

دولت در نظریه سیاسی شیعه امامیه

سینا فروزش

عضو هیأت علمی گروه تاریخ واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

sinafrozesh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۲۰

چکیده

دولت اسلامی در اندیشه و عمل مبتنی بر وحی و یا به تعبیر دقیق‌تر مبتنی بر تفسیر وحی است. از همین رو شناخت و سنجش نظریه‌های مختلف درباره دولت در اسلام به مثابه مجموعه‌ای از تفسیرهاست که هر یک ساختاری معین دارند و از کارکردها و دستاوردهای خاصی حکایت می‌کنند. حال، مسأله اساسی تحقیق حاضر نقش و کارکرد دولت در نظریه سیاسی شیعه امامیه است. فرضیه تحقیق حاضر این است که از نظر شیعه هرگونه حکومتی در زمان غیبت فاقد مشروعیت است و باید برای حل و فصل پاره‌ای از امور به فقیه جامع شرایط مراجعه کرد. این مسأله موجب شد فقیهان شیعه ضمن تمکین به اصول بنیادین شیعه در باب امامت و رهبری جامعه، در شرایطی خاص، همکاری و پذیرش مسئولیت از طرف سلاطین را مجاز اعلام کنند تا علی‌رغم نامشروع تلقی کردن نهاد سلطنت، اجرای پاره‌ای از اوامر سلطانی زیر عناوین احقاق حق و یا حفظ نظام، مشروعیت یابد. در انجام این تحقیق از روش تحقیق تاریخی (استقرائی) استفاده شده است که سعی دارد با رعایت امانت و حفظ اصول علمی و نیز با نگاهی عینی به وقایع و حوادث مستند تاریخی که در اسناد و منابع تاریخی آمده است، به تبیین و استدلال تاریخی موضوع بپردازد.

واژگان کلیدی: دولت، اسلام، نظریه سیاسی، شیعه امامیه، صفویه، قاجاریه.

مقدمه

دولت اسلامی، دولتی دینی است که ارزش ها و اصول آن برگرفته از دین اسلام است. معیار دینی بودن یک دولت استناد به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. روشن است که این برداشت از دولت دینی، دارای ابهام است؛ زیرا در میان مسلمانان نه تلقی یکسانی درباره دامنه و چگونگی استناد دولت ها به دین وجود دارد و نه درباره قلمرو دین و حدود انتظار از دین اسلام، در زندگی اجتماعی - سیاسی، اتفاق نظری دیده می شود. اصطلاح «دولت دینی»، به خودی خود، گویای آن نیست که اسلام، مسلمانان یا عالمان دینی چه نقشی در دولت دارند.

به طور کلی، دو دیدگاه در مورد وجود نظریاتی درباره نظام سیاسی و نیز طرح و تصور از دولت در اسلام مطرح است: دیدگاه نخست مربوط به گروهی است که معتقدند اسلام فاقد نظریه‌ای مبنی بر وجود نظام سیاسی است. این گروه بر آن اند که اسلام صرفاً دین و جهاد در راه دین است، و دولت دستگاهی عقلانی و تاریخی برای تحقق مقاصد شریعت است. مطابق این تلقی، دولت های اسلامی بی هیچ تغییری استمرار ساختارها و نهادهایی است که هنگام فتوح اسلامی در منطقه بدان ها دست یافته اند. دیدگاه گروه دوم که گروهی بزرگ تر از گروه نخست اند، بر وجود نظریه‌ای سیاسی در اسلام تأکید دارد. این گروه معتقدند اسلام آمیزه‌ای از دین و دولت است و جهاد ابزاری برای تحقق مقاصد دین است. مطابق این دیدگاه ریشه دولت اسلامی را باید در مدینه الرسول (ص) که به دست پیامبر اسلام تأسیس شد جستجو کرد.

اختلاف این دو نظریه به تعریف نظام سیاسی و ماهیت و شکل دولت اسلامی محدود نمی شود، بلکه مسائل تاریخی و چگونگی پیدایش دولت یا اندیشه دولت در تمدن اسلامی را نیز در برمی گیرد. از همین رو، در درون هر یک از دو طیف اصلی، دیدگاهها و نظریه‌های دیگری نیز شکل گرفته است. این تنوع و تکثر نظریه‌ها درباره دولت و نظام سیاسی اسلام، به معنای نفی بنیاد اسلامی و یگانه آنها نیست. (فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ۴-۱) از دیدگاه عموم مسلمانان، نخستین

و عالی‌ترین نمونه دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در مدینه النبی است. اما در تعیین ماهیت دولت پیامبر(ص)، هیچ‌گاه توافق نظر وجود ندارد. حال به بررسی شالوده‌های فکری اهل سنت و شیعه درباره دولت اسلامی می‌پردازیم.

از دیدگاه اهل سنت، خلافت نمونه عالی دولت اسلامی است. خلافت در اندیشه اهل سنت وصفی است که برای تمام دولتهای بعد از پیامبر(ص) اعم از صالح و فاسد اطلاق می‌شود. از نظر اهل سنت حکومت خلفای راشدین بهترین نمونه‌ای است که در حوزه نظام سیاسی به صورت کامل با اسلام تطبیق دارد. (کریمی زنجانی اصل، ۳۳؛ فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ۳۳-۳۲)

اهل سنت، به منظور حفظ و تحقق مصالح مردم بر اساس شریعت، ولایت عام و اختیارات گسترده‌ای را برای خلیفه اسلامی قائل‌اند. این اختیارات شامل اجرای حدود شرعی، سیاست‌گذاری عمومی جامعه، فرماندهی نیروهای مسلح، حفظ مرزها، وضع و اجرای تعزیرات حکومتی، رهبری مسلمانان در امور حج، وضع مالیات و نیز جمع‌آوری و تقسیم وجوهات شرعی مانند زکات می‌شود. بدین ترتیب اهل سنت، نه تنها به جدایی دین از سیاست نمی‌اندیشند، بلکه آن دو را هم‌بسته و گسست‌ناپذیر می‌دانند. با این حال، به‌رغم پیوند آشکار دین و دولت در خلافت اسلامی، امامت و رهبری در اندیشه اهل سنت از اصول دیانت اسلام نیست. بلکه از جمله مباحث فقهی است که همانند هر مسئله فقهی دیگر در معرض نقد و بررسی است.

در نظام سیاسی خلافت - با استناد به عمل صحابه - معمولاً، سه شیوه برای استقرار حاکم و انعقاد خلافت پذیرفته شده است. این شیوه‌ها عبارت‌اند از: ۱- انتخاب اهل حل و عقد: بزرگ‌ترین دستاورد نظری رویداد سقیفه را شاید بتوان نظریه «اهل حل و عقد» در انعقاد خلافت و پذیرش خلیفه دانست؛ ۲- استخلاف (نصب از جانب خلیفه پیشین)؛ ۳- زور و غلبه: این نظریه بر دو اصل استوار است: نخست، به کارگیری شمشیر و نیروی نظامی برای به دست آوردن قدرت؛ و دوم، پذیرش و اطاعت مردم. (قادری، ۲۶-۲۷) پذیرش این نظریه، در اندیشه سیاسی اهل سنت، نهادی را در رقابت با نهاد خلافت بنیاد نهاد که از آن با عنوان «سلطنت اسلامی» یاد می‌شود.

