



ولایت فقیه در عصر قاجاریه

(بخش چهارم)

نویسنده: فؤاد ابراهیم

ترجمه: محمد باغستانی

دولت صفویان، سرانجام از هم پاشید. در این از هم پاشیدگی، روسها، افغانها و ترکها نقش بسیار داشتند. در میان شاهزادگان نیز، شخصیت شایسته ای که بتواند نیروهای داخلی را در برابر دشمن هماهنگ و هم آوا کند، وجود نداشت، به جز کودکی در گهواره، به نام: شاه عباس سوم که خود نیازمند نگهداری بود.

در چنین روزگاری، نادر شاه افشار ۱۱۳۲ هـ. با ادعای باز گرداندن حاکمیت دولت صفوی به نام این کودک به پا خاست و چون توانست همه بخشهای ایران را باز پس گیرد و دوباره ایران را احیا کند، خود را در سال ۱۱۴۸ هـ. شاه ایران اعلام کرد و مشهد را پایتخت خویش قرار داد.

نادر شاه کوشید تا با پای بندی به بی طرفی مذهبی، ترکان ایرانی و عثمانی را خوشنود نگه دارد و نفوذ رجال دینی شیعی را در دولت کاهش دهد و به اختلاف مذهبی پایان بخشد. از این روی، کنگره ای را در نجف برگزار کرد و در آن علمای دو فرقه گرد هم آمدند تا برای حل اختلافها، چاره اندیشی کنند.

البته دوران نادر شاه را باید دوران خشونت و بدرفتاری، بویژه با علمای دینی به

حساب آورد و بر همین اساس، خود وی به سال ۱۱۵۹ هـ. گرفتار کینه ورزیهای خود شد و کشته شد. عادل شاه، به جای او بر سریر حکومت نشست که بیش از یک سال، نپایید. در این هنگام، کریم خان زند، رهبر یکی از قبیله‌های بدوی عرب فارس، قیام کرد و خود را وکیل الرعایا نامید و به آسانی توانست بخش بزرگی از ایران، بویژه منطقه فارس را به چنگ آورد. وی، در سال ۱۱۶۵ هـ. شیراز را پایتخت خویش اعلام کرد. و در دوران او، فارس آرامش یافت، ولی با مرگ او در سال ۱۱۹۰ هـ. در گیریهای داخلی دوباره آغاز شد و تا پایان قرن دوازدهم ادامه داشت؛ یعنی تا مرگ لطف علی خان زند به سال ۱۲۰۲ هـ.

در این فاصله تاریخی سخت، ایران هرگز آرامش نداشت. اندیشه گوشه گیری از اجتماع و سیاست، با فروپاشی دولت صفویان در این دوره، اوج بیش تری گرفت و در گیریهای داخلی و دخالت‌های بیگانگان نیز آن را تشدید کرد.

در این برهه، مشی و منش و اندیشه‌های صوفیانه، هواداران بیش تری در میان علما یافت. ملا احمد نراقی (د. ۱۲۰۹) و شیخ احمد زین الدین احسائی (د. ۱۲۴۶ هـ.) دو تن از عالمانی بودند که رویکرد صوفیانه را با انتشار آثاری گسترش دادند. نراقی، کتاب مشهور خود: جامع السعادات را که در سال ۱۲۰۷ هـ. نشر یافت، به شرح فلسفه اشراق ویژه ساخته بود. پسرش محمد (د. ۱۲۴۹ هـ.) نیز، پیش از آن که در کتاب معراج السعاده خود، پیرو استادش کاشف الغطا باشد، از اندیشه فلسفی پدرش و کتاب احیاء العلوم الدین غزالی اثر پذیرفته بود.

بر پایه دیدگاه شیخ محمدرضا مظفر، که درباره طریقه نراقی پدرش سخن گفته «اندیشه او در اخلاق، میراث اندیشه فلسفی یونان در اخلاق بود.»^۱

نراقی، دعاوی صوفیان پیشین را در سفارش به گوشه گیری و تنهایی، در ذهن زنده می کند، آن جا که معاشرت و در آمیختگی با مردمان را موجب غفلت از خدای تعالی می داند و حتی برای انسان ناآگاه، گوشه گیری را فضیلت می شمرد.^۲



شیخ محمد رضا مظفر، سر برداشتن و سرکشی اندیشه تصوف را در این دوران، به سبب اوضاع سیاسی می داند که همانا نبود امنیت اجتماعی و درگیری داخلی امیران و دولتهای بزرگ چون ایران و عثمانی بوده است.^۳

مظفر، به شیوه دانش جامع شناسی امروزی، میان طبیعت اوضاع سیاسی و سرکشی اندیشه صوفیانه پیوند به وجود می آورد. او، ناامنی سیاسی و اجتماعی را سبب سست شدن پیوند واقعی عالمان با جامعه می داند که موجب شده تا ایشان ناامید از هر گونه اصلاح اجتماعی روی به زهد و گوشه گیری آورند و حتی آن گونه از فلسفه (فلسفه اشراقی) که سازوار با حال و هوای صوفیانه است در این دوران رونق پیدا کند.

آن گاه مظفر، عالمانه رشد اندیشه اخباریگری را در چنین فضایی از سکون و سکوت علمی پی جویی کرده و شرح آن را که چگونه غلوه صوفیانه عقل و مبانی متکی بر آن را سست کرده و تعبد را، به معنای تکیه بر اخبار و روایات وارد در کتابها و جمود بر ظاهر آنها، جایگزین ساخته است، تا آن جا که اندک اندک، اعتقاد به قطعی بودن صدور این روایتها فضای فکری را فرا می گیرد و سپس حجت بودن ظواهر قرآن، بدون رجوع به احادیث نفی می گردد و دانش اصول، بدعت به شمار می آید و اجتهاد انکار می گردد و تقلید باطل و اندیشه اخباریگری نوین دوباره جان می گیرد.^۴

در این زمان، اندیشه اخباری گری با نوشته های استرآبادی در عراق رونق یافته بود و عالمان ایرانی طرفدار او، با تکیه بر آثارش به مجادله با اصولیان پرداختند، به این گونه اندک اندک در سده های یازده و دوازده هجری، اندیشه اخباری اصولی چیره شد و تنها با ظهور محمد باقر بهبهانی (۱۱۱۸ - ۱۲۰۸ هـ.) معروف به آقا بهبهانی، اندیشه اخباری گری عقب نشست و اصولیان بار دیگر برتری یافتند.

نماد اخباری گری (استرآبادی) به شدت از سوی اصولیان کوبیده شد، شیخ یوسف بحرانی، (۱۱۸۶ هـ.) شخصیت نخست اخباریان، که رویه اعتدالی داشت نیز، در برابر بهبهانی ایستاد. این ایستادگی به آن جا انجامید که بهبهانی، شرکت در



نماز جماعت بحرانی را حرام اعلام کرد. با این حال، بحرانی نماز به امامت بهبهانی را صحیح می دانست.

به هر حال، بهبهانی در راه احیای اعتبار اندیشه اصولی بود که بیش از دو سده منکوب اندیشه اخباری شده بود. از این روی، در رد اخباریان، آثاری را نگاشت که مهم ترین آنها، الفوائد الحائریه است و در آن به نقد اندیشه استرآبادی پرداخت. چندان در این راه کوشید که شماری از عالمان شیعی، از او به عنوان نشردهنده مذهب شیعی اصولی، در آغاز سده دوازدهم، یاد کرده اند.^۵

اندیشه بهبهانی، که حاصل آن رکود تفکر اخباری گری بود، راه پویایی و تلاش را گشود و مدرسه بهبهانی که به همت شیخ جعفر کاشف الغطاء، ادامه یافت، توانست فقه سیاسی شیعی را در رتبه با اهمیت تر قرار دهد. آنان به دلیلهای استوار و کافی، نخست اخباریان را در موضع ضعف قرار دادند و جوامع روایی فراوان این دوره که جایگاه والایی در اندیشه اخباری یافته بود، فقط در راه استنباط و اجتهاد قرار گرفتند.^۶

با پیدایش دولت قاجاری، به رهبری آقا محمد خان، در سال ۱۲۱۰ هـ. و پی گیری سیره تشیع صفویان از سوی او،^۸ در برابر درگیری اخباری-اصولی، فصل تازه ای گشوده شد.

قاجاریان نیز به زودی با همان دشواریهای صفویان، بویژه در عهد شاه عباس روبه رو شدند. یعنی پیروی از غرب، استبداد داخلی و تعصب مذهبی که شاید تنها راه، رویارویی آنان بود تا به مشروعیت و اقتدار دست یابند. البته ناسانی جدی میان دو دولت صفوی و قاجاری در پیوند با دین وجود داشت، زیرا در عهد صفویان، دین پیوسته به دولت بود، از آن جهت که این دولت دینی بود یا دست کم مدعای دینی داشت و نیز از آن رو که خود را آشکارا صاحب رسالت، نشر و رواج مذهب تشیع می دانست. اما در عهد قاجاریان، حرکت دینی بیرون از حوزه اقتدار دولت



قرار گرفت؛ یعنی دین مستقل از دولت و در حوزه‌ای بسیار بسیار گسترده به کار و تلاش خویش ادامه می‌داد و از این روی، دولت قاجاریه رسالت دینی ویژه‌ای نداشت، هر چند کارهای مذهبی، از گونه‌تجدید بناهای مقدس شیعی انجام می‌داد.^۹ به همین ترتیب، پیوند دولت با علما، گونه‌دیگری گردید و اقتدار دولت قاجاری به سرعت در سایه‌پیمان‌های بین‌المللی و خارجی برآورده می‌شد و عالمان و بازرگانان و رهبران قبیله‌ها در حوزه‌های گوناگون، قدرت درجه‌اول به شمار می‌آمدند؛ زیرا بر شبکه‌پیوند بومی، محلی و دینی چیرگی داشتند؛ همان‌که اندک اندک به عنوان قدرتی رویاروی دولت قرار گرفت و حکومت قاجاریان را سرنگون کرد.

از این روی، قاجاریان، ناگزیر بودند با این قدرتهای محلی پیمان دوستی ببندند و تا اندازه‌ای خشنودی ایشان را به دست آورند و از آنها در نظام حکومتی خود استفاده برند. هر چند که این پادشاهان در چگونگی استفاده از دو اندیشه‌خبری و اصولی رایج تردید داشتند، زیرا هر یک از آنها برای ثابت کردن مشروعیت ایشان، بسنده بود. در سایه‌پیوند میان فقیه و پادشاه قاجار، بار دیگر، همان پیوند فقیه با دولت و حوزه‌دخالت فقیه در سیاست خود را می‌نمایاند. پیش از این گذشت که اعلان رسمی مذهب شیعی از سوی صفویان، اقتدار معنوی و دنیایی را با هم در آمیخت و آنچه جنبه‌معنوی داشت، گونه‌بشری و زمینی به خود گرفت. صفویان از نزدیک شدن با علمای دین، توانستند مشروعیت و اقتدار سیاسی نظام خود را، پایندان شوند. اما قاجاریان با در پیش گرفتن این سیاست، چنین نتیجه‌ای به دست نیاوردند، بلکه پیوند دو طرف، برای استفاده از دیگری بود و این جا لازم است تا اشاره شود که صفویان، بسیار شدید این اندیشه را در میان عالمان رواج دادند که وجود دولتی دور از نفوذ آنها مخالف دین و عقیده است؛ زیرا غیبت امام بر اساس واقعیت‌های زمان، نیابت علما را نیاز داشت تا بتوانند در پاره‌ای از شؤون حکومت دخالت داشته باشند و



این دیدگاه در عهد صفویان، در میان عالمان شیعی مطرح بود. و چه بسا حمایت صفویان از علما برای از میان بردن این دیدگاه فقهی امامیه بود که طبیعت دولت در عصر غیبت را غاصبانه می دانست و می کوشید تا با توسعه نفوذ هر چه بیش تر علما، زمینه تجدیدنظر در این دیدگاه فقهی را فراهم آورد.

در پرتو این دیدگاه فقهی - امامی جدید، فقیهان در حوزه سیاست به جایگاهی تازه و بزرگ دست یافتند و این واقعیت تاریخی را قاجاریان، که خود را وارثان صفویان، قلمداد می کردند، به خوبی درک کرده بودند و چون آن را همانند صفویان نمی پذیرفتند، یا نیاز نداشتند، کوشیدند تا از اندیشه های صوفیانه ای که گوشه گیری از تلاشهای اجتماعی و سیاسی را گسترش می داد، پشتیبانی کنند و آشکارترین این پشتیبانیها، مربوط به اندیشه های شیخ زین الدین احمد احسائی است.

احسائی، شاگرد شیخ حسین عصفور بود، از اخباریان بحرین که با حمله سعودیها، به شهر احسا در سال ۱۷۹۰ م. به عراق گریخت و در پرتو اندیشه های صوفیانه و فلسفه اشراقی، مدعی کشف و رؤیت حقایق در وحدت وجود شد. و به تبلیغ از «تفویض» پرداخت^{۱۰} که همین اندیشه، سبب شد که او را کافر بخوانند. سید مهدی بن سید علی طباطبائی، در مسجد آشکارا او را کافر خواند و از او به گرگی که لباس میش پوشیده تا دین را فاسد کند، یاد کرد.^{۱۱}

شیخ زین الدین احسائی به ایران آمد و در کرمانشاه اقامت گزید و از سوی رکن الدین میرزا محمد علی، همه ساله مقرری برای او تعیین شد. و فتح علی شاه قاجار، به او احترام می گذارد و همو، وی را دعوت کرد تا در تهران سکنی گزیند که این دعوت را در پیوند با سیاست کلی قاجاریه، که می کوشید اندیشه صوفیانه گوشه گیرانه را در میان تشیع رونق بخشد و از این راه نفوذ اصولیان را سست کند، تفسیر کرد.

اما اندیشه اصولی اقتدار خود را باز یافته بود و با کافر خواندن احسائی، عرصه



اندیشه 'بهبهانی، که حاصل آن رکود تفکر اخباری گری بود، راه بویایی و تلاش را گشود و مدرسه 'بهبهانی که به همت شیخ جعفر کاشف الغطاء، ادامه یافت، توانست فقه سیاسی شیعی را در رتبه 'با اهمیت تر قرار دهد. آنان به دلیلهای استواری و کافی، نخست اخباریان را در موضع ضعف قرار دادند و جوامع روایی فراوان این دوره که جایگاه والایی در اندیشه 'اخباری یافته بود، فقط در راه استنباط و اجتهاد قرار گرفتند.

رابر وی تنگ کرد که ناگزیر شد، تهران را ترك گوید. او، از ایران به عراق رخت کشید و از آن جا، راهی حجاز گردید و در راه رسیدن به مدینه، به سال ۱۲۴۱ هـ. در گذشت.

و شاگرد او، سید کاظم رشتی (د. ۱۲۵۹ هـ.) نیز که عقاید او را این جا و آن جا می پراکند، نتوانست توفیقی به دست آورد و این اندیشه در جاهایی مطرح گردید و پیروانی یافت و در مجموع، دگر شد به اندیشه ای حاشیه نشین. و پرونده یکی از اندیشه هایی که می توانست آیین شیعی را با دشواریهای جدی رو به رو کند، به همت عالمان اصولی بسته شد.

در آغاز سده نوزدهم میلادی - سیزدهم هجری، اخباریان و اصولیان در موضوع فقهی نص و اجتهاد با یکدیگر به مجادله پرداختند.

میرزا محمد اخباری گشته شده به سال ۱۲۳۲ هـ. باب اجتهاد را در عصر غیبت بسته می دانست، در حالی که شیخ جعفر کاشف الغطاء، عالم اصولی، گشوده بودن باب اجتهاد را بحق مجتهد می دانست و کتابی نوشت با نام: الحق المبین فی تصویب المجتهدین و تخطئة الاخباریین. میرزا محمد اخباری نیز، در پاسخ او کتابی نگاشت با نام: الصیحة بالحق علی من الحد و تزندق.

شیخ جعفر در کتابی به نام: کشف الغطاء عن معایب میرزا محمد عدو العلماء، پاسخ او را داد و این کتاب را نزد فتح علی شاه فرستاد که میرزا محمد به او پناهنده شده بود.

شیخ جعفر در این کتاب به اهالی تهران نوشته بود:

«میرزا محمد شما دین ندارد و کَسَب او به بنی امیه می رسد و...»^{۱۲}

در چنین فضایی که دو رقیب می کوشیدند تا اعتماد پادشاه قاجار را به خود، به دست آورند و در پرتو این اعتماد، به گسترش اندیشه خود پردازند، حمله روسها به شمال ایران امتحان دشواری برای دو گروه بود.

میرزا محمد اخباری، به فتح علی شاه وعده داد که خود پیشاپیش سپاه ایران برای حمله به روسها حرکت خواهد کرد و سرفرمانده روسها را خواهد آورد، به آن شرط که شاه مذهب اخباری را مذهب رسمی ایران اعلام کند. شاه موافقت کرد. میرزا به وعده خود وفا کرد و سرفرمانده روسها را آورد و خطاب به شاه گفت: من به وعده خود وفا کردم، اکنون نوبت توست. شاه مشاوران خود را فرا خواند. دستاورد این مشاوره که در پاره ای منابع آمده چنین است:

«مذهب مجتهد از زمان امامان استمرار داشته و مذهب اخباری ضعیف و راکد است و مردم در آغاز حکومت قاجاری، نمی توانند از مذهب خود دست بکشند و حمایت پادشاه از اخباریها، دولت را ضعیف خواهد کرد و شورش را در مردم موجب خواهد شد. گذشته از آن که خود میرزا محمد نیز مشکل دارد؛ زیرا هم با دشمنان توپسوند دارد و هم با تو، چنان که با معامله ای با روسها، سرفرمانده آنان را نزد تو آورد. پس بهتر است که با پرداخت پولی، او را به عراق بفرستی که وجودش در کنار دولت به مصلحت نیست.»^{۱۳}

شاه هم، نتیجه این رایزنی را پذیرفته و میرزا را روانه عراق کرد.



