



فقه، سیاست و زمانه؛ تاملی در قبض و بسط تاریخی فقه سیاسی

پدیدآورنده (ها) : حسینی‌زاده، سید محمد علی

علوم سیاسی :: نشریه سیاست نامه مفید :: پاییز و زمستان ۱۳۹۶ - شماره ۳

صفحات : از ۳ تا ۲۸

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1484540>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- علم شناخت در روان شناسی مدرن و گذشته فلسفی روان شناسی در ایران: یک مطالعه تاریخیض
- آیت الله کاشانی، فدائیان اسلام و نهضت ملی شدن صنعت نفت
- اصفهان در روزگار آل بویه و سلجوقیان
- جهانگیرخان و احیای حکمت متعالیه
- مسایل اساسی اندیشه سیاسی در نامه تنسر
- شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران
- نگرشی جامعه شناختی و روانشناختی به بدحجابی به عنوان یک مسئله اجتماعی
- یک نامه از عهد ساسانیان: نامه تنسر
- نگاهی به بدعتگرایی در دوره ساسانی
- تاثیر حکیم سبزواری بر مکتب تهران، تداوم مکتب فلسفی اصفهان قاجاری
- آذر گشنسب (شهر شیز) مجموعه ای با عملکرد علمی و دینی
- علیت در فلسفه اسلامی و نظر مخالفان آن

عناوین مشابه

- تمایز فقه و اخلاق، تاملی در یک اشتباه تاریخی
- قبض و بسط مصداقی عدالت در پارادایم مشروعیت دولت درگفتمان سیاسی شیعه
- جایگاه مصلحت اندیشی در مجازات مجرمین اقتصادی در سیاست جنایی ایران و فقه مبتنی بر جامعه شناسی سیاسی
- تاملی در سیاست جنایی و تقنینی ایران در قبال تشهیر متهمان با نگاهی بر فقه و اسناد بین‌المللی
- الهیات لیبرال دموکراسی و علم سیاست جدید: تاملی در کوشش های الهیاتی- سیاسی «ماکیاولی»، «هابز» و «اسپینوزا» به عنوان پیشگامان علم سیاست جدید
- ادراک فقهی مفهوم منافع ملی در سیاست خارجی با تاکید بر دو مفهوم منفعت و ملیت از منظر فقه سیاسی امامیه
- کانادا در کشاکش قبض و بسط سیاست خارجی
- تاملی بر انعکاس تاریخی مفاهیم و اصول حقوق اداری در سیاست نامه (سیرالملوک) خواجه نظام الملک طوسی
- تحلیلی سازه‌نگارانه از مبانی فقه سیاسی امام خمینی(ره) در روابط بین‌الملل و سیاست خارجی
- تاملی در قبض و بسط عارفانه

فقه، سیاست و زمانه؛ تأملی در قبض و بسط تاریخی فقه سیاسی

سید محمد علی حسینی‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۱/۲۲

استادیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی تاریخ تأیید: ۹۶/۰۶/۲۸

چکیده

فقه دانش برتر تمدن اسلامی است و فقه سیاسی که حاصل تأملات فقیهانه است، از شاخه‌های آن به شمار می‌رود. این مقاله کوشیده است تا بین گزاره‌ها و نظریه‌های فقه سیاسی شیعه با زمانه و قدرت پیوند برقرار کرده و نسبت آن‌ها را دریابد. در این راستا روحانیت شیعه به مثابه یک نهاد در مواجهه تاریخی با زمانه و ساختار قدرت در نظر گرفته می‌شود که اندیشه‌ها متناسب با این ظرف زمانی و سیاسی ارائه شده و رابطه عالمان با سیاست در پرتو آن شکل گرفته است. دامنه زمانی مورد بررسی این مقاله از آغاز عصر غیبت کبری تا انقلاب اسلامی را در بر می‌گیرد تا تنوع و نسبت نظریه‌ها و قدرت بیشتر به چشم آید. حاصل این نگرش پیوند فقه و تاریخ است که می‌تواند وجوهی جدید از دانش فقه سیاسی را آشکار سازد.

واژگان کلیدی: فقه سیاسی، اندیشه سیاسی علمای شیعه، اقتدار نهادی روحانیت، مشروعیت سیاسی.

مقدمه

فقه در صدر اسلام به معنای مطلق فهم و نیز به معنای بصیرت در دین به کار می‌رفته و به تدریج به علم به فروع فقهی و آنچه امروزه علم فقه نامیده می‌شود، منحصر شده است (شهبازی، ۱۳۶۶: ۳۵). تعریف اصطلاحی فقه عبارت است از «علم به احکام شرعی که مستند به ادله تفصیلی آن‌ها به دست می‌آید» (شهید ثانی، ۱۳۷۴: ۲۲)

فقه به معنای استنباط احکام از عصر پیامبر شروع شده است در آن زمان آنگاه که صحابه دسترسی به ایشان نداشتند، خود بر اساس قرآن و سنت نبوی عمل می‌کردند و گاه که با امر جدیدی روبرو می‌شدند با تکیه بر همان مبانی دست به اجتهاد می‌زدند. پس از رحلت پیامبر، صحابه بزرگ ایشان مرجع دینی عصر تلقی شده و مسلمانان رفتار و رأی آنان را ملاک قرار می‌دادند و البته برخی از این صحابه به فقاقت و دانش بیشتر مشهور بودند و رجوع بیشتری به آنان

1. Email: m_hosseinizadeh@sbu.ac.ir

صورت می‌گرفت. در دوره خلفای راشدین نهاد خلافت نیز خود عهده‌دار مسئولیت دینی تلقی می‌شد و پرسش‌ها به مرکز خلافت ارجاع می‌گردید و خلیفه شخصاً و یا با مشورت بزرگان صحابه به آن‌ها پاسخ می‌داد اما با پایان خلافت راشدین دستگاه حکومت به تدریج از شئون دینی کناره گرفت و تکلیف استخراج مسائل دین و مباحث احکام به دوش دانشمندان از صحابه و تابعان افتاد. با سپری شدن عصر صحابه ظهور فقیهان در جامعه اسلامی اجتناب‌ناپذیر شد و از اواسط قرن اول هجری گروهی از مسلمانان به آموختن علم دین روی آوردند و جایگاه صحابه را به تدریج در اختیار گرفتند. در این زمان در اغلب شهرهای بزرگ اسلامی فقیهانی حضور داشتند که به بحث و تأمل در احکام شرعی و پاسخگویی به پرسش‌های دینی مردم مشغول بودند (شهابی، ۱۳۶۶: ج ۳، ۴۰۹). این فقیهان سلیقه‌ها و چارچوب‌های مختلف داشتند و به همین دلیل گسترش فقه به ظهور مکاتب و مذاهب فقهی متنوع منجر شد که شیوه‌ها و قواعدی متفاوت برای پاسخگویی به پرسش‌های دینی ارائه می‌کردند. البته در یک دسته‌بندی کلی می‌توان فقیهان عقل‌گرا را از نقل‌گرایان متمایز کرد که در دنیای اهل سنت ابوحنیفه صدرنشین طیف اول و مالک پیشتاز دسته دوم به شمار می‌آید. هرچند که در نهایت در جدال عقل و نقل، اولی به حاشیه رفت و دومی بر صدر نشست و بدین ترتیب فقه رایج بر حدیث تکیه کرد و عملاً از دل دانش حدیث و از بسط آن به وجود آمد.

علم حدیث و دانش فقه برآمده از آن در همان قرن اول در جامعه اسلامی به اعتباری ویژه دست یافتند و در سلسله مراتب علوم در صدر نشسته و محدثین و فقیهان بر سایر دانشمندان برتری یافتند. از همین قرن به تدریج این باور در میان مسلمانان شکل گرفت که تنها دانش معتبر در جامعه اسلامی دانشی است دینی که از کتاب الهی و سنت نبوی برآمده و در منبع لایزال حقیقت ریشه دارد. این تصور در رشد دانش‌هایی چون حدیث و فقه و بعدها در به حاشیه‌رفتن علوم دیگر تأثیر بسیاری بر جای گذاشت به گونه‌ای که برخی تمدن اسلامی را تمدنی فقه‌بنیاد تلقی کرده‌اند (عابد الجابری، ۱۳۹۴: فصل ۵). تحت تأثیر این نگرش دانش فقه به تدریج به ارباب علوم در جامعه اسلامی تبدیل گردید و فقه و فقیهان بر صدر نشستند و دانش‌ها و دانشمندان دیگر به حاشیه رفتند و نگاه فقیهانه به نگاه مسلط در جهان اسلام تبدیل گردید. تبیین چگونگی این تحول در فهم سرشت و سرنوشت علوم و تمدن اسلامی اهمیت بنیادین دارد ولی از موضوع این مقاله خارج است.

به هرحال ارزش والای فقه و اعتباری که فقها در سایه آن کسب کردند، به رشد سریع این علم در جامعه اسلامی کمک کرده و آن را به دانشی مدون، پیچیده و تخصصی تبدیل

نمود که مدعی حضور در تمامی حوزه‌های زندگی اجتماعی و فردی انسان مسلمان بود. گسترش دامنه نفوذ فقه و شریعت امری تدریجی و تاریخی بود. فقه در صدر اسلام و دهه‌های اولیه محدود بود و بخش کوچکی از معارف اسلامی را در بر می‌گرفت اما به تدریج به علمی گسترده و با فروع بسیار تبدیل گردید که می‌کوشید تا بر تمامی حوزه‌های زندگی انسان مؤمن سایه اندازد و او را در چنبره احکام خود قرار دهد؛ بدین ترتیب سیاست نیز در عرصه اقتدار فقه قرار می‌گرفت.

فقه سیاسی حاصل تأملات فقیهان برای استنباط و بیان احکام شرع در حوزه قدرت و سیاست است. ویژگی نگاه فقیهانه اولاً اعتقاد به وجود حکم شرعی در این حوزه و ثانیاً تلاش برای استنباط آن در چارچوب منابع و روش‌های مرسوم فقهی است. بنابراین با توجه به ثبات نسبی منابع و روش به نظر می‌رسد، تفاوت چندانی در داده‌های فقه سیاسی وجود ندارد اما نگاهی گذرا به تاریخ این دانش نشان می‌دهد که تغییرات عمیق و گسترده‌ای در آن روی داده است. در این مقاله این تغییرات با توجه به عنصر قدرت و زمانه مورد ملاحظه قرار می‌گیرند. در این راستا فقه سیاسی با توجه به مدارس شیعی در دوره‌های مختلف تاریخی و با عنایت به شرایط ساختاری حاکم و وضعیت نهاد روحانیت بررسی می‌گردد و حاصل آن نگاهی تاریخی و سیاسی به فقه سیاسی است که وجوهی دیگر از مطالعه این دانش را آشکار می‌کند. در این بررسی علما و فقیهان به مثابه یک نهاد در مواجهه با تاریخ در نظر گرفته می‌شوند و این جهت رهیافت این نوشته به نهادگرایی تاریخی نزدیک است. همچنین از جهت بررسی اندیشه‌ها در نسبت با قدرت و زمانه متأثر از رهیافت‌های فوکویی است.