نهاد سلطنت یکی از مهم‌ترین نیروهای رقیب نهاد خلافت به شمار می‌رود. در اصطلاح سیاسی «سلطان» به کسی گفته می‌شد که به حکم شوکت و قوت لشکر بر مسلمانان مستولی باشد. (خنجی، ۸۲) بنابراین، تعیین خاصی نداشت و قطع نظر از سلسله‌مراتب سیاسی و شرعی، بر مطلق دارندگان قدرت اشاره داشت. لقب سلطان در اصل از آن خلفای اسلامی بود، ولی به تدریج که آنان شوکت و قدرت خود را از دست دادند، و از شکوه شان جز نامی بر جای نماند، عنوان سلطان نیز به «امیران استیلا» در این دوره که صاحبان واقعی قدرت بودند، منتقل شد و سلسله‌های مستقلی چون سامانیان، صفاریان و آل‌بویه را سلسله‌های سلاطین اسلامی نامیدند. بدین ترتیب، «سلطنت اسلامی» با تمامی عناوین، القاب، تشکیلات و لوازم آن، جایگزین خلافت اسلامی، یا به تعبیر دقیق‌تر «خلافت قریش» شد.

سلطان - خوب یا بد - در ساختار تازه جامعه اسلامی چنان جایگاهی در اندیشه آن دوران داشت، که در غیاب او، نه دین درست می‌نمود، و نه مردمان راست بودند. بدین ترتیب، مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، با نظر به ضرورت سلطنت و تقسیم سلطان به عادل و جائز، در عمل به حضور استیلایی سلطان جائز رضایت دادند. «سلطان عادل» در اندیشه شیعه و سنی، اندیشه‌ای آرمانی بود که به لحاظ ساخت قدرت مشکل می‌توانست امکان تحقق پیدا کند. از این رو، مفهوم سلطنت اختصاصاً بر سلطان جائز و متغلب به زور اطلاق شد و سلطان عادل را به عنوان «امام» در اندیشه شیعه، و «خلیفه» در اهل سنت مورد اشاره قرار دادند و از ملک و سلطان متمایز ساختند. (نک: فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ۱۹۹-۲۲۲)

مهم‌ترین نظام سیاسی رقیب خلافت در چارچوب اسلام و جوامع اسلامی، نظام سیاسی تشیع است. نظریه‌های نظام سیاسی شیعه بیش و پیش از هر چیز بر یک اصل استوار است و آن هم پذیرش حق علی(ع) برای جانشینی پیامبر(ص) است. نحوه اثبات این حق یا تداوم آن در جانشینان، تمایزبخش فرقه‌های گوناگون شیعی است. علاوه بر شیعیان دوازده‌امامی (امامیه) که شاخه اصلی شیعیان هستند، شیعیان زیدی، اسماعیلی و به‌ویژه شاخه اصلی آن اسماعیلیه فاطمی (فاطمیون) در مصر - که نسب خود را به فاطمه (س) دختر پیامبر رسانده‌اند - فرقه‌های برجسته دیگری از تشیع را در طول تاریخ تشکیل داده‌اند. در اینجا با توجه به اینکه دو فرقه اسماعیلیه و زیدیه توانسته‌اند هر کدام برای مدتی

دولتی شیعی تشکیل دهند، ابتدا از این دو فرقه و نظام سیاسی آنها به اختصار سخن خواهیم گفت و سپس به تشریح نظریه امامیه درباره دولت خواهیم پرداخت:

«زیدیه» به شاخه‌ای از مذهب تشیع گفته می‌شود که نامشان را از زید بن علی گرفته‌اند. زیدیان برخلاف شیعیان دوازده‌امامی به امامت زید بن علی بن الحسین (ع) معتقدند و او را به جای برادرش محمد باقر امام پنجم می‌دانند و از او پیروی می‌کنند. شیخ مفید در تعریف زیدیه آورده است: «زیدیه به امامت علی، حسن، حسین و زید بن علی قائل هستند و نیز به امامت هر فاطمی‌ای که به خود دعوت کند و در ظاهر، عادل و اهل علم و شجاعت باشد و با او بر شمشیر کشیدن برای جهاد بیعت شود». (شیخ مفید، ۴) پس زیدیه با امام غایب موافقتی ندارد. از نظر آنها امامت در کارآیی سیاسی - اجتماعی آشکار وی نهفته است. اما باید توجه داشت که تفسیر زیدیه از امامت، دارای اشتراکاتی با شیعه امامیه است، از جمله درباره نسب امام و نیز وحدت نظر تا امام چهارم و نیز تأکید بر عدالت امام.

«اسماعیلیه» به اسماعیل، فرزند بزرگ امام جعفر صادق (ع) منتسب هستند. در باب اسماعیل و اسماعیلی، روایات متعارضی وجود دارد. اسماعیل، در زمان حیات پدر درگذشت، گروهی مرگ او را باور نکردند زیرا او را جانشین پدر و مرگش را خلاف نص و علم امامت می‌دانستند و اعتقاد داشتند که وی غیبت اختیار کرده لذا در انتظار رجعت او به عنوان مهدی ماندند. گروه دیگر مرگ او را باور کردند، اما معتقد بودند که محمد، فرزند وی، امامت را پس از پدر بر عهده دارد. (دفتری، *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ۵۱-۵۲؛ نک: همو، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*) در آموزه‌های اعتقادی اسماعیلیه، امامت به عنوان اصلی از اصول دین شناخته شده است. آنان معتقد به عصمت امام بودند و می‌گفتند امام باید دارای صفات عصمت، علمیت و شایستگی، با توجه به تعالیم باطنی‌گری، باشد. آموزه‌های اسماعیلی بکلی بر باطنی‌گری استوار بوده است و همپای آن، رفتار سیاسی - نظامی اسماعیلیه ایران، بر کتمان و تعالیم رازگونه تأکید داشت. (قادری، ۵۹-۵۵)

۲-۱. نظریه سیاسی شیعه امامیه

امامت نمونه عالی دولت اسلامی از دیدگاه شیعیان امامیه است. شیعیان معتقدند که خداوند اهل بیت و امامان معصوم(ع) را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر برگزیده، و پیامبر با نص خاص، امام علی را به جانشینی تعیین نموده است. (فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ۳۹)

