دوفصلنامه علمی ـ تخصصی انجمن فقه سیاسی
سال نهم / شماره ۱۰/ پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Two quaterly scientific- specified political islamic jurisprudence association
Year 9, No 10 , Autumn & Winter 2021

قرائت تاریخی در تطوّر فقه سیاسی شیعه

□ حبیب الله صالحی(روحانی) *

چکیده

هر دانش و علمی درگذر زمان و فواصل تاریخی تکامل تدریجی پیدا کرده و دانشمندان ونوابغ با تحقیقات و پژوهشی های علمی وزین در گسترش علوم نقش مهمی ایفا کرده است. علم فقه که از جمله علوم اسلامی است با تلاش فقها و عالمان برجسته از نخستین مرحلهٔ تدوین تا دورهٔ معاصرتوسعه و گسترش پیداکرده و با توجه به اقتضاتأت زمان پاسخ گوی نیازهای جامعه بوده است، از این رو دانشمندان علوم اسلامی در قرون اخیر بحث از «سیر تطوّر فقه» یا «ادوار تاریخ فقه» پرداخته و آثار و پژوهش های در این زمینه انجام داده است. قطعا دانستن دوران های مختلف فقه اسلامی اعم از عمومی و سیاسی، ما را از ریشه های عمیق این علم ارزشمند، تلاش توان فرسای فقها در مسیر رشد و بالندگی آن، علّت شتاب آن در برخی از عصرها و رکود آن در دوره های دیگر، تأثیر عنصر زمان و مکان و حوادث در فهم تازه فقیهان و... آگاه می سازد.

واژه گان کلیدی: فقه سیاسی، ادوار، عصر تشریع، پیشینه، نظام وکالات.

* دانش آموخته سطح چهار جامعة المصطفی ﷺ العالمیة

مقدمه

فقه عمومی شیعه در هیچ دورهٔ فارغ از ماهیّت فقه سیاسی نبوده، زیرا از آغاز تدوین دانش فقـه، بخش از مباحث آن به مسائل فقه سیاسی اختصاص داشته و پاسخ گویی بـه ایـن مباحـث را مـدِّ نظر قرار می داده است. هرچند این مباحث سیاسی به دلیـل حساسـیّت حاکمـان جـائر، جایگـاه گسترده ای در فقه شیعه نیافته و تنها مشتمل بر احکام مختلف و پراکنده در گسترهٔ امـور فـردی در ابواب مخلتف فقه مطرح بوده. همزمان با ضعف قـدرت هـای سیاسـی سـنّی مـذهب و تحقّـق حاکمیت سلاطین شیعه بر جامعه و برچیده شدن نسبی فضای تقیـه در خصـوص طـرح مسـائل سیاسی، به تدریج زمزمهٔ اختصاص بخش خاصی از فقه به مسائل سیاسی آغاز شد، بـه گونـه ای که پس از آنکه شهید اوّل و شهید ثانی ابواب فقه را به چهـار قسـم «عبـادات، عقـود، ایقاعـات و سیاسات» تقسیم کردند (شـهید اوّل، ۱٤۱۹، ۱/ ٦۳ــ ٦۱و شـهید ثـانی، ۱٤۰۹/ ۱۸۲). مرحـوم ملااحمد نراقی برای نخستین بار، مباحث مربوط به ولایت فقه را به صورت مسـتقل و اسـتدلالی در کتاب عوائد الایام مورد بحث قرارداده است (نراقـی، ۱٤۱۷/ ۵۲۹) و فـیض کاشـانی درکتـاب مفاتیح الشرایع، همه ابواب فقه را در دو فن عمده «عبادات و سیاسات» و «عـادات و معـاملات» جای داده است(فیض کاشانی، ۱٤۰۱/ ۱ /۳٦).

در گزاره های تاریخی است که فقه سیاسي مورد کالبد شکافي قرار مـي‌گیـرد بـه طوریکـه هـم جنبه ی حدوثي و ایجادي آن مطالعه مي‌شود و هم جنبه ی تحول و تطور و کشف منطـق درونـي آن ارزیابي مي‌گردد و شجره نامه کامل آن ارائه مي‌شود. ویژگي مهم تاریخ فقه آن است کـه نشـان مي‌دهد تطورعلمي، در درك مسائل و موضوعات فقهی نقش به سـزایي دارد و هنگـامي مـي‌تـوان سیر تطور یك علم را بررسي کردکه از آثار و شیوه کار علمي دانشمندان آن رشته آگاهي داشت.