مدرسه قم و سیاست

با سپری شدن عصر حضور و آغاز عصر غیبت عالمان شیعی به تدوین مبانی کلامی و فقهی مذهب پرداخته و مدارس شیعی برای سامان‌دادن به اندیشه شیعی توسعه یافتند. سابقه مدرسه قم به عصر حضور و مهاجرت شیعیان و اصحاب ائمه به این شهر بازمی‌گردد. اهمیت این شهر در دوران غیبت صغری افزایش یافت و به کانون علمی شیعیان تبدیل گردید. این مدرسه در زمانی شکل گرفت که مسئله غیبت، جامعه شیعه را به شدت تحت تأثیر قرار داده بود. بعد از رحلت امام یازدهم، شیعیان دوره‌ای از سردرگمی و حیرت را آغاز کردند که به ظهور فرقه‌های مختلف و تشتت جامعه شیعه منجر شد. بسیاری امید داشتند تا در همان دوران، انتظار پایان یافته و امام به میان مردم بازگردد اما چنین نشد و عصر غیبت کبری آغاز گردید و شیعیان

متوجه شدند که باید با حرمان امام خو کرده و بدون حضور معصوم امور خود را سامان دهند. در این میان عالمان شیعی که به تدریج به منزلت والایی در میان شیعیان دست می‌یافتند، به تبیین مبانی کلامی و فقهی مذهب و تدوین میراث حدیثی ائمه پرداخته و کوشیدند تا در مقابل فرقه‌ها و مذاهب رقیب، تشیع را انسجام بخشند.

شیعیان در این دوره اقلیتی پراکنده و در حاشیه بودند و قدرت در جهان اسلام در اختیار اهل سنت قرار داشت و خلافت که از منظر شیعیان غصبی و ظالمانه بود، کانون قدرت و مشروعیت به شمار می‌آمد. در این میان ظهور بویان فرصتی تاریخی برای شیعیان فراهم کرد، تا مبانی و اعتقادات خود را تبیین کرده و هویت و انسجام خود را تقویت نمایند. آل بویه در مجموع اهل مدارا بودند و دانش و دانشمندان را ارج می‌نهادند. در دوران حکومت آنان منازعات کلامی و مذهبی اوج گرفته و شوق علم‌آموزی گسترش یافته بود و عالمان مذاهب مختلف آزادانه به تحقیق و گفتگو پرداخته و آثار خود را منتشر می‌کردند. در این زمان عالمان حوزه قم و ری (از جمله کلینی و شیخ صدوق) بیشتر به حفظ انسجام فکری و تقویت هویت اقلیت شیعه اثنی‌عشری می‌اندیشیدند و در این راستا به تدوین و نشر میراث ائمه و ضبط و نقل احادیث همت گماردند.

به لحاظ سیاسی تلاش عالمان این دوره بیشتر به تبیین مبانی عقلی و نقلی اندیشه امامت اختصاص یافته بود. امامت هرچند در اندیشه شیعه فراتر از حکومت تعریف می‌شود و بیشتر جنبه دینی را در بر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۴: ۹۶) اما حکومت از شئون امامت تلقی شده و امام، حاکم نیز به شمار می‌رود و همچنین همواره تمایلی وجود داشته که واژگان امام، حاکم، سلطان و حتی خلیفه در یک راستا به کار برده شوند. بنابراین نوعی یکسان‌انگاری امام و حکمران در اندیشه‌های عالمان شیعه به چشم می‌خورد که در نظریه سیاسی آنان تأثیر بسیاری برجای گذاشته است؛ چندانکه گاه به نظر می‌رسد، راهی برای پذیرش مشروعیت حکومت‌های غیرمعصوم در این چارچوب وجود ندارد.

همچنین باید توجه داشت، اندیشه امامت شیعی در این دوره در مقابل نظریه خلافت و امامت در اهل سنت شکل گرفته و بسط یافته است. اگر این ادعا درست باشد که نظریه خلافت اهل سنت در واکنش به امر واقع به تدریج از آرمان‌گرایی فاصله گرفته و به توجیه وضع موجود می‌رسد، می‌توان گفت، نظریه امامت شیعی که در حاشیه خلافت و در مقابل آن طرح می‌شد، همواره بر حفظ خصلت‌های آرمانی خود تأکید داشت و آگاهانه از نزدیک شدن به واقعیت قدرت

خودداری می‌کرد و به همین دلیل نسبت به مشروعیت همه حکومت‌های موجود بدبین بود. تأکید بر ویژگی‌های استثنایی امام به‌ویژه علم، عصمت و عدالت راه را بر پذیرش حکومت‌ها و حاکمان می‌بست. به باور شیعیان امامت امری خطیر بود که سرنوشت دنیوی و اخروی انسان را تعیین می‌کرد و به همین دلیل امام می‌بایست معصوم باشد و چون تنها خداست که به احوال و درون انسان‌ها آگاه است، تنها اوست که می‌تواند امام را برگزیند. طبیعی است که ساختار قدرت و حتی جامعه موجود با چنین اندیشه‌ای فاصله بسیار داشت و شاید به همین دلیل بعد از فاجعه کربلا امامان معصوم از قیام‌های مسلحانه حمایت نکردند و عملاً برای تشکیل حکومت به مبارزه دست نزدند. امام صادق(ع) در پاسخ به دعوت ابومسلم خراسانی سخنی می‌گوید که نشان از این دارد که امامان معصوم(ع) نه مردم را وفادار می‌دیدند و نه زمانه را مناسب می‌دانستند(شهرستانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۵۴). همین امر خود دلیلی برای غیبت نیز به شمار می‌رفت. درواقع چون مردمان شایسته نبودند و زمانه قدردان حضور ائمه نبود، خداوند غیبت را مقدر کرد و اگر چنین است و زمانه مناسب شکل‌گیری حکومت عدل نیست باید تا ظهور صبوری پیشه‌کرد.

امامت بنیان اندیشه سیاسی شیعه به شمار می‌رود و هر نظریه معطوف به حکومت تحت تأثیر این اندیشه شکل گرفته است. عالمان مکتب قم در تدوین نظریه امامت و حفظ میراث ائمه نقش مهمی ایفا کردند. کلینی اولین و مهم‌ترین کتاب جامع حدیثی را نوشت که بخش مهمی از آن به امامت اختصاص داشت. شیخ صدوق نیز همین راه را ادامه داد و بنیان‌های نظریه سیاسی شیعه در عصر غیبت را تدوین کرد. به نظر صدوق نصب امام به خداوند واگذار شده و امامت از طریق نص و نصب و نه انتخاب و اختیار مستقر می‌شود و علم، عصمت و عدالت از ویژگی‌های امام به شمار می‌آید و تنها در این صورت است که اطاعت وی همانند اطاعت پیامبر واجب خواهد بود. درواقع از منظر شیخ و عالمان شیعه بعد از وی امر حکومت و امامت از آن جهت که با سرنوشت افراد و سعادت و شقاوت آنان مرتبط است، آنچنان بزرگ و تأثیرگذار به شمار می‌رود که سپردن آن به غیر معصوم خطر انحراف جامعه را در پی خواهد داشت. در واقع عصمت و علم امام سعادت فرد و جامعه را تضمین می‌کرد و در فقدان این دو انسان همچون گمشده‌ای در تاریکی به سختی راه می‌جست. بر این اساس شیخ با ذکر ائمه شیعه و ویژگی‌های خاص آنان امامت را در آنان محدود کرده و اشاره می‌کند که امام دوازدهم در این زمان امام و حجت خداوند بر مردم به شمار می‌آید که سرانجام جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد و به دست او دین خداوند در سراسر گیتی گسترش می‌یابد و جز او قیام‌کننده‌ای نخواهد بود. بدین ترتیب

شیخ صدوق مشروعیت هر قیامی را قبل از قیام امام زمان مردود می‌شمارد. وی سپس بحث تقیه را به عنوان یک واجب دینی در عصر غیبت پیش می‌کشد و چنین می‌نماید که به نظر وی، این زمانه ضرورتاً زمانه تقیه است و شیعیان باید تا ظهور قائم صبوری پیشه کنند (شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۳۰-۵۳). بنابراین وی به جای اندیشیدن به سازوکارهای کسب قدرت به حفظ انسجام و استحکام هویت شیعیان در عصر تقیه و در سایه دولت‌های جور و رابطه آنان با سایر مسلمانان می‌اندیشد و در این راستا به همدلی و همبستگی در قالب اخوت ایمانی روی می‌آورد و آنجا که به روابط با عامه مسلمین باز می‌گردد، مراوده دوستانه و همکاری با آنان را سرلوحه رفتار خود قرار می‌دهد (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۳۲) و شیعیان را به همیاری و همکاری با اهل سنت توصیه می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۹۰، ۳۰-۵۳) از شیخ صدوق کتابی با عنوان مصادقه‌الخوان بر جای مانده که در حقوق دوستان و برادران دینی بر یکدیگر و ویژگی‌های آنان نوشته شده و می‌تواند نشانه علاقه وی به همدلی و انسجام شیعیان در عصر غیبت تلقی شود (شیخ صدوق، ۱۴۰۲).