نظام آرمانی شیعه نظامی است که رهبری آن را امام معصوم بر عهده دارد. بدین سان شیعه برای منصب امامت جایگاه دینی به مراتب والاتری از اهل سنت قائل است. زیرا امامت در اندیشه شیعی، خلافت الهی در زمین است. مهم‌ترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر(ص) در وظایف سه‌گانه آن حضرت، یعنی: تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت، و اداره نظام سیاسی است. (همان، ۲۰۳)

امامت در اندیشه شیعی منصبی الهی است، و - به جز در وحی - استمرار نبوت به شمار می‌رود. درست به همین لحاظ است که امامت در شیعه فراتر از رهبری و پیشوایی در سیاست و حکومت تلقی شده است. امام باید از جانب خدا و به زبان پیامبرش یا امام قبل از خود «نصب» شود. از این رو، شیعه امامت را اصلی از اصول دین می‌داند که ایمان مؤمنان جز با اعتقاد صادق به امامت امامان(ع) کامل نمی‌شود، و تشریح امامت از جانب خداوند لطفی است که مسلمانان بدان وسیله بتوانند بر جداییهایی که در غیاب پیامبر(ص) رخ می‌نماید، فائق آیند.

شیعیان معتقدند که هیچ عصری از اعصار از امام واجب‌الاطاعه و منصوب از طرف خدا خالی نیست، خواه مردمان او را بپذیرند، یا نپذیرند، و یاری‌اش کنند، یا نه، و خواه حاضر باشد یا غایب. بنابر این، شیعه به وجود امام در هر زمان اعتقاد دارد و سرسلسله آنان را حضرت علی(ع) می‌داند که بر اساس نص انتخاب شده است. آموزه نص، به این مفهوم که هر امامی از سوی امام پیش از خود تعیین و معرفی می‌شود و اینکه این امام از سلاله فاطمه و از نسل حسین است، تداوم نص را در تعیین امام بعدی تا تکمیل دور امامت تضمین می‌کند. (فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*،

شیعیان عقیده دارند که امام لازم است صفاتی استثنایی و فراتر از ویژگیهای مردم عادی داشته باشد. مهم‌ترین این صفات عبارت‌اند از:

الف - عصمت: شیعیان معتقدند امام نیز مانند پیامبر(ص) واجب است از همهٔ رذیلت‌های ظاهری و باطنی، عمدی و سهوی، معصوم باشد. منظور از عصمت محال بودن ارتکاب هرگونه گناهی از سوی امام(ع) است. امامان حافظان شریعت و مفسران دین هستند و اگر معصوم نباشند، شایستهٔ جانشینی پیامبر(ص) نخواهند بود.

ب - افضلیت: شیعیان بر این باورند که امام همچون پیامبر(ص) واجب است افضل مردمان در صفات مهمی چون کمال در شجاعت، بخشندگی، راستگویی، عدل، تدبیر، عقل، دانش و اخلاق باشد، و چون امام صرفاً مرد سیاست و جنگ نیست و بر خلاف اهل سنت حافظ شریعت بعد از پیامبر(ص) برای مردمان است، لازم است دانشی مناسب این مسئولیت عظیم داشته باشد؛ دانشی که به گونه‌ای استثنایی فراتر از مجرد آشنایی با حلال و حرام شرعی است. (همان، ۱۹۶-۱۹۷)

در قاموس شیعه اهم وظایف کلامی - سیاسی که برای امام تعیین کرده‌اند عبارت‌اند از: ریاست عالیّهٔ دولت و نیروی نظامی؛ تفسیر شریعت و بیان حکم مستحدثات؛ اجرای احکام و حدود؛ نظارت بر ثروتهای عمومی؛ برقراری قسط و عدل؛ پاسداری از مرزهای اسلامی؛ استفاده از امکانات و وسایل لازم برای تبلیغ اسلام در خارج از مرزهای مسلمانان و در صورت لزوم جهاد کردن.

نظام سیاسی شیعه با پذیرش امام و امامت با ویژگی‌هایی که به اجمال آمد، در تنظیم و ادارهٔ امور و نحوهٔ سازماندهی جامعه از انعطاف بسیاری برخوردار است. با اندکی تسامح می‌توان گفت که در چنین نظامی، امور بر گرد امام می‌گردد و این‌گونه نیست که نهادها و ساختار سیاسی، امام را دربرگیرد. در چنین نظامی، امام عنصر ثابت است و نسبت میان مردم و امام، با توجه به این عنصر شکل می‌گیرد. مردم داور و نافذ اعمال و رفتار امام نیستند، بلکه وظیفهٔ آنان خیرخواهی برای عامهٔ مسلمین و امور مسلمانان و در صورت لزوم ارائهٔ مشورت‌های لازم است. در مقابل امام با صفات ذکر شده پاسدار حقوق مردم است، که این حقوق در نهایت با تفسیر و تشخیص امام موضوعیت

می‌یابد. مشروعیت امام و اداره کلی امور برخاسته از مردم نیست، بلکه مردم تنها با پذیرش امام و مقبولیت نهاد امامت، خود را در معرض این مشروعیت قرار می‌دهند. (قادری، ۵۱)

۲-۲. امامیه و دولت در عصر غیبت

به عقیده شیعه دوازده امامی، امامان گذشته وظایف خود را در صیانت شریعت و ولایت مؤمنان به انجام رسانده و از دنیا رفته‌اند؛ و امام مهدی (عج) آخرین معصوم است که امامت و هدایت مردم را در زمانه ما به عهده دارد و به اراده خداوند از انظار مردم غایب است. او سرانجام روزی ظهور می‌کند و با تأسیس دولت آرمانی اسلام، عدل و قسط را در زمین می‌گستراند. (فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ۱۹۸)

دوران غیبت خود به دو دوره غیبت صغرا (۳۲۹-۲۶۰ ق.) و غیبت کبرا (۳۲۹-؟) تقسیم می‌شود. مهمترین ویژگی دوره غیبت صغرا وجود نمایندگان و سفرای چهارگانه‌ای بود که بر حسب وکالت خاص از جانب شخص امام مهدی (عج) یا پدر آن حضرت به امور تبلیغی، فرهنگی و مالی امام رسیدگی می‌کردند، (همان، ۲۰۰؛ مدرسی طباطبایی، ۱۷۶-۱۸۰) و توقیعاتی از جانب امام مهدی (عج) خطاب به سفیران و پیروانشان صادر می‌شد. (همان، ۱۷۹) در این دوره، امام به عنوان حجّت خدا بر روی زمین، با رهبری امور امامیه از طریق سفیران برگزیده‌اش، ساز و کارها و سیاست کلی حیات سیاسی - فرهنگی پیروانش را مشخص کرده و فضای مناسب را برای دوران غیبت کبرا فراهم می‌کند. (کریمی زنجانی، ۸۳)