بنابراین مهم ترین کار ویژه تاریخِ فقه سیاسي، تبیین چگونگي حدوث و پیـدایش و سـیر تطـور تحول آن است. از این رو زماني مي‌توان به تدوین آن مبادرت کرد که موضوع آن وجود داشـته، در طـول زمـان تـدوام یافتـه و اجمـالاً تحـولات و تطـوراتي را بـه خوددیـده باشـد. بـا ایـن فـرض، تاریخ نگاري فقه سیاسي تنها از اندیشمندان متأخر ساخته است و چون کشف منطق دروني تطور و تحول دشواراست، از این جهت حوزهٔ تاریخ فقه سیاسي یکي از بخش‌هاي غـامض و پیچیـده و مشکل در حوزه معرفتِ سیاسي است. در خصوص تاریخ فقـه سیاسـي شـیعه تـاکنون پژوهشـی های قابل توجه در ابعاد مختلف آن به عمل آمده است. در این مقاله دورویکرد عمده فقه سیاسـي به لحاظ تاریخي لحاظ شده است که عبارتند از:

الف. رويكرد نخست، بر اين اعتقاد است كه فقه سياسي در هر دوره‌اي از تـاريخ، از عناصـر ماهوي و اصيل و منطقي برخوردار است كه بـه آن نـوعي انسـجام داده اسـت وآن را از مناسـبات تاريخي و شرايط سياسي، اجتماعي زمانه جدا ساخته است. در اين رويكرد تقـدم ذهـن بـر عـين پذيرفته شده است.

ب. رويكرد دوم، در مطالعه تاريخ فقه سياسي آن است كه تفكر جدا از شـرايط تـاريخي قابـل ارزيابي نيست وفقه سياسي، در حقيقت تفكر سـامان يافتـه و صـورت بنـدي شـده‌اي اسـت كـه فقيهان سياسي براي حل بحران‌ها و پاسخ بـه مشـكلات زمانـه بـا چيـره دسـتي ارائـه مـي‌دهنـد. ازاين‌رو، انديشمند هيچ‌گاه در خلأ نمي‌انديشد و فهـم او مبتنـي بـر اكتشـاف مناسـبات تـاريخي است. بنابراين واقعيت‌هاي عيني تاريخي را بـر يافتـه‌هـاي ذهنـي مقـدم مـي‌شـمرد. در بررسـی تاریخی فقه سیاسی شیعه ابتدا این نکته را متذکر می شویم که ادوار وتاریخ فقه نشان گر ادوار فقه سياسي شيعه نيز می باشد. فقه شيعه ادواري داشته كه فقه سياسي هم از آن تبعيت كرده اسـت. در اين بررسی، فقه سياسي شيعه بنا بر اختصار، به پنج دوره مشخص تقسيم گرديده اسـت كـه البتـه درتعداد دوره ها قابليت افزايش وجود دارد لكن از نقطه نظر فقه سياسـی تنهـا بـه ادوار مهـم و پـر تاثير پرداخته ايم كه در ادامه بدين شرح بيان خواهد شد.

ادوار فقه سياسی

دورهٔ اول: عصر تشريع و حضور معصومين (ع)كه از بعثت تـا رحلـت پيـامبر اكـرم (ص) و سپس عصر ائمه معصومين (ع)را شامل می شود.

دورهٔ دوم: عصر اجتهاد وگسترش فقه خصوصی است كه آن را دورهٔ فقه فردي نيز مـی نامنـد و از قرن سوم تا قرن دهم هجری را تشكيل مي‌دهد.

دوره سوم: عصر اعتلا و پايداری فقه سياسي نام دارد و دوهٔ تعامـل فقيهـان و سـلاطين اسـت (عصر صفوی) اين دوره از قرن دهم تا قرن سيزدهم هجري را شامل مي‌شود.