انحصار حق حکومت به امام معصوم (ع) از ویژگی‌های مهم اندیشه این عصر است و نامشروع دانستن تمامی حکومت‌ها در عصر غیبت و به تأخیر افتادن حکومت مشروع تا ظهور امام زمان (عج) پیامد نظری آن به شمار می‌رود؛ به سخن دیگر از این منظر تمامی حکومت‌ها در عصر غیبت بار جوری بودن را به دوش می‌کشند. طبیعی است که در چارچوب این نگرش هیچ‌گونه نظریه سیاسی معطوف به حکومت مشروع در عصر غیبت نمی‌توانست شکل بگیرد و اندیشه سیاسی به مباحثی چون جواز یا عدم جواز همکاری با دولت‌های جور و توصیه‌های کلی به عدالت‌ورزی و خوش‌رفتاری با رعیت و شریعتمداری محدود می‌شد و کارکرد سیاسی عالمان شیعی نیز به همکاری برای اصلاح کارکردها و خدمت به مؤمنین و انجام برخی وظایف خاص مثل قضاوت محدود می‌گردید. در مورد همکاری با حکومت‌ها در عصر غیبت شیخ صدوق مبنایی را می‌گذارد که کم و بیش در ادبیات فقیهان بعدی نیز تکرار می‌شود و آن اینکه هرچند ترجیح بر عدم همکاری است (صدوق، ۱۴۱۵: ۵۳۹) اما اگر حاصل آن برآوردن نیازهای مردم باشد (صدوق، ۱۴۱۵: ۳۱۴) و یا تقیه و ضرورت اقتضا کند، همکاری جایز خواهد بود. ارتباط وی با رکن‌الدوله و بی‌اعتنایی او به حاکمان بعدی می‌تواند بر اساس همین دیدگاه تبیین شود. وی همچنین به حاکمان توصیه می‌کند که از مردم فاصله نگیرند و نیازهای آنان را برآورده سازند (صدوق، ۱۴۱۵: ۵۴۰) و عدالت پیشه کنند (همان). مکتب بغداد و سیاست این مکتب که علمایی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را در خود پرورش داد، طلایه‌دار اندیشه

شیعی در نیمه دوم قرن چهارم هجری و نیمه اول قرن پنجم به شمار می‌رود و تأثیری بسیار عمیق بر جای گذاشته است. بغداد از ابتدای خلافت عباسیان مرکز خلافت اسلامی و پایتخت علمی و فرهنگی جهان اسلام به شمار می‌آمد و به دلیل حضور مذاهب، فرقه‌ها و گرایش‌های مختلف فکری این شهر همواره کانون منازعات بی‌پایان جریان‌های مختلف بود. علمای شیعه این شهر نیز با چالش‌های دائمی فکری و سیاسی روبرو بودند. علاوه بر افکار و اندیشه‌های مخالف که اقلیت شیعی بغداد باید به مصاف آن می‌رفت، خلافت خود چالشی اساسی برای عالمان شیعی محسوب می‌گردید. خلافت پایگاه اهل تسنن به شمار می‌آمد؛ لذا عموماً تمایلی به تقویت شیعیان نداشت و به‌ویژه زمانی که تعصب در پیش می‌گرفت، فرصت حضور و بروز را از شیعیان دریغ می‌کرد و در این زمان بود که شیعیان و به‌ویژه عالمان شیعی در معرض دشمنی‌ها و آزارها قرار گرفته و در دام تعصبات مذهبی گرفتار می‌شدند. بنابراین جامعه شیعه بغداد برای بقا مجبور به رقابتی سخت بود و در میدان منازعات و دشمنی‌های موجود توانمندی عالمان شیعی تنها تکیه‌گاه مطمئن شیعیان به‌شمار می‌آمد. باید توجه داشت که ظهور و رشد مکتب بغداد در سایه حکومت بوییان و در دوران اقتدار آنان صورت گرفت و اگر آزادمنشی و مدارای آنان نبود، چنین فرصتی برای عالمان شیعه فراهم نمی‌گردید. اما بوییان هرچند شیعی بودند، نه می‌توانستند و نه می‌خواستند که به مذهب شیعه رسمیت بخشیده و به عمر خلافت پایان دهند. به هر حال فضای فکری و سیاسی بغداد، عالمان شیعی را به عقل‌گرایی، اجتهاد، سعه صدر و مجادلات بی‌وقفه با مخالفین سوق می‌داد؛ از سوی دیگر با پایان یافتن غیبت صغری در ۳۲۹ ارتباط جامعه شیعی بغداد با امام به کلی قطع شد و این امر نیاز به اجتهاد و تفکر استدلالی را به علمای شیعه گوشزد کرد. حوزه بغداد به اجتهاد و استدلال عقلانی روی خوش نشان داد و از علمی چون کلام و اصول فقه استقبال کرد. علمای این حوزه با تأکید بر کلام و استدلال بنیان‌های کلامی و اعتقادی تشیع اثنی‌عشری را تدوین کرده مستدل ساختند و بدین ترتیب از یک سو فرقه‌های گوناگون موجود در میان شیعیان را به حاشیه راندند و از سوی دیگر پایه‌های این مذهب را برای قرن‌های آینده استوار داشتند. همچنین علمای بغداد نوعی فقه اجتهادی را برجسته کردند و در پی تلاش آنان بود که فقه از صرف نقل احادیث و نصوص گذر کرده و به فقهی استدلالی و اجتهادی با تکیه بر اصول و نصوص تبدیل گردید و بدین ترتیب تشیع به فقهی پویا و توانمند در تطبیق با پدیده‌ها و شرایط جدید دست یافت. در این دوره همچنین علم اصول فقه برای اولین بار در میان علمای شیعه تدوین شد و کتاب‌هایی در این زمینه به نگارش

درآمد که سرآغاز توجه به اصول در حوزه‌های شیعه محسوب می‌گردد. توجه به فقه تطبیقی ویژگی دیگر این حوزه است که تحت تأثیر حضور سنگین علمای اهل سنت و فقه آنان در جامعه بغداد صورت گرفت. ویژگی دیگر حوزه بغداد سعه صدر و گشودگی علمای این حوزه در برخورد با مخالفین است. استقبال از گفتگو و اهمیت‌دادن به علم و تفکر و پرهیز از طرد و تکفیر که سلاح رایج زمان به شمار می‌آمد، علمای بزرگ این حوزه را بزرگ و محبوب ساخته بود. این ویژگی متأثر از فضای فرهنگی در قرن پنجم بود که به عصر رنسانس فرهنگی اسلامی تعبیر شده است. شیخ مفید از علمای برجسته این مکتب از بنیانگذاران سنت عقل‌گرایی در شیعه به شمار می‌رود به گونه‌ای که حتی استادش شیخ صدوق را گاه به تندی نقد کرد (شیخ مفید، بی‌تا: ۴۹ و ۸۸ و ۲۲). وی معتقد است که شریعت برای تعیین حدود و بیان محدودیت‌ها آمده است و آنچه بیان نشده است، در حوزه محدودیت‌ها قرار نداشته و به اختیار مکلفین واگذار شده است (همان، ۱۴۱) و در هر موضوعی که در دین حکمی بر منع یا محدود کردن آن نیامده است، اصل بر اباحه است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ب: ۶) بدین ترتیب مدیریت و سامان حوزه وسیعی از زندگی انسان به خودش واگذار شده است. این اندیشه می‌توانست پیامدهای مهمی در حوزه سیاست داشته باشد اما نه شیخ و نه علمای بعدی به بسط آن پرداختند. به لحاظ سیاسی اندیشه مفید در ادامه اندیشه شیخ صدوق و با محوریت امامت و غیبت شکل گرفته است. وی ضمن برشمردن کارکردهای امامت و نقش آن در نجات مردم از گمراهی بر ضرورت عصمت و دانش بی‌حدوهر امام (ع) و ضرورت انتخاب او با نصّ و معجزه تأکید می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۴۲). بنابراین به نظر می‌رسد، شیخ برقراری حکومت عدل را در فقدان امام ممکن نمی‌داند و دوره غیبت را همچون استادش شیخ صدوق عصر تقیه و حرمان تلقی کرده و به انسجام اجتماعی شیعیان و امکان همکاری با حکومت‌های موجود می‌اندیشد و در عین حال به فقهای شیعه اختیاراتی می‌دهد تا بخشی از وظایف حکومتی از جمله قضاوت را در صورت امکان بر عهده گیرند (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۸۱۰-۸۱۱).

سید مرتضی نیز با پذیرش ضرورت حکومت به توضیح مجموعه‌ای از شرایط و ویژگی‌ها می‌پردازد که برای امام ضروری است و در این میان بر عصمت تأکید می‌کند و اضافه می‌کند که امام باید فاضل‌ترین، شجاع‌ترین، عالم‌ترین و سیاستمدارترین مردمان باشد و امامت وی با نصّ و معجزه اثبات گردد (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۴۲۷)؛ بدین ترتیب به نظر وی تنها امامان معصوم (ع) شایسته امامت هستند و عصر غیبت عصر حرمان حکومت حق خواهد بود و مردم اگر

می‌خواهند از برکت حضور و ظهور امام برخوردار شوند باید خود موانع را برطرف کنند و سبب‌ساز ظهور شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۳، ۱۵۰). با فرض غصبی و یا جوری بودن حکومت‌های عصر غیبت مسئله اصلی سید مرتضی، شرایط همکاری با این دولت‌ها است. در این زمینه سید رساله‌ای درباره همکاری با دولت‌های جائز نوشته و شرایط متفاوت همکاری را توضیح داده‌است. به نظر وی پذیرش مسئولیت در حکومت‌های غاصب در صورتی که امکان برپاداشتن حق و امر به معروف و نهی از منکر فراهم باشد، می‌تواند تا حد وجوب نیز پیش رود و در این صورت این مسئولیت از سوی امامان حق پذیرفته شده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۲، ۹۰).

شیخ طوسی نیز از ضرورت حکومت و تأثیر بنیادین آن بر صلاح و فساد مردمان به ضرورت عصمت گذر کرده و آن را از شرایط اصلی امام تلقی می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۱۸۹). به نظر شیخ تنها معصوم است که صلاح و فساد مردمان را می‌داند و مردم را به آن رهنمون می‌شود و غیرمعصوم همواره نیازمند معصوم خواهد بود (طوسی، علم‌الهدی، و بحرالعلوم، ۱۳۸۲: ۸۰). بدین ترتیب آدمیان در فقدان رهبری معصوم همواره سردرگم خواهند ماند. شیخ می‌پذیرد که عصر غیبت عصر حرمان حکومت حق است و از این جهت مردم زیان می‌بینند اما می‌گوید، مردمان خود با اعمالشان سبب‌ساز غیبت شده‌اند و خود نیز می‌توانند موانع حضور وی را برطرف کرده و از برکت حضور و حکومت امام برخوردار شوند (شیخ طوسی، ۱۳۷۰: ۷).

به نظر شیخ، فقهای شیعه در عصر غیبت در صورت امکان می‌توانند قضاوت، اجرای حدود، داوری بین مردم، اقامه نمازهای جماعت و جمعه و اعیاد و دریافت وجوهات شرعی را بر عهده گیرند (شیخ طوسی، ۱۹۷۰: ۱۹۲ و ۳۰۱-۳۰۲). با این حال به نظر وی در فقدان حضور معصوم و کسی که امام وی را برای جهاد نصب کرده است، جنگ جایز نیست و جهاد همراه امامان جائز یا بدون امام معصوم گناه شمرده می‌شود مگر اینکه برای دفاع از اسلام و مسلمانان باشد (شیخ طوسی، ۱۹۷۰: ۲۹۰).