غیبت کبری از سال ۳۲۹ ق. آغاز می‌شود؛ بدون آنکه بین دو دوره غیبت، فاصله و ظهوری وجود داشته باشد. شروع غیبت کبری مصادف بود با انتهای سفارت و وکالت خاصه و در واقع شیعیان را با چالشهای نظری و عملی بزرگی درباره زندگی سیاسی دوره غیبت مواجه کرد و پرسشهای درون مذهبی بسیاری را درباره آینده زندگی سیاسی شیعه برانگیخت. پرسشهایی از این دست که اکنون در غیبت کبرا، تمام وظایف و مناصب امام معصوم (ع) متوقف شده است و امام سلطه فعلی و مباشرت بر امور ندارد، آیا انجام همه وظایف فوق مشروط به وجود و حضور امام است و باید تا زمان ظهور او به تعویق بیفتد؟ یا اینکه مؤمنان یا بعضی از آنان می‌توانند به گونه‌ای ناقص این

وظایف را انجام دهند؟ به طور خلاصه اینکه، آیا در دوره غیبت، نظام سیاسی مشروع برای شیعیان وجود دارد که بتواند جایگزین دولت امام معصوم باشد؟ یا اینکه شیعه در دوره غیبت از نظام سیاسی مشروع محروم است و این دوران نقص را باید با تقیه سپری کند؟ (فیرحی؛ **نظام سیاسی و دولت در اسلام، ۲۰۳-۲۰۲**)

در شرایط پس از غیبت کبری کاملاً طبیعی بود که بحث رهبری جامعه اسلامی و نوع همکاری با حاکم مهم‌ترین دغدغه شیعه در عصر غیبت تلقی شود. زیرا شیعیان در آن دوران در اقلیت به سر می‌بردند و همین مسئله باعث شد که آنها ضرورت تثبیت وضعیت خود را در مقابل اکثریت اهل سنت بیش از پیش احساس کنند.

در این شرایط دو دیدگاه عمده نزد عالمان شیعه شکل گرفت: دیدگاه نخست، بر حکومت آرمانی امامت تأکید داشت و زمان غیبت را «زمانه تقیه» می‌دانست. بر این مبنا لازم است از هرگونه تلاش در تأسیس نظام سیاسی، همکاری با حاکمان و اجرای احکام اجتماعی اسلام پرهیز و به زندگی تقیه‌آمیز در حکومت جائر کفایت شود. منظور از حکومت جور یا سلطان جائر، همه حکومت‌هایی است که بدون اجازه امام و با تکیه بر غلبه نظامی، قدرت سیاسی را تصاحب کرده‌اند. لازم به ذکر است که تفاوت در عقیده و عمل سلاطین و حکام، در حکومت‌های دوره غیبت هیچ تأثیری در مشروعیت آنها ندارد و بدین سان، سلاطین و حکومت‌های شیعه و در جوامع شیعی دوره غیبت نیز با دیگر حکومت‌ها تفاوتی ندارند. زیرا: «منصب منصب ائمه است. ولایت از آن آنان بوده و در جمیع این ولایات، امر راجع به آنان است. پس احدی نمی‌تواند بدون اجازه آنان کوچکترین دخالتی داشته باشد...» (همان، ۱۵۷)

دیدگاه دوم که به نظام سلطنت به عنوان یک واقعیت انکارناپذیر هر چند نامشروع می‌نگریست و به چگونگی همکاری با نهاد سلطنت و میزان گردن نهادن به این واقعیت موجود معطوف بود. از طرف دیگر در این زمان شیعه فقیه جامع‌الشرایط را در عصر غیبت، نایب امام و حاکم شرع می‌دانست، و بر همین اساس معتقد بود که باید در حل و فصل امور به فقیه جامع‌الشرایط مراجعه کرد. همین مسئله موجب شد که حاکمان در مواقع ضروری دست همکاری به سوی فقیهان و عالمان شیعی دراز کنند، و از آنان بخواهند در پاره‌ای مسائل با حکومت همکاری نمایند.

عالمان شیعه در این دوران، سلطان را به دو نوع کلی عادل و جائر و نوع اخیر را نیز به جائر موافق و جائر مخالف قسمت می‌کردند و احکام همکاری و عمل با ایشان را بیان می‌داشتند. شیخ صدوق (د: ۳۸۱ق.) نخستین فقیه و محدثی است که در این دوران در باب همکاری با سلطان بحث کرده است. وی بر این اعتقاد است که وارد نشدن به دستگاه سلاطین اولی است، ولی در صورت ورود، اگر نوع تعامل با مراجعین به نیکی باشد، به گونه‌ای که به رفع حاجات مردم پردازد، همکاری امر مذمومی نیست. (شیخ صدوق، ۱۲۲؛ کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، ۵۴)

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق.) از دیگر فقیهان این دوره، همکاری با سلطان را به سه قسم جایز، واجب و ممنوع قسمت می‌کند و پذیرش مناصب ولایی از جانب سلطان را به تقیه و تلاش در حفظ و یاری شیعیان مشروط می‌داند. (شیخ مفید، ۱۲۰-۱۲۱؛ کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، ۵۵) سیدمرتضی (د: ۴۳۶ق.) در ادامه سنت فکری استاد خویش، رساله‌ای دارد با موضوع عمل و همکاری با سلطان وی در این رساله با تفصیل بیشتری به طرح دیدگاه‌های شیعه درباره همکاری با سلطان جائر پرداخته است. (سیدمرتضی؛ *مسأله فی العمل مع السلطان*، به نقل از: میرموسوی، ۱۲۹) شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق.) نیز در کتاب *النهایه*، در باب «عمل السلطان و أخذ جوائزهم»، به جواز این همکاری می‌پردازد. (شیخ طوسی، ۳۵۶؛ کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، ۵۸-۵۷)

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که فقیهان شیعه ضمن تمکین به اصول بنیادین شیعه در باب امامت و رهبری جامعه، در شرایط مورد بحث که شیعیان در اقلیت بودند، و به جهت غیبت امام، همکاری و پذیرش مسئولیت از طرف سلاطین را مجاز اعلام می‌کنند، تا علی‌رغم نامشروع تلقی کردن نهاد سلطنت، اجرای پاره‌ای از اوامر سلطانی زیر عناوین احقاق حق و یا حفظ نظام، مشروعیت یابد. جمیله کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، ۱۶)

۲-۲-۱. سلطنت اسلامی (سلطان - فقیه)