دورهٔ، مشـروطهٔ (عصـر قاجـار) شـكل گرفتـه ومـردم بـا پديـده‌هايي نظيـر مدرنيتـه و تجـدد آشنامي‌شوند.

دورهٔ چهارم: عصر ركود و انشعاب فقه و پيـدايش اخبـاری گـری اسـت و فقـه دچـار نـوعی سكون است.

دورۀ پنجم: عصر باز سازی و هویت یابی فقه است واصولیون بر تفکر اخباریون پیروز می شوند (وحید بهبهانی ، ۱۱۸/ ۱۲۰۵ه.ق).

دورۀ ششم: عصر شکوفایی فقه سیاسی و استقرار نظام جمهوري اسلامي که تجلي فقه سياسي شيعه ونظريه ولايت مطلقه فقيه بر اساس ديدگاه رهبركاريزماتيک حضرت امام خميني(ره) را شاهد هستيم. بنابراين تكون فقه سياسي شيعه باتوجه به مراحلي كه بيان شد، قابل تعريف است(ربانی، فقه و فقهای امامیه/٤٧).

پشینۀ فقه سیاسی

عصر تشریع و حضورمعصومین(ع) ازبعثت پیامبر تا ائمه اطهار قوانین اسلام از طریق وحي، توسط پیامبر اکرم(ص) به مردم ابلاغ مي‌شد وقرآن کریم اولین مصدر تشریع احکام سیاسی اسلام شناخته می شود. سنت وسیرۀ رسول اکرم(ص) نیز دومین مصدر تشریع احکام نزد شیعیان است وبسیاری از قواعد عام فقه سیاسی از سیره، قول و تقریر پیامبر اکرم سرچشمه می گیرد. این دوره را، دروۀ تشریع احکام مي‌نامند که به عصر سعادت نیز مشهور است. بدون تردید اصول اولیه و ریشه هاي اصلي فقه سیاسی اسلام نیز، مانند هر مسألۀ فقهی دیگر از قرآن مجید و سنت رسول خدا و ائمه معصومین استنباط می شود، ومی توان گفت که از لحاظ تاریخي، پیدایش و شکل گیري فقه سیاسی همزمان و همزاد «فقه عموم شیعه» است. يعني زمان پيدايش وتكوين آن نيز مانند فقه عمومي به عصر نبوت و نزول آيات قرآن مجيد بر مي گردد، چرا كه همۀ احكام ودستورات اسلام در عصر نبوت با نزول آيات الهي و سنت شخص پيامبراكرم تدوين و تكوين يافته است، تنها در اعصار بعدي با سيره و روايات ائمه معصومين فقه شيعه در همان مسير بنيانگذاري شده و بر پايۀ همان اصول و ملاكها، توسعه و تطور يافته است.

بر خلاف مبنای اهل سنت که تنها حکومت منصوص(مشروعیت الهی) را برای پیامبر اکرم(ص) می پذیرند ونسبت به خلافت پس از پیامبر(ص) به منابع دیگری از مشروعیت چون انتخاب اهل حل و عقد، شورا و حتی قهر وغلبه روی می آورند (ماوردی، الاحکام السلطانیه/۲۰). شیعه بر این باور است که برای امامان دوازده گانه معصوم نیز مشروعیت الهی و نص وجود دارد و برای رهبری و ریاست عامۀ دین و دنیا برگزیده شده اند. علامه حلی در کتاب «الفین» ادعای وجود دوهزاردلیل بر این مدعا را آورده است. فقه سیاسی شیعه در عصر ائمه (ع)

دارای فراز ونشیب های زیادی است که همگی از اصول کلی عزت و مصلحت تبعیت مـی کنـد. پس از پیامبر اکرم(ص) بصورت بالقوه حاکمان مشروع و اولوالامر، ائمهٔ معصومین(ع) هسـتند و اگر خواسته باشیم مراحل تدوین فقه سیاس شیعه را در این عصر مـرور کنـیم، میـراث گرانسـنگ امیرالمومنین(ع) در نهج البلاغه و عهدنامه مالك اشتر نخعي مصداق کاملی از سیاست داخلي و خارجي فقه سیاسی است که عمده مباحث مورد نیاز فقه سیاسي شیعه در این منبع مهم و علمـی و ارزشمند نهفته است(عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۰/۱).