در مجموع در مکتب بغداد صورت‌بندی نهایی گفتمان شیعه با محوریت امامت و غیبت صورت گرفت که بر اساس آن امامت و حکومت بر مردم مقامی خطیر تلقی می‌شود که تنها سزاوار امامان معصوم بوده و دیگران را در آن حقی نیست. غیبت، عصر حرمان حکومت حق تلقی می‌شود ولی همکاری با حکومت‌های موجود برای اقامه حق و در مسیر امر به معروف و نهی از منکر جایز است. در این عصر فقها علاوه بر رهبری دینی سرپرستی مدنی و عرفی جامعه شیعه را نیز بر عهده دارند و در صورت امکان مناصبی چون قضاوت، داوری در اختلافات و

دریافت و پرداخت وجوهات شرعی را در اختیار خواهند داشت ولی در هر حال این به معنای تأسیس حکومت مشروع در عصر غیبت نیست. این اندیشه بنیاد تفکر سیاسی شیعه را در قرن‌های بعدی تحت تأثیر قرار داد و عدم تمایل نظری و عملی به حکومت و سیاست در عصر غیبت را در پی داشت.

درواقع تفکر سیاسی اندیشمندان این حوزه در راستای مکتب قم و در همان شرایط محیطی شکل می‌گیرد. حضور شیعه به مثابه یک اقلیت در زمانی که خلافت مشروعیت بلامنازع داشت و حتی حضور دولت قدرتمند بویان نیز نتوانسته بود، بنیان‌های آن را متزلزل کند و تأکید بر جنبه‌های آرمانی و خطیر امامت راه را بر اندیشیدن به حکومت مطلوب بسته بود؛ از سوی دیگر علی‌رغم وجود علمای بزرگ نهاد روحانیت شیعی انسجام و اقتدار لازم را نداشت و در سایه حکومت‌ها و تحت تأثیر آنان قرار می‌گرفت. این شرایط کم و بیش تا ظهور صفویان تداوم داشت و اندیشه مکتب بغداد تا آن زمان دستخوش تغییر چندانی نشد.

مدرسه اصفهان و سیاست

ظهور صفویه به جهت تأثیرات عمیقی که در فرهنگ و سیاست ایران و تاریخ شیعه بر جای گذاشته، نقطه عطفی مهم در تاریخ ایران و مذهب تشیع به شمار می‌رود. صفویان به صوفی مشهور صفی الدین اردبیلی نسب می‌بردند که در بحبوحه آشوب‌ها و هرج و مرج‌های ایران بعد از مغولان شهرت و اعتباری بسیار داشت. شاه اسماعیل صفوی با تکیه بر اعتبار خاندانش و اطاعت خالصانه قبایل قزلباش وفادار به خانقاه صفوی در اوایل قرن دهم (۹۰۷ ق ۸۸۰ ش) سلسله صفویه را بنا نهاد و تشیع را مذهب رسمی ایران اعلام کرد. صفویان اولین دولت قدرتمند و مستقل ایرانی به شمار می‌آیند که به سیصد سال آشفستگی و هرج و مرج ناشی از حمله مغولان پایان داده و دولتی پایدار ایجاد کردند.

با ظهور صفویه در رویه سیاسی علمای شیعه چرخشی تاریخی پدید آمد. تا این زمان فقهای شیعه چندان توجهی به حکومت‌های وقت نداشتند و کمتر در حمایت و یا مخالفت حاکمان سخن می‌گفتند و می‌کوشیدند تا از کارزارهای سیاسی دوری کنند. اما در این زمان با ظهور صفویان و رشد تعصبات مذهبی در میان دولت‌های مخالف آنان علمای شیعه بقای مذهب خود را در گروه حمایت از این دولت دیدند و به اجبار سیره پیشین وانهادند و به تأمل در شرایط موجود پرداخته و اغلب در کنار دولت صفوی قرار گرفتند. هرچند که به نظر نمی‌رسد، این

حمایت به وانهادن تام و تمام گفتمان امامت و غیبت و اعتقاد بنیادین به عدم مشروعیت سلاطین منجر شده باشد.

همچنان که گفته شد، صفویان از فرقه‌های صوفی به شمار می‌آمدند که با فقه و فقیهان میانه خوبی نداشتند و به‌ویژه به شریعت بی‌اعتنا بودند ولی زمانی که قدرت را در اختیار گرفتند، برای اداره جامعه به فقه و فقیهان نیازمند شدند و بنابراین نیازی دوسویه شکل گرفت؛ از یک سو عالمان شیعی برای حفظ و تبلیغ مذهب به حاکمان نیاز داشتند و از سوی دیگر آنان نیز برای بسط مشروعیت و تداوم دولت محتاج عالمان بودند. در این میان در ازای همکاری و همراهی با دولت تلاش آشکار و موفقیت‌آمیزی از سوی علمای شیعه برای دور کردن صفویان از مبانی صوفیانه و تشویق آنان به تشیع فقه‌ای و پذیرش جایگاه ممتاز فقیهان صورت گرفت.

همکاری علما با دولت صفوی از ابتدای دولت و با دعوت شاه اسماعیل از علمای عرب‌تبار برای مهاجرت به ایران آغاز شد. محقق کرکی مهم‌ترین شخصیتی بود که به این دعوت لبیک گفت و مدتی را در زمانه شاه اسماعیل در ایران به تبلیغ و گسترش تشیع سپری کرد و ظاهراً به دلیل ناسازگاری با درباریان صوفی مسلک به نجف بازگشت اما چندی بعد شاه طهماسب جانشین اسماعیل وی را با حکمی تاریخی و پراهمیت به ایران دعوت کرد. در این فرمان شاهانه با استناد به حدیثی مشهور مخالفت با علما را شرک تلقی کرده و مخالفان کرکی را ملعون و مطرود دربار دانسته است (خوانساری، ۱۳۹۰: ج ۳، ۳۶۳) و بدین ترتیب حمایت از وی را در مقابل مخالفان تضمین می‌کند. با این فرمان کرکی برای دومین بار در سال ۹۳۶ وارد ایران شد. گفته می‌شود، هنگامی که کرکی وارد قزوین شد، شاه خطاب به وی گفت: شما امروز نایب امام و شایسته‌تر به مقام سلطنت هستید و من یکی از کارگزاران شمایم که اوامر و نواهی شما را به مرحله اجرا می‌گذارم (همان، ج ۳، ۳۶۱). کرکی با استفاده از این فرصت فعالیت‌های گسترده و تأثیرگذاری را انجام داد (روملو، ۱۳۵۷: ۳۴۹) ولی این بار نیز بعد از سه سال ظاهراً به دلیلی مشابه ایران را ترک کرد ولی شاه مجدداً با فرمانی مفصل و اختیاراتی گسترده او را به ایران فراخواند و به تمامی کارگزاران دولتی دستور داد که از او اطاعت کنند (افندی، ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۶۰). البته اجل مهلت نداد و وی در سال ۹۴۰ هجری و قبل از حرکت به سوی ایران فوت کرد یا به دست مخالفانش مسموم شد. زندگی کرکی و دو فرمانی که به آن اشاره شد، در تاریخ اندیشه سیاسی ایران و فقه سیاسی شیعه بسیار اهمیت دارند و نشان از ظهور عصری نو و اندیشه‌ای تازه

می‌دهند. هرچند بعداً هیچ‌گاه فقها چنین اختیاراتی به دست نیاوردند و هیچ‌گاه چنین فرمان‌هایی در مورد فقهای دیگر صادر نشد اما رابطه‌ای دوسویه و مبتنی بر نوعی وابستگی متقابل بین علما و دولت شکل گرفت که در اغلب اوقات دو طرف را به اجبار یا به اختیار به رعایت حدود و حقوق دیگری سوق می‌داد. بدین ترتیب بین دین و دولت پیوند برقرار گردید و دوام و اقتدار هر یک به دیگری گره خورد و هم شاهان از حمایت مشروعیت‌بخش عالمان برخوردار شدند و هم فقیهان موفق شدند تا صوفیان و مخالفان را به حاشیه رانده و جایگاه تشیع فقه‌ای را در ایران تثبیت نمایند اما به رغم این اتفاق به طور قطع نمی‌توان از تحول بنیادین در اندیشه سیاسی شیعه سخن گفت. اندیشه سیاسی کرکی همچون سایر علمای سلف خود بر امامت استوار شده است. وی بر عظمت مقام امامت تأکید کرده و آن را در ادامه نبوت و از اصول دین به شمار می‌آورد و به دلیل همین عظمت است که می‌گوید، در انتخاب امام نمی‌توان جز به نصّ تکیه کرد (کرکی، بی‌تا: ۴۷). در مورد وضعیت حکومت در عصر غیبت نظریه صریحی در آثار کرکی وجود ندارد اما نکته بدیعی که اندیشه او به چشم می‌خورد، بسط مفهوم نیابت امام و تأکید بر نصب کلی فقیه توسط امام است (کرکی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۱۴۲) که زمینه نظری اندیشه ولایت فقیه را فراهم می‌آورد و سیره عملی او نیز نشان از اعتقادش به اختیارات گسترده فقیه دارد. با این حال وی در مناصب و اختیاراتی که برای فقیه برمی‌شمارد، به مناصب شرعی چون فتوا، قضاوت، دریافت تقسیم وجوهات شرعی و سرپرستی محجوران اشاره کرده از ذکر اختیارات سیاسی فقیه خودداری می‌ورزد (همان، ۱۶۱). همچنین وی در فتوایی بدیع اخذ خراج را در عصر غیبت حق فرمانروای جائر می‌داند تا آن را در مصالح اسلامی هزینه کند. بر این مبنا خودداری از پرداخت مالیات به آنان نیز جایز نیست (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۲۲۵ و ۲۳۰). کاملاً آشکار است که این نظریه برای یاری دولت صفوی و حل مشکلات مالی آن طراحی شده است. در مجموع باید با توجه به شرایط تاریخی اندیشه کرکی را تحلیل کرد. ظهور صفویان فرصتی تاریخی برای شیعیان فراهم آورده بود و در شرایطی که امپراتوری عثمانی با قدرت و تعصب در پی احیای خلافت و یکپارچه کردن سرزمین‌های اسلامی بود و نابودی صفویان را وظیفه خود می‌دانست، عدم حمایت از این دولت می‌توانست، زوال تشیع را در پی داشته باشد؛ از سوی دیگر عقاید صوفیانه صفویان با فقه و فقیهان نسبتی نداشت و به همین دلیل از آغاز رقابتی سخت بین درباریان صوفی مسلک و فقهای چون کرکی در گرفت. بنابراین کرکی در این میانه راهی در پیش گرفت تا ضمن همراهی و حمایت از دولت جایگاه فقها در ساختار قدرت تثبیت

شده و رقیبان سرسخت به حاشیه رانده شوند و بدین ترتیب نوعی رابطه مبتنی بر احترام و البته نیاز متقابل شکل گیرد. وی همچنین ترتیبی اندیشید تا شاهان و درباریان همواره خود را مدیون دین و عالمان به شمار آورده و فکر مقابله با آنان را از سر بیرون کنند.