از سوی دیگر، اصولیان، به رهبری شیخ جعفر کاشف الغطاء (م: ۱۲۲۸ هـ.) خود را به دولت قاجاری نزدیک تر ساختند و به مناسبت‌های گوناگون، به مدح و ستایش آن پرداختند. از جمله شیخ جعفر در آغاز کتاب: کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، که وارد ایران شده بود، نگاشته بود:

«... چون وارد ایران شدم ذهن پاک شد و اندوه از آن برفت؛ زیرا همگان را در آسایش دیدم و علما را صاحب جایگاهی بزرگ و آسایش و ارزانی هم با آمدن دولت [قاجاریه] به لطف خداوند بر آورده شد، دولتی که خداوند آیام آن را طولانی کند و...»^{۱۴}

چنانکه فتح علی شاه را با سخنانی ویژه، مدح گفت و آرزو کرد: دولت او به دولت مهدوی پیوند بخورد.^{۱۵}

در این جا، کاشف الغطاء، از اندیشه‌های سید مرتضی در انتصار، طبرسی در اعلام الوری، علامه حلّی در مفتاح الکرامه و دیگران که در مقدمه‌های خود می‌نگاشتند، اثر پذیرفته است.

کاشف الغطاء، از حادثه حمله روسها به ایران در پدید آوردن پیوند بهتر با دولت قاجاری سود برد و کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء را نگاشت که در بر دارنده آرای اصولیان بود و نشان دهنده آن که کاشف الغطاء آن را برای خوشامد والیان ننوشته است؛^{۱۶} بلکه بر آن بوده که در باب جهاد، سازوار با نیاز زمانه، آرای تازه‌ای درباره نیابت فقیه ارائه کند.^{۱۷}

بر همین مبنی به فتح علی شاه اجازه داد تا به نیابت از او، حکم جهاد دهد، با این استدلال که خود نایب از امام معصوم است و اجازه داد تا در راه تدارک جنگ، از خراج زمینها و زکات هم استفاده کنند.^{۱۸} در برابر بنا شد که در هر گروه سپاه، اذان گوی باشد و امام جماعتی و یکی از روزهای هفته به ارشاد سپاهیان ویژه گردد.

در این رویکرد اصولیان به سیاست، بزرگان اصولی حوزه قم نیز مشارکت



داشتند؛ از جمله: محقق ابوالقاسم قمی (م: ۱۸۳۱ هـ) نویسنده القوانین فی الاصول و جامع المشتقات فی الفقه. وی شاگرد آقا محمد باقر بهبهانی بود و همراه او در بحثها و گفت و گوهای اصولی - اخباری شرکت داشت و مرشد العوام لتقلید اولی الافهام را نگاشت.^{۱۹}

قمی ساکن شهر قم بود. با مرگ او، حوزه دینی قم، جایگاه ویژه خود را از دست داد و به عنوان یک حوزه علوم دینی بزرگ مطرح نبود، تا این که شیخ عبدالکریم حائری یزدی در دهه نخست سده بیستم / چهاردهم قمری به آن جا رفت. محقق قمی، به پادشاه قاجار اجازه داد تا به نیابت از او حکومت کند. هر چند عقیده انتصاب را پذیرفته بود و خود نیز از مشارکت در قدرت سیاسی کناره گیری کرده بود؛ زیرا هر نوع سلطه غیر امام معصوم را در عصر غیبت نامشروع می دانست.*

سید محمد مجاهد، از عالمان شیعی است که از کربلا به ایران رفت و علیه روسها فتوای جهاد داد و کوشید تا شاه را نیز، با خود همراه کند، ولی نتوانست و خود به قزوین رفت و به کمک اهالی آذربایجان شتافت و جنگ علیه روسها را در سال ۱۲۸۶ م. رهبری کرد. روسها کوشیدند تا با مبارزان صلح کنند، ولی بی نتیجه بود و روسها شکست خوردند و به ناچار گروهی را نزد شاه فرستادند و او در پاسخ آنان گفت:

* چنین به نظر می رسد که در تحلیل نویسنده تناقض وجود دارد؛ زیرا آنان که هر نوع حکومتی را در عصر غیبت نامشروع می دانستند هیچ گونه مجوزی هم برای حاکمان صادر نمی کردند و از قضا، این رفتار سیاسی محقق قمی می تواند نشان دهنده این اندیشه باشد که او نیز تشکیل دولت را در عصر غیبت، با وجود زمینه های آن، واجب می دانست که از جمله این زمینه ها و شرطها، فقیه مبسوط الید بود و چون خود او، خویش را مبسوط الید نمی دانست، به حکومت گران قاجاری اجازه داد که با نگهداشت شرطهایی، به نیابت از او عمل کنند.



«می دانم که مصلحت دولت در صلح با شماست، ولی مصلحت داخلی و ملی، ما را به حمایت از علما و مردم که با شما می جنگند و ادار می کند.»^{۲۰}

از این سخن، به روشنی می توان ناخشنودی شاه را از خط و اندیشه اصولی در این دوره به دست آورد. روشن می کند که شاه، از نفوذ عالمان اصولی می ترسیده و بیان گر این نکته است که ایشان می توانستند فارغ از قدرت مرکزی دولت، خود تصمیم بگیرند. هم این اندیشه سبب شد تا شاه قاجاری از هر راهی، برای مبارزه با نفوذ علما بهره برد و در پایان کوششهای او به شکست ایرانیان در برابر روسها و بستن پیمان ترکمان چای در سال ۱۸۲۸ م. انجامید که بر پایه آن، یک پنجم سرزمین ایران، به گونه رسمی، به روسیه واگذار گردید.

هر چه بود، این رخداد، اثر فراوانی در بحثهای فقه امامی بر جای گذاشت و از پس آن، فقیه با واقعیتهای زمان بیش تر در گیر شد.

روشن ترین نظریه ها در این دوره، از آن ملا احمد نراقی (م: ۱۲۴۵ هـ.) است که از طرح ولایت فقیه سخن گفت و در اثر خود: عواید الایام، آن را ماندگار ساخت. این طرح، در میان فقیهان پیشین شیعی، با این گستردگی سابقه نداشت؛ زیرا نراقی حوزه اختیارات فقیه را چون پیامبر و امام معصوم در همه زمینه ها اعلام کرد، به استثنای موردهایی که با نص یا اجماع، ویژه پیامبر و امام معصوم شمرده شده است.

نراقی در آغاز بحث از ولایت، آن را از سوی خداوند می داند که برای پیامبر و امام معصوم به عنوان رهبران مردم و والیان و حاکمان آنها ثابت شده است و مردمان باید پیرو ایشان باشند. سپس درباره غیر پیامبر و امام معصوم اصل را بر ثابت نبودن ولایت کسی بر دیگری می داند، مگر آن که ولایت او با نص از سوی پیامبر (ص) یا امام معصوم، ثابت شود، مانند فقیهان و پدران و اجداد و وصی ها و همسران و موالی

و ...



آن گاه نراقی به پرسش اصلی پرداخته و آن این که: در ولایت فقیه، حوزه اختیارات چگونه است، آیا آنچه ویژه امام معصوم و در حوزه اختیار اوست، به فقیه در عصر غیبت، واگذار می گردد، یا خیر؟

او با نشانه های جدای از پیشینیان خود، بار دیگر در نزاع میان عقل و نصّ شرعی، عقل فقیه را نقطه مرکزی حاکم بر استنباط او، به شمار می آورد و عقل را بر نصّ دینی اولویت می بخشد. وی، از مجموعه روایتهایی که درباره عالمان رسیده، مانند: «العلماء ورثة الانبیا» و حدیث نبوی:

«اللهم ارحم خلفایی»

قیل یا رسول الله و من خلفائک؟

قال: الذین یأتون بعدی و یروون حدیثی»

و روایتهای دیگری که نراقی از همه آنها چنین استنباط می کند:

نخست آن که: هر آنچه برای پیامبر و امام که به عنوان حاکم مردم ثابت است، برای فقیه نیز ثابت است، مگر آنچه که استثنا شده باشد، با دلیل شرعی، یا اجماع و ...

دو دیگر: در همه کارهای مربوط به دین و دنیای مردم، فقیه باید نظر بدهد و او حق تصرف دارد که این وظیفه هم، به دلیل عقلی یا عادی در خور ثابت کردن است.

نراقی، در تصویری عقلانی و واقع گرایانه، با تمثیلی، نیابت فقیه از امام معصوم را به حاکم یا پادشاهی شبیه می سازد که قصد سفر دارد و جانشینی برای خود بر می گمارد و او را امین خود می داند و فرمان او را فرمان خویش به حساب می آورد.

در این جا، شکی برای مردمان آن شهر باقی نمی ماند که حوزه اختیار او، بسان حوزه اختیار سلطان و پادشاه است، مگر آنچه را خود جدا کرده باشد. در پرتو این تصویر، نراقی جایگاه فقیه را در عصر غیبت روشن می سازد و او را صاحب اختیار و نفوذ در دو حوزه امور حسبیه و امور ولایه می شمارد. امور حسبیه مانند: افتاء،



قضاء، اقامه حدود و تعزیرات، اموال ایتام، سفها و مجانین، اموال گمشدگان، ازدواج، استیفاء حقوق مالی و... و امور ولایی مانند تصرف در اموال امام معصوم و همه اختیارات امام درباره مردم و هر آنچه که باید در این باره انجام شود.^{۲۱}

باید پذیرفت که نراقی^{۲۲} نخستین فقیه شیعی است که سخن از ولایت مطلقه فقیه به میان آورده و مرجعیت دینی را در نبود امام معصوم پذیرفته است که البته این گونه از مرجعیت در کتابهای فقیهان پیشین شیعه، مانند: صدوق در من لا یحضره الفقیه، مفید در مقنعه، سید مرتضی در انتصار، طوسی در خلاف و تبیان و ابن ادریس در سرائر، محقق حلّی در مختصر النافع، یحیی بن سعید حلّی در جامع للشرایع، شهید ثانی در مسالک، شیخ حسن بن زین الدین جبعی عاملی در شرح النافع و شیخ یوسف بحرانی در حدائق الناضره سابقه نداشته و اصل در نزد آنان نبود ولایت بوده است.* این نظریه خبر از نخستین انشعاب درونی اصولیان می داد که بعدها خود را در چهره ولایت مقید و ولایت مطلقه فقیه نشان داد.

دیدگاه نراقی محل بحث فقیهان معاصر و پسینیان از او گردید. در مثل محمد حسن نجفی، معروف به صاحب جواهر (م: ۱۲۶۶ هـ). شاگرد کاشف الغطاء، به تأیید نظریه نراقی پرداخت و در باب قضاء، ولایت مطلقه فقیه را پذیرفت و بر اطلاق دلیلهای حکومت فقیه، بویژه روایت وارد شده از حضرت حجت (عج) در این باره استناد جست و در پایان نیز افزود:

«می توان این مطلب را اجماعی فقیهان خواند، از آن که ایشان همواره بر ولایت فقیه در موضوعها و گزاره های بسیاری تکیه کرده اند که تنها دلیل ایشان اطلاق دلیلهای بوده است.»^{۲۳}

* شاید مراد نویسنده از عبارت (عدم الولایه) گستردگی حوزه اختیارات فقیه به مانند امام معصوم است و گرنه در ثابت بودن اصل ولایت برای فقیه در عصر غیبت، گرچه در حوزه های محدود، همه فقیهان پیشین نظر موافق داشته اند.



شیخ مرتضی انصاری (م: ۱۲۸۱ هـ.ق) معروف به خاتم المجتهدین و معاصر نراقی و شاگرد ویژه شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر، در کتاب مشهور خود (المکاسب) در برابر اندیشه نراقی و استادش نجفی ایستاد و در موضوع تصرف و اختیارات فقیه درباره مردم، برخلاف ایشان که باور به ولایت مطلقه فقیه داشتند، نوشت:

«با درنگ روی سیاق روایتهای مورد استناد و صدر و ذیل آنها، جزم پیدا می شود که این روایات در مقام بیان وظیفه فقیهان از حیث بیان احکام شرعی است، نه این که فقیهان مانند پیامبر و امامان، علیهم السلام، موقعیت اجتماعی داشته باشند و در اموال ایشان اولویت تصرف پیدا کنند، همچون پیامبر و امام معصوم. و اگر فقیه زکات و خمس از مکلف طلب کند، دلیلی وجود ندارد بر این که واجب است به فقیه پرداخت شود. و اقامه دلیل بر واجب بودن پیروی از فقیه، امام معصوم، مگر در موارد مستند، درخور اثبات نیست.»^{۲۴}

شیخ انصاری، ولایت فقیه را مانند ولایت پدر بر دارایی فرزند صغیرش می دانست و آن را در حوزه افتاء، قضا و یا هر آنچه که قدرت انجام آن را دارد، مانند امر به معروف و نهی از منکر، ویژه ساخت، هر چند دریچه ای کوچک بر امر نیابت عامه از سوی فقیه در شرایط استثنایی گشود و آن این که اگر فقیه از دلایل چنین استنباط کند که آن وظیفه ها، ناظر به شخص امام معصوم، یا نایب خاص او نیست، می تواند به انجام آنها اقدام کند، اما او در ادامه گفتار خود، دوباره از این ولایت و نیابت در کارها، امور ویژه پادشاهان را جدا می کند و کار و وظیفه فقیه را جدا از کار و وظیفه سلطان می داند و این ناسانی را ناشی و متبادر از عرف می داند.^{۲۵}

در جایی دیگر، با دقت در واژگان معنای لغوی و اصطلاح شرعی آنها،



ولی الامر را از چشم انداز عرف، کسی می داند که در امور عمومی که نمی توان آنها را بر گردن شخص خاصی نهاد، باید به او مراجعه کرد که این ناسان با ولی فقیه است. ۲۶

به این گونه، راه بحث از ولایت مطلقه فقیه که نراقی آن را در عواید الایام، گشوده بود، بسته شد و پس از این دیگران نیز به گونه ای حاشیه ای بدان می پرداختند، تا این که امام خمینی، آمد و نظریه نراقی را دوباره احیا کرد. شیخ انصاری، دیدگاه فقهی تازه ای را که استوار بر ولایت جزئی فقیه بود، رونق داد و حوزه نجف پس از او و با آمدن سید محمد کاظم یزدی، در مقام مرجعیت همین اندیشه را پیمود و مراجع نجف مانند: یزدی، حکیم و خوئی خود را پای بند آن می دانستند.

از مهم ترین دستاوردهای سیاسی شاخه شاخه شدن اندیشه فقهی اصولی در موضوع ولایت فقیه، آن بود که فتح علی شاه آتش اختلاف میان اصولیان را شعله ور ساخت و با دعوت شیخ احمد احسائی، نماد اخباری گری، کوشید تا از چیرگی سیاسی فقیهان جلوگیری کند؛ اما حرکت خردمندانه و از روی تدبیر شیخ جعفر کاشف الغطا، که به تهران آمد، پیمان قاجاری - اخباری را به پیمان قاجاری - اصولی دگر ساخت. هر چند این پیمان در فضایی آلوده از هدفها و برنامه های سیاسی و تردید بسته شد و در نتیجه، فتح علی شاه به خلاف خواست اصولیان، برخورد تند با اخباریان نکرد و پیوند خود را با ایشان حفظ کرد^{۲۷} و همواره هدیه هایی برای ایشان می فرستاد.

اما علاقه و پیوند قاجاری - اخباری هم برخلاف آرزوی فتح علی شاه که خواهان سلطه مقتدرانه بود، نتیجه نداد؛ زیرا قتل مشکوک میرزا محمد در شهر کاظمیه به سال ۱۸۱۷ م. اندیشه اخباری را به واپس گرداند و افزون بر این، در سایه دولت قاجاریه، مراکز دینی علمی جدا از حکومت به زندگی خود ادامه می دادند و این موضوع، ریشه در سقوط صفویان داشت که چون افغانها در سال ۱۷۲۲ م. به ایران آمدند و پشتیبان



مذهب شیعه (صفویان) را نابود کردند و سپس نادرشاه افشار سنی مذهب، به قدرت رسید و حال و روز علمای شیعه دگرگون شد و اینان یا به نجف و کربلا مهاجرت می کردند و یا می ماندند و می کوشیدند تا مستقل از حکومت زندگی کنند.

این حالت و چگونگی در عهد قاجاریه ادامه داشت و کم کم در مراکز علمی ایران، چون: اصفهان، قم و تهران جذابیت علمی خود را از دست دادند و در واپسین سالهای عصر قاجاری، کربلا و نجف که در حوزه حکومت عثمانیان قرار داشتند، شاهد شکوفایی فراوان بودند و علمایی در آن جا تربیت شدند که حکومت قاجاری از ایشان واهمه داشت، چنانکه سید محمد مجاهد از کربلا به ایران رفت و در ماجرای جهاد با روش ها قدرت خود را به رخ دولت قاجاری کشاند. سپس اندک اندک نجف اهمیت بیش تری یافت و شخصیت‌هایی چون: شیخ محمد حسن نجفی و شیخ انصاری در آن جا ظهور کردند و کعبه آمال همه طلاب علوم دینی گردید.

دگرگونیهای تازه، خبر از دگرگونی علمای مدرسه اصولی و مرجعیت دینی و سیاسی تازه ای می داد. پس از آن که ایران، در بین سالهای وفات شاه محمد قاجاری و پادشاهی پسرش ناصرالدین شاه، دچار سستی و رکود شده بود، اندیشه اصولی قدرت روز افزونی در برابر اندیشه اخباری- صوفی، که همراه حکومت بود، به دست آورد و اصولیان بر اندیشه شیعی و حیات فکری شیعیان چیرگی دوباره ای یافتند.

تنباکو، میدان آزمایش قدرت اجتماعی فقیه و پادشاه

دگرگونیهای فقه سیاسی شیعه با استقلال یافتن مراکز علمی شیعی در شهرهایی چون: قم و نجف، آغاز شد که خبر می داد اندیشه سیاسی فقهی شیعی، سازمان یافته است و به زودی دولت مرکزی را تهدید خواهد کرد.

دگرگونیهای بزرگ سه سده اخیر در فقه امامی را می توان در چارچوب پیوند



فقیه و دولت قرارداد. فقیه شیعی که در سده‌های گذشته بر کنار از گردونه سیاسی می‌زیست و خود را در بند نصوصی می‌یافت که او را از هرگونه شرکت در قدرت سیاسی یا حتی جمع‌آوری خمس و اقامه حدود، تا ظهور حضرت مهدی (عج)، باز می‌داشت، اندک اندک و با توجه به واقعیت‌های زمانه، نخست به گونه‌ای اضطراری در قدرت سیاسی سهیم شد و سپس خود را دارای شایستگی شرکت در اقتدار سیاسی یافت و آن‌گاه در مرحله پایانی، قدرت خویش را مشروعیت بخش همه نهادهای سیاسی و مدنی جامعه دانست.