استراتژی واحد ائمه هدی(ع)

ائمه هدی(ع) در راستای تحقق اهداف فقه سیاسی اسـلام، بـرای تشـکیل حکومـت اسـلامی تلاش کرده اند اما آن چیزی که باعث شـد تـا روشـهای مختلفـی را در پـیش گیرنـد؛ مقتضـیات زمانی، مکانی، حمایت طرفداران، عداوت مخالفان وملحوظ داشـتن مصـالح بـود. در حقیقـت استراتژی ائمهٔ هدی(ع) برای تحقق اهداف عالیـه ی اسـلام اصـیل و تشـکیل حکومـت تفـاوتی وجود ندارد. و آن چیزی که متفاوت است، مسـألهٔ تاکتیـک بـه حسـب شـرایط اسـت. لـذا ائمـه هدی(ع) در این زمینـه تـلاش کردنـد امـا وضـعیت هـر یـک بـا دیگـری متفـاوت بـوده اسـت. اهل‌بیت(ع) که از بعد سلبی، خلافت و مراکز علمی و مذاهب فقهی وابسته به آن را، فاقد هر نـوع مشروعیّت ارزیابی می‌کردنـد، از بعـد ایجـابی، بـرای اثبـات حقانیـت خـود، در هـر دو مسـألهٔ (مرجعیت علمی و رهبری سیاسی) باید تمهیداتی راپایه ریـزی مـی‌نمودنـد. ائمـه هـدی(ع) کـه حجیت سیرهٔ و مشروعیّت امامت شان، مستند به‌تعالیم رسول اکـرم(ص) بـود، بـا ایـن پشـتوانه، نخست، به‌تربیت افرادی زبده د ر فنون مختلف فقهی و کلامی و تفسـیری وحـدیث و ... دسـت زده و با این شیوه، شالودهٔ تشکیل حوزه‌های علمی و فقهی را در مناطقی مانند مدینـه و کوفـه برپـا کردند.

این حوزه‌ها، براساس یك سیاست گذاری دقیق و عالمانه با هـدفی معـین و برنامـه‌ای روشـن شکل گرفتند و آن گاه به تدریج، باگسترش و تعمیق آن، حوزه‌های علمی بـزرگ در طـول تـاریخ، مانند: قم، حلب، حلّه، بغداد، ری، جبل عامل و نجف شکل گرفت که همه همچون حلقـه‌هـای زنجیر، به‌خاندان عصمت(ع) متصل می‌شد(موسوعهٔ طبقات الفقهاء/۱۱۰). امامـان معصـوم(ع) که در مراکزی مانند مدینه حضورداشتند. برای پاسخگویی به نیاز علمی و سیاسـی پیـروان کـه بـا

توجه به شرایط سخت تقیّه و بعد مسافت و آسان نبودن ارتباط خود، مستقیماً می‌توانستند بـه امـام خویش مراجعه کنند، پس‌از آماده سازی انسان‌هایی فهیم و پاك، آنان را به‌طور خاص و با نـام و یـا بدون نام و تحت عناوینی کلّی، مانند «راویان حدیث اهل‌بیت» و «آشنایان با حـلال و حـرام ایـن مکتب» به مردم معرفی می‌کردند تا مشتاقان حقایق وحی، هم معالم دیـن خـود را از ایشـان اخـذ کنند و هم در مشکلات اجتماعی، ائمهٔ هدی را پناهگاه خود قرار دهند. همان فقیهان بزرگـی کـه شاگردان بی‌واسطهٔ اهل‌بیت(ع) شمرده می‌شوند و سلسـلهٔ فقیهـان عصـر غیبـت بـه واسـطهٔ ایـن بزرگان با فقه اهل‌بیت(ع) آشنا شدند زرارهٔ بن‌اَعین و ابابصیر و محمد بن‌مسلم و برید بن‌معاویـه و انس بن عبدالرحمان و دیگراصحاب شاخص از این گروهند. بطور نمونه در شأن اصحاب شـان، از امام صادق(ع) چنین روایت‌است:

«ما أجد أحداً أحيى ذكرنا و أحاديث أبي إلّا زراره وأبو بصير المرادي و محمد بن مسـلم و بريـد بن معاويه. ولولا هؤلاء، ما كان أحد يستنبط هدىً. هؤلاء حفّاظ الدين و أُمناء أبي على حلال اللّه و حرامه و هم السابقون إلينا في الدنيا و في الآخرة»(مجموعه مصنفات شیخ مفید، ٦٦/١٢). ایـن بزرگان، تنها، راوی حدیث نبودند، بلکه فقیهان بزرگی بودند که بـه عنـوان حـافظ مکتـب و امـینِ امامان (ع) شناخته می‌شدند و مردم نیز وظیفه داشتند که به آنها بـه همـین عنـوان مراجعـه کننـد. پس‌از این آماده سازی و گسترش تدریجی تفکّراهل‌بیت(ع) در مناطق مختلف، که تا عصـر امـام هشتم(ع) ادامه یافت، از زمان امام هفتم به بعد، ائمه(ع) همگام با این اقدامات و تدابیر، به‌ایجـاد تشکّل عظیم از ارتباط با شیعیان که در سراسر جهان اسلام پراکنده بودند، دست زدند.

نظام وکالت و مسؤلیت مهم و کلا

پرداختن به موضوع وکلای ائمه هدی(ع) بحثـی حسّـاس و مهـم اسـت کـه نیازمنـد تحقیـق مسـتقل اسـت(ر.ک: طوسـی، کتـاب الغیبـه/۲۰۱) و (حیـات فکـری و سیاسـی امامـان شیعه، ۱۵۳/۱۳۵/۱۳۲). آنچـه بـه طوراجمـال مـی‌تـوان گفـت: آن اسـت کـه بـه نظـر مورخّـان وسیره نویسان، با توجه به‌گستردگی شیعیان در ایران و عراق و یمن و مصر و نواحی دیگر، بـه ویـژه گسترش تشیّع در ایران، پس‌از سفرتاریخی امام رضا(ع) به‌این سرزمین، سیستمی که ارتباط میـان شیعیان و امامان معصوم(ع) رابه صورتی محکم و پیوسته پدید می‌آورد، سیستم وکالت بود. اینـان، کسانی بودند که از ناحیهٔ امام رضا(ع) وامامان بعدی تا حضرت حجّت(عج)، کارِ تنظـیمِ ارتبـاطِ

میان مردمِ پیرو اهل‌بیت و امامان شان را انجام می‌دادند.

وکلا، علاوه برجمع‌آوری خمس، دربارهٔ پاسخگویی به مسائل کلامی و فقهی نیز مسؤولیت داشته ودر تثبیتِ امامتِ امام بعدی، در منطقهٔ خود، نقش به‌سزایی داشتند.

امامان(ع) ولایت سیاسی خود را تا آن جا که مقدور بود، به‌واسطهٔ همین نایبان خود اِعمال می‌کردند و این‌ها، فقیهانی بودند که با نصب و تعیین خاص، مسؤولیت‌هایی را به‌دوش می‌کشیدند که بیشتر به«ولایت» شبیه بود. در واقع، می توان گفت: سیستم وکالت، نوعی سیستم ولایت فقیه با انتصاب خاص و تحت اشراف امامان معصوم(ع)در عصر حضور بوده است. برخی از این شواهد تاریخی را بدین شرح است:

۱. در مکاتبهٔ علی بن بلال، از امام هادی(ع) پس‌ازحمد و ستایش خداوند، چنین منقول‌است: «ثم إنّی أقمت أباعلی مقامَ الحسین بن عبدربّه و ائتمنته علی ذالك»(مجلسی، بحار، ۲۲۲/۵۰). من، ابوعلی را به‌عنوان جانشین حسین‌بن عبد ربّه تعیین کردم و او را در این کار، امین خود قرار دادم. در این فراز، سخن از تعیین کردن يك امین در منطقه‌ای از سرزمین پهناور اسلامی است.