به نظر می‌رسد، مطلوب وی حکومتی است که نوعی نظارت عالیه را برای فقها به رسمیت بشناسد و هرچند که در این ساختار فقیه، شاه یا صاحب قدرت اجرایی نیست اما مشروعیت‌بخش نظام به شمار می‌آید. اگر این نظریه بسط می‌یافت، می‌توانست معمای مشروعیت دولت را با استناد به نیابت فقها پاسخ دهد که البته مستلزم پذیرش نظارت عالیة فقها و پیروی شاه از مجتهد بزرگ بود (رک لمبتون، ۱۳۷۹، ۳۱۸). در نوشته‌های این دوران نشانه‌هایی از رواج این نظریه به چشم می‌خورد. افوشته‌ای نطنزی از مراسم تاجگذاری شاه اسماعیل دوم روایت می‌کند که وی از علما به‌عنوان نمایان واقعی امام زمان تقاضا کرد تا آنان وی را بر مسند پادشاهی بنشانند (افوشته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۴۱). حضور شیخ الاسلام در تاجگذاری و خطبه‌هایی که آنان در این مراسم می‌خواندند، نیز می‌تواند نشانه از حضور این نظریه باشد. شاردن نیز در سفرنامه خود نوشته است که برخی از علما و مردم ایران معتقدند، اداره کشور در عصر غیبت حق مجتهدان وارسته است و شاهان باید چون وزیری فرمانبردار آنان را اطاعت کنند (شاردن، ۱۳۷۴: ج ۳، ۱۱۴۳-۱۱۴۵). اما این نظریه هیچ‌گاه مستدل نشد و بسط نیافت و به نظر می‌رسد، در حد یک سیره عملی و گفته‌های عامیانه باقی ماند و نتوانست سیطره گفتمان مسلط را به چالش بکشد.

همان‌گونه که اشاره شد، به رغم نزدیکی کرکی به دولت صفوی نشانه‌ای از مشروعیت‌بخشی به این دولت در آثار وی به چشم نمی‌خورد و حتی از بسیاری از مباحث وی چنین به نظر می‌رسد که جائر بودن دولت صفوی را مفروض گرفته است تا آنجا که گاه آنان را با امویان مقایسه می‌کند (افندی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۶). همچنین او مفهوم سلطان عادل را به همان معنای رایج فقهی امام معصوم یا نایب او می‌داند (محقق کرکی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۷۹، ۳۷۱، ۴۸۶).

کرکی فقیه مؤسس این دوره به شمار می‌رود و روش او مبنی بر همکاری مشروط با دولت صفوی مورد پذیرش اکثر علمای این عصر قرار گرفت در عین حال برخی از علما نیز سیره کرکی را نمی‌پسندیدند و راهی دیگر در پیش گرفتند. در این میان برخی چون شیخ ابراهیم قطیفی همکاری کرکی با دولت جائر صفوی و حکم او به حلیت خراج را به شدت مذمت کردند (قطیفی، ۱۴۱۳: ۲۲) و برخی نیز چون شهید ثانی و محقق اردبیلی با بی‌اعتنایی به دولت

وقت کوشیدند تا اعتبار و منزلت عالمان شیعی را حفظ نمایند. فهم اندیشه سیاسی این فقیهان چندان آسان نیست اما به نظر می‌رسد، اینان همچنان در تداوم سنت شیعی و در چارچوب اندیشه امامت به امکان تأسیس حکومت عدل در عصر غیبت باور نداشتند. شهید ثانی در حالی که از ضرورت حکومت و نیاز انسان به رهبری سخن می‌گوید، بلافاصله با تأکید بر خوی سلطه‌جویی و خودخواهی انسان‌ها به امامت و عصمت گذر می‌کند و نصب امام معصوم را از باب لطف بر خداوند واجب می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۳-۱۵۶). همین استدلال را محقق اردبیلی به شکلی دیگر تکرار می‌کند به نظر وی هدف امامت که معطوف به تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم است، جز با عصمت و علم الهی به دست نمی‌آید (مقدس اردبیلی و عابدی، ۱۳۷۷: ۱۸). وی پادشاهان را به جائز مؤمن شیعه (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۳: ج ۱۲، ۱۱)، جائز مخالف (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۳: ج ۸، ۱۰۷) و جائز کافر تقسیم می‌کند و چنین به نظر می‌رسد که شاهان صفوی را در زمره پادشاهان جائز مؤمن قرار می‌دهد.

در نهایت به نظر می‌رسد، با تثبیت دولت صفوی و همراهی شاهان با علما و البته نهادینه شدن تشیع فقه‌ای و جایگاه علمای دین در جامعه و ساختار سیاسی علاقه‌مندی فقیهان به پذیرش و حتی توجیه این دولت افزایش می‌یابد. در این مرحله، دیگر سخنی از نظارت و حتی نیابت فقیهان به میان نمی‌آید. فیض کاشانی در رساله آیینة شاهی که برای شاه عباس نوشته است، سلطنت و حکومت را برای نظم اجتماعی ضروری می‌داند و معتقد است که در عصر غیبت نیز از پذیرش آن حتی اگر همراه با تغلب و زور باشد، گریزی نیست؛ بنابراین فیض سلطنت و حکومت را به عنوان نهادی که جامعه انسانی بدون آن سامان نمی‌یابد، به رسمیت می‌شناسد اما تذکر می‌دهد که سیاست مطلوب باید با شرع پیوند یابد؛ زیرا سلطنت نظام دنیوی را و شرع دنیا و آخرت آدمیان را اصلاح می‌کند و بدین ترتیب سلطنت بدون شرع ناتمام است و نمی‌تواند سعادت انسان‌ها را تضمین نماید. به گفته وی نسبت سلطنت به شریعت همانند نسبت بدن به روح است و سیاست کامل آن است که با شرع پیوند یابد و در این صورت سعادت دنیا و آخرت را در پی خواهد داشت. به نظر وی پادشاهی که خود مطیع شریعت بوده و مردم را به اطاعت از شرع وادار کند، جمعی کثیر از مردمان را هدایت خواهد کرد و همان‌گونه که در این دنیا پادشاه است، در آن دنیا نیز پادشاه خواهد بود و هرگاه پادشاه و سلطنت فرمان شرع نبرد، هر روز که بر آدمی می‌گذرد، بدتر از روز پیش باشد و خداوند مردمان را فرو گذاشته و هدایت و نصرت را از ایشان باز می‌گیرد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۶۳-۳۶۵).

در اینجا به نظر می‌رسد، شریعت معیار مشروعیت و یا حداقل ارزیابی سلطنت به شمار می‌آید و طبعاً در این نظریه، فقها به‌عنوان مفسران شرع جایگاهی همسنگ شاهان خواهند داشت. این دیدگاهی است که به نظر می‌رسد، در نیمه دوم دولت صفوی غلبه یافته بود. پذیرش سلطنت به‌عنوان امر واقع و صاحب بالفعل قدرت (ذی شوکت) و تلاش برای مقیدکردن آن به شرع راهی بود که علمای این دوره در پیش گرفتند. در هر حال وظیفه مردم در هر صورت اطاعت بود تا نظم اجتماعی پایدار بماند(خالقی، ۱۳۹۰: ۳۷۶). به نظر می‌رسد، اندیشه محقق سبزواری نیز در این راستا قرار دارد. وی مؤلف کتاب روضه‌الانوار عباسی از مهم‌ترین متون سیاسی این دوره به شمار می‌رود. سبزواری در این کتاب بر ضرورت سلطنت در عصر غیبت تأکید کرده و ضرورت شریعت‌بنیادبودن آن را متذکر می‌شود(محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷) وی در تعظیم پادشاه شریعت پناه و عادل راه اغراق می‌پیماید و می‌نویسد: چندان فواید و منافع بر وجود او مترتب است که قلم و زبان را وسیع بیان آن نیست و آن پادشاه را به جناب احدیت کمال قرب است و دعای او به استجابت نزدیک است ... و او به حسب حقیقت روح این جهان است (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۷). وی سلطنت را به دو قسم فاضله و ناقصه تقسیم می‌کند و معیار سلطنت فاضله را شرع و عدل و معیار سلطنت ناقصه را ظلم و تعدی و شهوت می‌داند (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۰۵-۵۰۶). با این حال وی در کتاب فقهی خود کفایه‌الاحکام تصریح می‌کند که ائمه می‌دانستند که تا ظهور امام زمان حکومت عدل منتفی خواهد بود(سبزواری، ۱۳۸۱: ج ۱، ۳۸۲). بنابراین وی به لحاظ فقهی دولت صفویان را دولت عدل و مشروع تلقی نمی‌کند. همین نوع برخورد در آثار مجلسی نیز به چشم می‌خورد؛ از یک سو وی از صفویان تمجید کرده و به اطاعت از پادشاهان توصیه می‌کند(علامه مجلسی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۰۶) و از سوی دیگر تقرب به شاهان را موجب خسران دنیا و آخرت می‌داند(علامه مجلسی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۱۳-۳۱۷).

در مجموع در دوره صفوی هرچند فقیهان بیشتر به سیاست اندیشیدند اما معمای مشروعیت دولت در عصر غیبت همچنان ناگشوده ماند و به نظر می‌رسد، علی‌رغم اصرار بر ضرورت حکومت و سلطنت و ستایش پادشاهان صفوی تمایل عمومی فقها همچنان نامشروع‌دانستن حکومت‌ها در عصر غیبت بود. البته اشاره شد که از نیمه دوم این عصر نشانه‌هایی از پذیرش سلطنت مقید به شریعت و عدالت به چشم می‌خورد اما سقوط دولت صفوی اجازه بسط این اندیشه را نداد. به نظر می‌رسد، تثبیت دولت و افزایش اقتدار آن و نیز وابستگی مالی نهاد روحانیت به دولت در تمایل به پذیرش سلطنت تأثیرگذار بوده است.

