

تنوع نظریات در تحلیل ادوار تحول اندیشه سیاسی شیعی

برگرفته از دایرة المعارف تشیع

محققین (با توجه به گرایش فقهی - سیاسی شان)، ادوار تحول اندیشه سیاسی شیعه را از منظر خویش مورد کنکاش قرار می دهند. این تئوری ها و نظریات را می توان به دو دسته زیر تقسیم کرد:

الف) تئوری پردازی محافظه کارانه

در این نگرش، با فرض عدم اعتقاد علما و فقهای عصر غیبت به دخالت در امر تشکیل حکومت و قیام علیه حکام جور، بر این نظریه اصرار می ورزند که فقهای شیعه در عمل، ضمن توجیه عقلی حکومتهای موجود، نه تنها به همکاری و تعامل سازنده با آنان پرداخته اند، بلکه آنانرا سلطان عادل یا مشروع دانسته و همکاری با آنان را واجب هم دانسته اند. لذا، نقش فقهای را که به نظریه فوق اعتقادی نداشته اند، بی اثر، کم اهمیت و در اقلیت دانسته اند.

ب) تئوری پردازی انقلابی

در مقابل نگرش اول، در این دیدگاه، با فرض اعتقاد فقهی کلیه فقهای عصر غیبت به نامشروع بودن همه حکومتها و صاحبان قدرت، به این نتیجه رسیده اند که هر حکومتی در عصر غیبت تنها در صورتی مشروع است که یا توسط فقیه، و یا بطور غیر مستقیم به اذن فقیه برپا شود. بر این اساس، در صورتی که فقیه جامع الشرایطی بتواند چنین حکومتی را تشکیل دهد بر همه (حتی سایر فقها) لازم است که از وی اطاعت کنند. برخی فقها بر اساس همین دیدگاه، حتی حدود اختیارات چنین فقیهی را برابر با اختیارات امام معصوم دانسته و "مطلق اختیارات امام معصوم را در حوزه حکومت و سیاست" برای فقیه جامع الشرایطی که در عصر غیبت حکومت می کند، قائل هستند و این، همان تئوری ولایت مطلقه است. بر اساس این تئوری، همکاری فقها با حکومتها عصر غیبت، نه از باب مشروعیت بخشی به آنان، بلکه تقیه ای بوده برای استفاده از فرصت های لازم در جهت تقویت و حفظ کیان شیعه و تعالی فقه شیعه. تحقیقاً به همین دلیل است که بزرگترین مجموعه های فقهی شیعه با عنوان "جوامع" در عصر صفویه، آل بویه و بعدها قاجاریه، توسط فقهای خلق شد که رابطه

دوستانه ای با دربار داشتند. فقها موفق شدند از چنین فرصت طلایی برای تعالی فقه شیعه بهره برداری کنند و روابط دوستانه آنان با سلاطین در همین راستا قابل توجیح است. اگر می بینیم که میرزای قمی در... نسبت به آغامحمد خان و سپس فتحعلیشاه در مقابل در کتاب ... با صراحت، هر حکومتی در عصر غیبت را نامشروع می داند. این پارادایم پارادوکسیکال، آئینه تمام نمای همان سیاستی است که بیان شد.

اینک در زیر به تشریح دو تئوری فوق می پردازم.

بررسی ادوار سیر تحول اندیشه سیاسی شیعی بر مبنای تئوری پردازیِ محافظه کارانه را میتوان در پنج دوره به شرح زیر برشمرد:

دوره اول: دوران امامت (10-329 ق)

در این دوران ، فلسفه و اندیشه سیاسی شیعی حول محور امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) و سپس یازده تن از فرزندان و نوادگانش شکل گرفت و به تدریج در طول 250 سال تثبیت شد. به لحاظ تاریخی، میتوان آغاز این دوره را همان ماجرای سقیفه دانست.

امامتی که شیعه به آن اعتقاد داشت ، اصولاً با نگرش اهل سنت تفاوت داشت، آنچه اهل تسنن به نام امامت معتقدند، يك شأن دنیایی امامت است که یکی از شئون آن است. ولی امامت در شیعه مسئله ای است تالی تلو نبوت و بلکه از بعضی جهات بالاتر است ، یعنی انبیای اولوالعزم آنهایی هستند که امام هم باشند. انبیای اولوالعزم در آخر کار به امامت رسیده اند .

گروهی بر این باورند که امامت شیعی در بعد پیوند انسان شناسی و سیاست مدن ، همان ایده حکومت فیلسوفان در مدینه فاضله افلاطون و نقش امام یا رئیس اول در اندیشه فارابی است. اما میدانیم که مسلمانان غیر شیعی از همان آغاز، خلافت و زعامت جامعه را هرگز به لحاظ نظری و اعتقادی آسمانی و ماورایی نمیدانسته و خلافت را حق امت میدانستند که با اجماع و رأی خود خلیفه را انتخاب میکنند و خلافت و قدرت سیاسی را تأسیس مینمایند.

با اینکه معتزله در فلسفه امامت تا حدودی به شیعه نزدیک بودند، در عین حال ، منشأ قدرت را انتصاب و گزینش آسمانی نمیدانستند. ماوردی (364 - 450 ق) در احکام

السلطانیه آورده است کسی به ابوبکر خطاب کرد که یا خلیفه الله و او گفت: من خلیفه خدا نیستم، بلکه خلیفه رسول الله هستم.