و این دگرگونی، به گونه‌ای است که امروزه فقیهانی را می‌بینیم که پرداخت خمس را به فقیه جامع‌الشرایط، به سبب آن که استقلال مالی آنها را حفظ می‌کند واجب می‌دانند و نیز فقیهانی که باب اجتهاد را گسترده و گشوده می‌دانند و مجتهدان زیادی که در حال فتوا دادن هستند و هر یک برای خود مقلدانی دارند که حقوق شرعی خود، چون: خمس و زکات، صدقه‌ها و نذرها را به ایشان پرداخت می‌کنند.

این ساز و کار فقه اجتهادی، اندیشه اخباریان را در محاق قراردادده است، آنان که باب اجتهاد را در عصر غیبت بسته می‌دانند و جمع‌آوری خمس و زکات را جایز نمی‌دانند، هر چند خود ناگزیر بودند تا به حکومت وابسته شوند و نمونه مهم آنان استرآبادی و احساسی بودند که کمکهای مالی و هدیه‌های قاجاریان را می‌پذیرفتند.

به هر روی، استقرار مؤسسه دینی شیعی مستقل، به استقلال فقیه شیعی انجامید و مراجع تقلید از نظر منزلت سیاسی در نزد شیعیان هم‌ردیف دولت شدند و حتی در موارد زیادی بالاتر از قدرت دولت به بست و گشاد امور می‌پرداختند.

و از این روی، عهد قاجاریان که به جدایی کم‌وبیش کامل پیوند شاه با فقیه انجامید، شاهد رویارویی‌هایی میان فقیه و پادشاه بود و اندک اندک قاجاریان را به خاندانی حاکم، که هیچ‌گونه مشروعیت دینی ندارند، دگر ساخت و همین، سبب شد تا در عهد ناصرالدین شاه، بیگانگان، هم‌پیمان دولت او شوند، در عوض از



دست دادن علمایی که برای نظام قاجاری مشروعیت می آفریدند.

هم پیمانان خارجی می کوشیدند تا ایران را به اروپا پیوند دهند و آن را استوار سازند و این، سبب شد درهای ایران در برابر امتیازهای نظامی و مالی بیگانه گشوده شود و چیرگی استعمار انگلیس را بر منابع قدرت و ثروت ایران سبب گردد و افزون بر آن، استبداد داخلی را نیز شدیدتر کرد.

ناصرالدین شاه در عهد خود (۱۸۴۸ - ۱۸۹۶ م.) دروازه های ایران را به سوی بیگانگان گشود و دست اروپائیان را بر منابع ملی ایران باز گذاشت و امتیازهای زیادی به شرکتهای بیگانه بخشید. یکی از این امتیازها، امتیاز کاشت، برداشت و پخش تنباکو به مدت پنجاه سال به شرکت تالبوت انگلیسی بود که در سفر ناصرالدین شاه به فرنگ، قرارداد آن بسته شد.

در بازگشت شاه به ایران، امواج اعتراضهای ملی و مذهبی بر ضدشاه اوج گرفت و این قرارداد، چپاول اموال ملی انگاشته شد و راه نفوذ بیش تر استعمار انگلیس در ایران به حساب آمد.

در این میان، نباید از نقش روشنگرانه سید جمال الدین اسدآبادی چشم پوشید که چگونه با مقاله های تند خود، بذر آگاهی را در میان ایرانیان پاشید و نیز در به حرکت درآوردن علما نقش آفرید. او، تنها راه نجات از استعمار را نابودی سلطه استبدادی قاجار می دانست و علما را بر انجام این کار بر می انگیخت. اسدآبادی پس از تبعید از ایران به بصره رفت و نامه ای به میرزای شیرازی درباره حالت و چگونگی نابهنجار ایران و قراردادهای استعماری نوشت و او را نجات بخش امت اسلامی خواند.^{۲۸} که باید از اثرگذاری این نوشته و دیگر آثار قلمی سید جمال در آگاهی بخشی عمومی چشم نپوشید. و سرانجام، یکی از پیروان او، شاه قاجار را به قتل رساند.

می توان مدعی شد که نهضت تنباکو، نخستین رویارویی آشکار میان فقیه و پادشاه در طول تاریخ شیعی، پس از غیبت است و این نخستین آزمایش رسمی جایگاه



اجتماعی اقتدار هر یک از آنها بود.

میرزا محمد حسن شیرازی، مرجع بزرگ، از شهر خود سامرا فتوایی کوتاه صادر کرد که در آن استعمال تنباکو و توتون، به هرگونه، در حکم محاربه با امام زمان (عج) به حساب می‌آمد.

این فتوا بر پایه حقیقتی تازه استوار شده بود که می‌توانست همه مرزهای جغرافیایی را در نوردد و آنها را نادیده بینگارد. این فتوا نشان دهنده قدرت اثرگذاری اجتماعی مراکز علوم دینی بود که مدتها بیرون از مسائل سیاسی قرار داشتند و نیز خبر می‌داد که نجف مرکز مرجعیت شیعی شده است^{۲۹} و می‌تواند به گونه‌ای یکسان در اوضاع سیاسی ایران و عراق، به تکاپو پردازد.

پاسخ مردم ایران، به این فتوا نیز بسیار بی سابقه بود که به گفته یکی از تحلیل‌گران:

«فتوای تحریم تنباکو، نخستین فتوای عمومی در تاریخ ایران جدید بود که از نجف اشرف صادر شد و با استقبال مردمان ایران روبه‌رو گردید و منجر به تحکیم قدرت رجال دینی شد.»^{۳۰}

این فتوا، به سرعت در همه ایران گسترش یافت^{۳۱} و مردم در خیابانها برای به اجرا درآمدن فتوا گردآمدند و در همه محله‌ها تنباکو و توتون را به آتش کشیدند و حتی درون کاخ شاه نیز ازین فتوا به دور نماند و همسر ناصرالدین شاه نیز از به کار بردن آن سرباز زد و در پاسخ به ناصرالدین شاه گفت:

«آن کس که مرا به تو حلال کرد، به کار بردن تنباکو را هم حرام کرد.»

ادوارد براون در این باره نوشته است:

«ناگهان همگان انبارهای تنباکو را تخلیه کردند و صاحبان آنها خود به نابودی کمر بستند و در هیچ شهری حتی در درون کاخ شاه و



کاشف الغطاء، از حادثه 'حمله' روسها به ایران در پدید آوردن پیوند بهتر با دولت قاجاری سود برد و کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء را نگاشت که در بر دارنده آرای اصولیان بود و نشان دهنده آن که کاشف الغطاء آن را برای خوشامد والیان ننوشته است؛ بلکه بر آن بوده که در باب جهاد، مسازوار با نیاز زمانه، آرای تازه ای درباره 'نیابت فقیه' ارائه کند. بر همین مبنی به فتح علی شاه اجازه داد تا به نیابت از او، حکم جهاد دهد، با این استدلال که خود نایب از امام معصوم است و اجازه داد تا در راه تدارک جنگ، از خراج زمینها و زکات هم استفاده کنند.

حجره زنان کسی نماند که برخلاف فتوا عمل کند و همگان در انتظار

و نظرات مجتهد باقی می ماندند تا بر آن پایه عمل کنند. «^{۳۲}

در این زمان بود که ناصرالدین شاه متوجه قدرت فراوان مرجعیت شیعه، بویژه مجتهدان شد^{۳۳} و کوشید تا میان آنان اختلاف اندازد؛ از این روی، وزیر خارجه اش قوام الدوله را فرستاد تا میرزا آشتیانی؛ از بزرگان علمای تهران، را قانع کند تا فتوایی علیه فتوای میرزا صادر کند یا تهران را ترك گوید. این نقشه شاه اگر پا می گرفت، خطر بزرگی برای شیعه به حساب می آمد و فرصت تازه ای به شاه می بخشید تا به جنگ فقیهان رود؛ اما آشتیانی پذیرفت و ترك تهران را ترجیح داد و هنگام خروج او، خبر در میان مردم تهران پخش شد و ساکنان این شهر به خیابانها ریختند و خواهان بازگشت آشتیانی شدند.

ناصرالدین شاه دوباره کوشید تا آشتیانی را به دادن فتوایی علیه فتوای میرزا قانع کند و او هم در پاسخ گفت: حاضر نیست شق عصای مسلمانان کند و شاه ناگزیر شد تا او را به منزلش بازگرداند. فتوا و حرکت مردم، سبب شد مجلس شورا الغای امتیاز تنباکو را به تصویب برساند و حکومت ناصرالدین شاه متعهد شد تا مبلغ نیم میلیون استرلینگ به شرکت انگلیس بپردازد که نخستین بدهی ایران به یک دولت خارجی به شمار می رود. و این تصویب نامه مجلس از سوی ریاست شرکت دخانیات ایران نیز تأیید و

اجرا شد که ایرانیان تنباکو را به شرکت داخلی بفروشند. ۳۴

ناصرالدین شاه پس از پنج سال از این رخداد، در سال ۱۸۹۴م/۱۲۵۴ش. توسط میرزا رضا کرمانی، یکی از یاران سید جمال، کشته شد و مظفرالدین شاه به قدرت رسید.

اما به خلاف پیروزی فقیه بر سلطان در حادثه تنباکو، پرسشهای تازه ای پیدا شد که می توان آنها را در یک پرسش گرد آورد و آن این که: چرا میرزای شیرازی به صدور فتوا درباره تنباکو بسنده کرد، در حالی که پس از آن توانا بود تا حکومت قاجاریه را نابود سازد و قدرت سیاسی را به دست آورد و مردمان نیز به طور حتم، به فتوای بعدی او درباره نابودی حکومت قاجاریه پاسخ مثبت می دادند؟ پاسخ این پرسش وجوه گوناگونی دارد که پیش داشتن هر یک از آنها بر دیگری، دشوار است، اما به گمان من، هر یک از این پاسخها می تواند به گونه ای پاسخ گوی این پرسش باشند.

پاسخ نخست: موضوع مشروعیت قدرت سیاسی (یعنی قدرت سیاسی به عنوان یک واقعیت اجتماعی) در عقل فقهی امامیه مطرح نبوده است، هر چند این عقل فقهی میراثهای فراوانی در موضوع چگونگی رفتار با سلطان ستمگر دارد؛ اما هرگز در این میراث از تبدیل قدرت سیاسی از اساس سخن به میان نیامده است؛ زیرا قدرت سیاسی در سایه ولایت غیر معصوم در میراث فقهی کهن امامیه، مطلقاً مشروعیت نداشته است صرف نظر از سرپرست آن.

شاید بتوان دیدگاه حامد الگار را در این باره پذیرفت که می نویسد:

«دخالت در کارهای سیاسی برای رسیدن به اقتدار دائمی، هرگز به عنوان یک اصل یا هدف دور علما نبوده است؛ زیرا استمرار غیبت امام چنین معنی می داده که مشروعیت از سلطه سیاسی رخت بسته است و این اصل چنان بود که حتی عالمان سیاسی شیعی نیز از باب



تعارض این اصل با اهداف عالی تر، و مهم تر مانند حفظ اساس تشیع و غیره بدان روی می آوردند. از این رو هرگونه دگرگونی در حیات سیاسی اجتماعی ایران برای عالمان عهد قاجاری دور از ذهن ایشان می نموده است. « ۳۵

البته به درازا کشیده شدن عصر غیبت و دوری از سیاست، همواره بر به گمان افتادن علمای شیعی در وارد شدن به حوزه سیاست می افزوده و بیش تر وقت آنان در گزاره های عبادی و باب معاملات صرف می گردیده و از این روی، وارد شدن آنان به هنگام خطرهای بزرگ، برای خود آنان موجه می نمود.

پاسخ دوم: در تاریخ امامان شیعی، پس از واقعه کربلا، نمونه ای که امامان برای از هم فروپاشاندن سلطه سیاسی اقدام کرده باشند، وجود ندارد و در عصر غیبت نیز، فقیهان پیشین چنین اقدامی انجام نداده بودند. افزون بر این که میراث حدیثی فراوانی از شیعه در دسترس است که پیروان خود را از ورود در فتنه ها باز می دارد و حفظ نظام مسلمانان و جماعت اسلامی را واجب می داند و نیز عقیده اجماعی تاریخی شیعی که بر حرام بودن خروج و برپایی دولت در عهد غیبت دلالت دارد.

در پشت این اجماع، می توانیم رفتار سیاسی فقیهان بحرین با سید شبر الستری، شاگرد میرزای شیرازی را دریابیم که چگونه با اندیشه اصولی خود، علیه نظام سیاسی بحرین شورید و با دیدن ستمهای فراوان حکومت، سکوت را جایز ندانست و از ساکنان بحرین و قطیف خواست تا به جنگ حکام محلی برخیزند و قدرت سیاسی را در دست گیرند؛ اما علمای بحرین به شدت با او به رویارویی برخاستند با این استدلال که چنین دعوتی به نابودی مردم می انجامد و در نتیجه ایشان ضرر بیش تری می بینند. در حالی که سنت خدای تعالی هم بر این است که زمین پر از ستم شود و سپس عدالت برقرار گردد.

با این استدلال بسیاری از عالمان بحرینی خود را از شورش ستری کنار کشیدند و



در مشروعیت آن به گمان افتادند. از این روی، ستیری ناگزیر بر فرار شد و به ناصرالدین شاه پناهنده گردید. ۳۶

پاسخ سوم: میرزای شیرازی مانند استادش شیخ مرتضی انصاری به ولایت جزئی فقیه باور داشت و فتوای حرام بودن تنباکو را نیز در چارچوب (امر به معروف و نهی از منکر) و حرام بودن چیرگی کافر بر مسلم، به مقتضای آیه ۱۴۱ سوره نساء صادر کرد.

امین، در اعیان الشیعه داستانی را نقل می کند که این پاسخ را تأیید می کند:

«میرزا محمد حسن آشتیانی (م: ۱۳۱۹ هـ). در سال ۱۳۱۱ هـ. به حج رفت و در راه بازگشت به دمشق آمد و با علمای آن دیار بحثهایی انجام داد، تا این که از او پرسیدند که میرزای شیرازی چگونه دخانیات را حرام کرد؟ و اگر حرام باشد تو چگونه آن را انجام می دهی؟

در پاسخ گفت: میرزا به دلیل ضرر آن، که چیرگی بیگانگان بود، حرام کرد و چون این موضوع برطرف شده است حکم آن نیز به اباحه بدل شده است. ۳۷»

پاسخ چهارم: نهضت تنباکو در سال ۱۳۱۲ هـ. رخ داد؛ یعنی همان سالی که میرزا وفات کرد، به نظر بسیاری از تاریخنگاران و به همین دلیل فتوای تنباکو به اصلاح سیاسی و اجتماعی ایران نینجامید، آن گونه که سید جمال الدین در نظر داشت.

قانونگرایی: قراردادی یا دینی

تدبیرهای دولت قاجار در چگونگی برخورد با مراکز شیعی، چون قم، نجف و کربلا و تشکیل نهادها و مؤسسه های تازه و قراردادهایی با دولتهای اروپایی و



کوشش در راه اقتدار سلطه مرکزی، به شکوفایی مرجعیت سیاسی شیعی انجامید. علاقه بسیار دولت قاجار به نوگرایی به سبک اروپایی، آن هم در حدود به دست آوردن اقتدار بیش تر داخلی، مشارکت سیاسی مردم ایران را به پایین ترین مرحله آن رساند؛ زیرا یکی از ماده های نوگرایی اروپایی، آزادیخواهی بود که بر پایه آن مجلسی تشکیل می شد و نمایندگان مردم و حکومت، به نیابت از مردم، به بست و گشاد امور می پرداختند و همین اندیشه آزادیخواهی، نخستین حرکت به سوی مشروطه خواهی بود. ۳۸.

پیش از این گفته شد که رویکرد زیاده از اندازه ناصرالدین شاه به اروپا که در عهد پسرش مظفرالدین شاه نیز دنبال شد، ایران را دگر به یکی از حوزه های دخالت نیروهای جهانی کرده بود و هر یک از دو دولت: روس و انگلیس خواهان امتیازهای بیش تر بودند. این رویکرد در سیاست اقتصادی این نتیجه را داشت که بازار داخلی ایران و کالاهای تولیدی آن را نادیده می انگاشت و این خشم بازاریان را بر می انگیخت که به گفته دکتر علی الوردی:

«طبقه ای پر اهمیت در حیات اجتماعی و سیاسی ایران معاصر هستند و هرگونه تصمیم از سوی آنان می تواند همه اقتصاد ایران را فلج کند. ۳۹»

این اعتبار بازار، چنان است که همه حکومت های معاصر ایران کوشیده اند، تا روابط متوازی با آن داشته باشند تا امنیت و ثبات اقتصادی و سیاسی فراهم آید. و نیز بازار ایران، تنها محل ردوبدل شدن کالاهای بازرگانی و حرفه های معین نیست، بلکه گونه های مختلف از طبقه های اجتماعی ایران با حرفه های گونه گون، در بازار حضور دارند و افزون بر رونق اقتصادی به رونق روابط اجتماعی و سیاسی نیز کمک می کنند، امری که در پیروزی انقلاب اسلامی ایران نقش مهمی داشته است. مظفرالدین شاه، ندانسته با چنین قدرتی به رویارویی پرداخت و با صدور فرمان



فلک کردن یکی از بازاریان معتبر تهران، شورش آغاز شد و نخست مسجد شاه در کنار بازار پناهگاه شورشیان گردید و سپس مزار شاه عبدالعظیم حسنی که از آن جا تحصن کنندگان خواسته های سیاسی خود را اعلام می کردند و با پیوستن دو تن از عالمان تهران: طباطبائی و بهبهانی، این حرکت مشروعیت دینی نیز به خود گرفت و طباطبائی شاگرد میرزای شیرازی و اثرپذیرفته از سید جمال الدین در نامه ای که به مظفرالدین شاه نوشت، پیشنهاد بنیادگذاری مجلس عدالت کرد.^{۴۰}

بست نشینان، پس از تسلیم شدن حکومت در برابر خواسته های آنان، با احترام به تهران بازگشتند و شاه که نابخردانه می خواست در برابر مردم بایستد، فرمان دستگیری طباطبائی را صادر کرد که مردم تهران نگذاشتند و در این درگیری طلبه ای کشته شد و در تشییع جنازه او نیز پانزده تن به شهادت رسیدند و همه این رخدادها به سرعت تهران را آماده انفجار کرد؛ بویژه آن که علمای بزرگ، تهران را ترك گفته و شاه را تهدید کردند که به عراق مهاجرت خواهند کرد.