مکتب عتبات و سیاست

سقوط صفویه دوره‌ای از هرج و مرج، جنگ و ناامنی را در پی داشت که به ویرانی شهرها و آبادی‌ها و نابودی اقتصاد ملی و کاهش شدید جمعیت ایران منجر شد. در این شرایط مدارس شیعی به تدریج از ایران کوچ کرده و به عتبات منتقل شدند؛ از سوی دیگر تفکر اخباری‌گری که از نیمه‌های قرن یازدهم هجری بر حوزه‌ها مسلط شده بود، با تلاش وحید بهبهانی از اواخر قرن دوازدهم به حاشیه رانده شد و شاگردان مکتب وحید با احیای سنت اصولی و اجتهادی تحول عمیقی را در حوزه‌ها رقم زدند. مهم‌ترین اختلاف اصولی‌ها و اخباری‌ها مسئله جواز و یا عدم جواز اجتهاد بود. اخباری‌ها با اصالت دادن به اخبار و نفی اجتهاد، دایره شرع را محدود به اخبار کرده و با نفی تقلید دسترسی به حقیقت دین را برای هرکسی که با زبان احادیث آشنا بود، ممکن می‌دانستند. اصولی‌ها اما فهم دین را مشروط به اجتهاد می‌دانستند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۲۳-۲۵) و بر همین مبنا اجتماع مؤمنان را به مجتهد و مقلد تقسیم کرده و ایمان غیرمجتهدین را به تقلید گره می‌زدند و بدین سان قدرت بالانمایی برای فقیهان و مجتهدان به رسمیت می‌شناختند. توجه داشته باشیم که شاه به‌عنوان یک شیعه در این چارچوب ملزم به تقلید از مجتهدین بود. اجتهاد همچنین فقه را پویا کرده و دایره احکام شرع را وسعت می‌بخشید و مجتهد را قادر می‌ساخت با تکیه بر مبانی و روش‌های اصولی به پرسش‌های جدید پاسخ گوید و خود را با زمان و مکان هماهنگ سازد و این در آغاز ورود مدرنیسم به جوامع اسلامی و طرح پرسش‌های جدید اهمیت بسیار داشت.

همراه با گسترش مدارس اصولی نهاد مرجعیت نیز توسعه یافته به سوی تمرکز پیش رفت. گسترش این نهاد که در طی قرن سیزدهم هجری روی داد، تحولی بنیادین در اندیشه شیعی به وجود آورد. مرجعیت اعتبار و اقتداری بی‌رقیب داشت و هر نهاد و قدرتی که با آن به رقابت برمی‌خاست، پایگاه اجتماعی و مشروعیت مردمی خود را از دست می‌داد و رو به زوال می‌رفت. فتوای میرزای شیرازی در جریان تنباکو نمونه‌ای از اوج اقتدار نهاد مرجعیت شیعی است که سلطنت را تا آستانه سقوط پیش برد. نهاد مرجعیت با تکیه بر وجوهات به‌ویژه خمس که در دیدگاه فقیهان اصولی پرداخت آن به مجتهد در عصر غیبت واجب شمرده می‌شد، به استقلال مالی دست یافت و خود را از هرگونه وابستگی مالی به دولت رها کرد. همزمان احیای سنت‌ها و شعائر چون زیارت و روضه‌خوانی استقلال مالی روحانیت را گسترش داد و به گسترش کمی آن کمک کرد. به طور کلی می‌توان میان تحولات اقتصادی درون نهاد روحانیت با اقتدار و

اندیشه آن پیوند برقرار کرد. به هر حال در دوره قاجار نهاد روحانیت به مثابه قدرتمندترین نهاد اجتماعی در ایران ظهور کرد که از ابتدای این دوره روز به روز بر قدرت و نفوذ اجتماعی آن افزوده می‌شد و در حالی که نهاد کهن سلطنت رو به زوال بود. این نهاد اگر اراده می‌کرد، می‌توانست پیروز میدان بازی قدرت باشد. در طول قرن نوزدهم روحانیت با تکیه بر مرجعیت و روحانیون فراوانی که از مدرسه عتبات فارغ‌التحصیل شده و در تمامی روستاها و شهرهای ایران پراکنده بودند، به سازمانی منسجم با سلسله مراتب مشخص و استقلال مالی تبدیل گردید. روحانیت این دوره برخلاف دوره صفوی نیازی به دولت نداشت و البته این بی‌نیازی و اقتدار اجتماعی، اندیشه و عمل مناسب خود را اقتضا می‌کرد. بسط نظریه ولایت فقیه - که بر اجتهاد و تقلید و مفهوم نیابت بنا شده است - و نیز به چالش کشیدن نظری سلطنت و ورود مستقیم به عرصه سیاست را باید با توجه به همین زمینه‌ها تحلیل گردد.

به طور کلی تحولات نظری در این دوره در پیوند با زمانه بود. ظهور مدرنیسم و ورود قدرتمندانه آن به جهان اسلام پرسش‌های جدیدی را پیش کشیده بود که گفتمان اخباری توان پاسخ بدان نداشت و اجتهاد پویایی گفتمان دینی را تضمین می‌کرد؛ از سوی دیگر دولت تازه‌تأسیس قاجار در میان مردم محبوبیت چندانی نداشت و ایرانیان به زور به حکومت آنان تن داده بودند. قاجارها از سیادت و کاریزمای مذهبی صفویان برخوردار نبودند و تلاش آنان برای اینکه خود را به صفویان متصل کنند، بی‌فایده بود. به لحاظ نظامی نیز آنان در مقابل قدرت‌های جدید عملاً دست و پا بسته بودند و بخش‌های زیادی از ایران را به کفار سپردند. بنابراین طبیعی بود که علما قاجاریان و صفویان را یکسان نبینند و به دنبال تعریف نوع جدیدی از رابطه دین و دولت باشند. ایده بسط اختیارات فقها و طرح گسترده اندیشه ولایت فقیه در این زمینه قابل تحلیل است. در تحلیل این نظریه علاوه بر زمینه‌هایی که ذکر شد باید به جنگ‌های ایران و روس نیز اشاره کرد. در گرماگرم دوره اول این جنگ‌ها و در زمانی که سپاهیان ایران از این جنگ طولانی خسته شده بودند و بار مالیاتی جنگ‌ها نیز مردم را به ستوه آورده بود و در حالی که آثار شکست ایرانیان به تدریج ظاهر می‌شد، فتحعلی شاه برای تشویق سپاهیان و ماهیت اعتقادی دادن به جنگ‌ها از علمای وقت درخواست فتوای جهاد کرد (قائم مقام فراهانی، ۱۳۸۰: ۷۹). این مسئله به دنبال خود مسئله مشروعیت حکومت در عصر غیبت را برانگیخت و نظریه ولایت فقیه در این زمینه تاریخی و با توجه به شرایط زمان توسط پرورش‌یافتگان مکتب اصولی وحید بازسازی و برجسته شد. مسئله این بود که اگر جهاد در سایه دولت مشروع تحقق می‌یابد،

چگونه می‌توان مبنایی فقهی برای جهاد در دولت قاجار پیدا کرد؟ پاسخی که شاگردان وحید به این مسئله دادند، نه مشروع ساختن دولت که برجسته‌کردن نقش فقیه بود. به نظر آنان فقیه با حکم جهاد و اذن به شاه برای فرماندهی جهاد مشروعیت جنگ را تأمین می‌کرد. بدین ترتیب نقش شاه عملاً به نیابت مجتهد و مجری فرامین او تقلیل می‌یافت. اصول کلی این نظریه را می‌توان در آثار بسیاری از فقهای این عصر دنبال کرد. میرزای قمی از محدودبودن اقتدار حاکم شرع (میرزای قمی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۴۰۱) گلایه کرده و معتقد است، در عصر غیبت فقط اطاعت مجتهد واجب است (حایری، ۱۳۷۸: ۳۲۸). کاشف‌الغطا در اجازه جهاد به شاه مشروعیت شاه را ناشی از اذن مجتهدین دانسته و در عبارتی جسورانه از شاه به‌عنوان بنده‌ما که بر بندگی خود اعتراف دارد، یاد می‌کند (قائم‌مقام فراهانی، ۱۳۸۰: ۱۶۲) و ملا احمد نراقی نیز فصلی از کتاب عواید الایام خود را به ولایت فقیه و اختیارات فقها اختصاص می‌دهد (ملا احمد نراقی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۹۴). محمد حسن نجفی مشهور به صاحب جواهر نیز در بحث قضاوت و اجرای حدود این ایده را دنبال می‌کند. باید توجه داشت، بسط اختیارات فقها در این زمان به معنای آن نبود که علما خواهان تشکیل دولت و رهبری سیاسی جامعه‌اند. در واقع این نظریه بیش از آنکه بدیلی برای سلطنت به شمار آید، تأکیدی بود بر ضرورت همراهی شاهان با علمای بزرگ و تضمین اقتدار عالی نهاد دین و مرجعیت؛ به همین دلیل در اینجا نیز همانند گذشته در برشمردن اختیارات فقها به همان روال سابق عمل می‌شد و از اختیارات سیاسی آشکارا سخنی به میان نمی‌آمد و در عین حال گاه به روال علمای عصر صفوی از پادشاهان تمجید شده و آنان به عدالت و شریعت تشویق می‌شدند (ملا احمد نراقی، ۱۳۷۸: ج ۱، ۸۸ و ۲۵۰ و ۴۸۸). حتی صاحب جواهر که تردید در ولایت فقیه را مربوط به کسانی می‌دانست که طعم فقه را نچشیده‌اند، اختیارات فقیه را به همان موارد جزئی محدود کرده و می‌گوید، ائمه اجازه اموری مثل جهاد را که می‌دانند، فقها زمینه‌ای برای آن نخواهند داشت، نداده‌اند؛ زیرا در صورت فراهم‌بودن شرایط امام خود ظهور خواهد کرد. وی همچنین در گفته کاشف‌الغطا که اذن فقیه به مشروعیت شاه می‌انجامد، تردید می‌کند (نجفی، ۱۹۸۱: ج ۲۱، ۳۹۷). شیخ انصاری شاگرد صاحب جواهر و بزرگترین فقیه دوره قاجار نیز صراحتاً ولایت سیاسی فقها را نفی می‌کند و معتقد است، دامنه ولایت در افتا و قضا محدود می‌شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۳: ج ۳، ۵۵۳). بنابراین به نظر می‌رسد، در این دوره نیز جوری‌بودن حکومت در عصر غیبت بر ذهن اغلب فقیهان همچنان سایه انداخته است؛ هرچند بر نقش فقیه بیش از پیش تأکید می‌گردد.