دوره دوم: دوران رویکرد به سلطان عادل (329 - 905 ق)

در طول دو قرن و نیم به دلیل حضور کم و بیش فعال ائمه اطهار (ع)، امامیان کمتر دچار اعوجاج و نوسان شده و تقریباً در يك خط مستقیم و روشن حرکت کردند. اما پس از آغاز غیبت کبری امام دوازدهم (عج) و آغاز دوران نامعلوم انتظار، آشفتگی و تا حدودی بلاتکلیفی دامنگیر شیعیان گردید و در آغاز تاحدودی تعادل و توازن دیرین را برهم زد. بسیاری نمیدانستند تکلیفشان چیست و رهبری و امامت علوی و شیعی مبتنی بر علم و عصمت چگونه اعمال میشود و وظایف آنان در برابر امام حق، اما ناپیدا و حاکمان ناحق، اما پیدا و عامل، چیست؟ اما پس از آغاز غیبت کبری دقیقاً برای عموم روشن نبود که چه باید بکنند. کسانی چون ابن ابی زینب نعمانی (م 360 ق)، شیخ مفید (336 - 413 ق)، سید مرتضی (355 - 336 ق) و شیخ طوسی (385 - 460 ق) به ظهور رسیدند و آثاری تحت عنوان غیبت و یا عناوین دیگر پدید آوردند و با طرح مباحث کلامی و استدلالی پیرامون مسئله نوین غیبت و فلسفه و دلایل آن، کوشیدند که از یکطرف حضور امام را در باطن ثابت کنند و از طرف دیگر تلاش کردند که همچنان هر حکومت غیر معصوم را نامشروع قلمداد نمایند و در نهایت مردم را در انتظار فرج، جدی و استوار سازند و این اطمینان را به وجود آورند که سرانجام امام خواهد آمد و حکومت عدل الهی و علوی را در سطح جهانی تشکیل خواهد داد. با این کوششها، مسئله انتظار جا افتاد و "به انتظار ماندن"، خود عملی دینی و دارای ثواب و اجر معنوی و اخروی شمرده شد.

از سده چهارم به بعد، که شیعه حیاتش را بی حضور امام آغاز کرد، علی رغم اصرار قاطع بر اصل "حق انحصاری و الهی حاکمیت معصوم" از سوی خداوند و نامشروع شمردن ذاتی حاکمیت های غیر معصوم، در ادامه خط اعتدالی و مبارزات فرهنگی - سیاسی دوره امامت حرکت کرد و از ستیزه گری سیاسی و رویارویی مستقیم با حاکمان و امیران و به ویژه خلفای عباسی، که در نظر شیعه از دیرباز مظهر غصب و جور بودند، کاست و حتی در سده چهارم این روند به همکاری نسبی با خلفا و سلاطین وقت تبدیل شد. مقام و موقعیت علمی و اجتماعی شیخ مفید و حمایت های آل بویه از وی، موقعیت ممتاز شیخ طوسی در بغداد و پذیرفتن مقام قضاوت از سوی خلیفه و احراز مقام تدریس کلام در بغداد، موقعیت دو برادر سید رضی و سید مرتضی

نزد خلفا و فرمانروایان وقت ، نشانه ای روشن از نزدیکی عالمان شیعی به دستگاه خلافت و در نتیجه نمادی از تعدیل در اندیشه و عمل سیاسی شیعی در آن روزگار است. این تعدیل سیاسی و آغاز مرحله ای تازه از عمل سیاسی شیعی و سطح ارتباط آن با حاکمان ذاتاً جائز در گذشته ، جز در ماجرای استثنایی ولایتعهدی امام رضا(ع) تقریباً بیسابقه بوده است. اگر به انبوه روایات رسیده از ائمه اطهار (ع)، که شدیداً هر نوع همکاری و همراهی با ستمکاران و حتی به طور کلی حاکمان رانهی میکند و یا وظایف عالمان را در احتراز از حاکمان ظالم بر می شمارد، توجه کنیم، بی سابقه بودن شیوه محافظه کارانه سده های پسین را خوب درک خواهیم کرد. با اینکه آن آموزشها و به ویژه این پیوند بین رجعت یا ظهور و حکومت نهائی جهانگیر نیکوکاران و مستضعفان ، مرجعیت تاریخی شیعی را دستمایه بالقویه فعالگری و تندروی میسازد، ولی در طی بخش اعظم تاریخ ، شیعه هرگز از حالت بالقوه فراتر نرفته است و عملاً در حد يك عقیده تقدیس کننده در ازای پذیرفتن منفعلانه وضع موجود باقی مانده است.

در این دوره، مسئله این است که آیا میتوان با فرمانروای عادل و یا ظالم همکاری کرد؟ چرا که این واقعیت موجود و بالفعل است .

فقیهان برجسته ای چون سید مرتضی ، شیخ طوسی و ابن ادریس حلی، به آن پاسخ مثبت میدهند. سید مرتضی در رساله کوتاه اما مهم "فی العمل مع السلطان" کار کردن برای سلطان ظالم را با شرایطی ، از جمله امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حق و دفع باطل ، جایز و گاه واجب می شمارد. توجیه وی برای چنین کاری این است که در ظاهر این ولایت از جانب ظالم ولی در واقع و باطن از جانب امامان معصوم است . چرا که آنان هستند که چنین ولایتی را جایز شمرده اند. وی در آنجا به اشکالاتی چند بر نظریه او، که احتمالاً در آن روزگار کسانی از شیعیان آنها را مطرح میکردند، پاسخ داده و کوشیده است این جواز را منطبق با عقل و شرع و اندیشه سیاسی دیرین شیعی معرفی کند.

شیخ طوسی و ابن ادریس نیز توجیهاتی چون سید مرتضی میکنند. آن دو، پذیرفتن مقام قضاوت را با همان شرایط و با همان استدلالها جایز می شمارند. اما آنان جهاد در کنار حاکمان جائز را مجاز نمی شمارند و فقط دفاع را در شرایط اضطراری روا میدانند (النهاية ، 1/358، 292 - 293، السرائر، 156، 203).

البته باید افزود که این توجیحات و راه حلها در ارتباط با فرمانروای ظالم است. از نظر فقیهان یاد شده ، همکاری با حاکم عادل، جایز و گاه واجب است.

