر مشهور فقهای شیعه است، رأی بسیار بدیعی است که اولاً میزان اختیارات معصومین(ع) را داخل در امور حکومتی در نظر می‌گیرد و ثانیاً به تصدی فقیه در امور حسبیه بسنده می‌کند و بعدها اصالت و مالکیت ملت را بر کلیه امور مملکت و امور حسبیه - که دایره موضوعی آن را به امور عمومی و سیاسی ارتقا داده- و نیز زعامت امور مذکور را به وکلای دارالشورای کبرا تفویض و حاکمیت مطلقه دادن به آنها در مدت مقرر را فتوا می‌دهد. ایشان با قبول جور دانستن حاکمیت غیرمعصوم و نفی حکومت مشروع در عصر غیبت، به رد رابطه شرعی حاکم و فقیه یا همان نظریه سلطنت مشروع پرداخته و رابطه مذکور را برخاسته از نیاز تاریخی ذکر کرده و در نتیجه راه را برای پذیرش حاکمیت ملت در دوره‌ای که در آن تدبیر امور نوعیه مردم بر عهده خود آنان گذاشته شده تا با انتخاب عقلای قوم و با رعایت اصل شوری نه‌دهم مفسد نظام‌های خودکامه را اصلاح کنند، پذیرفته است.

منابع

۱. آجودانی، ماشاالله (۱۳۸۲)، *مشروطه ایرانی*، نشر اختران، تهران.
۲. آخوند خراسانی (۱۳۹۰)، *فقه فتوایی*، تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، ۳ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. آدمیت، فریدون، (۱۳۴۹)، *اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده*، انتشارات خوارزمی، تهران.
۴. آقاجفی قوچانی، سیدمحمدحسن (۱۳۷۸)، *حیات الاسلام فی احوال آیت‌الملك العلام*، نشر هفت، تهران.
۵. آملی، محمدتقی (۱۳۳۱)، *تعلیق‌ه علی مکاسب العلاقه الانصاری*، من تقریرات بحث الاستاد الاعظم المیرزا محمدحسین الغروی النائینی، تهران.

۶. انتخابی، نادر (۱۳۸۰) ایران و اندیشه ناسیونالیسم، مصاحبه شده در کتاب: **ایران و مدرنیته**، تدوین شده توسط جهان‌نگو رامین، نشر گفتار.
۷. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۵ ه.ق)، **کتاب المکاسب**، دوره ۶ جلدی، المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری المئویہ الثانیہ لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری، الامانة العامه، قم، ایران.
۸. ترکمان، محمد (۱۳۶۷)، **مدرس در پنج دوره تقنینه**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۹. جزائری، نعمت‌الله (بی‌تا)، **مسکن الشجون فی حکم الفرار من الطاعون**، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی، ش ۲۱۱۸.
۱۰. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۶)، **مبانی مالکیت فکری**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۱. خالقی، علی (۱۳۹۰)، **اندیشه سیاسی فیض‌کاشانی**، در کتاب **اندیشه سیاسی متفکران مسلمان**، علی‌آکبر و همکاران، جلد ششم، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، تهران.
۱۲. خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۶ ه.ق)، **حاشیه المکاسب**، وزارت الثقافه و الارشاد الاسلامی، طهران.
۱۳. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ ه.ق)، **التنقیح فی شرح العروه الوثقی**، الدجتهاد و التقليد، تقریرات اباحت: غروی تبریزی، علی، قم.
۱۴. زرگری‌نژاد غلامحسین (۱۳۹۰)، **رسایل مشروطیت (مشروطه به روایت موافقان و مخالفان)**، دوره دوجلدی، تهران، مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
۱۵. طباطبایی، جواد (۱۳۹۵)، **تأملی درباره ایران**، ج ۲: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظری مشروطه‌خواهی، تهران، انتشارات مینوی خرد.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه محمدباقر موسوی‌همدانی، دوره ۲۰ جلدی، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. طباطبایی‌یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۹ ق)، **العروه الوثقی**، تهران.