به نظر می‌رسد، گسترش گستره شریعت و بسط حوزه افتا تحول بنیادین و مهم‌تری است که در گفتمان دینی این دوره و تحت تأثیر نگرش اصولی روی داده است. این تحول عملاً علما را قادر ساخت، در منازعات سیاسی ورود کرده و از فتوا به مثابه یک ابزار قدرت بهره برند. فتوای میرزای شیرازی در جنبش تنباکو و بعدها فتاوای عصر مشروطه هیچ یک برای به دست گرفتن مستقیم قدرت نبود اما نشان از تغییرات گسترده‌ای داشت که در گفتمان مذهبی در طول قرن نوزدهم روی داده بود.

در مجموع احیای مدرسه اصولی عتبات و تحولات پس از آن را نباید فارغ از تحولات زمان و ساختار قدرت در نظر گرفت. ورود مدرنیسم، زوال اقتدار و مشروعیت دولت و جنگ‌های ایران و روس همگی در شکل‌گیری اندیشه اجتهاد و قدرت‌گرفتن نهاد روحانیت و مرجعیت نقش داشتند و گسترش نظری دامنه اختیارات فقیهان نیز با توجه به همین زمینه‌ها باید تحلیل گردد.

علما و مشروطه

جنبش مشروطه را باید سرآغاز دوره‌ای جدید از تفکر سیاسی در ایران به شمار آورد. این جنبش در دوره‌ای کوتاه سیلی عظیم از مفاهیم و پرسش‌های سیاسی را پیش روی اندیشمندان ایران و از جمله فقها قرار داد و آنان را به تأمل واداشت. از این جهت می‌توان مشروطه را به مثابه مدرسه‌ای در نظر گرفت که اندیشه‌های نو و اندیشمندان جدید در آن مطرح شد و ایرانیان را با دنیای پیچیده مفاهیم و تأملات سیاسی آشنا کرد.

از نیمه دوم قرن نوزدهم نهاد روحانیت در اوج اقتدار اجتماعی و انسجام سازمانی بود و به همین دلیل ورود آن به عرصه سیاست طبیعی به نظر می‌رسید و به لحاظ نظری نیز با پذیرش اجتهاد و گسترش دامنه فتوا زمینه‌های سیاسی شدن این نهاد فراهم شده بود اما با این حال تا این زمان هیچ نظریه سیاسی منسجمی که بتواند پشتوانه تئوریک لازم برای ورود مستقیم روحانیت در منازعات قدرت را فراهم کند، وجود نداشت. به رغم همه فراز و نشیب‌های تاریخی، اعتقاد به جوری بودن حکومت‌ها در عصر غیبت و به طور کلی سردرگمی در مسئله مشروعیت دولت همچنان بر ذهن علمای شیعه سایه انداخته و راه را بر هرگونه اقدام قاطعانه معطوف به سیاست بسته بود و در این میان فتوا تنها تکیه‌گاه نظری علما در کنش‌های سیاسی به شمار می‌رفت اما مسئله این بود که فتوا بر فهم فقیه از واقعیت تکیه داشت و برای فقیهان اندیشیدن به امر سیاسی و فهم واقعیت این عرصه آن‌گونه که به نظر می‌رسید، آسان نمی‌نمود.

همان‌گونه که اشاره شد، فقها تا این زمان کمتر به بازسازی نظم سیاسی می‌اندیشیدند و اغلب با فرض جوری بودن دولت‌ها در عصر غیبت و با پذیرش ضرورت کارکردی سلطنت به وضع موجود رضایت می‌دادند و اعتراض‌ها و اصلاح‌های مورد نظر آنان اغلب تغییر رفتار شاهان را اقتضا می‌کرد و کمتر به ساختار معطوف می‌شد اما در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دولت قاجاری چنان در اوج انحطاط ساختاری و کارکردی قرار داشت که فروپاشی ایران با ادامه این وضعیت حتمی به نظر می‌رسید و در این شرایط اصلاحات ظاهری و اندرزه‌های عالمانه چاره‌ساز نمی‌نمود و طرحی نو نیاز بود که البته در خزانه دانش عالمان شیعی وجود نداشت و به ناچار باید آن را از جایی به ودیعت می‌گرفتند و چنین بود که مشروطه به میان آمد. مشروطه تحفه غرب و محصول زمانه و نه برآمده از سنت بود و همین امر منشاء مشکلات بسیاری شد.

علما در ابتدا به اتفاق با جنبش تغییر همراهی کردند اما بعد با مسیری که تحولات طی کرد، منازعات عمیقی بین آنان بر سر مشروعیت مشروطه درگرفت و هزینه‌های گزافی به جامعه ایران تحمیل کرد. این هر دو دسته از شاگردان مکتب وحید و از پروردگان مدرسه شیخ انصاری بودند و با تکیه بر میراث نظری مشترک، فتوا به وجوب یا حرمت مشروطه می‌دادند. در واقع این معمای ناگشوده مشروعیت و ابهام در رابطه دین و دولت بود که اینک سر باز کرده و به منازعات دامن می‌زد. در این میان مشروطه‌خواهانی چون آخوند و نائینی ضمن اینکه همچنان بر جوری بودن همه حکومت‌ها در عصر غیبت تأکید داشتند (قوچانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵) از سازگاری بیشتر مشروطه با دین و برتری شرعی آن بر سایر حکومت‌های جور سخن می‌گفتند. آنان استدلال خود را بر مطلوبیت شرعی عدالت (قوچانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵) و تعارض استبداد با دین (کدیور، ۱۳۸۵: ص ۲۰۷) و حق مردم بر حکومت (کرمانی، ۱۳۵۷: ۲۳۱) و ضرورت محدود بودن حکومت (نائینی، ۱۳۳۴: ۴۵ و ۴۹) بنا می‌کردند و می‌کوشیدند تا مفاهیم اصلی مشروطه چون قانونگذاری، اعتبار رأی اکثریت، آزادی و برابری را با استناد به نصوص دینی توجیه کنند اما در مقابل، مشروطه‌خواهانی چون شیخ فضل‌الله که نگران از دست رفتن سنت و گسترش بدعت بودند به مشروطه و همه لوازم آن با بدبینی تمام می‌نگریستند و آن را به مثابه تحفه کفار طرد می‌کردند و به نظر می‌رسد، به دنبال بازسازی ساختار سنتی سلطنت و تقویت جنبه‌های دینی آن بودند (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۳۶ و ۱۶۳ و ۱۸۵ و ۱۹۷).

به هرحال جنبش مشروطه در اوج اقتدار اجتماعی و انسجام سازمانی روحانیت و با تکیه بر فتوای عالمان شیعی و در پاسخ به تقاضای زمانه آغاز شد اما با رشد اختلاف‌ها فتوا به مثابه ابزار

طرد پای به عرصه سیاست گذارد و حربه تکفیر فضای سیاست را خشونت بار ساخت و سرانجام هم مشروطه را به ناکامی رهنمون گردید و هم اقتدار و انسجام روحانیت را از بین برد و آن را به انزوا سوق داد و بدین ترتیب زمینه‌ساز دولت سکولار پهلوی گردید که در شرایط سرخوردگی جامعه از منازعات عالمان دین در مشروطه امکان ظهور یافته بود.

مکتب متأخر قم و سیاست

مشروطه برای روحانیت خوش‌یمن نبود. اختلاف‌ها بر سر مشروطه انسجام درونی این نهاد را که از زمان شیخ انصاری حفظ شده بود، متزلزل کرد و اقتدار اجتماعی آن نیز رو به افول می‌رفت. در این شرایط سکولاریسم آمرانه رضاشاهی که البته در شرایط ضعف روحانیت امکان بروز یافته بود، چنان قدرتمند به نظر می‌رسید که گاه تصور می‌رفت، بقای این نهاد تاریخی در خطر قرار گرفته است؛ به همین دلیل در سال‌های پس از مشروطه دغدغه اصلی عالمان دین حفظ و تقویت حوزه و بازگشت به اقتدار پیشین بود و در این راستا پرهیز از سیاست و سیاست‌اندیشی حاشیه امنی را برای حوزویان فراهم می‌کرد تا به دور از هیاهوی سیاست سر در گریبان خود فروروده و به خود بیندیشند. آیت الله حائری مؤسس حوزه قم و جانشینانش به خوبی این اندیشه را پی گرفتند و به آرامی و تقریباً در سکوت به بازسازی حوزه مشغول گردیدند. بنابراین تفکر سیاست‌پرهیزی که تفکر رایج این دوران به شمار می‌رود، زاده نیاز تاریخی و وضعیت زمانه است. این برنامه با مدیریت آیت الله بروجردی به سرانجام رسید و چنان شد که در سال‌های دهه سی شمسی روحانیت ایران دوباره به اوج اقتدار و انسجام سازمانی بازگشت. میراث آیت الله بروجردی سازمانی منسجم با سلسله مراتبی مشخص و اقتدار اجتماعی گسترده در تمامی ایران بود و به چالش کشیدن این نهاد توسط دولت خطرناک‌ترین کاری بود که می‌توانست انجام گیرد. در این شرایط به رغم سیاست‌های سکولاریستی دولت نفوذ اجتماعی روحانیت و اندیشه مذهبی نیز در تمامی سال‌های دهه چهل و پنجاه رو به گسترش داشت و بر قدرت نهادی روحانیت می‌افزود.

منازعات دولت و روحانیت در سال‌های دهه چهل که از مشاجره بر سر حق رأی زنان آغاز شده بود، با لجاجت دولت به جدال مرگ و زندگی تبدیل گردید. روحانیت که از یک سو خود را در اوج اقتدار می‌دید و از سوی دیگر خاطره سیاست‌های تحقیرآمیز رضاشاه را فراموش نکرده بود تجدید بنای سکولاریسم آمرانه را نمی‌پذیرفت و اصرار دولت بر بازگشت به سیاست‌های رضاخانی این نهاد را به براندازی و اندیشیدن به طرحی نو سوق داد و در این شرایط بود که امام

خمینی، اندیشه ولایت سیاسی فقیهان را مطرح کرد. هم شرایط سیاسی و هم شخصیت خاص ایشان در طرح این اندیشه و پی‌ریزی نظامی کاملاً بدیع نقش داشتند. در کنار بیگانگی از دولت پهلوی که سکولاریسم و استبداد را درهم آمیخته بود و هر روز بیش از پیش از مردم فاصله می‌گرفت، باید به سرخوردگی از شرق و غرب و یا به عبارت دیگر مارکسیسم و لیبرالیسم نیز اشاره کرد که در این زمانه در سپهر فکری جامعه ایران رواجی تام داشت و ایرانیان را به بدیل‌های بومی و بازگشت به خویشن فرامی خواند، امکان ظهور و نفوذ چنین اندیشه‌ای را بیشتر می‌کرد.