در این دوران مسئله "امامت معصوم" کمرنگ شده و دست کم نقش عملی خود را تا حدود زیادی از دست داده و در مقابل "امامت عادل" و حتی "امامت ظالم" در افکار و اندیشه ها مطرح و محل بحث و گفت و گو بوده است. بدیهی است که در آن حال و هوا، امام عادل لزوماً معصوم نیست. همانگونه که در دوره های بعد این عدم تلازم آشکار و تصریح شده است. به نظر میرسد که نامعلوم بودن ظهور امام غایب از يك سو و استیلای فرمانروایان شیعی (احتمالاً زیدی) آل بویه از سوی دیگر، و نیاز به تدبیر عملی برای اجرا و تحقق لاقول بخشی از احکام شرعی و فقهی ، به ویژه برای شیعیان ، که به گفته شیخ طوسی (در النهایة ، 203/1) فقط امام منصوب از جانب خداوند یا نایبان آنان حق اجرای آنها را دارند، عالمان شیعی را وادار کرده باشد که به نوعی با واقعیت زمان شان کنار بیایند و از آرمان گرایی دست نیافتنی دست بر دارند. به ویژه نباید نقش فرمانروایان شیعی آل بویه را در این میان نادیده گرفت. آنان بودند که به عالمان شیعی بسیار ارج مینهادند و راه گسترش فرهنگی و فعالیت علمی و تلاش سیاسی فقیهان و عالمان شیعی را هموار کردند. در دوره آنها، شیعه از رسمیت نسبی برخوردار شده و شعائر شیعی امامی اقامه شدند و مراسم عزاداری امام حسین (ع) و مهمتر از آن مراسم جشن عید غدیر به صورت علنی در بغداد مرکز خلافت برگزار شد.

پس از فروپاشی خلافت و سقوط بغداد در 656 قمری نیز، شیعیان از قدرت یافتن مغولان استقبال کردند. چرا که در پناه مغولان نامسلمان و بی اعتنا به مسایل داخلی مسلمانان ، تمام فرقه های محکوم دستگاه خلافت از اختناق بیرون آمدند و دیگر کسی از ابزار عقیده مذهبی در برابر حکومت هراسی نداشت. همکاری وسیع خواجه نصیر طوسی با هولاکوخان مغول درتسخیر بغداد در این ارتباط قابل تفسیر است. حتی اینکه عالم پارسایی چون رضی الدین علی بن طاووس حلی، حکم نقابت سادات را از دست خان مغول میگیرد و در پاسخ خان که میپرسد آیا پادشاه کافر عادل بهتر است یا پادشاه مؤمن ظالم ، نظر میدهد که کافر عادل بهتر است (اعیان الشیعة، 359/8)، در همین در چهار چوب اندیشه و عمل سیاسی عالمان شیعی در آنروزگار قابل درک است.

پیوند علامه حلی (648 - 726 ق) با سلطان محمد خدابنده الجایتو، که منجر به شیعه شدن سلطان نیز شد، برجسته ترین نمونه اندیشه و عمل سیاسی شیعی در آن شرایط است. البته پس از آن گروههایی از شیعیان، که عمدتاً با خانقاه و اندیشه های صوفیانه پیوند خورده بودند، در برابر استیلای مغول و بیدادگرهای آنان و نیز بعدها در برابر تیموریان دست به مقاومت زدند (قیام سریداران خراسان يك نمونه آن است)، اما این خیزشها تقریباً از حمایت عالمان برجسته و رسمی و بانفوذ محروم بود. در مجموع میتوان گفت که در دوره دوم تاریخ اندیشه سیاسی شیعه (از سده چهارم تا دهم)، تلاش عمده متکلمان و سیاسی اندیشان شیعی مصروف تفسیر و تحکم مبانی نظری امامت و ولایت و رد و نقد آراء متکلمان سنی در این باب شد. در این دوره ششصد ساله مسئله امام شناسی و محدودیت این عقیده در دین شناسی کاملاً تثبیت شد. مسئله مهدویت و انتظار فرج به صورت اصلی بنیادین در فکر سیاسی دینی شیعی در آمد. در عمل نیز رویکرد "همکاری با سلطان وقت" اعم از ظالم و عادل صبغه اصلی فقیهان شیعی شد.

دوره سوم: دوران مشروعیت دادن به سلطان عادل (905 - 1324 ق)

با قدرت یافتن صفویان در ایران، سومین دوره از روند تحول اندیشه سیاسی آغاز شد. پادشاهان صفوی، که در مقطع خاصی از تاریخ ایران به عرصه آمدند، به لحاظ اندیشه سیاسی، ترکیبی بودند از تشیع، تصوف و ملیت.

در تاریخ شیعی امامی این نخستین بار بود که پادشاهانی نیرومند، قدرت سیاسی پر دامنه ای را به دست میگرفتند و با تکیه بر اعتقادات شیعی (مانند امامت علوی و مهدویت) و به خصوص با بهره مندی عمیق از احساسات و عواطف سرکوب شده هزار ساله شیعی، به دشمنی و ستیز با خلافت سنی عثمانی میپرداختند. شاه اسماعیل صفوی (اولین پادشاه این سلسله)، با ادعای سیادت، پیوند خود را با آل علی اعلام کرد و با ادعای بابیت و نمایندگی امام غایب (ع)، مشروعیت سیاسی خود را محرز کرد و بدین ترتیب تا حدودی اقتدار سیاسی خود را با باورهای دیرین شیعی که امامت علوی از نسل فاطمه است نزدیک ساخت. با ظهور این پدیده، شیعه در برابر پرسش تازه ای قرار گرفت و آن اینکه آیا میتوان حکومت غیر معصوم، هرچند شیعه و سید و عادل، را حکومت شرعی دانست؟ در این مورد جدال در میان عالمان و فقیهان در گرفت.

در يك دوره نه چندان کوتاه ، سه نظریه شکل گرفت.

اول) هر سلطان غیر معصوم جائز است و هر نوع یاری رساندن به وی حرام.

دوم) باید بین سلطان عادل و جائز فرق قایل شد، باسلطان عادل میتوان همکاری کرد.

سوم) قدرت و حکومت پادشاه عادل مشروع است .