پس از به قدرت رسیدن صفویان در ایران و رسمیت یافتن مذهب تشیع، وضعیت شیعیان از اقلیت تحت فشار به اکثریت حاکم تغییر پیدا کرد و زمینه مناسبی برای فعالیت سیاسی فقیهان به وجود آمد و مقدمات شکل‌گیری نظریات سیاسی را فراهم ساخت. در این مرحله مشروعیت از همکاری با دستگاه سلطنت، آن هم در شکل محدود، به نهاد سلطنت منتقل شد. در این دوران، پرسشهایی از این دست ذهن علمای شیعه را به خود مشغول می‌داشت: آیا می‌توان حکومت غیر معصوم، هرچند شیعی و خدمتگزار به شیعیان، را حکومتی مشروع دانست؟ نحوه همکاری و قبول مسئولیت در چنین شرایطی چگونه است؟ آیا مسئولیت فقها در این دوره با دوران حاکمیت سلاطین غیر شیعه تفاوت دارد یا نه؟ در عصر حاکمیت سلاطین شیعه صفوی اجرای حدود، امر قضا، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، نماز جمعه و سایر امور که با رهبری سیاسی جامعه مرتبط است، چگونه اعمال می‌شود؟ منشأ و منبع مشروعیت قدرت سیاسی چیست؟ حاکم الهی چه ویژگیهایی باید داشته باشد؟ حاکم در چه محدوده‌ای می‌تواند قدرت خود را اعمال کند؟

با بررسی آثار فقیهان این دوره درمی‌یابیم که دیدگاه و عملکرد فقها و علمای شیعه این عصر مبین دو عنصر اساسی است:

۱. تأکید بر تعیین فقها از جانب شارع مقدس در زمینه شرعیات همچون امر قضا، افتاء، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز جمعه، اجرای حدود و تعزیرات، امور حسبیه، سرپرستی افراد بی‌سرپرست، اداره اوقاف عام و...

۲. قبول سلطنت پادشاهان شیعه صفوی، در خارج از محدوده شرعیات. این دوران از لحاظ مشروعیت یافتن سلطان در گسست با گذشته قرار دارد. این گسست را می‌توان به روشنی در کتاب *روضه الأنوار* محمدباقر سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰ق.) مشاهده کرد. (سبزواری، ۶-۷؛ میرموسوی، ۱۳۰) سبزواری در این کتاب به گونه بی‌سابقه‌ای بر حقانیت و مشروعیت اقتدار غیر امام معصوم تأکید می‌کند و ضمن پذیرش ضرورت سلطنت، اوصاف و وظایف سلطان شیعه را نیز بیان می‌کند. بدین‌سان سلطنت به عنوان نهادی الهی توجیه می‌شود.

علامه محمدباقر مجلسی (د: ۱۱۱۱ ق.) نیز از جمله قائلین به ولایت فقها در امور حسبیه (مراد از امور حسبیه، افتاء، و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع‌آوری مالیاتهای شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی‌سرپرست است) بود، و در زمان حیات خود در چارچوب امر قضا، افتاء، و حسبیه به اعمال ولایت می‌پرداخت. محقق کرکی (د: ۹۷۰ ق.) وظایف فقیه و ولایت فقها را فراتر از حکم و افتاء می‌دانست و آن را منحصر به این دو نمی‌پنداشت. او با استناد به مقبوله عمر بن حنظله که پیش از این همواره در باب قضاوت و لوازم آن و تعادل و تراجم روایات استفاده می‌شد، به اثبات ولایت فقیه و محدوده اختیارات فقیه بر این اساس می‌پردازد. به همین جهت گفته می‌شود او نخستین فقیهی است که می‌توان در سخنان او نشانه‌های مقدماتی یک نظریه حکومت را یافت. (کدیور، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، ۱۵) وی ضمن تشریح وظایفی که برعهده فقیه نهاده شده، می‌نویسد: «اصحاب ما - رضوان‌الله علیهم - اتفاق کرده‌اند بر اینکه فقیه عادل امامی جامع-الشرایط برای فتوا که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر شده است، نایب از جانب ائمه هدی صلوات‌الله و سلامه علیهم در زمان غیبت در تمام چیزهایی است که برای نیابت در آنها مدخلی هست - و گاهی اصحاب، قتل و حدود را مطلقاً مستثنی کرده‌اند - پس واجب است بردن حکم نزد آنها و گردن نهادن به حکم ایشان. او بر اموال غایبین، اطفال، سفها، و ورشکستگان ولایت دارد و می‌تواند در اموال محجورین و ممنوعین از تصرف، تصرف کند، تا جایی که برای حاکم منصوب از جانب امام (ع) ثابت است. اصل در این مسئله روایت عمر بن حنظله است». (کرکی / محقق کرکی، ج ۱، ۱۴۲)

در آثار محقق اردبیلی (د: ۹۹۳ ق.) نیز رأی مشابه دیدگاه کرکی به چشم می‌خورد. او فقیه را نایب امام (ع) و خلیفه او در عصر غیبت و مأذون و وکیل از سوی ائمه می‌دانست. (همان، ج ۸، ۱۶۰)

با بررسی دیدگاههای فقیهان این دوره یکی از مهم‌ترین مشخصه‌هایی که به دست می‌آید تفکیک میان وظایف در حیطة امور شرعی و امور عرفی است. این مرحله، مرحله «ولایت انتصابی فقیهان

در امور حسبیه (شرعیات)، و به رسمیت شناختن سلطنت مسلمان ذی شوکت در عرفیات به شمار می‌رود که از آن به نظریه «سلطنت اسلامی» یا «مشروع» نیز تعبیر می‌شود.

این نظریه دارای دو رکن «ولایت شرعی» و «سلطنت عرفی» است. در رکن اول، فقیهان در محدوده اختیارات، یعنی امور حسبیه، از جانب شارع مقدّس به ولایت منصوب شده‌اند، و بدون اذن ایشان نمی‌توان در این قبیل امور تصرف کرد. رکن دوم عبارت است از سلطنت مسلمان ذی شوکت و سلطان در خارج از محدوده شرعیات که به آن «عرفیات» (منظور از عرفیات قلمرو حقوق عمومی، روابط داخلی و خارجی جامعه اسلامی است، و قدر مشترک این امور ارتباطشان با حکومت و دولت. مهم‌ترین مصادیق عرفیات امنیت، نظم، اداره جامعه، دفاع در برابر متجاوزان، و روابط بین-الملل است) گفته می‌شود، دارای اختیارات است.

در این نظریه، شرایط سلطان عبارت است از: اول، مسلمان باشد؛ دوم، قائل به ولایت اهل بیت (ع) باشد؛ سوم، دارای شوکت و اقتدار لازم برای اداره امور مملکت اسلامی و دفاع از مسلمانان در مقابل اجانب باشد؛ چهارم، ظواهر شریعت را محترم بدارد؛ پنجم، در مقابل عالمان دینی متواضع باشد، و ولایت فقیهان در شرعیات را به رسمیت شناخته باشد.