بازاریان تهران نیز، در همراهی علما مغازه های خود را تعطیل کردند و در سال ۱۲۸۵ هجری شمسی / ۱۹۰۶ شاه به ناگزیر فرمان مشروطیت را صادر کرد و در این مجلس گروهی برای تدوین قانون اساسی بر پایه قانون اساسی بلژیک، مأمور شدند که موادی از آن را که مخالف شریعت اسلامی بود، تغییر دهند. در این قانون، مذهب جعفری مذهب رسمی ایران اعلام گردید و در ماده دوم آن تصویب هر قانون خلاف اسلامی ممنوع شد و پنج تن از فقیهان مجتهد مأمور شدند تا برابری لایحه های تصویب شده را با شریعت اعلام کنند.^{۴۱}

نایب رئیس مجلس، سید عبدالحسین شیرازی، در آغاز مجلس خواهان ریاست مجتهدی بر مجلس شد، تا ضامن اسلامیت قانونهای مجلس باشد و تأکید کرد:

«ولایت فقیه ضامن تنفیذ احکام الهی در جامعه است و فقیه عادل

نایب از امام معصوم است و ...»



و آشکارا اعلام کرد:

«حق ولایت عمومی، حق حاکم شرع و ولی فقیه است که به کارگزاران دولت و مردم عادی در امور حسبیه و حدود شرعی و ترجیح و تعیین مصلحت و احکام عمومی ولایت دارد و هیچ کس از نظر شرعی حق مخالفت با حکم الهی را ندارد و البته مؤمنان عادل می توانند با اجازه حاکم شرع، یا در غیاب او، خود متولی امور حسبیه شوند.»^{۴۲}

سه ماه بعد، مظفرالدین شاه مرد و جانشین جوان او، محمد علی شاه، با مجلس و مشروطیت به مخالفت برخاست و با روسها پیمان همکاری بست و آنان نیز با این توجیه که مجلس قانونی، انگلیسی است، او را به برچیدن آن وا داشتند. بویژه که اعلامیه های متحصنان ایرانی در سفارت انگلیس نوشته شده بود، آن هم، به هنگام مبارزه مردم برای برپایی مشروطیت. قانون بسیار منظم و دقیق بود و ایران را به منطقه های گوناگونی تقسیم می کرد که از هر کجا یک نماینده باید حضور داشته باشد و نیز ویژگیهایی که نمایندگان باید می داشتند. این، به نظر روسها حکایت از آن داشت که پای انگلیسیها در میان است و گرنه، چنین نوشته های استواری در ادبیات ایرانیان این دوره دیده نشده است.

این گمانه زنیها و شایعه پراکنیها از سوی روسها، محمد علی شاه را واداشت تا مجلس را تعطیل کند. با این حرکت دوران استبداد صغیر آغاز شد و شماری از مشروطه خواهان کشته شدند.

در میان علما، شیخ فضل الله نوری، که در آغاز از مشروطیت دفاع کرد، از نظریه خود برگشت، از این روی که، از تجربه نوگرایی در عثمانی می ترسید که چگونه به چیرگی غرب بر آن جا انجامید.

شیخ بر این باور بود:



«مشروطه خواهان با به کارگرفتن کلماتی چون عدالت، شورا و آزادی قصد فریب مسلمانان را دارند و می خواهند در حقیقت آنان را به الحاد بکشانند و با شعار آزادی قصد ترویج فساد و اباحه منکرات را دارند...»^{۴۳}

و جالب آن که شیخ فضل الله با این که به ولایت مطلقه فقیه باور داشت و دخالت در کارهای سیاسی و امور عمومی مسلمانان را حق فقیه می دانست، ولی با مجلس شورا، که بر پایه بیشترین آرا تشکیل می شد، ناسازگاری داشت، زیرا بر این باور بود که:

«اعتبار اکثریت در مذهب امامیه خطا و بدعت در دین است.»^{۴۴}

مردان حکومتی نیز چنین آراء و اندیشه هایی را در میان مردمان پراکندند و دامن زدند و بر پایه آن بدترین کارها را علیه مشروطه خواهان انجام دادند؛ تا جایی که مشروطه خواهان به علمای نجف پناهنده شدند و از آنان درخواست کمک کردند و آخوند خراسانی و مازندرانی و میرزا خلیل فتوایی صادر کردند که براساس آن، حمله به هواداران مشروطه جنگ با امام زمان انگاشته شد.^{۴۵}

مشروطیت و استبداد

ورود عالمان در مجلس شورا، نکته های تازه ای را در باب پیوند فقیه و قدرت سیاسی افزود که در پیشاپیش همه آنها دو نکته مهم بود:

الف. قانونگذاری: با تشکیل مجلس، قاجاریه از آن محروم شدند که بخش مهمی از چیرگی آنان بر مردم بود و همین سبب شد تا محمد علی شاه بکوشد تا از قدرت واقعی مجلس، بکاهد و شماری از هواداران خود را به مجلس گسیل بدارد، تا بر آن چیره شوند. ولی آخوند خراسانی این نقشه قاجاریه را فهمید و کوشید تا مجلس را از هواداران غرب گرایی که به گونه ای در پیوند با دربار بودند پاک کند،



نخستین مرتبه مجادله‌های میان فقیهان و حقوق دانان علمی و عرفی رخ داده است و این جا نیز، محل آزمایش اقتدار فقیه به عنوان مرد قانونگذار شرعی در برابر قانونهای غربی و بیگانه بود.

بحث میان مشروعیت دینی و مشروعیت‌های قراردادی و عرفی، به این جا می‌رسید که به چه اندازه میان قانونهای وضعی و احکام شریعت، برابری و سازگاری وجود دارد و فقیهان شرعی از مدرسه اصولی توان بیش تری بر مباحثه‌ها و مجادله‌های حقوقی و قانونی داشتند و بهتر می‌توانستند به درستی قانونهای وضعی و برابری آنها با شریعت دست یابند؛ زیرا پایه اندیشه آنان در علم اصول شکل گرفته بود که سلاح کارآمد این در احتجاج‌های حقوقی - قانونی بوده است. زیرا در علم اصول، عقل ملاک بازشناسی قواعد شرعی و احکام شرعی است و پذیرش حجیت عقل و اجتهاد، همواره، به ذهن شیعی شایستگی فهم دگرگونیهای اجتماعی و اعتقاد به قدرت انسان در سامان مند کردن اوضاع اجتماعی بخشیده است.^{۶۵}

در واقع مجادله‌های فقهی - قانونی این دوره دو مدل و الگو را در برابر هم قرار داد: فقه و حقوق اسلامی - حقوق غربی.

البته، هرگز بنا نبود تا ثابت‌های دینی در برابر قانونهای غربی قرار گیرند؛ بلکه هدف اصلی آن بود که مفاهیم نوپیدا در قانونهای مربوط به حقوق فردی و اجتماعی سازوار با شرایط اجتماعی هر منطقه که به اصطلاح در حوزه حقوق بشر و شهروندان قرار می‌گرفت، با قانونهای اسلامی سنجیده شود و از این روی، در مجلسی که بیش از بیست فقیه در آن شرکت می‌کردند، بنا بود تا موازنه‌ای میان حقوق بشری و حقوق الهی صورت گیرد، تا برابری قانونهای تازه قراردادی، با شریعت اسلامی آشکار گردد و از این روی قانون و حقوق غربی، تنها از سوی فقیهان می‌توانست مشروعیت اجرا پیدا کند.

البته این برابر قرار دادن قانون و حقوق غربی، با قانونهای اسلامی از سوی



سید هبه‌الدین شهرستانی، درگیری میان خراسانی و یزدی را این گونه وصف می‌کند:

«این اختلاف و نزاع بی‌نهایت وحشیانه شد^{۵۰} و اتهامهای فراوانی میان دو طرف رد و بدل شد و اختلاف از حوزه عقلانیت فراتر رفت.»^{۵۱}

در آغاز که مبنایی بود، طلاب علوم دینی به دو گروه موافق و مخالف مشروطه تقسیم شدند و سپس با بالاگرفتن درگیری و گسترش آن به همه ایران و عراق، ناسازگازان مشروطه به ناسازگاری خود رنگ اجتماعی - قومی بخشیدند و یزدی از عشایر عراقی خواست تا به نجف آیند و آنان مسلحانه وارد شدند و آماده هرگونه نبرد با موافقان مشروطه.

دکتر وردی در این باره می‌نویسد:

«چون یزدی برای نماز بر می‌خاست، یاران مسلح او همراه وی می‌آمدند و با فرستادن صلواتهای بلند طرفداران مشروطه را به مبارزه می‌طلیبند.»^{۵۲}

اکنون، درگیری مشروطه خواهان و هواداران استبداد را در تصویر سید محسن امین که خود در این دوره می‌زیسته و پاره‌ای از موارد آن را به چشم دیده، دنبال می‌کنیم:

«عموم اهالی عراق و روستاهای آن با یزدی بودند، بویژه آنان که از شهرهای ایران سود بازرگانی می‌بردند و گمان می‌کردند که مشروطیت آن را بر هم خواهد زد.»

او، آغاز درگیری و رویارویی را به وفات شیرازی، مرجع بزرگ باز می‌گرداند که پس از مرگ او، یزدی و دیگران به مرجعیت رسیدند و رسم بر این بوده که مراجع تازه برای مرجع از دنیا رفته، اقامه عزا کنند تا نشان دهند به جایگاه علمی او واقف



بوده اند، ولی یزدی برخلاف مرسوم، این کار را انجام نداد و تنها به مسجد سهله رفت تا اعتکاف کند و بسیاری از مردم نیز از او پیروی کردند.

اما در حوزه، یزدی در آغاز از سوی طلاب و علما پذیرفته نشد و به گفته امین:

«در آغاز، در مجلس درس او کم تر از ده نفر شرکت می کردند که ما آنان را می دیدیم و ما به درس خراسانی می رفتیم و بیش تر طلاب به درس شیخ ملاکاظم می رفتند و سپس بر اثر دگرگونیهای زمانه مجلس درس یزدی رونق گرفت.»^{۵۳}

سپس رساله عملیه یزدی به نام عروة الوثقی که مشهورترین رساله فقهی شیعی معاصر است، به چاپ رسید و به همراه خود، مرجعیت یزدی را گسترش داد و اندک اندک او مقبولیت عامه و خاصه یافت و وجوه شرعی به سوی او سرازیر شد.^{۵۴}

در یک کلام، درگیری هواداران مشروطه و هواداران استبداد، مرجعیت شیعه را با مشکل روبه رو کرد؛ زیرا خود مجتهدان نیز به همین دو گروه تقسیم می شدند و این اختلاف نظر از حوزه بحثهای فقهی به اختلاف اجتماعی دگر شد؛ زیرا در میان مردم شایع شده بود که مشروطیت با اساس دین سرناسازگاری دارد و اخلاق را فاسد می کند و پاره ای از مقدّسان نجف، خراسانی و هواداران مشروطه را کافر می خواندند.

از این روی، مردم عادی به امامان جماعتی که هوادار مشروطه بودند، اقتدا نمی کردند و نماز آنان را باطل می دانستند و در برابر مشروطه خواهان نیز، به نکوهش هواداران استبداد پرداختند؛ ویژه پس از آن که دولت عثمانی نیز قانون اساسی خود را اعلام کرد.

در این هنگام، شخصی به نام سید صالح حلی، از خطیبان مشهور عراق، در شعری به هجو محمد کاظم یزدی پرداخت:

فوالله ما أدری غداً فی جهنم «أیزیدها» أشقی الوریٰ او یزیدها^{۵۵}

در واقع تقسیم نجف به دو گروه، به محمد علی شاه قاجار در ایران مجال کافی



داد تا در برابر حرکت قانون‌گرایی بایستد و به خلاف وعده‌هایی که درباره‌ی گشودن دوباره‌ی مجلس داده بود، در سخنرانی اعلام کرد:

«با این که وعده داده‌ام تا مجلس افتتاح شود؛ اما اکثریت اعضای مجلس و صاحب‌نظران مرا منصرف کردند؛ زیرا افتتاح مجلس با تحقیر اسلام مساوی است.»^{۵۶}

شکوفایی مشروطه

همه چیز از تقسیم اندیشه‌ی اصولی شیعه در نجف به دو گروه حکایت داشت، هر چند که ریشه‌های این اختلاف نظر به هنگامی باز می‌گردد که نراقی مسأله ولایت مطلقه فقیه را مطرح ساخته بود، ولی در این دوره، این دو اندیشه آشکارا رویاروی هم ایستادند: هواداران استبداد و مشروطه خواهان.

این اختلاف نظر فضای مناسبی برای گفت‌وگوهای فقهی گشود که در میان علمای ایران و عراق رونق یافت و آخوند خراسانی، در طلیعه این مراجع قرار داشت که به منزله‌ی یک رهبر اجتماعی مخالف استبداد قاجاری بروز کرده بود. نهضت مشروطه، نشان از شایستگی سیاسی ممتاز و بسیار پر تکاپوی فقیه و مرجع دارد، چنانکه نشان دهنده اهمیت نجف به عنوان تلاشها و تکاپوهای سیاسی اجتماعی در فضای ایران است.

پس از آن که نجف در ماجرای تنباکو به پیروزی رسید، نفوذ این مرکز، بویژه در حوزه‌ی سیاست، در میان مردم ایران بیش‌تر شد و بسیار ضروری بود تا رهبران مشروطه، مشروعیت خواسته خود را که پشتیبانی مردمی را نیز همراه داشت از مجتهدان بخواهند.

شیوه‌ی کهن در این راه، درخواست نامه‌ای به عنوان فقیه و مجتهد بود تا از او بخواهند نظرش را درباره برابری حرکت قانون‌گرایی با مقاصد شریعت اسلام بازگو کند



و این نیاز همواره همهٔ حرکت‌های شیعی بوده تا بتوانند در میان مردم گسترش یابند. در پی اشکال‌های فراوان شماری از هواداران استبداد به حرکت مشروطه، گروهی از هواداران مشروطه، نامه‌ای به مجتهدان نوشتند و از ایشان خواستند تا نظر خود را دربارهٔ مشروعیت مجلس شورا بیان کنند.

آخوند خراسانی در پاسخ اینان، نامهٔ خود را به تأیید شماری دیگر از مراجع نیز رساند و مجلس شورایی را که به قانونها و آیینهای اسلام احترام بگذارد، مقدس و محترم اعلام کرد و پیروی از قانونهای آن را برای همهٔ مسلمانان واجب دانست و ایستادگی در برابر مجلس را ایستادگی در برابر احکام دین اعلام کرد. در پایین این نوشته، نامهای دیگری چون: شیخ محمد تقی شیرازی، شیخ عبدالله مازندرانی، میرزا حسین شیخ الخلیل، شیخ فتح الله اصفهانی، سید مصطفی کاشانی، سید علی داماد، شیخ هادی شلیله، شیخ حسین نائینی، محمد حسین قمشی و سید مصطفی نقشوانی به چشم می‌خورد.^{۵۷}

در پی این نامه که برای هواداران مشروطه بسیار آرامش بخش بود، هواداران استبداد، به رهبری محمد علی شاه، مجلس را به توپ بستند و مشروطه خواهان اثرگذار و نقش آفرینی، چون: ملک المتکلمین را کشتند و دیگران را به زندان افکندند.

و خراسانی در برابر این حرکت محمد علی شاه، نامه‌ای بسیار مهم نوشت که در آن نکته‌های تازه‌ای از تفکر فقهی شیعی به چشم می‌خورد.

او، اعلام کرد که در مشروطیت هیچ چیزی که مخالف اسلام باشد وجود ندارد، بلکه با دیانت اسلام و احکام انبیاء موافقت دارد و محمد علی شاه را نکوهش کرد که چرا کوشیده تا او را بفریبد. و یادآور شد: سعادت مردم بالاتر از رشوه‌ای است که شاه فرستاده است. او را فریبکاری خواند که قصد دارد در پشت سر متدینان، مردم را در فقر و ذلت نگه دارد.



و نوشت :

«حقیقت دین با عدالت پیوند خورده است، حتی در امور جزئی و براساس اطلاعات ما در کشورهایی که قانون اجرا می شود عدالت نیز اجرا شده است و اگر تو رویه ای دیگر انتخاب نکنی، ما به زودی به ایران می آییم و اعلام جهاد بر ضد تو خواهیم کرد.»^{۵۸}

از نظر گاه سیاسی، این رساله اهمیت فراوانی دارد، نخست آن که آخوند به عنوان فقیه سیاسی مشروعیت قدرت سیاسی را مورد توجه قرار داده که در نوشته ها و گفته های پیشینان جای نداشت. خراسانی تأکید می کند که توان خود را در برابر سلطه نامشروع به کار خواهد گرفت تا نابود شود. گویا خراسانی از جایی که میرزای شیرازی تمام کرد و بر خوردی با نظام سلطه در یک موضوع جزئی داشت و به همان نیز بسنده کرد، آغاز کرده است و هر چند خراسانی وابسته به مدرسه شیخ انصاری است که معتقد به ولایت جزئی فقیه بود و هرگز راهی به ولایت حکومت فقیه نمی گشود، ولی خود او سازوار با زمان خویش، پیوند مقدسی میان مرجعیت و امت برقرار کرد و این کار را در قالب فتواهایی انجام می داد که در آن جمهور ایرانیان را در برابر نظام سلطه قاجاری به مقاومت فرا می خواند و به طور رسمی در نامه ای نوشت :

«من حکم خدا را برای همه مردم ایران بیان می کنم و آن مقاومت در

برابر ستمگر خونریزی چون محمد علی شاه و دفاع از کیان مسلمانان امروز از مهم ترین واجبات الهی است.»^{۵۹}

مضمون دو متن پیشین (رساله و فتوا) آخوند مبدأ ولایت حکومتی فقیه است، بویژه اگر که حاشیه آخوند را بر مکاسب استادش شیخ انصاری به اینها بیفزاییم که در آن جا از نقد او بر موضوع ولایت فقیه^{۶۰} چنین بر می آید که ولایت سیاسی دارد که مبنای آن فراگیری ولایت او در زمان غیبت است؛ زیرا ولایت فقیه قدرت سیاسی را در تحت مواردی قرار می دهد که اهمال آن به هر حال، جایز نیست، چنان که



ولایت فقیه در حفظ اموال شخص قاصر، که بدون ولی مانده یا اوقاف بدون سرپرست، از همین باب، مشروعیت می یابد.^{۶۱}

البته این دیدگاه فقهی، هرگز در یک عرضه عام به گفت و گو نینجامید، تا ارکان مشروعیت فقیه از نظر علمی نیز استوار شود و تنها از دیدگاه خراسانی درباره سرنگونی محمد علی شاه قاجار نیز نمی توان نابودی کل نظام قاجاری را به دست آورد؛ بلکه تنها نابودی شخص شاه را می توان نتیجه گرفت که ایرانیان خود در هنگام صدور فتوای آخوند، احمد شاه را به حکومت رسانده بودند. در پرتو این فهم از رفتار سیاسی آخوند خراسانی، می توانیم همه دیدگاههای سیاسی آخوند را تفسیر کنیم، بدون آن که آنها را از فضای فقهی زمانه خود دور ساخته باشیم و نیازمند تأویلهای غیر درخور قبول باشیم.