پس‌از این نصب و تعیین، حضرت، نسبت به‌او چنین سفارش می‌کنند: « وَ قَدْ أَعْلَمُ أَنَّكَ شَيْخُ نَاحِيَتِكَ فَأَحْبَبْتُ إِفْرَادَكَ وَ إِكْرَامَكَ بِالْكِتَابِ بِذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِالطَّاعَةِ لَهُ وَ التَّسْلِيمِ إِلَيْهِ جَمِيعَ الْحَقِّ قَبْلَكَ وَ أَنْ تَحُضَّ مَوَالِيَّ عَلَى ذَلِكَ وَ تُعَرِّفَهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا يَصِيرُ سَبَباً إِلَى عَوْنِهِ وَ كِفَايَتِهِ فَذَلِكَ تَوْفِيرٌ عَلَيْنَا وَ مَحْبُوبٌ لَدَيْنَا»(کشی، رجال، ٤٢٣).

با توجه به‌آن‌که تو بزرگ ناحیه خود هستی، خواستم، تنها، به تو نامه بنگارم تا موجب اکرام تو باشد. برتو باد که از او (ابوعلی) اطاعت کنی و تمامی حقوق مالی که نزد توست، به او تسلیم کنی و دیگر دوستان مارا هم به‌این امر تشویق کنی و آن‌چه را که موجب یاری او می‌شود، به‌آنان گوشزد کنی؛ چون این کار، برای ماسودمند است.

دقت در متن این نامه، وظایف و حدود اختیارات وکلا راو چگونگی ارتباط کسانی که جزء چهره‌های متشخّص يك منطقه به‌حساب می‌آیند با نمایندگان امامان معصوم رانشان می‌دهند، به‌خصوص اینکه حضرت، به‌اطاعت از اوفرمان می‌دهد. در فشارها و زندان سیاسي عصر عسگریین(ع) نیز با شرایط تقیه این میراث گرانبها به غیبت صغري امام عصر(عج) می رسد و نواب اربعهٔ ایشان طول عصر غیبت صغری را رهبری می نمایند. همین شیوهٔ ارتباط با شیعیان و برقراری نظام وکالت برای اداره امورِ پیروان اهل‌بیت(ع) در سراسر جهان تیشع، که از زمان امامان پیشین وجود داشت در دوران غیبت صغری نیز تداوم یافت. محور ارتباط وکیلان با امام(ع)

همان نائبی بود که ازطرف امام‌زمان(عج) تعیین‌می‌شد. با این شیوهٔ نیابت، شاهد حرکتی جدید از طرف امام(عج) برای آماده سازی غیبت‌کبری هستیم. نخستین نائب خاص امام عصر(ع) عثمان بن‌سعید، معروف به‌سمّان، از وکلای امام یازدهم(ع) و مورد اعتمادامام هادی(ع) بوده است.

وقتی احمد بن‌اسحاق بن‌سعد قمی(ع) از امام هادی(ع) می‌خواهد که کسی را معرفی کند تا مسائل و مشکلات دینی خود را با او مطرح کند و به عنوان واسطه میان امام(ع) با او باشد، در پاسخ می‌شنود:«الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُون»(الکافی،۱/۳۳۰). این سخن نسبت به فرزند عثمان بن‌سعید (نائب دوم خاص امام زمان(ع) ابوجعفر محمد بن‌عثمان عمری نیزاز امام عسکری(ع) نقل شده است(طوسی، کتاب الغیبه، ۲۱۹). رابطهٔ نزدیك وشأن و منزلت علمی و اجتماعیِ وکیلان را با امام و باشیعیان به‌خوبی ترسیم می‌کند. عنوان «ثقه» و «امین» که برای ابراهیم بن عبده به‌کار رفته بود عنوان مهم و قابل تأمل است در این مورد هم تکرار شده است. در مکاتبه‌ای از توقیعات شریف حضرت حجّت(ع) می‌بینیم که از «وکیل» به‌عنوان «قائم مقام» یاد شده است. حسن بن عبدالحمید که دربارهٔ یکی از وکیلان امام(ع) به‌تردید افتاده بود، دریافت‌کننده این توقیع است. در آن آمده: «لَيْسَ فِينَا شَكٌّ وَ لَا فِيمَنْ يَقُومُ مَقَامَنَا بِأَمْرِنَا». (کلینی، اصول کافی،۱/۴۳۷). در این عبارت، سخن از قائم مقامی و جانشینی است، نه وکالتِ تنها.