۱۸. غلیون، برهان (۱۹۹۳)، نقد السیاسه، الدین و دولت، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسه و النشر.
۱۹. فردوسی، ابوالقاسم (۱۹۶۸)، شاهنامه، به اهتمام: م.ن. عثمانوف، ع. نوشین، دوره ۹ جلدی، مسکو، آکادمی علوم اتحاد شوروی، اداره انتشارات دانش، شعبه خاور دور.
۲۰. فیرحی داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
۲۱. فیرحی داود (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، انتشارات سمت و پژوهشگاه باقرالعلوم.
۲۲. فیرحی داود (۱۳۹۰)، فقه و سیاست در ایران معاصر، فقه و نهادهای مشروطه، تهران، نشر نی.
۲۳. فیرحی داود (۱۳۹۷)، تکوین مفهوم قانون در ایران، سخنرانی، موجود در کانال تلگرامی «داود فیرحی».
۲۴. فیرحی داود (۱۳۹۷)، در آستانه تجدد، در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، محمدحسین نائینی، تهران، نشر نی.
۲۵. فیرحی داود (۱۳۹۸)، جزوه درسی اندیشه سیاسی در مقطع کارشناسی دانشگاه تهران، موجود در کانال تلگرامی داود فیرحی.
۲۶. فیض‌کاشانی، محسن (۱۳۲۰)، رساله آینه شاهی، شیراز، چاپخانه موسوی.
۲۷. فیض‌کاشانی، محسن (۱۳۵۸)، علم‌الیقین، تصحیح بیدار محسن، قم، انتشارات بیدار.
۲۸. فیض‌کاشانی، محسن (۱۳۲۱ق)، ضیاءالقلوب، تصحیح حسینی اصفهانی، بی‌جا.
۲۹. کاتوزیان ناصر (۱۳۶۵)، فلسفه حقوق، دوره ۳ جلدی، تهران، بهمن‌شیر.
۳۰. کدیور، محسن (۱۳۸۷)، سیاست‌نامه خراسانی، تهران، انتشارات کویر.
۳۱. کدیور، محسن (۱۳۸۷)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی.

۳۲. کدیور، محسن (۱۳۸۲)، اندیشه سیاسی آخوند خراسانی، در: همایش بررسی مبانی فکری و اجتماعی مشروطیت ایران، بزرگداشت آیت‌الله محمدکاظم خراسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲/۱۰/۸، در سایت www.kadivar.com.
۳۳. کوزه‌کنانی، احمد (۱۴۱۸ق)، ایفاظ العلماء و تنبیه الأمراء، قم، حوزه علمیه قم، دفتر نشر تبلیغات اسلامی.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، مرآة القول فی شرح اخبار الرسول، ۲۴ جلدی، سیدهاشم تحقیق‌رسولی، تهران.
۳۵. محلاتی، محمداسماعیل (۱۳۸۶)، در پرتو مشروطه‌خواهی: متن اصلی الثالی المربوطه فی وجوب المشروطه، تهران، انتشارات صمدیه.
۳۶. محقق‌داماد، مصطفی (۱۳۹۰)، تحولات اجتهاد شیعی: مکتب‌ها، حوزه‌ها و روش‌ها (۵)، اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۵۶.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، ولاها و ولایت‌ها، تهران، انتشارات صدرا.
۳۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹)، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، دوره ۸ جلدی، تهران، نشر سراپی.
۳۹. منصورآبادی، عباس و جواد ریاحی (۱۳۹۱)، مفهوم‌شناسی «مبانی» در پژوهش‌های حقوقی، پژوهش‌های حقوقی، شماره ۲۲.
۴۰. نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۸۷)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۴۱. نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۹۳)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تصحیح محمدجواد ورعی، قم، بوستان کتاب.
۴۲. ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۵۷)، تاریخ بیداری ایرانیان، دوره ۲ جلدی، به اهتمام علی‌اکبر سعیدی‌سرجانی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایرانیان.

۴۳. نجفی خوانساری، شیخ موسی (۱۳۳۱)، منیه الطالب فی شرح
المکاسب (تقریرات آیت الله میرزا حسین نائینی)، ۳ ج، المطبعه
الحیدریه، طهران.
۴۴. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام،
تهران، دار لکتب الاسلامیه فارسی.
۴۵. ویژه، محمدرضا (۱۳۹۳)، کلیات حقوق اساسی، تهران، سمت.