با توجه به همه نشانه های زمانی و نوشته های آشکار آخوند خراسانی، می توان یقین کرد که آخوند خراسانی از حوزه سیاسی شرقی در این زمان و اندیشه آزادیخواهان مسلمان و مصلحان روشنفکر جدا نبوده است، بلکه او نیز یکی از آنان به حساب می آید، کسانی چون: اسدآبادی، عبده و کواکبی که به دنبال وحدت جهان اسلام مرزهای جغرافیایی را نادیده می انگاشتند و هرگونه تعصب مذهبی را محکوم

در این میان، نباید از نقش روشنگرانه سید جمال الدین اسدآبادی

چشم پوشید که چگونه با مقاله های تند خود، بذر آگاهی را در میان ایرانیان

پاشید و نیز در به حرکت درآوردن علما نقش آفرید. او، تنها راه نجات از

استعمار را نابودی سلطه استبدادی قاجار می دانست و علما را بر انجام این

کار بر می انگيخت. اسدآبادی پس از تبعید از ایران به بصره رفت و نامه ای

به میرزای شیرازی درباره حالت و چگونگی نابهنجار ایران و قراذلهای

استعماری نوشت و او را نجات بخش امت اسلامی خواند. که باید از اثرگذاری

این نوشته و دیگر آثار قلمی سید جمال در آگاهی بخشی عمومی

چشم نپوشید. و سرانجام، یکی از پیروان او، شاه قاجار را به قتل رساند.

می کردند و برای آزادی شرق اسلامی از دو آفت بزرگ: استبداد داخلی و استعمار خارجی می کوشیدند. همین رفتار سیاسی را آخوند پی گرفت. حمله به استبداد قاجاریه و دفاع از وحدت اسلامی و پرهیز دادن مسلمانان از تفرقه^{۶۲}، چنان که در حمله ایتالیاییها به لیبی، نامه ای با همراهی گروهی از بزرگان علما در حمایت از مسلمانان لیبی و برانگیزاندن مسلمانان به جهاد در برابر کافران ایتالیایی نگاشت.^{۶۳}

البته آخوند با مصلحان نامبرده این فرق را دارد که رفتار سیاسی او در قالب حوزوی، فقهی باقی ماند و او کوشیده تا از همان قالبها و ابزارهای رایج در حوزه فقه، اندیشه سیاسی خود را مطرح سازد (به خلاف مصلحان مسلمان) و این بردشواری کار آخوند افزوده است و می توان به سخن دیگری گفت: فقه شیعی رایج در مقوله سیاست، هرگز بستر فرجامین تجلی اندیشه های سیاسی آخوند نیست؛ بلکه این مشروطیت بود که جلوه گاه کامل اندیشه های سیاسی آخوند بود. آخوند از ورای برانگیختن مردم علیه نظام سلطه، یا مقاومت در برابر استعمار، در صدد برپایی حکومت رجال دینی به تمام و کمال نبود، چنان که مصلحان نیز چنین بودند؛ بلکه این توان را داشت تا حکومت غیر دینی اما عادلانه را بپذیرد یا به گفته خود ایشان مستبد عادل.

در این جا این نکته نیز آشکار می شود که آخوند خراسانی، از تجربه های اجرای قانون اساسی در کشورهای گوناگون، بی اطلاع نبوده است، چنانکه در رساله اش به محمد علی شاه، که پیش از این به آن اشاره شد، اجرای قانون اساسی را مساوی اجرای عدالت می داند و البته نامه حمایت آمیز او و علمای همفکرش به سلطان عثمانی درباره حمایت از مشروطیت در ترکیه و اجرای قانون اساسی و این که به هیچ روی، مشروطیت را با اسلام ناسازگار نمی دیده است و بر برابری آن با اسلام، تاکید می کند،^{۶۴} خود حکایت از همین اطلاع آخوند و اثرپذیری او از دگرگونیهای فکر سیاسی تازه داشته است.

با توجه به محتوای رساله، و در پرتو احتجاجهای گوناگون با قانون گرایی،



نخستین مرتبه مجادله‌های میان فقیهان و حقوق دانان علمی و عرفی رخ داده است و این جا نیز، محل آزمایش اقتدار فقیه به عنوان مرد قانونگذار شرعی در برابر قانونهای غربی و بیگانه بود.

بحث میان مشروعیت دینی و مشروعیت‌های قراردادی و عرفی، به این جا می‌رسید که به چه اندازه میان قانونهای وضعی و احکام شریعت، برابری و سازگاری وجود دارد و فقیهان شرعی از مدرسه اصولی توان بیش تری بر مباحثه‌ها و مجادله‌های حقوقی و قانونی داشتند و بهتر می‌توانستند به درستی قانونهای وضعی و برابری آنها با شریعت دست یابند؛ زیرا پایه اندیشه آنان در علم اصول شکل گرفته بود که سلاح کارآمد این در احتجاج‌های حقوقی - قانونی بوده است. زیرا در علم اصول، عقل ملاک بازشناسی قواعد شرعی و احکام شرعی است و پذیرش حجیت عقل و اجتهاد، همواره، به ذهن شیعی شایستگی فهم دگرگونیهای اجتماعی و اعتقاد به قدرت انسان در سامان مند کردن اوضاع اجتماعی بخشیده است.^{۶۵}

در واقع مجادله‌های فقهی - قانونی این دوره دو مدل و الگو را در برابر هم قرار داد: فقه و حقوق اسلامی - حقوق غربی.

البته، هرگز بنا نبود تا ثابت‌های دینی در برابر قانونهای غربی قرار گیرند؛ بلکه هدف اصلی آن بود که مفاهیم نوپیدا در قانونهای مربوط به حقوق فردی و اجتماعی سازوار با شرایط اجتماعی هر منطقه که به اصطلاح در حوزه حقوق بشر و شهروندان قرار می‌گرفت، با قانونهای اسلامی سنجیده شود و از این روی، در مجلسی که بیش از بیست فقیه در آن شرکت می‌کردند، بنا بود تا موازنه‌ای میان حقوق بشری و حقوق الهی صورت گیرد، تا برابری قانونهای تازه قراردادی، با شریعت اسلامی آشکار گردد و از این روی قانون و حقوق غربی، تنها از سوی فقیهان می‌توانست مشروعیت اجرا پیدا کند.

البته این برابر قرار دادن قانون و حقوق غربی، با قانونهای اسلامی از سوی



بسیاری از فقیهان پذیرفته نشد و عالمی چون شیخ فضل الله نوری به نقد این برابری پرداخت و او در هم آمیختگی قانونهای الهی و بشری را ناممکن می دانست؛ زیرا معیار الهی بر پایه نفی برابری (که از حقوق غربی بر شمرده می شد) بنا شده و در قانونهای الهی میان مؤمن و کافر، نیکوکار و بدکار و مرد و زن و مولی و برده فرق وجود دارد و این در هم آمیختگی هرگز صحیح نیست.

البته هر چه فقیهان به حوزه سیاست نزدیک می شدند، پیوند ایشان با قانونهای حقوقی غربی نیز بیش تر می گردید و اندیشه نزدیک کردن قانون اسلامی و غربی از میان نرفت؛ بلکه طرفداران بیش تری پیدا کرد. به عنوان نمونه، رساله نائینی در این زمینه در خور توجه است. در نتیجه، اندیشه ابداع قانونهای بشری یا پذیرش آن دسته از قانونهای بشری که با نص الهی ناسازگاری ندارند، خود هوادارانی میان عالمان دینی پیدا کرد.

پس از فرو افتادن محمد علی شاه از اریکه قدرت و پیروزی مشروطه خواهان در ایران که اوضاع به کلی دگرگون شده بود، آخوند خراسانی در نامه ای به احمدشاه پند و اندرز داد و او را به شوق انگیزاند تا از ارکان دین و ملیت اسلامی پاسدارد و دست بیگانگان را از دست اندازی، کوتاه کند.^{۶۶}

و این رفتار سیاسی، همان دیدگاه را تأیید می کند که آخوند از ورای تکاپوهای سیاسی خود در صدد برپایی حکومت دینی به ریاست فقیه نبوده است، هر چند استعداد نبرد با حکومت قاجاریه را تا پایان راه در خود داشته است.

آخوند، پس از اعلان جهاد علیه روسها در سال ۱۹۱۱ م. که مردم در بیرون نجف آماده نبرد شده بودند، در گذشت و با مرگ او، در بین مردم پراکندگی پدید آمد و مردم سرگرم برگزاری مراسم عزاداری شدند و همراهان آخوند نیز نتوانستند آنان را نگه دارند. در این فضا که پر از شایعه ها و تهمت ها شده بود، شایعه ای پخش شد که خراسانی با خوردن سیبی آلوده که یکی از هواداران یزدی برای او فرستاده، مسموم



گردیده است. و از آن طرف شایعه کافر بودن خراسانی هم در میان مردم پخش شده بود و چنان مجادله های کلامی اوج گرفته بود که دشمن اصلی به فراموشی سپرده شد و حتی کسی مانند نائینی از ترس ناگزیر شد رساله خود: تنبیه الامه را از بازار کتاب جمع آوری کند، تا مردم خشنود شوند و مرجعیت تازه استقرار یابد.

نائینی، کوشش برای مشروعیت دینی سلطه مدنی

در آغاز سده اخیر، اندیشه استفاده بیش تر از عقل در تفسیر متن های دینی برای حل دشواریهای تازه اجتماعی، مورد توجه دوباره قرار گرفت و به خلاف مخالفت های گوناگون، توانست به حیات خود ادامه دهد.

شیخ محمد حسین نائینی (۱۲۷۳ - ۱۳۵۵ هـ. ق.) رساله ای را با نام: تنبیه الامه و تنزیه المله، نگاشت و با شیوه ای نو به بررسی جایگاه عقل در تفسیر متن های دینی پرداخت و قالبی را که نائینی برای مقصود خویش در نظر گرفت، ساختار نظامی سیاسی زمانه بود که در یک بررسی فقهی با متون کهن دینی برابر سازی و سنجیده می شد.

نائینی، یک سال پس از تشکیل نخستین مجلس شورا در ایران که نزاع میان هواداران و مخالفان آن در دو چهره مشروطیت و استبداد، خویش را نشان می داد، رساله خود را به پایان برد.

دیدگاه او، نه اعتقاد مطلق به نفی برپایی هر گونه دولت در عصر غیبت بود و نه از اعتقاد او، مطلق نیابت فقها در عصر غیبت برمی خاست. به این معنی که تأسیس حکومت را وظیفه فقیه بدانند، بلکه اعتقادی آمیخته از هر دو اندیشه در قالب نیاز زمان داشت.

به گفته حامد الگار رساله نائینی:

«کوششی درباره ایجاد وفاق میان اندیشه انتظار امام معصوم و



نامشروع بودن همه نظامهای پیش از ظهور با نیاز واقعی به حکومت تا از ضررهای بیش تر جلوگیری شود.^{۶۷}

این رساله، همچنین نخستین نگاهسته سیاسی در تاریخ شیعه است که هرگز به سبک رایج میان فقیهان نگاهسته نشده. همچنین کوششی است درباره شرح دیدگاههای فقهی تاریخی شیعه در برابر نظامهای سیاسی تازه در جهان که گونه ترتیب یافتن بحثهای آن و استدلالهای تازه در آن بسیار به اندیشه های سیاسی نو نزدیک است.

رساله نائینی، بازتاب دگرگونی فکری شریک اسلام در سده ای است که نویسندگان در آن می زیسته است. این رساله، نویسنده را در شمار عالمان روشنفکر این زمان قرار می دهد؛^{۶۸} کسانی چون: آخوند، میرزای شیرازی، شیخ عبدالله مازندرانی و ... می توان مهم ترین ویژگیهای آن را بر اساس این رساله چنین بیان کرد:

- بنیاد فلسفی: از مطالعه سیره فقیهان در این دوره چنین به دست می آید که همه آنها به علوم عقلی و فلسفه علاقه و بستگی داشته اند و به خلاف آن که فلسفه یکی از ابزارهای شکوفایی مدرسه اصولی این دوره بود؛ اما در نزد این گروه دیدگاه عقلی به گونه ای پیچیده نهادینه شده بود که می توان آثار آن را از نگارشهای آخوند خراسانی در اصول، مانند کتاب کفایه او به دست آورد که با رنگ و بوی فلسفی فراوانی آکنده شده است و خود بازتاب اندیشه های فلسفی آخوند و تدریس او در فلسفه است که این سیره از سوی شاگردان او، بویژه نائینی دنبال شد.

این گروه با استفاده از شیوه فلسفی، راهی نو در تفسیر نصوص دینی پدید آوردند و می توان با اندکی درنگ چنین حکم عالی صادر کرد که: آن گروه از عالمان شیعی که در حوزه مسائل سیاسی وارد شدند، به فلسفه گرایش داشتند و از اندیشه فلسفی ابزاری برای تفسیرهای تازه از نصوص دینی و واقعیتهای زمان پدید آوردند.



نمونه هایی چون میرزا حسن شیرازی صاحب فتوای تنباکو، آخوند خراسانی، شیخ عبدالله مازندرانی، بهبهانی، شیخ حسن خلیلی، شیخ محمد حسین نائینی، از رهبران فکری مشروطه و نیز رهبران سیاسی قرن بیستم، همچون: شیخ محمد تقی شیرازی و در دوران ما: حضرت امام خمینی و سید محمد باقر صدر. همچنین می توان گفت که کسانی که در سامرا تحصیل کردند، دیدگاهی فلسفی داشتند و نیز نگرشی اصلاح طلبانه و سیاسی.

در این باره شیخ علی شرقی نوشته است:

«فقیهان مکتب سامرا، با داشتن بالاترین اقتدار فقهی، در فلسفه و ریاضیات نیز دستی داشتند و در عرفان و اخلاق نیز استاد بودند و به اندیشه های اصلاحی نیز دل بسته بودند، بدان سان که عراق هرگز مانند آنان را به خود ندیده بود.»^{۶۹}

این پیوند محکم میان فلسفه و سیاست، استوار بر محور بودن عقل در تعریف نظام زندگی برتر است و پیوند سیاسی مدخل موضوعی برای دگرگونی انسان و رشد برتریها و شایستگیهای او و حفظ نوع انسانی است، همان که او را از دیگر جانداران جدا می سازد.

این پیوند، بر پایه دیدگاهی فلسفی درباره هستی، وجود و انسان شکل می گیرد و انسان را دارای هوش و عقل می داند و او را توان برتری بر طبیعت می بخشد و قادر می داند تا برتریها و شایستگیهای انسانی را کسب کند و همه آنها، تنها در سایه نظامی که پایندان سعادت بشر باشد، ممکن خواهد بود، نظامی که زندگی دنیایی آنان را آسان کند.

این نکته همان است که نائینی در آغاز رساله اش بدان اشاره کرده است:

«برپایی نظام جهان و زندگی نوع بشر، متوقف بر وجود سلطنت و حکومت سیاسی است با هدف حفظ نظامهای داخلی کشور و



تریبب نوع مردم و رساندن هر صاحب حقی به حق خود و باز داشتن از ستم و تجاوز مردم به یکدیگر ... ۷۰

و به این ترتیب، نائینی در رساله خود، هدف فرجامین هر نظام سیاسی را شرح می دهد، بدون آن که به قانونهای قطعی فقهی و دینی مراجعه کرده باشد، بلکه برای ثابت کردن آن از راه درنگ در طبیعت انسان و وصف او به عنوان یک موجود زنده و عاقل، به این مهم دست می یابد. و به این گونه از چشم انداز نائینی نظام برتر اداره زندگی، همان است که صاحبان خرد و افراد باهوش بدان اقرار کنند و در این جا امر نظام را به شخص بازگشت نمی دهد که فقیهان شیعه از او به عنوان عالم دینی و مجتهد یاد کرده اند، بلکه مراد او شخصی است دارای هوش و ذکاوت ستودنی و رأی استوار. و این نکته خود می فهماند که نائینی به عنوان فیلسوف، دیدگاههای بدبینانه ای درباره سلطه سیاسی که تا حدودی در نزد فقیهان پیشین پذیرفته شده بود، ندارد، چنانکه برای قدرت سیاسی شأن دینی صرف باور ندارد، تا آن را ویژه طبقه ای گرداند.*

و این اشاره نیکوست که دیدگاه فلسفی نائینی به او کمک کرد تا انگار فراگیر و

* در این جا نیز سخنان نویسنده در خور درنگ است؛ زیرا در اجتهاد شیعی عقل جایگاه ویژه دارد و ویژه دوران نائینی نیست، بلکه از سده های گذشته همواره همین گونه بوده است. البته اگر مراد نویسنده به برهه ای از زمان که اخباریان ظهور کردند و تا اندازه ای جایگاه عقل را مخدوش کردند، برگردانیم، می تواند تحلیل درستی باشد، ولی اصولیان شیعی همواره محور بودن عقل را پذیرفته اند. و نیز وجود دیدگاههای بدبینانه درباره سلطه سیاسی هم، پیرو شرایط ویژه زمانی خود و رفتار بسیار بد حاکمان بوده است و هرگز به صورت یک اصل اساسی غیر درخور تغییر مطرح نبوده، چنانکه میرزای نائینی هم هنگامی که تصمیم گرفت نسخه های کتاب خود را جمع آوری کند، شرایط سیاسی نامساعد و سوء استفاده های احتمالی را در نظر داشته است، نه این که اساس دیدگاه خود را تغییر داده باشد.