این نظریه در دوران قاجار و در اندیشه برخی از فقهای نامدار آن نیز مطرح بوده است که از میان این فقها باید از شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱-۱۲۱۴ ق.) نام برد. او حرمت ولایت سلاطین جور را حرمتی ذاتی می‌دانست، و آن را حرام و نامشروع به شمار می‌آورد. شیخ قلمرو اختیارات فقیه را در فتوا دادن و قضاوت و امر به معروف و نهی از منکر محدود می‌کند. از نظر او حتی آن بخش از امور عمومی که جواز تصرف در آن از باب نیابت برای فقیه اثبات شود مشروط به این است که از امور سلطانی نباشد. (انصاری، جزء ۹، ۳۳۳-۳۲۸) به عبارت دیگر آنچه در آثار شیخ انصاری بر آن تأکید می‌شود تفکیک حوزه سلطانی - عرفی از حوزه فقهی - شرعی است. این دیدگاه شیخ انصاری بدان معنی نبود که فقیه درباره پرسش مردم نسبت به رابطه حکومت و مردم ساکت بنشیند، بلکه فقیه موظف است در برابر نظرخواهی مردم فتوا صادر کند و نظر اجتهادی خود را اعلام نماید.

بدین سان فقیه شرایط امکان حضوری جدی در هیأت سیاسی جامعه را پیدا می‌کند؛ حضوری که پس از او شاگردانش در جنبش تنباکو، به صورت عدالت‌خواهی و سپس مشروطه‌خواهی نشان دادند. (فیرحی، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ۲۱۳-۲۱۱)

۲-۲-۲. ولایت فقیه جامع‌الشرایط

پس از سقوط دولت صفوی در سال ۱۱۳۵ ق. تا روی کارآمدن دولت قاجار در سال ۱۲۱۰ ق. به دلیل شرایط نابسامان ناشی از سقوط دولت صفوی و نیز جنگهای داخلی و خارجی، امنیت و آرامش به کلی از ایران رخت بریست و فضا برای طرح افکار و آرا در زمینه‌های مختلف، به‌ویژه آرای سیاسی بیش از پیش محدود شد. در این دوره، شاهد مهاجرت شمار زیادی از روحانیون شیعه‌مذهب به عتبات عالیات و تضعیف قدرت روحانیون شیعه و در نتیجه افول اندیشه سیاسی از سوی آنان در ایران هستیم. افزون بر اینکه مشاجره میان اخباریان و اصولیان (بنیاد مکتب اخباری‌گری را باید در خلال سده ششم هجری / دوازدهم میلادی جستجو کرد، ولی اخباری‌گری بعدها به وسیله ملا محمدامین استرآبادی (د: ۱۰۳۳ ق.) و پسرش و برخی از فقهای شیعه در دوره صفویان دوباره زنده شد و کم‌کم از پیروان فراوانی برخوردار گشت، و علمای بسیاری از آن استقبال کردند. اخباریها که بیشتر در شهرهای مذهبی عراق، بحرین، هندوستان، و ایران می‌زیستند، رویکرد مجتهدان و مراجع تقلید شیعه و مفهوم اجتهاد را سخت انکار کردند و علم اصول فقه را بیهوده خواندند و گفتند که منابع فقه و حقوق اسلامی تنها محدود به «کتاب» یعنی قرآن و «سنت» یعنی گفتار و رفتار پیامبر (ص) است، در حالی که مجتهدان، که به «اصولی» نیز مشهور شدند، «اجماع» و «عقل» را نیز بدان منابع افزوده بودند. اخباریها بر این اعتقاد بودند که هر کس باید از امام معصوم مستقیماً پیروی کند، نه از طریق تقلید از مجتهدان و با میانجیگری آنان. اخباریها همچنین بر این باور بودند که همه احادیثی که در چارچوب چهار کتاب مشهور شیعه (کتب اربعه) گردآوری شده، درست است و هیچ‌یک از احادیث متضاد را هم نبایست بر دیگری ترجیح داد. به دلیل موضع تهدیدآمیزی که اخباریها در برابر

اصولیان گرفتند، طبعاً اصولیان نیز به رویارویی با اخباریها پرداختند و در کتابهای خود به ردّ اندیشه-های اخباری همت گماردند. محمدباقر وحید بهبهانی (د: ۱۲۰۵ ق.) به عنوان مجتهدی شناخته شده که به فعالیتهای اخباریها پایان داده و رساله فی الاجتهاد والأخبار او معروفترین اثری است که پیرامون جنگ میان اخباریها و اصولیها نوشته شده است. (حائری، ۸۶) که در دوره صفویه همچنان حل نشده باقی مانده بود، پس از سقوط صفویه و مهاجرت علما به عتبات، بار دیگر از سر گرفته شد. (الگار، ۷۰)

با روی کار آمدن قاجاریه، برای آقامحمدخان که اساس حکومتش را با توسل به قدرت نظامی پایه‌ریزی کرده بود و جانشینان او آشکار شد که تداوم قدرت مستلزم شیوه‌های غیر نظامی از جمله ارتباط مستحکم با طبقات مقتدر و متنفذ مانند روحانیان و علما است. به اعتقاد شماری از تاریخ-نگاران و پژوهشگران، بحران مشروعیت و مقبولیت دولت قاجار، در صدر حکومت قاجار، از جمله علل عمده‌ای بود که پیش از هجوم روس‌ها به ایران، دولت قاجار را به توجه بیشتر به جانب علما و رعایت احترام ایشان و حتی تمکین از آنها وامی‌داشت. این سیاست احترام و تمکین، پس از هجوم روسها به ایران و نیاز به حمایت مذهبی علما از حکومت افزون‌تر شد، و همین امر به افزایش اقتدار علما و تبدیل ایشان به یک قطب نیرومند اجتماعی منتهی گردید. (همان، ص ۱۰۳)

افزایش شمار علما از بدو تأسیس دولت قاجار و تثبیت موقعیت مجتهدین در موضع ولایت دینی، هم تا حدود زیادی افزایش و بهبود موقعیت اجتماعی آنان را در میان مردم موجب شد، و هم قدرت و حاکمیت شاهان قاجار را محدود کرد. به این ترتیب، تأسیس حکومت قاجار مصادف با زمانی بود که مذهب مورد اتفاق اکثریت، یعنی شیعه، به طرز جدیدی سازمان می‌یافت.

از سویی دیگر، نبود تشکیلات اداری، اقتصادی، قضایی و اجتماعی معین در سراسر مملکت در صدر دوره قاجار، و اداره سنتی جامعه توسط حکام قاجاری و ناتوانی محاکم عرف در سراسر کشور باعث شد تا در این روزگار مردم برای حل و فصل مراعات خویش به علما نیاز پیدا کنند، و از همین رو، محاکم شرع که پس از افول صفویان اعتبار جدی خود را از دست داده بود، بار دیگر

فعال شدند. حکام عرف که جانب علما را مراعات می‌کردند و هم از پرداختن به این وظایف ناتوان بودند، عملاً تسلیم شدند و نه تنها محاکم شرع را پذیرفتند، بلکه در غالب موارد، به‌ویژه مواردی که حل و فصل مرافعات و داوری به آگاهی بر قواعد شرعی مبتنی بود، مراجعات محاکم عرف را نیز به محاکم شرع احاله نمودند. (همان، ۱۵۳)

در این دوران پیرامون اختیارات ولایت فقیه و گسترش حوزه فعالیت آن، مباحث نوینی مطرح شده است، به‌گونه‌ای که می‌توان گفت تفکر سیاسی شیعه در این دوران حول محور این مسئله دور می‌زند. انسجام مباحث و طرح این موضوع در قالبهای نوین و بعضاً در بخشی مستقل، از ویژگیهای اصلی مباحث این دوره است.