در این میان، عالمانی چون قطیفی و مقدس اردبیلی (م 993 ق) سلطنت را نامشروع دانسته و چون ملاصدرا (980 - 1050 ق) پذیرفتن هر نوع هدیه و نیز تمامی اموال دیوانی و خراج و نیز نماز جمعه را تحریم کردند.

در مقابل ، عالمانی چون محقق کرکی بودند که سلطنت صفویه را مجاز و مشروع شمردند. مهاجرت کرکی به ایران و پیوستن به شاه طهماسب صفوی و اقتدار شامخ سیاسی او، نظریه سوم را پیروز کرد. البته مدافعان نظریه دوم نیز در پناه نظریه سوم به همکاری با سلاطین صفوی ادامه دادند. روند همکاری عالمان و پادشاهان به گونه ای روزافزون و عمیق ادامه یافت و در اواخر عصر صفوی ، که پادشاهان ناتوانی روی کار بودند، نفوذ و اقتدار سیاسی و اجتماعی عالمان و فقیهان به اوج خود رسید. عالمانی که به ملا باشی (= شیخ الاسلام) ملقب شده بودند، چندان قدرت سیاسی یافتند که در عزل و نصبها و امور سیاسی محض و اقتصادی نقش مهمی بازی کردند. گاه سلطان به صورت عامل بی اراده ای در دست آنان بود. حتی کار به آنجا رسید که شاه سلیمان صفوی (م 1099 ق) از آقا حسین خوانساری (1061 - 1099 ق) مجتهد برجسته آن روزگار خواست که در غیبت او از اصفهان جانشین وی در کار سلطنت باشد و هرگونه که بخواهد در کار مملکت دخل و تصرف کند و خوانساری نیز چنین میکرد. البته باید افزود که به لحاظ نظری ، فقیهان شرایطی نیز برای همکاری و یا مشروع دانستن سلاطین در عصر غیبت مطرح میکردند. مثلا محقق سبزواری (م 1090 ق) در کتاب روضة الانوار عباسی، ده شرط برای مشروع بودن يك سلطان بر میشمارد که عبارتند از:

شاه شیعه امامی باشد، مذهب شیعی را ترویج کند ، از فقیهان شیعی اطاعت معنوی و فقهی نماید و ... البته اگر شرط سوم تحقق پیدا میکرد، دو شرط پیشین نیز محقق بود. مسئله عمده و پیچیده این بود که دقیقا روشن نیست که فقیهان و

پادشاهان چه نوع رابطه ای باهم داشتند، آیا پادشاهان مشروعیت خود را از فقیهان می‌گرفتند یا بر عکس؟

از يك سو مبینیم شاهان، فقیهان را جانشین امام (ع) میدانستند و مشروعیت قدرت سیاسی شان را منوط به تأیید آنان میدیدند و از سوی دیگر، همان فقیهان مقام و موقعیت سیاسی و اجتماعی خود را از ناحیه شاهان کسب میکردند و مثلاً حکم ملاباشی و یا حکم امامت جمعه را از سلاطین دریافت مینمودند، و اگر چنین نمیکردند قطعاً از اقتدار و اعتبار سیاسی برخوردار نمیشدند. مثلاً محقق کرکی از يك سو مشروعیت سلطنت شاه طهماسب را تأیید میکند و از سوی دیگر فرمان و اجازه نامه اعمال قدرت سیاسی و اجتماعی خود را از همان شاه دریافت میکند و شاه هم دست او را در امور باز میگذارد.

به هر حال ، از آغاز دوران صفویه به بعد، علی رغم اعتقاد به حق انحصاری حکومت و ولایت برای معصوم، در حیطه مباحث کلامی و نظری ، شیعیان امامی، سلطنت شیعی صفوی را به عنوان يك قدرت مشروع و در عین حال مشروط، گردن نهادند و لذا مخالفت با سلاطین را نامشروع و مخالف دین و شرع دانستند. با توجه به این واقعیت تاریخی است که امام خمینی مینویسد: هیچ فقیهی تاکنون نگفته و ننوشته که ما شاه هستیم یا سلطنت حق ماست ...

اگر هم گاهی با شخص سلطانی مخالفت کردند مخالفت با همان شخص بوده از باب اینکه بودن او را مخالف صلاح کشور تشخیص دادند وگرنه با اساس سلطنت تاکنون از این طبقه مخالفتی ابراز نشده بلکه بسیاری از علمای بزرگ عالی مقام در تشکیل مملکتی با سلاطین همراهیها کردند (کشف اسرار، 186 - 187).

پس از صفویان نیز این روند ادامه یافت. در دوران اشغال ایران به وسیله افغانها و پس از آن دوره ظهور قاجاریان ، به دلیل آشفتگی اجتماعی و سیاسی ایران ، فقیهان و عالمان شیعی، نقش سیاسی آشکاری نداشتند و لذا تحول تازه ای در فکر سیاسی پدید نیامد. البته نادرشاه کوشید با حذف اختلافات دینی و نادیده گرفتن نقش فقها و علما، نوعی وحدت دینی و سیاسی شیعه و سنی پدید آورد که توفیق نیافت. در دوران قاجار، پس از آنکه سلطنت استحکام یافت و فتحعلی شاه به قدرت رسید، بار دیگر فقیهان شیعی تجدید حیات کرده و نوع رابطه شاهان صفوی و فقیهان آن دوره، بار دیگر بین شاه و فقیه احیا شد. فقیهان برجسته ای در دوران سلطنت نسبتاً طولانی فتحعلیشاه به ظهور رسیدند که نقش سیاسی و اجتماعی مهمی ایفا کردند.

یکی از این فقیهان مقتدر، شیخ جعفر کاشف الغطا نجفی است که در کتاب معروفش (کشف الغطاء) از موضع يك فقيه نایب امام زمان، اجازه جهاد و گرفتن مالیات برای تأمین جهاد با روس را به شاه قاجار داد.