گسترده‌ای از قدرت سیاسی در اندیشه بشری داشته باشد و این نکته را می‌توان از استدلالی که او به یک اصل بین‌المللی در میان همهٔ جهانیان انجام داده، فهمید، آن جا که می‌نویسد:

«برپایی نظام عمومی جامعه و سامان‌گیری زندگی بشری نیازمند وجود دولت مقتدری است که بتواند یک نظام اجتماعی ایجاد کند.»^{۷۱}

ویژگی فقهی سیاسی رسالهٔ نائینی

در نخستین نگاه، نائینی از چشم انداز غاصبانه بودن نظامهای سیاسی در عصر غیبت، به این موضوع پرداخته است و نهایت توان بشری را در تصرف غاصبانهٔ قدرت سیاسی در عصر غیبت طرح می‌کند و آن‌گاه می‌کوشد تا با درنگ مناسب عقلی این مشکل را حل کند و موضوع غصب بودن را تقسیم می‌کند به حق الله و حق الناس و این که چگونه مردم در حقوق الهی به فقیهان مراجعه می‌کنند و در حقوق بشری به نظام اجتماعی حاکم.

در واقع، دیدگاه نائینی بار دیگر شیوهٔ عمل سیاسی بزرگانی چون: مفید، مرتضی و طوسی را در برابر نظام غاصبانهٔ آل بویه پیش می‌کشد. چنانکه نفس همین تقسیم را ابن‌ادریس در سرائر انجام داده و علامه حلی نیز در تقسیم مشروعیت به دو نوع سیاسی و دینی قائل شده است که حلی مشروعیت دینی حکومت را از آن امام معصوم غایب می‌داند و مشروعیت سیاسی را از آن سلطهٔ مغولان.

در تعبیر نائینی حق الناس و حق الامام آمده که حق الناس حکم قانونی است و حق امام امامت الهی و می‌افزاید:

«اگر حاکم ستمگر در هر حال تابع قانون یا مجلس شورای ملی نباشد، هر دو حق را غصب کرده، هم حق مردم و هم حق امام را»^{۷۲}



البته باید توجه داشت که تقسیم مشروعیت به گونه‌ها، راهی است برای حل مشکل و نیازمند نوعی تأویل که به احتمال، با سیاق نصوص هم سازگاری ندارد.

نائینی، بر پایه این تقسیم، زشتی طبیعت غاصبانۀ هر گونه سلطۀ سیاسی در عهد غیبت را کاهش می‌دهد و زمینه کاهش یافتن نظام سیاسی از مالکیت شخصی قهری استبدادی به نظام سیاسی مشروطه و قانونی را فراهم می‌آورد. و این کاهش بر سه پایه مهم استوار است:

۱. واجب بودن امر به معروف و نهی از منکر: نائینی بر این باور است که اگر یک نفر در یک زمان کارهای زشت فراوانی انجام دهد، بازداشتن او از هر یک از این نارواها، به تنهایی واجب است و مقید به قدرت بر بازداشتن او از همه کارهای زشتی که انجام می‌دهد، نخواهد بود.

۲. ولایت همگانی یا همان کارهای بر عهده فقیه، به نام: حسبه که در هیچ زمانی فرو گذاشتن آن روا نیست.

به کار بردن این ولایت در عصر غیبت، به فقیهان واگذار شده است؛ زیرا اعتقاد داریم که نیابت فقیهان در امور حسبه قدر متیقن و ثابت است. حتی اگر باور به جانشینی عامه در همه مقامها و پُستهای امام معصوم (ع) برای فقیه نباشیم، و می‌دانیم که شارع مقدس به از هم گسیختگی نظام در جامعه اسلامی خشنود نیست و همت گماشتن به حفظ کشورهای اسلامی و نظامهای آنها بیش از همت گماشتن و تلاش و کوشش او در، دیگر امور حسبه است. و به این ترتیب، نائینی پیوند استواری میان نیابت فقیهان در عصر غیبت و میان حفظ مصالح عمومی جامعه برقرار می‌سازد.

نائینی درباره شایستگی شرعی مجلس برگزیده مردم می‌نویسد:

«مشروعیت نظارت این گروه منتخب مردم و صلاحیت دخالت آنها



در امور سیاسی، از نظر مبانی اهل سنت که اعتقاد به اعتبار اجماع اهل حل و عقد دارند، روشن است و اما از دیدگاه شیعه این گونه وظایف در شمار وظایف نایبان عام در عصر غیبت است و در مشروعیت مجلس کافی است، تا گروهی از مجتهدان عادل در میان آنها باشند یا این نمایندگان از مجتهدان عادل اجازه داشته باشند و به صرف قبول آرای صادر از مجلس و موافقت با آن از سوی فقیهان، مشروعیت مجلس به وجود آمده است. ^{۷۳}

نکته بسیار مهم که در این رساله بازتاب یافته، چشم انداز جانشینی نائینی از فقیه از امام معصوم به مقوله قدرت سیاسی می نگرد، مفهوم غصبیت در عصر غیبت را برای فقیه از میان می برد؛ زیرا این امام معصوم (ع) است که به فقیه نیابت در مسائل سیاسی بخشیده، پس غصبی در کار نخواهد بود. و همین نیابت به قدرت سیاسی فقیه مشروعیت می بخشد، چنانکه همه قانونها و احکام صادر شده از سوی نظام فقیه سالار را نیز مشروعیت می دهد. او با اشاره به این که:

«حفظ نظام و امور سیاسی امت واجب حسبی است که در اعصار و زمانهای گوناگون متفاوت می شود.» ^{۷۴}

راه خارج شدن فقیه از تکیه صرف بر نصوص یا اجماع فقیهان شیعی و نیز هرگونه ناسازگاری با آنها را نشان می دهد؛ زیرا نائینی به تقسیم قانونگذاری در عصر غیبت همت گماشته که تا زمان او در میان فقیهان شیعی پیشینه نداشته است و آن این که:

الف. آن بخش از قانونهای شرعی که از سوی شارع در کتاب و سنت، به روشنی بیان شده و در هر زمان و مکانی اعتبار دارند.

ب. آن بخش از قانونهایی که پیرو مصالح و نیازهای زمانی و مکانی ویژه است و



به طور طبیعی مختلف خواهد شد و می تواند دگرگون گردند و چنانکه در عصر حضور امام، به نظر برگماشتگان از سوی او بر می گردد، در عصر غیبت نیز به نظر نایبان عام واگذار خواهد شد. *۷۵

۳. واجب بودن از میان بردن سلطه غاصبانه بر اوقاف مسلمانان: به نظر نائینی، راه از میان بردن سلطه غاصبانه، یا دست کم، کم کردن از حیث و میل اوقاف، همین نظارت عمومی خواهد بود. در پرتو این دیدگاهها، نائینی نظام سیاسی تازه ای را پیشنهاد می کند که نخست طبیعت غاصبانه سلطه سیاسی را در عصر غیبت، کاهش می دهد و پایندان حفظ نظام و کشورهای اسلامی و مصالح عمومی جامعه از دور راه است:

۱. گذراندن قانون و بازشناخت مصالح عمومی جامعه اسلامی: در این جا نائینی به استقبال اندیشه های تازه سیاسی رفته است، تا دیدگاهی تازه در برابر غصب بودن مطلق سلطه سیاسی در عصر غیبت ارائه کند. قانون در دیدگاه نائینی حقوق سیاسی و اجتماعی مردم را بیان می کند و نائینی آن را به مانند رساله عملیه برای اجرای نظام سیاسی لحاظ می کند. در این قانون آزادیهای اساسی لایه های گوناگون مردم لحاظ شده است و کوشیده شده تا با مذهب موافق باشد و پادشاه نیز در برابر آن

* در این باره نیز به نظر می رسد نویسنده به موضوع بسیار قدیمی اشاره می کند و می کوشد تا آن را نو جلوه داده و از نوآوریهای میرزای نائینی به شمار آورد. تقسیم قانونهای شرعی به ثابت و غیر ثابت، هر چند ممکن است با این تعبیر به روشنی در نوشته های فقیهان پیشین یافت نشود؛ اما بویژه در دیدگاه اصولیان شیعی بسیار آشکار است که این دیدگاه از قرن چهارم هجری و همزمان با آغاز غیبت کبرا وجود داشته که خود نویسنده پاره ای از آنها را در بخشهای پیشین کتاب اشاره کرده؛ بزرگانی چون: سید مرتضی، مفید، طوسی، علامه حلی و ...

البته ناگفته نماند که اخباریان، چنین دیدگاهی را قبول نداشته و این تقسیم را نپذیرفته اند.



باید پیرو باشد و هرگونه بازداری او از انجام قانون سبب برکناری و مجازات وی خواهد شد.

۲. نظام سیاسی رقابتی (یعنی نظامی استوار بر محاسبه و مراقبت از کارگزاران سیاسی): این نوع ساختار سیاسی، بر اساس دیدگاه نائینی به گروهی از عقلا و نخبگان مردم که آگاه باشند و زمان شناس و نیازهای جامعه را بشناسند واگذار شده است. و در حقیقت، همان نمایندگان مجلس شوراند. و به این ترتیب، مفهوم غضب، در دیدگاه نائینی، از پدید آوردن قدرت سیاسی مشروع در عصر غیبت باز نمی‌دارد. او، هرگز کناره‌گیری از سیاست را جایز نمی‌داند و تعطیل نصوص دینی را روان نمی‌دارد.

در این جا مناسب است تا از یکی دیگر از عالمان مشروطیت به نام شیخ اسماعیل محلاتی یاد کنیم که کتابی به نام: «اللثالی المربوطة فی وجوب المشروطه» دارد و علیه هواداران استبداد نوشته است:

او، حکومتها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف. حکومت امام علی (ع).

ب. حکومت مشروطه مقیده.

ج. حکومت استبدادی مطلقه.

سپس در حمایت از حکومت مشروطه پارلمانی می‌نویسد:

«حکومت امام علی (ع) در زمان ما ممکن نیست؛ زیرا امام ما

حضرت مهدی (عج) غائب است... پس ما چاره‌ای نداریم که مگر

یکی از دو گونه دیگر را انتخاب کنیم و در این هنگام، بدون تردید،

حکومت مشروطه پارلمانی بر نظام استبدادی رجحان دارد.»^{۷۶}



دگرگونیهای پرشتاب سیاسی و پیروزی فقیه بر دولت، در ایران

در آغاز سده بیستم میلادی، دولت قاجاریان سرنگون شد و دولت پهلوی جای او را گرفت.

دگرگونیهای سیاسی داخلی، به همراه رویکردهای فرهنگی نو، حالت و چگونگی تازه در جامعه ایران به وجود آورد و رویارویی در دو قالب سنت گرایی و غرب گرایی خود را نشان داد و هر یک از دو اندیشه، هواداران ویژه خود را در میان ایرانیان داشت.

شماری از هواداران اندیشه غرب گرایی، فرصت را برای طرح دیدگاههای خود در درون جامعه ایرانی مناسب دیدند، چنانکه سرجان ملکم، در عهد فتح علی شاه، سه بار به ایران سفر کرد و در هر بار مأموریتی ویژه داشت، نخستین بار، به سال ۱۸۰۰ م. از سوی نیروهای انگلیسی مستقر در هند، نزد محمد علی شاه آمد تا درباره رابطه ایران و انگلیس سخن بگوید.

وی، پس از بازگشت به بریتانیا، در سال ۱۸۱۱ م. کتابی درباره تاریخ ایران نوشت که به سال ۱۸۱۵ م. به چاپ رسید و در نگارش آن شیوه ای به کار برده بود که تمدن غرب در چشم ایرانیان را زیبا جلوه دهد. با این کار، گروهی از ایشان را واداشت تا برای آموزش نظام اداری غربی به غرب سفر کنند و بکوشند در بازگشت نهادهایی همانند نهادهای غرب را در ایران بنیان بگذارند.

چنانکه سیار مارفام نیز، کتابی با نام: تاریخ مختصر ایران را به همان نیت سرجان ملکم نگاشت و خواهان تقلید ایرانیان از غرب، بدون در نظر گرفتن ناسانیهای ملی و فرهنگی و... گردید.

میرزا ملکم خان، به مستشارالدوله، که از پیشرفت فراوان فرانسویان شگفت زده شده بود، شرح داد که راز این پیشرفت، در واژه «قانون» نهفته است.



ملکم که روزنامه قانون را منتشر می کرد می کوشید تا با گردآوری قانونهای غربی، راه پیدا کردن آنها را در ایران هموار سازد. او، آشکار نوشته بود:

«تقلید از غرب، یک ضرورت تمدنی است و باید اصول تمدن تازه را از آنها گرفت و ما حق ابداع تازه نداریم ...»^{۷۷}

او پیشنهاد کرده بود تا گروهی از متحصنان غربی در رشته های گوناگون به ایران بیایند و کار آموزش نظام تازه غربی را به ایرانیان به عهده گیرند.^{۷۸}

یکی از همفکران او، به نام سید حسن تقی زاده نیز در مقاله هایی که در روزنامه قانون می نوشت، به روشنی و آشکارا از تقلید جسمی و روحی ایرانیان از پاتا نوک سر از غربیها سخن به میان آورد.^{۷۹}

و میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از دیگر هواداران غرب گرایی در ایران، سفارش می کرد تا آیینها و دستورهای غربی، به طور کامل از سوی ایرانیان پیروی شود تا راه پیشرفت گشوده گردد.^{۸۰}

او، همچنین از روحانیت اسلام، به عنوان یکی از بازدارنده های جدی غرب گرایی در ایران یاد کرده است.^{۸۱}

یحیی دولت آبادی، دیگر هوادار غرب گرایی نیز، راز عقب ماندگی ایرانیان را آمیخته شدن دین با سیاست می دانست.

گروهی از غرب گرایان، همچون: تقی زاده و سید جمال الدین واعظ، دولت آبادی، ملکم خان، کسروی و نجم آبادی که اسلام را بازدارنده پیشرفت جامعه ایرانی می دانستند.^{۸۲}

از سوی دیگر، حرکت ترجمه اندیشه های مارکسیستی نیز در ایران رونق تازه ای یافت و از سوی کسانی چون: حیدر عمو اوغلی و تقی ارانی با نشر کتابهای بسیار، دنبال شد و در شهرهای شمالی ایران پایگاههای فکری آنان، استوار و پابرجا گردید.^{۸۳} و حزب توده توانست با تشکل خود، هواداران اندیشه های چپ را در



ایران، سازماندهی کند. البته اندیشه لیبرالی در ایران در کنار نظام سلطه قرار گرفت و چون رضاشاه به قدرت رسید، خود را همراه او کرد و او را برانگیخت، تا ملیت‌گرایی ایرانی را تقویت کند. و کار احیای آثار ایران باستان را شدت بخشید؛ از این روی، مجسمه‌های کوروش و داریوش پیدا شد و کوششها برای جایگزین کردن ایران باستان در برابر اسلام ادامه یافت.^{۸۴}

در این دوران، کتاب ایران باستان، از سوی حسن پیرنیا به چاپ رسید و کتاب ایران دوران ساسانی کریستین به فارسی ترجمه شد.

رضاشاه رفتار آتاتورک را دنبال کرد و از اروپاییان برنامه‌های غربی سازی ایران را فرامی‌گرفت؛ برنامه‌هایی چون: نظام نوین آموزشی به تقلید از فرانسه و اجرای قانونهای حقوقی غربی در مؤسسه‌های اداری و مبارزه با علما و حوزه‌های علمیه و مبارزه با حجاب زنان و واداشتن ایرانیان به استفاده از لباسهای غربی و...^{۸۵} او همچنین کوشید تا زبان فارسی را از واژه‌های عربی پاک کند که توفیق نیافت و جالب آن که نامه‌ای که برای مبارزه با واژه‌های عربی در زبان فارسی نگاشته بود، آکنده از واژه‌های عربی بود.

همکاری گسترده نظام پهلوی، با احزاب سیاسی و روشنفکران غرب‌گرا جایگاه مهمی در به واپس انداختن حرکت فقیهان و کند کردن آن داشت و فقیهان، تنها به فتوا و ادای حقوق شرعی و اداره حوزه‌های علوم دینی و تدریس در آنها و نیز راه‌اندازی پاره‌ای از مؤسسه‌های خیریه، با هدف تربیتی می‌پرداختند و از سیاست کناره‌گیری می‌کردند.

البته، کوششها و تلاشهای رضاشاه را درباره سست کردن نفوذ علما در میان ایرانیان، که از راه تعطیلی مدارس و مبارزه با باورهای مذهبی مردم، همچون برپایی مراسم جشن در ایام محرم و نیز قانون سربازی اجباری برای طلاب و... نباید فراموش کرد.



البته مراجع عالی مقام، تا حدودی از ستم رضاشاه در امنیت بودند و او بیش تر می کوشید از راه گفت و گو آنان را با خود هم رأی سازد.

از این روی نماینده او به دیدار سید ابوالحسن اصفهانی در نجف و شیخ عبدالکریم حایری در قم رفته بود.^{۸۶}

قساوت قلبی او در رویارویی با علما، رابطه با آنان را تیره و تار ساخت. رضاشاه از هر راهی چون قتل و تبعید علما برای از میان بردن نفوذ آنان می کوشید. او یکبار کوشید تا در دهه نخست محرم، مراسم جشن در مشهد بر پا سازد و سید حسین قمی از علمای ایران در مشهد، به شدت او را نکوهش کرد و به عراق تبعید شد و در عهد محمدرضا پهلوی، به ایران بازگشت، ولی دوباره به عراق بازگشت و در این دوران، مردم به تقلید سید ابوالحسن اصفهانی تن داده بودند^{۸۷} و پس از او نیز نوبت به سید حسین بروجردی رسید.^{۸۸}

کاشانی، مصدق از پیوندی دینی - سیاسی تا جدایی

نفوذ روز افزون مستشاران امریکایی در ایران در آغاز دوران حکومت محمد رضا پهلوی، رخداد ملی شدن نفت را به وجود آورد. نکته ای که بار دیگر علما را به صحنه سیاست کشاند و در کنار ملی گراها قرار داد.