در این دوره، فقها و علما هر یک به تناسب موضوعی که درباره شاه بدان اشاره می‌کنند، بر ضرورت اذن فقیه یا مجتهد عادل در آن زمینه توجه دارند. به عبارتی دیگر، مشروعیت حکومت و اقدامات حاکم از اذن فقیه نشأت می‌گیرد. اذن به سلطان در حیطه‌های مورد توجه فقهای این دوره، از یک سو نشأت گرفته از اندیشه شیعی مبنی بر غیر مشروع بودن سلاطین جور شیعه، و اغتصابی دانستن این جایگاه توسط آنهاست. از سوی دیگر به دلیل عدم بسط ید فقها در این دوره و یا فعالیتهای خاصی مثل فرماندهی جنگ که مستلزم مقتضیات، تخصص و شرایط خاصی در شخص فرمانده بود، فقها ضروری می‌دیدند، ضمن عدم عدول از جایگاه خاص محوری خود، در عین حال برای آنکه امور مسلمین نیز زمین نماند، اذن و اجازه فعالیت را به سلاطین دهند. بر اساس این نظر مجتهد و فقیه که نایب امام(ع) محسوب می‌شود، و ولایت عام دارد، با اعطای اذن و اجازه به سلطان زمانه، مشروعیت سلطنت او را موجب می‌شود. با اذن مجتهد در حقیقت سلطان از مصداق سلطان جور بودن خارج می‌شود و حضور و فعالیت او مشروعیت می‌یابد. این نگرش که در عصر قاجار وارد متون استدلالی فقهی شیعی شد، در برخی نوشته‌های دوره قبلی نیز به صورت کم‌رنگی حضور داشت.

اندیشه سلطان مآذون مباحث جدید را در فقه سیاسی شیعه پدید آورد، در عین حال در اندیشه فقهای معتقد به این نظر، برخی اختیارات در حوزه‌های عمومی همچون بحث قضا، اجرای حدود، فتوا، و... همچنان در انحصار مجتهد باقی می‌ماند. در واقع، لازمه اندیشه سلطنت مآذون، عام دانستن حیطه ولایت فقیه و اعطای اذن فعالیت از جانب وی به شخص سلطان است. (کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، ۲۳۸-۲۳۴)

کاشف الغطاء (۱۱۵۶-۱۲۲۸ ق.) از فقهای مشهور دوره صدر قاجار، بر ولایت سیاسی (عام) فقها نظر دارد. محدوده اختیارات ولی فقیه از نظر وی، اموری همچون ولایت بر فرماندهی جهاد دفاعی، امور مالی و امور حسبه، حدود و تعزیرات، مراعات، شئون قضا، و... است. او در بحث جهاد کتاب خود دیدگاهش را در ارتباط با ولایت مجتهدان ارائه می‌دهد. کاشف الغطاء بر اساس دیدگاه خود فتحعلی شاه را از ناحیه خود بر جهاد و اداره امور حکومتی مآذون می‌داند. (کاشف الغطاء، ۳۹۴)

ملاحمد نراقی (د: ۱۲۴۸ ق.)، که از وی به عنوان پایه‌گذار اصلی نظریه ولایت سیاسی فقیه یاد می‌شود، در نامشروع دانستن ذاتی سلطنت در زمان غیبت امام معصوم (ع) درنگ نکرده، و با استناد به احادیث گوناگون کوشیده است تا ولایت سیاسی فقیه را اثبات کند. (نراقی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام* به نقل از: لطف‌الله آجدانی، ۱۰) آنچه نراقی را از مجتهدین و فقهای قبل جدا می‌کند و به او امتیاز می‌بخشد، صرفاً باور او به تعمیم نظری قلمرو و ولایت دینی فقها به ولایت سیاسی و اقدام به تمام وظایف امام و از جمله تأسیس نظام سیاسی در عصر غیبت نیست، بلکه او نخستین کسی است که در قالب فصلی مستقل از اختیارات فقیه سخن گفته و حوزه ولایت فقها و حدود تصرفات مجاز حاکم شرع را معین کرده، ضمن آنکه با تشکیل محکمه شرع در کاشان و تصرف در قلمرو اختیارات مجاز فقها، به اعمال ولایت مبادرت ورزیده است، همچنان‌که با تعیین قلمرو اختیارات فقیه و حاکم شرع، راههای نظری تصرفات بی حد و مرز و دخالتهای افراد فاقد صلاحیت را نیز مسدود کرده است. (کدیور، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران* ۲۱۸-۲۱۵)

از جمله دیگر قائلین به ولایت سیاسی فقها می‌توان از شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، (د: ۱۲۶۶ق.) یاد کرد. او با تأکید بر اینکه وظایف و اختیارات ولی فقیه محدود به امور حسبیه نیست، بر ولایت سیاسی فقیه تأکید ورزیده، و فقها را از مصادیق اولوالامری که اطاعت ایشان واجب است، می‌شمارد. صاحب جواهر برای اثبات ولایت مطلقه فقیه به میراث گذشته نیز استناد می‌کند و ادعای تحصیل اجماع بر آن را ممکن می‌داند. (نجفی، ج ۱۵، ۴۲۲-۴۲۱)

نتیجه گیری

از آنچه گفته شد چنین به دست می‌آید که دولت اسلامی در اندیشه و عمل مبتنی بر وحی است. بر اساس دیدگاه شیعه، امامت به حکم نص است، و این رأی که امام و رهبر به اختیار مردم انتخاب شود یا به دعوت آنها باشد یا از طریق وراثت منتقل شود، قابل قبول نیست و عصمت مهم‌ترین ویژگی امام و رئیس جامعه اسلامی به شمار می‌رود. بر همین اساس، از نظر شیعه هرگونه حکومتی در زمان غیبت فاقد مشروعیت است و باید برای حل و فصل پاره‌ای از امور به فقیه جامع شرایط مراجعه کرد. این مسئله موجب شد فقیهان شیعه ضمن تمکین به اصول بنیادین شیعه در باب امامت و رهبری جامعه، در شرایطی خاص، همکاری و پذیرش مسئولیت از طرف سلاطین را مجاز اعلام کنند تا علی‌رغم نامشروع تلقی کردن نهاد سلطنت، اجرای پاره‌ای از اوامر سلطانی زیر عناوین احقاق حق و یا حفظ نظام، مشروعیت یابد.