به نظر می رسد هرچند عالمان و فقیهان شیعی خود نه مدعی حکومت بودند و نه علاقه ای به امارت و دولتمردی داشته اند، اما در عین حال، طی هزارسال در جوامع شیعی، فقیهان مظهر قدرت سیاسی بوده و عملاً قدرت واقعی اجتماعی و سیاسی و به ویژه فرهنگی و حتی گاه اقتصادی را در اختیار داشته اند. نگاهی به توان اقتصادی عالمانی چون رضی (که سه ولایت در تیول او بود)، و سید مرتضی (که هشتاد قریه داشت)، و نصیرالدین طوسی و علامه حلی (که چندین قریه در تیول او بود و عطایای دربار ایلخانی همواره بدو میرسید) این مدعا را ثابت میکند و این قدرتمندی از دوران صفویه تا اوایل دوران پهلوی بیش از گذشته وجود داشته و عالمانی چون محقق کرکی، سید محمد شفتی و ملا علی کنی نمونه هایی از این شمارند. قدرت سیاسی و اجتماعی فقیهان از يك سو برآمده از مرجعیت دینی و مقام فتوی و مقام معنوی آنان بود و از طرف دیگر منابع مالی مهمی چون سهم امام، اوقاف و صدقات (که عموماً جنبه مذهبی داشته و از حوزه اقتدار دولت نیز خارج بودند)، در اختیار فقیهان بود و این امکانات بالقوه، آنان را به قطب قدرتمند سیاسی و اقتصادی بدل میکرد. افزون بر اینها، فقیهان شیعی در تمامی ادوار مقام قضاوت، رسیدگی به امور حسبه، اجرای حدود، امارت حج و مقام شیخ الاسلامی را حق خود میدانستند و از دوران صفویه به بعد نیز غالباً چنین مسئولیتهایی بر عهده آنان بود و این مقامات نیز عملاً زاینده قدرت سیاسی و اقتصادی برای آنان بود. مقام نقابت سادات که در سده های میانه اسلامی بسیار رایج بود، مظهری از قدرت سیاسی فقیهان بود. این مقام معمولاً از سوی خلیفه عباسی و یا امیران دیگر به صورت رسمی به عالم و مجتهدی سید داده میشد و او عملاً نوعی رهبری سیاسی و تشکیلاتی شیعیان را به عهده داشت.

دوره چهارم: دوران رویکرد به حکومت مردمی و عرفی (1324 ق - 1358 ش)

تا دوران پیدایش نهضت مشروطه در ایران، تحولی مهم در اندیشه سیاسی شیعی پدید نیامد و لذا میتوان از آغاز صفویه تا این زمان را دوره سوم فکر سیاسی شیعی دانست. در گذشته مسئله اصلی این بود که آیا سلطنت مطلقه افراد غیر معصوم و غیر مأذون از سوی امام (ع)، مشروع و مجاز است و آیا میتوان آن را حکومت شرعی

دانست ؟ که گفتیم فقیهان شیعی در مجموع به آن پاسخ مثبت دادند. اما اکنون در فضای فکر سیاسی مشروطه خواهی، مسئله اصلی این است که اساساً حق حاکمیت و حکومت از آن مردم است و یا يك فرد.

در این تفکر، حکومت خاستگاه ملی و مردمی دارد، نه آسمانی و دینی و یا زور و استبداد و غلبه. بنا بر این ، در این اندیشه و نوع حکومت، حکومت از آن مردم است و به طور بنیادی با هر نوع حکومت فردی یا گروهی و صنفی و طبقاتی برآمده از دین و یا حق الهی سلطنت مخالف است. این اندیشه نو، آرامش و تعادل تثبیت شده چهار صد ساله شیعه را مختل کرد.

چون مشروطیت با نظام سلطنت و نحوه حکومت مورد نظر روحانیت شیعی معارض بود، هردو با آن به مخالفت برخاستند. در عین حال، با کوششهایی که برخی از عالمان مانند سید جمالالدین اسد آبادی، شیخ هادی نجم آبادی و سید محمد طباطبایی مجتهد به عمل آوردند، در دوران اوج گیری مبارزات ضد استبدادی در سال 1324 ق ، تنی چند از چهره های به نام و مؤثر روحانی در ایران و عراق رهبری مشروطه خواهی را مستقیم و یا غیرمستقیم به دست گرفته و در پیروزی آن نقش تعیین کننده ای بازی کردند. اما اندکی پس از آن ، در صف عالمان شکاف افتاد، گروهی به رهبری عالم و مجتهد با نفوذ تهران شیخ فضل الله نوری، به دشمنی با مبانی مشروطه پرداخته و آن را ضد اسلام و مخالف شرع دانستند. در نظر آنان اصول مشروطه مانند قانونگذاری، مساوات، حریت، مجلس، رأی اکثریت و... خلاف شرع بود. در مقابل کسانی چون آخوند خراسانی و علامه نائینی به دفاع برخاسته و کوشیدند تا به نوعی بین مبانی مقبول و قطعی دین و فقه شیعی با مبانی مشروطه سازگاری ایجاد کنند و در نهایت سلطنت مطلقه را به سلطنت مشروطه بدل کنند و با وجود سلطنت ، حکومت ملی و مردمی را از طریق مجلس شورا وتفکیک قوا و تدوین قانون اساسی تحقق بخشند.

از سال 1325 تا 1327 ق مجادلات فکری و لفظی بین دو طرف صورت گرفت و طرفداران هر جبهه کوشیدند با استفاده از قدرت تبلیغی خود اندیشه خود را تثبیت و حاکم کنند و طرف دیگر را اشتباهکار و مخالف اسلام ، شرع و امام زمان معرفی کند. مهمترین آثاری که در دفاع از اندیشه های سیاسی سنتی شیعی نوشته شده ، نوشته های شیخ فضل الله نوری است که در سال 1362 و 1363 ش با اهتمام محمد ترکمان تحت عنوان رسائل ، اعلامیه ها، مکتوبات ... و روزنامه شیخ شهید فضل الله