آقای کاشانی در این دوران، به عنوان قطب دینی - سیاسی ایران، مردم را به همکاری با دولت مصدق فراخواند. هر چند مصدق وابسته به اندیشه لیبرالی بود و جایگاه رجال دینی را در اندازه آماده کردن مردم برای حمایت از ملی گرایی می دید؛ اما دخالت آنان را در مسائل سیاسی نمی پذیرفت.^{۸۹}

گویا، پیش بینی مصدق از جایگاه مردمی علما درست بود؛ زیرا کاشانی به گونه ای اسطوره ای توانست وزارت را از حسین علا بگیرد و مجلس را وادارد تا مصدق را رئیس الوزرا کند. همچنین کاشانی با برانگیزاندن مردم، پشتوانه ملی



مناسبتی بر این اندیشه های استقلال جویانه مصدق فراهم آورد و او توانست نفت را ملی اعلام کند.

و در درگیری بعدی مصدق با شاه، که او استعفا کرد و شاه قوام السلطنه را به جانشینی وی گمارد، کاشانی با اعلام فتوای جهاد، موجب شد تا مردم به خیابانها ریختند و واقعه ۳۰ تیر پیش آمد و شاه در برابر رأی مردم تسلیم گردید و مصدق دوباره نخست وزیر شد.

به دنبال اعتماد مصدق به کسانی چون: وثوق الدوله، که در سرکوبی مردم شرکت داشتند، اختلاف میان دو جبهه ملی و دینی دوباره خود را نشان داد و بویژه که هواداران مصدق، در روزنامه های خود، ناسزاگویی به کاشانی را به بالاترین سطح ممکن رساندند. این اختلاف نظر، ارکان حکومت ملی را متزلزل ساخت و در این هنگام، زاهدی به کمک سفارت امریکا در تهران، با کودتایی، حکومت مصدق را واژگون ساخت.

یکی از نتیجه های شکست حرکت کاشانی و مصدق، افول اندیشه سیاسی در میان علما بود و آنان به مسائل حوزه روی آوردند و در عوض اندیشه لیبرال در درون حکومت جدید جا پیدا کرد و علیه علما، به کار افتاد و انگیزشهایی پدید آورد.

اندیشه جدایی دین از سیاست رونق گرفت، بدان سان که شخصیتی چون مرحوم سید حسین بروجردی، که از باورمندان به اندیشه ولایت سیاسی فقیه بود،^{۹۰} می کوشید تا رجال حوزوی را از هرگونه ورود در مسائل سیاسی باز دارد.*

* بر اهل نظر و آشنایان به تاریخ حوزه و بررسی کنندگان زندگی علمی و سیاسی آقای بروجردی پوشیده نیست که ایشان، برابر نیاز زمان، به تواناسازی مبادی فکری حوزویان، همت می گماشت و می کوشید تا بنیادهای فکر و اندیشه دینی را درحوزه نوپای علمیه قم، استواری بخشد و رجال حوزو را از هرگونه سیاست زدگی بدون اندیشه باز دارد. بی گمان، این اندیشه، در پرورش رجال حوزوی متفکر، چون: شهید مطهری، شهید بهشتی و ... که بعدها نقش اساسی در پیروزی انقلاب اسلامی داشته اند، نقش اساسی را داشته است.



در این جا باید به یکی از بازتابهای شکست اندیشه سیاسی در میان علما اشاره کرد و آن تشکیل انجمن حجتیه بود. بنیان گذار آن شیخ محمود تولایی بود که تمام توش و توان خود را علیه مذهب بهائی (که از عهد قاجاریه در ایران پا گرفته بود و گفته می شد که بنیان گذاران آن همواره از هواداران انگلیس در ایران بوده اند) به کار گرفت. بهائیان در عهد محمد رضا پهلوی، اجازه تأسیس مجمع بهائیان را دریافت کرده و قدرت خود را گسترش داده بودند و کسانی چون: امیرعباس هویدا نخست وزیر شاه و هژبریزدانی یکی از ثروتمندان ایرانی، عضو آن بودند.

اندیشه بهائیان این بود که: امام مهدی (عج) در بهاء الله حلول کرده و بر این اساس شیخ محمود تولائی انجمن حجتیه را در برابر اندیشه آنان به وجود آورد. این انجمن از سوی محمد رضا پهلوی نیز حمایت می شد و کم کم به بزرگ ترین انجمن دینی غیر سیاسی در ایران، دگر شد.

از مهم ترین هدفهای انجمن این بود که به مردم به باوراند ظهور حضرت مهدی (عج) برای برپایی حکومت اسلامی حتمی است و وظیفه فرد مسلمان در عصر غیبت، برپایی حکومت اسلامی نیست؛ بلکه مردم باید در انتظار ظهور حضرت حجت باشند. اعضای انجمن، اندیشه جدایی دین از سیاست را می گستراندند و به این ترتیب، شور و نشاط سیاسی را به رکود کشاندند و به سرعت در جامعه ایرانی جا باز کردند. می توان حجم اثرگذاری انجمن حجتیه را در جامعه ایرانی از لابه لای کتابهای دکتر شریعتی که به شدت مورد هجوم بزرگان انجمن حجتیه بود، دریافت. آرای شریعتی درباره تقیه، انتظار، شفاعت، ظاهرگرایی دینی، دعاها و... اشاره به طبیعت فرهنگی دارد که انجمن حجتیه در گستراندن و رواج آن در این برهه تاریخی می کوشید.^{۹۱}

به هر صورت، فرهنگ تقلیدی جایگزین فرهنگ استدلالی در جامعه ایرانی شد و حوزه های علمیه نیز محل رشد این اندیشه بود و هواداران فرهنگ تقلیدی میراث



شیعی را همین گونه معنی می کردند و در بین مردم گسترش می دادند. اندیشه تقیه و انتظار، اندیشه محوری این دوران شد و بسیار طبیعی بود که حکومت پهلوی نیز در رواج و گسترش این اندیشه کوشا باشد. این بود که شعار جدایی دین از سیاست در جامعه ایرانی گسترده تر شد و رژیم پهلوی، رجال دینی را در حوزه های علمیه محصور می کرد. این شعار تا پایان حکومت پهلوی، مورد حمایت آنان بود، چنانکه شاهپور بختیار، آخرین نخست وزیر رژیم شاهنشاهی بر این عقیده بود:

«جایگاه آیات عظام و مراجع تقلید، بسیار بالاتر از آن است که در مسائل سیاسی وارد شوند.»^{۹۲}

به خلاف آن که اندیشه تقلیدی پس از وفات آقای بروجردی روی به افول نهاد،^{۹۳} ولی رژیم پهلوی کوشید با طرح و تأیید مرجعیت آقای حکیم در ایران از پیدایش مرجعیت ایرانی فعال در عرصه سیاست جلوگیری کند.^{۹۴} البته این تدبیرها برای خارج کردن مرجعیت از ایران،^{۹۵} نتوانست هدفهای رژیم را برآورده سازد و سرانجام مرجعیت دینی ایرانی قدرت خود را در عرصه سیاست نشان داد.

[امام] خمینی... ولایت فقیه

بسیار مناسب است که به پاره ای از دگرگونیها و بوده و هست سیاسی ایران در عهد پهلوی اشاره شود که هر یک به گونه ای بر جامعه ایرانی آثار خود را بر جای نهاده است. دگرگونیها از راه نبرد نظامی: نهضت میرزا کوچک خان، نخستین نقطه دگرگونی در این بخش به حساب می آید که او چگونه ارتش فراهم آورد تا علیه نظام سیاسی حاکم بجنگد و پناهگاهی که بتوانند در درون آن سنگر گرفته و آمادگی خود را حفظ کند. این شیوه با دگرگونیهایی از سوی فدائیان اسلام دنبال شد و شماری از رجال مهم حکومت پهلوی، به دست آنان از پا درآمدند. زیرا نواب صفوی معتقد بود که برپایی حکومت اسلامی بستگی دارد به از هم گسیختگی ساختار حکومت و نابودی رجال برجسته آن که



این حرکت سپسها نیز از گروه های دیگر دنبال شد.

دگرگونیها، لزاماً دگرگونی فرهنگ: این شیوه، به طور کامل، برخلاف شیوه نخست بود و بنیان گذاران و هواداران این روش، بر این باور بودند که باید در مرحله نخست، فرهنگ جامعه ایرانی را تسخیر کرد. این اعتقاد، در فرهنگ کهن شیعی ریشه داشت و پیشقراولان این تفکر، شیخ مرتضی مطهری و دکتر علی شریعتی بودند هر چند در عمل، با یکدیگر اختلاف داشتند.

دگرگونیها، از راه حرکتها و تلاشهای مسالمت آمیز سیاسی: صاحبان این دیدگاه بر این باور بودند که دگرگونی در هر نظام سیاسی از درون آن ممکن است. یعنی از درون مؤسسه های دولتی و از راه پارلمان، که یکی از نهادها و مراکز مهم پدیدآوری دگرگونیهای اجتماعی است. سید حسن مدرس، نماد آشکار این تفکر است و پس از او، این دیدگاه خود را در وحدت میان مصدق و کاشانی نشان داد؛ یعنی مبارزه قانونی با حکومت و سپسها مهندس مهدی بازرگان، اولین نخست وزیر جمهوری اسلامی نیز، همین دیدگاه را دنبال کرد.

دگرگونیهای اجتماعی از راه انقلاب مردمی: این دیدگاه، از هم فروپاشی نظام سیاسی را تنها به دست عموم مردم می داند؛ زیرا جایگاه مهم مردم را در نظام سیاسی و اجتماعی باور دارد. مردم به رهبری علما و با توجه به نفوذ فراوان آنان در میان مردم، می توانند به این مهم دست یابند. این دیدگاه، تنها از سوی عالمان اصولی ابراز شده است. بر اساس نظام تقلید، پیوند ژرفی میان فقیه، مرجع دینی، مردم، مقلدان وجود دارد و از آن جا که این علاقه به فقیه هاله ای از تقدس بخشیده است، او را جایگاهی ممتاز داده و رأی او در میان مردم نفوذ دارد. و همین، به فقیه شایستگی یگانه ای برای تشکیل نظام اسلامی می بخشد، چنانکه نمونه های آن در نهضت تنباکو، مشروطیت و ملی شدن نفت و انقلاب اسلامی ایران، دیده شد.

در واقع حرکت [امام] خمینی با آنچه پیش از ایشان رخ داده بود، ناسانی اساسی



دارد. [امام] نخستین فقیه شیعی بود که فقه سیاسی را پیش کشید و مشروعیت دولت را به بحث گذاشت و کوشید تا آن را تجسم واقعی بخشد. [امام] در حرکت سیاسی و دینی، یک انقلابی واقعی بود.

[امام] خمینی، حرکت سیاسی خود را با شهامتی بی مانند، براساس اندیشه فقه سیاسی، بر نصوص دینی استوار ساخت و تئوری شرعی تازه ای را برای مشروعیت نظام سیاسی در عصر غیبت ارائه کرد^{۹۶} تا پیش از واقعه پانزدهم خرداد سال ۱۳۴۲ ش اندیشه های [امام] خمینی شناخته شده نبود و حرکت سیاسی [امام] خمینی تا این زمان از حوزه حرکت های چهره هایی چون سید حسن مدرس بیرون نبود؛ یعنی خرده گیرها و انتقادهایی به نظام شاهنشاهی در چارچوب قانون اساسی، که حتی خواهان حضور مجتهدان در پارلمان شاهنشاهی بود.^{۹۷}

واقعیت آن است که [امام] خمینی تا این زمان از ولایت فقیه به عنوان طرحی برای حکومت اسلامی، سخن نگفته بود؛ زیرا تا این زمان، در شمار حجج اسلام به شمار می آمد و پیامد قیام پانزدهم خرداد آن بود که از سوی مراجع تقلید بزرگ آن دوران در ایران، مقام مرجعیت ایشان تأیید شد.^{۹۸}

در این میان، کتاب حکومت اسلامی ایشان، شهرت فراوانی یافت، در حالی که کتاب کشف الاسرار از نظر بحث های حکومتی، اهمیت کم تری ندارد. این کتاب در پاسخ به کتاب اسرار هزار ساله، نوشته شیخ علی اکبر حکمی زاده، پسر شیخ مهدی پایین شهری، از مراجع تقلید ایران، نوشته شده است.

وی در کتاب خود نوشته که ولایت امر و اولوالامر، تنها برای امامان (ع) است و پادشاهان، خلفا و حاکمان و ... ولی امر نیستند.^{۹۹} این کتاب هر نوع مشروعیت ولایت را از غیر پیامبر و امامان سلب می کرد و در برابر، اندیشه انتظار را ترویج می کرد و تقیه را الگو قرار می داد.

[امام] خمینی در پاسخ، ولایت مطلقه فقیه را ترسیم کرد: ایشان از مفهوم امت



واحدۀ اسلامی سخن گفت که در یک حکومت واحد تحقق بخش اوامر الهی خواهد بود. «خداوند فرمان ایجاد کیان دولت اسلامی را صادر کرده است و چون این امر الهی، شامل همه امت اسلامی می شود، پس باید یک حکومت وجود داشته باشد که از آن به اولی الامر تعبیر می گردد.»^{۱۰۰}

[امام] خمینی در سایه این حکومت، جایگاه فقیه را بسیار بالامی برد و او را یگانه تدبیر کننده نظام سیاسی و مشروعیت بخش آن می داند، همان که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران رخ داد.

ایشان، به روشنی میان حکومت فقیه و ولایت فقیه فرق گذاشته است:

«مراد ما حکومت به نام فقیه نیست، بلکه مراد حکومتی است که قوانین الهی را اجرا کند و این ممکن نیست، مگر با وجود علما و اهل دین.»^{۱۰۱}

و بر پایه همین دیدگاه، همه قانونها و آیینهای این حکومت، باید بر اساس شریعت شکل یابند.^{۱۰۲}

دولت اسلامی، بر اساس کتاب کشف الاسرار، فقه مدار است، فقهی که عقل فقیه در آن سخن نخست را می گوید. بر اساس این اندیشه، حکومت اسلامی می تواند خود به گذراندن قانونهایی برای گشودن گره های اقتصادی و ... جامعه بپردازد.^{۱۰۳} [امام] خمینی، برپایی حکومت اسلامی را هدف نهایی فقه سیاسی می دانست. وی، به اندیشه های اصلاحی بسیار نزدیک تر بود تا فقه رایج حوزوی. از چشم انداز تاریخ فقه سیاسی شیعی، آنچه [امام] خمینی مطرح می کرد دیدگاهی فقهی استدلالی عقلی و مستقل بود که می کوشید تا هدف را که همان تشکیل دولت اسلامی بود، برآورده سازد و اندیشه رایج انتظار را در شیعه دگرگون کند.

[امام] خمینی توانست بر فرهنگ تقلیدی رایج غلبه کند و مقدمات طرح ولایت فقیه را فراهم آورد. و بار دیگر، اندیشه مرجعیت استدلالی را با مفاهیمی تازه در فقه



سیاسی شیعی احیا نماید. ایشان، نخست، تعبیرهای تازه‌ای از مفاهیمی چون: تقیه و انتظار به دست داد. ۱۰۴

وی، به نقد عقل‌انتظاری - تقیه‌ای پرداخت و اندیشه فقهی ولایت فقیه را بر پایه استدلال رواج داد و نوشت:

«به ضرورت شرع و عقل، آنچه از دوران پیامبر و امام علی (ع) به عنوان حکومت ضروری بوده، در دوران ما نیز ضرورت دارد و به همین دلیل، تشکیل حکومت بر مردم واجب است.»

ایشان به کسانی که می‌پندارند: تشکیل حکومت در عصر غیبت، حرام است، می‌گوید:

«از شما می‌پرسم که اینک، بیش از هزار سال از غیبت امام ما مهدی (عج) می‌گذرد که ممکن است دهها سال دیگر هم طول کشد، در این مدت آیا باید احکام الهی معطل بماند؟ ... مردم هر آن‌گونه می‌خواهند عمل کنند؟ آیا هرج و مرج پیش نمی‌آید؟ آیا خداوند عمر شریعت اسلامی را دویست سال قرار داده؟ ... آیا اسلام باید پس از پایان غیبت صغری خسران ببیند؟» ۱۰۵

[امام]، در نظریه ولایت فقیه کوشید تا پیوند میان فقه عبادی و فقه قانونی ویژه دولت را نشان دهد آن‌جا که گفت:

«نگویید که بر پایی حدود الهی و دفاع از مرزهای اسلامی و همه حقوق فقیران را تا ظهور حضرت حجت امام مهدی (عج) رها می‌کنیم. آیا نماز را به خاطر انتظار حضرت مهدی (عج) ترک می‌کنید؟» ۱۰۶

ایشان در کتاب بیع خود، مقوله ولایت فقیه را در شیوه‌ای به طور کامل استدلالی، با زوایای گسترده مطرح و در آن‌جا هدف نهایی احکام اسلامی را برپایی دولت اسلامی اعلام کرد:



«اسلام همان حکومت است و قوانین و احکام اسلام از شوون همین حکومت است، بلکه احکام وسیله ای هستند برای گسترش عدالت توسط دولت اسلامی.»^{۱۰۷}

سزاوار است اشاره کنیم که دیدگاه امام خمینی درباره دولت اسلامی، بر جامعیت اسلام، استوار است. اسلام براساس دیدگاه ایشان: «دینی است متفاوت با سایر مذاهب و ادیان توحیدی که در همه شوون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و نظامی جامعه انسانی برنامه دارد.»^{۱۰۸}

ایشان همین نکته را با شرح و استدلال بیش تری در وصیت نامه اش نوشته است: «ماهیت قوانین اسلامی نشان می دهد که این قوانین برای تأسیس دولت و اداره جامعه از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایجاد شده اند به این دلیل که: نخست: تنوع قوانین و احکام که در همه عرصه های حیات اجتماعی و فردی انسان جریان دارد و اسلام در همه آنها برنامه دارد.