این رویکرد با روی کارآمدن سلطنت شیعی صفوی موجب شکل‌گیری نظریه سلطان - فقیه شد، که در چارچوب این نظریه مشروعیت از همکاری با دستگاه سلطنت، آن هم در شکل محدود، به نهاد سلطنت منتقل شد. یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های این دوره تفکیک میان وظایف در حیطه امور شرعی و عرفی است. این مرحله، مرحله «ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (شرعیات)»، و

به رسمیت شناختن سلطنت مسلمان ذی شوکت (صاحب شوکت) در عرفیات است که از آن به نظریه «سلطنت اسلامی یا مشروعه» نیز تعبیر می شود.

با روی کار آمدن قاجاریه و تثبیت موقعیت مجتهدین، فقها بر ضرورت اذن فقیه یا مجتهد عادل تأکید داشتند و معتقد بودند مشروعیت حکومت و اقدامات حاکم از اذن فقیه نشأت می گیرد. بر اساس این نظر مجتهد و فقیه با اعطای اذن و اجازه به سلطان زمانه، مشروعیت سلطنت او را موجب می شود و در حقیقت سلطان از مصداق سلطان جور بودن خارج می شود و حضور و فعالیت او مشروعیت می یابد. این دوره اگرچه از جهت منشأ مشروعیت حکومت و وظایف فقیهان و جایگاه سلطان ادامه دوره های پیشین محسوب می شود، ولی از جهتی نیز شاهد گسست از دوره های پیشین هستیم. ورود واژگان جدید از جمله مفهوم ملت و رعیت، نمایانگر تحولاتی است که شکل کمال یافته آن در عصر مشروطه مطرح می شود.

منابع و مأخذ

کتاب:

۱. آجودانی، ماشاءالله. *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران، ۱۳۸۲.
۲. الگار، حامد، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سرّی. تهران: توس، ۱۳۶۹.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، *مکاسب*، تحقیق سید محمد کلانتر، نجف: جامعه النجف الدینیّه، بی تا.

۴. حائری، عبدالهادی، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق*، تهران: امیرکبیر، چ ۴، ۱۳۸۷.
۵. خنجی، فضل‌الله بن روزبهان، *سلوک الملوک*، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲.
۶. دفتری، فرهاد، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵.
۷. همو، *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۸.
۸. زرگری‌نژاد، غلامحسین، *رسایل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)*، تهران: کویر، ۱۳۷۴.
۹. سبزواری، روضه الانوار، تهران: چاپ سنگی، ۱۲۸۵.
۱۰. شیخ مفید، *اوائل المقالات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران - مکاگیل، ۱۳۷۲.
۱۱. شیخ صدوق، *المقنع*، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷.
۱۲. شیخ طوسی، *النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی*، قم: محمدی، بی تا.
۱۳. فیرحی، داود، *فقه و سیاست در ایران معاصر (فقه سیاسی و فقه مشروطه)*، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰.
۱۴. همو، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۱۵. همو، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت، چ ۸، ۱۳۸۹.
۱۶. قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت، چ ۱۱، ۱۳۹۰.
۱۷. کرکی (محقق کرکی)، شیخ علی بن حسین، *رساله صلاة الجمعة*، در: *رسائل المحقق الکرکی*، تحقیق شیخ محمد الحسون، اشرف، سید محمود المرعشی، قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
۱۸. کدیور، جمیله، *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*، تهران: طرح نو، چ ۲، ۱۳۷۸.
۱۹. کدیور، محسن، *سیاست‌نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی)*، تهران: کویر، ۱۳۸۵.
۲۰. همو، *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی، چ ۴، ۱۳۷۸.
۲۱. کریمی زنجانی اصل، محمد، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۲۲. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، *مکتب در فرآیند تکامل*، تهران: کویر، چ ۳، ۱۳۸۶.

۲۳. میرموسوی، سیدعلی، اسلام، سنت، دولت مدرن (نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه)، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۲۴. نائینی، محمدحسین، تشبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۵. نجفی، شیخ محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۹۹۲، ج ۱۵.
۲۶. نراقی، ملا احمد. عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام. بی جا: چاپ سنگی، ۱۳۲۱ق.

مقالات:

۲۷. اکبری، محمدعلی، «بررسی تحلیلی چالش‌های سیاسی در نخستین تجربه مشروطه ایران (۱۳۲۴-۱۳۲۶ق)»، فصلنامه شناخت، ش ۵۲، ص ۴۹-۷۶، زمستان ۱۳۸۵.
۲۸. ایزدی، عظیم، «بررسی حکومت مشروطه از نگاه آیت‌الله نائینی»، نامه فرهنگ، ش ۵۴، ص ۱۶۸-۱۷۳، زمستان ۱۳۸۳.
۲۹. بیگدلی، علی، «تعامل یا تقابل سه گانه، بررسی تعامل نهادهای قدرت در جنبش مشروطه»، زمانه، ش ۴۷، ص ۱۸-۲۵، مرداد ۱۳۸۵.
۳۰. جمال‌زاده، ناصر، «تنوع گفتمانی علمای شیعه در عصر مشروطیت»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، ش ۶ و ۷، ص ۴۵-۷۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۷.
۳۱. حجایی، حسن. «مروری بر علل مخالفت شیخ فضل‌الله نوری با حکومت مشروطه»، حکومت اسلامی. س پنجم، ش ۲، ص ۲۲۹-۲۳۹، تابستان ۱۳۷۹.
۳۲. حسنی‌فر، عبدالرحمن، «بررسی رویکرد محمدحسین نائینی نسبت به مفاهیم و آموزه‌های جدید»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۳، ص ۹۳-۱۱۲، پاییز ۱۳۸۹.
۳۳. طرفداری، علی‌محمد و جمال رضایی، «تأملی در مبانی نظری و ضرورت‌های تاریخی نظریه مشروطه مشروعه شیخ فضل‌الله نوری»، گنجینه اسناد، ش ۸۳، ص ۶-۲۱، پاییز ۱۳۹۰.

۳۴. لکزایی، شریف، «مفهوم تفکیک قوا در ایران»، مجله علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ش ۲۷، ص ۲۳-۴۸، پاییز ۱۳۸۳.
۳۵. نعیمیان، ذبیح‌الله، «گفتگوی مقیم و مسافر، نگاهی به اندیشه‌های سیاسی حاج آقا نورالله اصفهانی»، زمانه، ش ۲۴، ص ۵۲-۶۴، شهریور ۱۳۸۳.
۳۶. ونسا، ای مارتین، «شیخ فضل‌الله نوری و مشروطیت»، ترجمه نورالله قیصری. پژوهشنامه متین، ش ۹، ص ۱۶۹-۱۹۲، زمستان ۱۳۷۹.