نوری تجدید چاپ و منتشر شده است. در میان مدافعان مشروطیت ، بی گمان استوارترین کتابی که در حمایت مشروطه نوشته شده کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملة است که به وسیله نائینی نوشته شده و در سال 1327 ق در عراق و سپس بارها در چاپ شده است. کتاب نائینی و برخی از اندیشه هایش ، نقطه عطفی در تاریخ فکر سیاسی شیعه به حساب میآید. وی در تحلیلی که از تاریخ اسلام میکند، ادعا میکند که اسلام در حقیقت خود، به اساس آزادی و عدالت و حکومت نوع [مردم] و شورا استوار است ، و در زمان پیامبر نیز چنین بود. نیز در زمان خلفای راشدین ، به ویژه حکومت امام علی (ع) کم و بیش این شیوه عملی میشد. اما پس از آن ، با قدرت یافتن امویان حکومت مقیده و مسدوده و شورویه به حکومت مستبده و تملکیه و مطلقه تبدیل شد. و این انحراف ، مهمترین عامل انحطاط مسلمانان گشت. نائینی در تنبیه الامه با استناد به آیات قرآن و سیره نبوی و علوی و با استفاده از عقل و منطق، ادعا میکند که حتی حکومت و ولایت پیامبر و امام معصوم نیز ولایت مطلقه نبود بلکه ولایت آنان نیز محدود به حدود شرع و حفظ مصالح نوع بود.

نائینی، پس از آنکه اصل محدودیت و لزوم مقاومت در برابر استبداد و به عبارت دیگر مشروطیت حکومت و اعمال قدرت حاکم را از نظر اسلامی و شیعی اثبات میکند، میپرسد که اکنون در زمان غیبت چه باید کرد؟ او اندیشه سیاسی دیرین و استوار شیعی را مبنی بر حق انحصاری ولایت معصوم میپذیرد، اما میگوید در عصر غیبت ، شرعاً و عقلاً و به اقتضای ضرورت ، تأمین عدالت و مساوات، محدود کردن قدرت و سلطنت به قدر امکان واجب است. سلطان و حاکم به آن اندازه حق تصرف در امور را دارد که امین در امانت و متولی در عین موقوفه دارد. اگر حاکم تغییر وضع داد، مردم سکوت و اهمال را جایز نمیشمارند، چون استبداد شرف و قومیت و ثروت و حیات ملی را بر پرتگاه سقوط میبرد.

با اینکه نائینی با اشکالات مختلف از سوی مخالفان مشروعه خواه خود مواجه بود، بی تردید مهمترین اشکال همان سازگار کردن عقیده شیعی مبنی بر حق انحصاری و الهی حکومت معصومین با مجاز بودن حکومت غیر معصوم و قایل شدن منشاء بشری و دنیوی برای حکومت بود، همان اشکالی که فقیهان گذشته نیز با آن مواجه بودند.

نائینی ولایت فقیه را در عصر غیبت قبول میکند، اما معتقد است که چنین ولایتی در عمل قابل تحقق نیست. لذا از نظر نائینی راهی جز این باقی نمیماند که از طریق اذن دادن به حاکمان و نمایندگان منتخب مردم ، مشکل حل شود. البته با توجه به اینکه

فقیهان آن دوره ، حتی فقهای مشروطه خواه، برای خود حکومت نمیخواستند، این راه حل معقول و عملی به نظر میرسید. ولی این پاسخ در نظر و عمل با اشکالاتی مواجه بود. مثلاً اگر فقیهان به هر دلیل چنین اجازه ای ندادند چه خواهد شد؟ و یا اگر اجازه دادند و پس از چندی اجازه را پس گرفتند چه باید کرد؟ و یا اگر فقیهی اجازه داد اما فقیه و یا فقیهان دیگر مخالفت کردند، چه صورتی پیدا خواهد کرد؟ مشکل دیگر، در مسئله قانونگذاری و حدود قوانین بود. سؤال این بود که با قوانین قطعی شرعی در امور اجتماعی و اقتصادی و حقوقی چه باید کرد و ارتباط قانونگذاران با فقه و فقیهان چه خواهد بود. نائینی راه حلی که انتخاب کرد این بود که دو نوع قانون داریم : ثابت و متغیر.

قوانین ثابت و قطعی در حیطه قانونگذاری نیست و مسئول اجرای آنها نیز فقیهانند و قوانین متغیر در حیطه اختیار نمایندگان مردم و متخصصان و صالحان هر رشته قرار دارد که اگر فقیهان اجازه وضع قوانین در این عرصه را بدهند، به لحاظ شرعی اشکالی وارد نخواهد بود.

در واقع ، نائینی ، پس از اذن فقیهان ، هیچ شرطی جز عدم مغایرت قوانین با شریعت برای قانون و قانونگذار قایل نیست. اما این پاسخ نیز در نهایت ، دست کم در برخی عرصه ها، دچار تناقض خواهد شد. چرا که مشروطه، اولاً قانونگذاری را در تمامی عرصه های اجتماعی و سیاسی مجاز میدانست، حال آنکه قوانین شرعی منحصر به عبادات و اخلاقیات فردی نیست ، و ثانیاً اگر بنا شود بخشی از قوانین اجتماعی به وسیله فقیهان اجرا شود و بخشی دیگر به وسیله کارگزاران دولت ، دوگانگی و در نهایت ناتوانی آشکاری در مدیریت و رهبری جامعه پدید خواند آمد.

نکته ابتکاری دیگر نائینی در نظریه سیاسی شیعی او این است که در عصر غیبت، باید ملکه عصمت را (که حاکم را از فساد و ستم باز میدارد) از طریق قوای قانونی به جای ملکات نفسانی تحقق بخشید، که همان نتیجه را خواهد داد. این نظریه کمتر مورد توجه تحلیلگران تاریخ فکر سیاسی شیعی قرار گرفته است. اهمیت این نظریه در این است که از يك سو تحقق ایجاد حکومت اسلامی را در عصر غیبت ممکن سازد و از سوی دیگر، کاملاً با آرمان دموکراسی سازگار است و میتواند راه شرعی معقول و استواری باشد برای کاهش استبداد و خودکامگی فردی .