[امام] خمینی، حرکت سیاسی خود را با شهادتی بی مانند، براساس اندیشه 'فقه سیاسی، بر نصوص دینی استوار ساخت و تئوری شرعی تازه ای را برای مشروعیت نظام سیاسی در عصر غیبت ارائه کرد تا پیش از واقعه 'پانزدهم خرداد سال ۱۳۴۲ش اندیشه های [امام] خمینی شناخته نشده نبود و حرکت سیاسی [امام] خمینی تا این زمان از حوزه 'حرکتهای چهره هایی چون سید حسن مدرس بیرون نبود؛ یعنی خرده گیریها و انتقادهایی به نظام شاهنشاهی در چارچوب قانون اساسی، که حتی خواهان حضور مجتهدان در پارلمان شاهنشاهی بود.

دوم: با دقت در احکام شرع و ماهیت و طبیعت آنها، در می یابیم که

عمل به آنها مستلزم تشکیل حکومت است. «

از سویی دیگر در چگونگی ساختار نظام سیاسی اسلام و گونه های حکومت، ایشان

نظریه تازه ای درباره نظام اسلامی مطرح کرده که از دو جهت با آنچه بوده ناسان است:

نخست آن که: با پندارهای رایج سیاسی شیعی که از میراث غیبت و انتظار به

دست می آمد به خلاف رأی فقیهان سده چهارم و پنجم، که دولت غیر معصوم در آن

حرام اعلام شده بود، امام خمینی با استدلالهای عقلی پایه های آن را استوار می کند و

چنین می گوید:

«هر آنچه که دلالت بر امامت دارد، دلیل بر لزوم تشکیل حکومت

پس از غیبت است، بویژه در سالهای متمادی پس از وقوع که ممکن

است سالها به طول بیانجامد...» ۱۰۹

دو دیگر: تجربه سیاسی شیعی در واپسین سالهای قرن نوزدهم و آغاز سده

بیستم، اندیشه سیاسی تازه ای به او بخشیده بود. از همین روی، امام خمینی در

تأسیس دیدگاه حکومت اسلامی، به موضوع مشروطیت و استبداد باز می گردد؛ زیرا

یکی از بزرگ ترین معرکه های فقهی سیاسی معاصر شیعه بود و از میان آنها اندیشه

اصولی تازه جان گرفت.

امام در این باره می نویسد:

«اسلام بنیاد حکومت است، نه بر شیوه استبدادی که رأی فردی

حاکم باشد و نه بر شیوه مشروطه یا جمهوری که بر اساس قوانین

شکل گرفته است که فقط آرای نخبگان مردم را ملاک قرار می دهد؛

بلکه حکومت اسلامی، در همه راهکارهای خود از قوانین الهی

بهره می برد و هیچ یک از کارگزاران حق استبدادی عمل کردن را

ندارد و همه باید تابع قوانین الهی باشند.»



حکومت اسلامی براساس نظریه [امام] خمینی، همان حکومت قانون الهی است که با دو شرط: علم به قانون و عدالت، به حقیقت می پیوندد. پس حکومت در اندیشه ایشان، حاصل توافق بشری نیست بلکه وجهه الهی دارد.^{۱۱۰}

سه دیگر: اندیشه سیاسی تازه: [امام] خمینی دیدگاه خود درباره دولت اسلامی (ولایت فقیه) با واژه های شناخته شده در میراث دینی حوزه ها بیان می کرد و خود این نشان می دهد که جبهه مخالف با اندیشه ایشان، ریشه در درون حوزه داشته است، آن دسته از رجال دینی که به مفهوم انتظار دل خوش کرده بودند.

در حقیقت، [امام] خمینی مفاهیم دینی، قرآنی و نبوی فراوانی را که نادیده گرفته شده بود، در اندیشه سیاسی خود زنده کرد و آنها را دوباره به میدان آورد؛ مفاهیمی چون: استکبار، استضعاف، شهادت، امت اسلامی، حزب الله، حزب شیطان، ایثار، ظلم، مظلوم، عدل، زهد، دنیا، آخرت، بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، احسان و ...

این مفاهیم، تا پیش از [امام] خمینی تنها واژه های دینی انگاشته می شدند، ولی امام بر پایه همانها اندیشه تشکیل نظام جمهوری اسلامی، براساس اسلام را پایه ریزی کرد و وحدت امت را راه تشکیل دولت اعلام کرد.

به این ترتیب، می توان ادعا کرد که [امام] خمینی از راه فلسفه های سیاسی تازه به ایجاد تئوری نظام اسلامی پرداخت و خطاب سیاسی او، با معاصران و همفکرانش بسیار ناسان است. او هرگز نکوشید تا میان مفاهیم اسلامی و مفاهیم غربی در اداره امور سیاسی و اجتماعی، هماهنگی پدید آورد، کاری که دیگران کرده بودند. در راه فهم دیدگاه امام خمینی باید به دو نکته توجه کرد.

الف. نظریه رایج سنتی حوزه درباره امامت، سبب کناره گیری و دوری آنان از امور سیاسی شده بود و نظریه انتظار را رواج داده بود.

ب. نظریه گروه متأخر شیعه، امامت را راه حل سیاسی برای خارج شدن از



بحران می دید و آنان مفهوم امامت را در رهبری اسلامی جامعه جلوه گر می دیدند که توان اداره جامعه جدید را دارا بود. و [امام] خمینی نیز از این دیدگاه بهره برد در یک نگاه عقلی استدلالی نوشت:

«فقیه دژ اسلام است، مانند دژ شهرها. او حاکم است و همه اختیارات پیامبر و امامان در جمیع امور را داراست و همچنان که کار مردم جز با تشکیل سپاهیان به سامان نمی رسد، کار اسلام فقط با فقیهان که دژ اسلام هستند، معنی می یابد و اجرای قوانین اسلام، با والی ممکن است. پس فقیهان اُمّناي رسولان هستند و دژهای اسلام، که همان ولایت مطلقه فقیه است.»^{۱۱۱}

براساس این دیدگاه:

«اعتقاد به ضرورت تشکیل حکومت و تأسیس نظام اداری، بخشی از ولایت است و هرگونه کوشش در این باره، بخشی از اعتقاد به ولایت است. ما که به ولایت رسول خدا(ص) اعتقاد داریم و او که از سوی خداوند خلیفه تعیین کرد تا ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را نشان دهد، بکوشیم تا خود به تشکیل حکومت اقدام نماییم که یکی از لوازم اعتقاد به ولایت است.»

ایشان جایگاه ولی فقیه را در امور سیاسی، هم رتبه پیامبر و امام معصوم می دانست و آن را در بیش تر نوشته ها و سخنرانیهای خود، مورد تأکید قرار داد.^{۱۱۲} براساس این دیدگاه، امام خمینی؛ اندیشه سیاسی نظری تازه ای ارائه داد که در آن فقیه در رأس هرم سیاسی قرار می گرفت و همو که در رتبه سیاسی امام معصوم(عج) در عصر غیبت قرار گرفته است. و این جایگاه، واسطه شرایط ویژه در عصر غیبت، تنها به فقیه اختصاص دارد؛ زیرا نایب امام معصوم است.



ہی نوشتہا:

۱. جامع السعادات، محمد مہدی نراقی، بہ تصحیح و تعلیق محمد کلانتر، ج ۱/۳۲، جامعہ، نجف اشرف.
۲. همان، ج ۳/۱۹۷، محجۃ البیضاء، فیض کاشانی، ج ۴/۱۱.
۳. جامع السعادات، مقدمہ محمد رضا مظفر، ج ۸/۱.
۴. همان.
۵. قصص العلماء، تنکابنی/۱۱۶، ۲۲۰.
۶. المعالم الجدیدة للاصول، سید محمد باقر صدر/۸۵.
۷. تاریخ الدول الاسلام، رزق اللہ الصرفی، ج ۲/۲۸۵.
۸. اعیان الشیعہ، محسن امین، ج ۳/۱۲۰.
۹. لمحات اجتماعیہ من تاریخ العراق الحدیث، دکتر علی الوردی/۱۲۴.
۱۰. تصحیح اعتقادات الامامیہ، شیخ مفید/۱۳۳-۱۳۴، دارالمفید، بیروت.
۱۱. قصص العلماء، تنکابنی/۵۰.
۱۲. روضات الجنات، خوانساری، ج ۲/۱۹۷.
۱۳. قصص العلماء، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی، ترجمہ بہ عربی: شیخ مالک وہبی، ۱۵۹، بیروت.
۱۴. کشف الغطاء، عن مبہمات الشریعہ الغراء، شیخ جعفر کاشف الغطاء/۲، انتشارات مہدوی، اصفہان.
۱۵. همان/۳.
۱۶. همان.
۱۷. همان/۳۸۱.
۱۸. همان/۳۹۴.



- ۱۹ . اعیان الشیعہ، امین، ج ۲/۴۱۳ .
- ۲۰ . عوائد الایام، نراقی/۱۳، ۱۴، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰ .
- ۲۱ . قصص العلماء، تنکابنی/۱۴۴ .
- ۲۲ . همان/۱۴۵ .
- ۲۳ . جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۱۴/۱۹-۲۱، بیروت .
- ۲۴ . المکاسب، شیخ انصاری تحقیق کلانتر، ج ۹/۳۲۸، ۳۲۰، نجف .
- ۲۵ . همان/۳۳۱، ۳۳۳ .
- ۲۶ . همان .
- ۲۷ . قصص العلماء/۲۰۶ .
- ۲۸ . تاریخ الاستاد الامام محمد عبده، رشید رضا، ج ۱/۶۲، المنار، قاہرہ .
- ۲۹ . النجف جامعته و دورها القیاسی، علی البصاوی/۲۷-۲۸، مؤسسہ الوفاء، بیروت .
- ۳۰ . ایران من الثورة الدستورية حتى الثورة الاسلاميه، طلال مجذوب/۱۰۸، دار ابن رشد .
- ۳۱ . لمحات اجتماعیه من تاریخ العراق الحديث، علی الوردی، ج ۳/۹۵، دار کوفان، لندن .
- ۳۳ . در دیدار ناصرالدین شاه از نجف، میرزای شیرازی، نخست دیدار با او را حرام اعلام و سپس در حرم علوی آن را پذیرفت .
- ۳۴ . تاریخ بیداری ایرانیان، ناظم الاسلام کرمانی/۲۲ .
- ۳۵ . ایران ۱۹۰۰-۱۹۸۰، التحولات المعاصرة، حامد الگار/۲۶۰ .
- ۳۶ . انوار البدرین، شیخ علی البلاوی القدیجی/۲۴۲ .
- ۳۷ . اعیان الشیعہ، امین، ج ۵/۳۸ .
- ۳۸ . لمحات اجتماعیه من تاریخ العراق الحديث، ج ۳/۱۰۳ .
- ۳۹ . المشروطه الايرانية و اثرها فی العراق، علی الوردی مقاله چاپ شدہ در مجلہ «الموسم»



شماره سال ۱۴۱۰/۵۰.

۴۰. تاریخ العراق السياسی المعاصر، حسن شبر/ج ۲/۶۳.
۴۱. الموسم، شماره مقاله: المشروطه الايرانیه و اثرها فی العراق/۵۸.
۴۲. ولایت فقیه، حکومت صالحان، صالحی نجف آبادی.
۴۳. الثورة الاسلامیه فی ایران، عباس زنجانی/۳۵.
۴۴. شیخ فضل الله نوری، ج ۱/۶۷، ۹۰، ۱۰۴، ۱۰۶.
۴۵. المصلح المجاهد شیخ محمد کاظم خراسانی، عبدالرحیم محمد علی/۸۰، چاپ نعمان، نجف ۱۹۷۲.
۴۶. تاریخ مشروطه، احمد کسروی/۱۱۶.
۴۷. المصلح المجاهد الشیخ محمد کاظم خراسانی عبدالرحیم محمد علی/۷۱.
۴۸. همان/۷۲-۷۳، به نقل از مجله «العرفان»، مجلد اول، ج ۳/۱۲۸، سال ۱۹۰۹.
۴۹. التطور الفکری فی العراق، محمد علی کمال الدین/۲۳-۲۴، بغداد ۱۹۶۰.
۵۰. شعرا الغری او النجفیان، علی الخاقانی، ج ۱۰/۶۹، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، قم.
۵۱. مجله «الرقیب البغدادی»، شماره ۱۰، سال ۱۹۰۹ م.
۵۲. لمحات اجتماعیه فی تاریخ العراق الحدیث، دکتر علی الوردی، ج ۳/۱۱۷.
۵۳. اعیان الشیعه، امین، ج ۱۰/۴۳.
۵۴. همان.
۵۵. جعفر خلیلی، ج ۱، منشورات شریف رضی، قم.
۵۶. التطور الفکری فی العراق، محمد علی کمال الدین/۲۵.
۵۷. همان.
۵۸. کاوشی درباره روحانیت، باقی/۵۱.



۵۹. ثورة النجف، حسن الاسدى/ ۷۲.
۶۰. حاشیه كتاب المكاسب، محمد كاظم خراسانى به تعليق شمس الدين/ ۱۴۰، وزارت ارشاد اسلامى.
۶۱. همان/ ۲۷۱.
۶۲. خطابه در خصوص اتحاديه اسلاميه مسلمين، عبدالحسين الرشتى/ ۲۷، حبل المتين، نجف.
۶۳. شيخ حسن على آل بدرالقطيفى، فؤاد احمد/ ۱۹۲ - ۱۹۳، مؤسسة بقیع لاهياء التراث، بيروت.
۶۴. المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراسانى، عبدالرحيم محمد على/ ۸۴.
۶۵. الفكر السياسى الاسلامى المعاصر، حميد عنایت/ ۳۳۵.
۶۶. المصلح المجاهد الشيخ محمد كاظم الخراسانى، عبدالرحيم محمد على/ ۲۷۱.
۶۷. دور العلماء المعارضه فى السياسة الايرانيه المعاصر، حامد الگار/ ۱۸۳.
۶۸. جعفر الخليلى، مجله عرفان، المجلد ۴۳/ ۱۰۳۲، سال ۱۹۵۶. محسن امين در اعيان الشيعة، ج ۶/ ۵۴، جمع آوری رساله نائينى را پس از وفات خراسانى می داند.
۶۹. الموسم، ویژه ميراث، شماره ۵ ج ۲/ ۸۴، ۱۹۹۰ م. / ۱۴۱۰ هـ. بيروت.
۷۰. حكومت اسلامى، نائينى، با مقدمه سيد محمود طالقانى.
۷۱. همان.
۷۲. همان.
۷۳. همان.
۷۴. همان.
۷۵. همان.
۷۶. الثالى المربوطه فى وجوب المشروطه، شيخ اسماعيل محلاتى/ ۳، بوشهر.



۷۷. کاوشی درباره روحانیت/۳۲۳.
۷۸. همان.
۷۹. شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما، رضا داوری/۶۷.
۸۰. الاتجاه الغربی من منظور اجتماعی، دکتر علی نقوی، وزارت ارشاد/۷۶.
۸۱. کاوشی درباره روحانیت/۳۳۳.
۸۲. همان/۱۶۶.
۸۳. ثورة الدستور فی ایران/۵۰.
۸۴. الاتجاه الغربی من منظور اجتماعی، دکتر علی نقوی/۸۱.
۸۵. اعیان الشیعه، امین، ج ۶/۱۶۹.
۸۶. الحیة السیاسیة للام الخمینی، محمد حسن رجیبی، ترجمه به عربی، فاضل عباسی بهزادیان ۵۶، بیروت.
۸۷. اعیان الشیعه، امین، ج ۶/۱۶۹.
۸۸. شاگرد آخوند خراسانی به مدت ده سال و نخستین فقیهی که بر عروة الوثقی یزدی، حاشیه نوشت.
۸۹. الحیة السیاسة للامام الخمینی، محمد حسن رجیبی/۱۳۷.
۹۰. البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، تقریر درس آقای بروجردی، مقرر حسینعلی منتظری/۵۷.
۹۱. حزب قاعدین، ع. باقی.
۹۲. جماعات الاسلام السیاسی، توماس. و. لیبهان، ترجمه سید احمد و طلعت غنیم حسن، یاقا/۱۷-۱۸، للدراسات والنشر.
۹۳. المجتهد الاکبر امام سید حسین الطباطبایی البروجردی، سید صالح شهرستانی/۲۲، وفاء بیروت. ۱۳۸۸.



۹۴. الحیاة السیاسة للامام الخمينی .
۹۵. المجتهد الاکبر امام سيد حسين الطباطبائي البروجردی / ۸ .
۹۶. تا این زمان ، بیش تر گفت و گوهای فقیهان درباره ارتباط با قدرت و شرایط حاکم سیاسی فراتر نمی رفته است و امام خمینی ، نخستین بار از تشکیل دولت اسلامی براساس دیدگاه های فقهی سخن گفت .
۹۷. کشف الاسرار ، امام خمینی / ۶۵ ، تهران ۱۳۲۳ .
۹۸. مرجمی چون آقایان گلپایگانی ، خوانساری ، میلانی ، در تهران از مرجعیت امام خمینی دفاع کردند . ر.ک: نهضت امام خمینی ، سید حمید روحانی ، ج ۱ .
۹۹. اسرار هزار ساله ، شیخ علی اکبر حکمی زاده / ۱۰۹ - ۱۱۰ .
۱۰۰. کشف الاسرار ، امام خمینی / ۱۰۹ .
۱۰۱. الرسائل ، ج ۲ / ۸۰ ، قم ، ۱۳۷۸ هـ .
۱۰۲. کشف الاسرار ، امام خمینی / ۲۲۳ ، ۲۳۲ .
۱۰۳. همان .
۱۰۴. همان ۲۵۶ .
۱۰۵. همان .
۱۰۶. حکومت اسلامی ، امام خمینی / ۲۵ - ۲۶ .
۱۰۷. همان / ۶۶ .
۱۰۸. همان / ۶۹ .
۱۰۹. کتاب البیع ، امام خمینی ، ج ۲ / ۴۷۲ ، اسماعیلیان ، قم .
۱۱۰. وصیت نامه الهی - سیاسی امام خمینی / ۲۵ .
۱۱۱. کتاب البیع ، امام خمینی ، ج ۲ / ۲ ، ۴۷۳ .
۱۱۲. الحكومة الإسلامية ، امام خمینی ، ج ۲ / ۴۹ ؛ کتاب البیع ، ج ۲ / ۴۶۷ .