ولایت فقیه آن‌گونه که امام مطرح کرد، به رغم اینکه ریشه در سنت داشت اما طرحی نو بود. در اینجا دیگر سخن از جوری‌بودن همه حکومت‌ها در عصر غیبت نیست و حکومت فقیه همانند حکومت معصوم از مشروعیت برخوردار است (خمینی، بی تا: ۱۱۷). در واقع در این نظریه فاصله حضور و غیبت از میان می‌رود و فقیه از اختیارات سیاسی امام برخوردار شده و حکومتی مشروع بنا می‌گذارد و بر همه مردم اطاعت از او همانند امام واجب خواهد بود (خمینی، بی تا: ۵۵). این ایده‌ای نو بود که طرح آن جز با تکیه بر پشتوانه قدرت اجتماعی و سیاسی نهاد روحانیت ممکن نمی‌نمود. امام معتقد است، حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله بوده و یکی از احکام اولیه اسلام تلقی می‌شود و بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج مقدم است (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۲۰، ۴۵۱). به نظر نمی‌رسد، فقهای پیشین حتی به ساحت چنین نظریه‌ای نزدیک شده باشند. این ایده با تکیه بر پشتوانه قدرت اجتماعی و سیاسی روحانیت و در زمینه بدبینی شدید به نظام سیاسی موجود و نگرانی از نفوذ غرب ظهور کرد و در جمهوری اسلامی تبلور یافت و بدین ترتیب فصلی جدید از اندیشه سیاسی فقیهان آغاز گردید.

نتیجه‌گیری

این نوشته در جستجوی نسبت زمانه و اندیشه در فقه سیاسی شیعه بود. در این راستا با اشاره به مکاتب و مدارس شیعی در گذر تاریخ نظریه‌های آنان در حوزه سیاست مورد بررسی قرار گرفت و تلاش شد تا نسبتی بین اندیشه و زمانه برقرار شود. در عصر تکوین فقه شیعه در مکتب قم و بغداد که همزمان با اقتدار خلافت و آغاز غیبت بود، شیعیان به مثابه یک اقلیت بیشتر به بقا و انسجام خود می‌اندیشیدند و تحت تأثیر اندیشه امامت و فساد ساختار قدرت

موجود تصویری از شکل‌گیری قدرت مشروع در عصر غیبت نداشتند و به همین دلیل نظریه سیاسی فقیهان به جوری بودن همه حکومت‌های موجود و جواز و عدم جواز همکاری با آنان معطوف گردید. در دوره صفویه شاهد نوعی گذار البته ناقص از این وضعیت هستیم؛ از یک سو در ابتدای این دولت احتمالاً تحت تأثیر منازعه فقها و درباریان ایده بسط اختیارات فقیه مطرح می‌شود و از سوی دیگر از نیمه این عصر و احتمالاً تحت تأثیر تثبیت قدرت و پیوند عمیق دین و دولت تمایل به پذیرش ایده سلطنت مشروط به عدالت و شریعت دیده می‌شود. وضعیت نابسامان دولت در دوره قاجاری و تقویت نهاد روحانیت در این دوره نیز امکان ظهور اندیشه‌هایی را فراهم آورد که بر نقش بیشتر عالمان دین تأکید داشتند و می‌کوشیدند به نوعی نهاد دولت را تحت نظارت نهاد دین درآورند؛ هرچند که این نظارت از طریق فتوا و نه دخالت مستقیم صورت می‌گرفت. شکست مشروطه و ظهور سکولاریسم آمرانه که با افول اقتدار اجتماعی و انسجام سازمانی روحانیت همراه بود به اندیشه‌هایی میدان داد که سیاست‌پرهیزی را تبلیغ می‌کردند و بیشتر به تقویت دین و حوزه می‌اندیشیدند و در سایه همین سیاست روحانیت اقتدار و انسجام خود را بازیافت و با تکیه بر همین اقتدار و انسجام در دهه چهل به جنگ دولتی رفت که سکولاریسم و استبداد را در هم آمیخته و دین و ملت را از خود بیگانه ساخته بود. نظریه ولایت سیاسی فقیهان در همین زمان و در شرایطی امکان ظهور یافت که سازمان روحانیت و مرجعیت در اوج اقتدار به‌سرمی‌برد و بیگانگی از دولت به شکل فزاینده‌ای در جامعه ایران گسترش یافته بود.

باید توجه داشت، همزمانی و برقراری نسبت بین زمانه و اندیشه به معنای نسبت علت و معلولی نیست و تنها محققان را به شرایط امکان و زمینه‌های ظهور اندیشه توجه می‌دهد. همچنین این نسبت نمی‌تواند معیاری برای درستی و نادرستی اندیشه‌ها تلقی گردد و فقط پرتوی بر حقیقت‌های متکثر در فراز تاریخ می‌افکند و درکی بهتر از تاریخ اندیشه ارائه می‌کند.

منابع

۱. افندی، میرزا عبدالله؛ **ریاض العلماء**، مصحح: سید احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸.
۲. افوشته‌ای نطنزی؛ محمودبن هدایت‌الله؛ **نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار**، مصحح: احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

۳. پاکتچی، احمد؛ ابن بابویه، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۲، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
۴. حایری، عبدالهادی؛ نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۵. خالقی، علی؛ فیض کاشانی، ج ۶، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.
۶. خوانساری، محمد باقر؛ روضات الجنات، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
۷. روملو، حسن بیگ؛ احسن التواریخ، مصحح: عبدالحسین نوایی، تهران: بابک، ۱۳۵۷.
۸. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام، محقق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۳۱.
۹. سید مرتضی علی بن حسین بن موسی؛ الشافی فی الامامه، ج ۳، تهران: مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰.
۱۰. _____؛ رسائل الشریف المرتضی، محقق: سید احمد حسینی، ج ۱-۴، قم: دارالقران الکریم، ۱۴۰۵.
۱۱. شاردن، ژان؛ سفرنامه شاردن، مترجم: اقبال یغمایی، ج ۳، تهران: توس، ۱۳۷۴.
۱۲. شهبایی، محمود؛ ادوار فقه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ (نشر اثر اصلی ۱۳۴۰).
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل، محقق: محمد سید کیلانی، ج ۱، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
۱۴. شهید ثانی، زین‌الدین ابن علی؛ تمهید القواعد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۵. _____؛ حقائق الایمان، محقق: سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹.
۱۶. شیخ انصاری، مرتضی؛ المکاسب، ج ۳، قم: مجمع فکر اسلامی، ۱۴۱۳.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه؛ الهدایه، قم: مؤسسه الامام هادی، ۱۳۹۰.
۱۸. _____؛ مصادقه الاخوان، مصحح: سید محمد مشکوه، ج ۱-۱، کاظمین: مکتبه الامام صاحب الزمان، ۱۴۰۲.
۱۹. _____؛ المقنع، قم: مؤسسه امام هادی، ۱۴۱۵.
۲۰. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن؛ الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، تهران: مکتبه چهل ستون، ۱۴۰۰.
۲۱. _____؛ الغیبه، مصحح: عبادالله طهرانی، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۳۷۰.
۲۲. شیخ مفید؛ المقنعه، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰.
۲۳. _____؛ الفصول المختاره، ج ۱۸، قم: منشورات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف.

۲۴. _____؛ الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ج ۲، بیروت: مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶.
۲۵. _____؛ الرساله الاولى فی الغیبه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۲۶. _____؛ التذکره باصول الفقه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۲۷. _____؛ تصحیح الاعتقاد، قم: منشورات الرضی، بی تا.
۲۸. _____؛ النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوا، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۷۰.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن؛ علم الهدی، علی بن الحسین؛ بحر العلوم، حسین؛ تلخیص الشافی، قم: محبین، ۱۳۸۲.
۳۰. عابد الجابری، محمد؛ نقد عقل عربی، مترجم: سید محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب، ۱۳۹۴.
۳۱. علامه مجلسی، محمد باقر؛ عین الحیات، محقق: سید مهدی رجایی، ج ۱، قم: انوار الهدی، ۱۳۸۲.
۳۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ مجموعه رسائل، مصححین: بهزاد جعفری، حسن قاسمی و محمد امامی کاشانی، ج ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
۳۳. قائم مقام فراهانی، میرزا عیسی؛ احکام الجهاد و اسباب الرشاد، مصحح: غلامحسین زرگری نژاد، تهران: بقعه، ۱۳۸۰.
۳۴. قطیفی، شیخ ابراهیم؛ السراج الوهاج، در الخراجات، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳.
۳۵. قوچانی، آقاجفی؛ حیات الاسلام فی احوال آیه الملک العلام، مصحح: سید مهدی حسینی مجاهد، تهران: علم، ۱۳۹۲.
۳۶. کرکی، علی ابن عبدالعالی؛ الرسائل، محققین: شیخ محمد حسون و سید محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۱۰.
۳۷. _____؛ نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت، تهران: مکتبه نینوی، بی تا.
۳۸. _____؛ جامع المقاصد، قم: آل البيت، ۱۴۰۸.
۳۹. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن؛ روضه الانوار عباسی (در اخلاق و شیوه کشورداری) محقق: اسماعیل چنگیزی اردهایی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
۴۰. محمد باقر بن مؤمن، محقق سبزواری؛ کفایه الاحکام، محقق: مرتضی واعظی اراکی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ امامت و رهبری، قم: صدرا، ۱۳۶۴.
۴۲. مقدس اردبیلی؛ مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳.
۴۳. _____؛ عابدی، احمد؛ الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجريد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد؛ **جامع الشتات**، محقق: مرتضی رضوی، تهران: کیهان، ۱۳۷۱.
۴۵. نجفی، محمد حسن؛ **جواهر الکلام**، محقق: شیخ عباس قوچانی، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۴۶. نراقی، ملا احمد؛ **عوائد الایام**، ج ۲، بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰.
۴۷. وحید بهبهانی؛ **الرسائل الاصولیه**، قم: مؤسسه وحید بهبهانی، ۱۴۱۶.