با این همه نائینی، علی رغم دفاع از مشروطه، هرگز مشروطه را يك حکومت شرعی، به مفهوم فقهی آن، نمیداند و نظام مشروطه را فقط در برابر نظام استبدادی

به مثابه يك نظام عرفی و بشری مقبولتر و كم اشكالت و در نهايت به روح اسلام و شیه حاكمیت پیامبر (ص) و معصومین نزدیکتر می‌شمارد و معتقد است که در دوران غیبت تنها راه ممکن برای تحقق نسبی عدل و آزادی و شورا و آرمانهای دینی مشروطه است.

دوره پنجم: دوران آغاز ولایت فقیه (1358 ش)

آراء نائینی، نهایتاً، ولایت فقیهان را به نفع ولایت مردم کنار گذاشته بود، همچنان رایج بود تا اینکه در سال 48 امام خمینی نظریه ولایت فقیه را مطرح کرد و برای نخستین بار پیشنهاد کرد که برای تشکیل حکومت اسلامی و اجرای قوانین شرعی، فقیهان شخصاً حکومت را به دست گیرند. ایشان برای تحقق این امر، سلطنت را از بنیان نامشروع و غیر اسلامی می‌شمردند. امام در کتابی که تحت همین عنوان نوشتند، با استناد به دلایل عقلی و نقلی، ولایت و زعامت فقیهان را به نیابت از طرف امام (ع) در عصر غیبت قطعی و مسلم گرفتند.

این نظریه، درست در نقطه مقابل نظریه نائینی بود. البته در اینکه فقها نایبان عام امام در عصر امام غایبند، و اینکه آنان حق دارند از طرف امام اعمال ولایت کنند، بین آن دو اختلافی نیست ولی اینکه فقیهان باید خود حکومت کنند یا نه، بین آنان اختلاف کامل وجود دارد. احتمالاً به همین دلیل است که ایشان در همان کتاب، فقط به اعتراف نائینی در مورد حق ولایت فقها استناد میکند ولی دیگر به آراء نائینی و نتیجه گیریهای نهایی او اشاره ای نمیکند.

البته نظریه ولایت فقیه، که بعدها به ولایت مطلقه فقیه تحول یافت، نه تنها با نظریه نائینی بلکه با نظریات دیگر فقیهان شیعی از آغاز تا کنون نیز متفاوت بود. درست است که از سده چهارم هجری، نظریه نیابت عام فقها مطرح و به تدریج مقبولیت یافت و ایشان به استناد همین نیابت کم و بیش از اقتدار سیاسی و اجتماعی برخوردار بوده اند، اما هرگز (به استثنای شهید اول) خود مدعی تأسیس حکومت شرعی نبوده و در این راه کوشش جدی نیز نشان ندادند. بر اساس نظریه اخیر، اولاً تشکیل حکومت با رهبری و زعامت فقیه (فقیهی که دارای دو شرط عدالت و علم باشد) در عصر غیبت لازم و از تکالیف نیابت است و حوزه وظایف فقیه را نیز نظراً و عملاً چندان فراخ گرفتند که تمامی وظایفی که از نظر ولایت و زعامت برای پیامبر (ص) و امامان شیعی (ع)

مطرح بوده، فقیه نیز داراست و چون در اندیشه سیاسی و کلامی کهن شیعی ولایت معصومین مطلقه است، لاجرم ولایت فقیه نیز از حوزه فتوی و در حوزه عمل و اجرا و اعمال ولایت بیحد و مرز است و لذا در روند تحولی این نظریه، امام خمینی اعلام کردند فقیه میتواند در مواقع ضرور و به اقتضای مصلحت نظام احکام اولیه را تعطیل کند و خود به مصلحت حکومت و جامعه عمل نماید. به التزام منطقی چنین برداشتی از مفهوم و حوزه اقتدار ولایت فقیه است که ادعا میشود حوزه ولایت در سطح امت اسلامی است. این نخستین تحول در اندیشه سیاسی ولایت فقیه میباشد.

اما دومین تحول این است که حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، حکومتی است اسلامی و شرعی و لاجرم رهبر آن مفترض الطاعة خواهد بود. به دلیل چنین تحول عظیمی در فکر سیاسی شیعی است که مصداق اولی الامر را که در آیه 59 سوره نساء آمده اکنون فقیه حاکم میدانند، درحالیکه در گذشته مفسران و متکلمان شیعی صاحبان امر را فقط ائمه اطهار (ع) میدانستند.

بطور کلی عواملی چون: پیدایش ضرورت تقلید و ایجاد رابطه مقلد و مقلد، طرح وجوب تقلید از اعلم به وسیله شیخ مرتضی انصاری (1214 - 1281 ق)، طرح نظریه ملا احمد نراقی (م 1245 ق) در باب ولایت فقها در کتاب عوائدالایام و رسمیت یافتن آن، و پیروزی قاطع مجتهدان بر اخباریان، مهمترین عواملی بودند که به لحاظ نظری و اجتماعی زمینه طرح و عملی شدن ولایت مطلقه را پدید آوردند.

البته در اینکه مشروعیت ولایت از کجاست و چگونه حاصل میشود و آیا اصولاً ادله این نظریه فقهی کافی و قانع کننده است یا نه، در میان فقیهان، حتی فقیهان مدافع ولایت فقیه، اتفاق نظر وجود ندارد (برای نمونه نگاه کنید به: دراساة فی ولایة الفقیه، آیه الله منتظری، ولایت فقیه حکومت صالحان نعمت الله صالحی نجف آبادی).

طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی، رهبر را مردم انتخاب میکنند و حدود اختیارات وی محدود است و حتی مجلس خبرگان رهبری بر عملکرد وی نظارت دارد و در موقع لزوم میتواند او را عزل کند.

با اینکه ولایت فقیه ادامه آن بخش از آراء نائینی است که حق ولایت را برای فقیه به صورت وسیع میپذیرد و اذن فقیه را برای مشروعیت بخشیدن به حکومت مشروطه و نهادهای آن لازم میدانند، در عین حال هنوز هم کسانی از مسلمانان و عموماً از روشنفکران ملی - مذهبی از آن بخش از نظریه نائینی دفاع میکنند که حکومت را

برخاسته از مردم میدانند و اساس حکومت را بیعت و شورا می‌شمارد (برای نمونه نگاه کنید به: بیعت و شورا در اسلام، مهندس عبدالعلی بازرگان). اینان نه حق ویژه ای برای فقیه در تصدی حکومت قایل هستند و نه اذن فقیه را برای مشروعیت حکومت و دولت لازم میدانند. این گروه در قانونگذاری نیز چون نائینی همین اندازه که قوانین موضوعه خلاف شرع و اسلام نباشد کافی میدانند. به همین دلیل بود که به هنگام رفراندوم جمهوری اسلامی ایران در فروردین ماه 1358 مهندس بازرگان، نخست وزیر کابینه انقلاب، عنوان نظام جدید را جمهوری دموکراتیک اسلامی پیشنهاد کرد ولی امام خمینی در مقابل، فقط جمهوری اسلامی را اعلام کردند، که تصویب شد.

دکتر شریعتی نیز وصایت را يك استثنا بر قاعده میدانند و دوران دویست و پنجاه ساله امامت را حکومت موقت می‌شمارد، و بارها تأکید کرده که در دوران غیبت، حق حکومت به مردم انتقال یافته و مردمند که در حکومت جانشین امامند و مسئولیت رهبری سیاسی امام به مردم واگذار شده است (نگاه کنید به: تشیع علوی و تشیع صفوی)

البته باید توجه داشت که شریعتی در اندیشه طرح خاصی از حکومت اسلامی نبود، تنها میکوشید با ارائه تعریفهای جدید و با بهره گیری از امکانات موجود و بالقوه مستعد، توده ها را به خیزش و بیداری فکری بخواند. اما اینکه به لحاظ عملی، نظام اسلامی به مثابه يك ایدئولوژی، چگونه تحقق پیدا میکند، هرگز در آثار و گفتارش مطرح نشده است.

افزون بر امام خمینی و دکتر شریعتی، افراد و یا گروههای مذهبی و انقلابی شیعی دیگر که در ایران معاصر با اندیشه و عمل خود نقش مهمی در تحول اندیشه سیاسی شیعی و به طور کلی سیاسی کردن تشیع بر عهده داشته اند، عبارتند از: کانون نشر حقایق اسلامی مشهد به سرپرستی محمد تقی شریعتی، نهضت خدایپرستان سوسیالیست با پیشگامی نخشب و جریانهای انشعابی آن در سالهای پسین (جاما و جنبش مسلمانان مبارز)، فدائیان اسلام با رهبری سید مجتبی نواب صفوی، هیئتهای مؤتلفه اسلامی، نهضت آزادی ایران با رهبری مهندس مهدی بازرگان، سازمان مجاهدین خلق ایران با رهبری محمد حنیف نژاد، حزب ملل اسلامی با رهبری سید کاظم بجنوردی، انجمنهای اسلامی مهندسين و پزشکان در تهران و انجمنهای متعدد اسلامی دانش آموزی و دانشجویی در تهران و برخی دیگر از شهرهای بزرگ. نیز آیه الله طالقانی با تلاش مستمر فکری و آموزش مدام نسل جوان و تحصیلکرده و روشنفکر و توأم نمودن فکر با عمل سیاسی و مبارزه، اثر برجسته ای در روند تحولی

یاد شده بر جای نهاد. همچنین روحانیان بانفوذ که در نهضت ملی شدن نفت به حمایت برخاسته و از دولت ملی دکتر مصدق پشتیبانی کردند (مانند آیات: سید محمد تقی خوانساری، کاشانی، انگجی، سید رضا زنجانی، سید ابوالفضل مجتهد زنجانی، غروی، ضیاءالدین حاج سید جوادی و ...) به طور مستقیم و غیر مستقیم در سیاسی کردن جامعه شیعی ایران و به ویژه در تحرك بخشیدن بخشهایی از روحانیت و طلاب حوزه های علمیه سهم قابل توجهی داشتند. البته باید پذیرفت که فدائیان اسلام (به ویژه چهره برجسته آن شهید نواب صفوی) نقش ممتاز و پرشوری در سیاسی شدن فکر شیعی در این روزگار ایفا کردند. فدائیان با تبلیغ و جهاد و شور انقلابی و شهادت چند تن از چهره های پیشگام شان، اندیشه حکومت اسلامی را جدی و زمینه های پذیرش آن را در طلاب جوان حوزه ها پدید آوردند. همچنین طرح بخشهایی از مفاهیم اجتماعی و ذاتاً سیاسی شیعی و اسلامی به وسیله شهید مطهری در فکر نوین سیاسی شیعی موثر بوده است.

در خارج از ایران نیز کوششهای فکری و عمل سیاسی عالمانی چند در تحول فکر سیاسی شیعی اثر نهاده است. شاید بتوان فتوای مشهور میرزا حسن شیرازی (1312 ق) در ماجرای تحریم تنباکورا طلیعه این حرکت دانست. پس از آن، عالمان مشروطه خواه عراق، اثر فراوانی در این روند گذاشتند. انقلاب 1920 م عراق و ظهور عالمانی چون میرزا محمد تقی شیرازی (م 1338 ق)، شیخ مهدی خالصی و شیخ محمد خالصی زاده، گام دیگری در حرکت سیاسی شیعی عراق به شمار است. پس از فروکش کردن انقلاب عراق، بیشترین سهم در خیزش فکری و سیاسی شیعی در عراق و حتی در ایران و دیگر جاها، از آن شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء (1294 - 1373 ق) است. در سالهای اخیر، بیگمان، مبارزات فکری و سیاسی و آثار مهم شهید محمد باقر صدر نقش منحصر به فردی را در این عرصه بر عهده داشته است. در این زمینه باید به کوشش سید موسی صدر در لبنان و سوریه نیز اشاره کرد.