حسین‌بن‌روح، سومین نایب خاص است. وی، از معتمدان عَمْری (نایب دوم) بوده است و در حضور برخی ازبزرگان شیعه در بغداد، مانند بوعلی‌بن‌همام، ابوعبداللّه بن محمدالکاتب، اسماعیل‌بن‌علی نوبختی، به‌دستور امام(ع) به‌عنوان جانشین ابوجعفر عمری تعیین شده است «هذا أبوالقاسم حسین‌بن‌روح القائم مقامي، و السفيربينكم و بينَ صاحب الأمرالوكيل له، الثقةالأمين، فارجعوا إليه في أُموركم، و عَوِّلوا إليه في مهمّاتكم فبذالك أُمِرْتُ و قد بلّغتُ».(طوسی،کتاب الغیبه، ۲۲۷).

در این جا هم، سخن از قائم مقامی و وثاقت و امانت است. آخرین نائب خاص، ابوالحسن علی بن محمّد سَمَری است که تا سال ۳۲۹ ه.ق نیابت داشته است و با وفات او و رسیدن توقیع و نوشته‌ای از ناحیهٔ مقدسه مبنی براعلام غیبت کبری، دوران نظام نیابتِ خاصه به پایان می‌رسد. در فرازی از این توقیع مبارك، چنین آمده :«فَاجْمَعْ أَمْرَكَ وَ لَا تُوصِ إِلَى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ الثَّانِيَةُ فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل»(صدوق، کمالدین و تمام النعمه، ۵۱۶/۲). کارهایت را سامان بده و به کسی به عنوان جانشین خود، وصیت نکن، اکنون زمان

غیبت تامّه فرا رسیده است. جمع بندی اینکه: تا این زمان، عصر حضور است و امکـان رابطـه بـا امامان معصوم(ع) فراهم بود. عصر حضور، بـرای شـیعه، عصـر تشـریع اسـت بـا آنکـه در دورهٔ طولانی حضور، فقیهان و عالمان فرهیخته فراوانی در مکتب اهل‌بیت(ع) تربیـت شـدند و احیانـاً به‌کار تفریع هم پرداختند و لی از آن جا که شمس تابناک ولایت، پنهان نبود، این دوره را بـه‌عنـوان «عصر تفریع» به معنای مصطلح فقهی، که نیازمند اجتهاد و استنباط از ادلّه باشد نمی‌نامند.

بنابرآنچه گفته شد نشان می‌دهد کـه ولایـت فقیـه، از زمـان حضـور اهلبیـت مطـرح بـوده و شیعیان، به‌خوبی، در طول چند دهه، با آن انس گرفته بودند تا در رویداد شگفت غیبت، به بیراهـه نروند و سرگردان، به‌وادی ضلالت نیفتند. نباید با «غیبت کبری» به عنوان یك ابتلای عظیم و یـك امر باز دارنده و پس گرا در حرکت اهلبیت(ع) برخوردکرد. غیبت، یك رخداد بالنده بـرای رشـد و تعالی بشریت، به‌ویژه شیعیان بوده است. غیبت، نشان از بلوغ و رشد شیعه دارد کـه مـی‌توانـد در غیاب شمس امامت، پس از دورهٔ نیابت خاصه، اکنون با نیابت عامّه، به‌راه خود ادامه دهد. اگر در عصر نیابت خاصّه، با فرمان «فارجعوا إلیه» شیعیان به سوی نایب خاص می‌شتافتند،اکنون هم بـا همان آهنگ و مضمون مانند «فارجعوا فیه إلی رواة أحادیثنا» که در ادلّه نیابت عامّه آمده می‌توانند وظیفه و راه روشن خود را در حادثه عظیم غیبت کبـری درك کننـد، بـدون آن‌کـه مسـأله امامـت و ولایت، دچار بلاتکلیفی و تعطیلی شود و فقه با همه ابواب آن، سکان دار این عصر است.

دوررهٔ اجتهاد و توسعه فقه شیعه

عصر اجتهاد وگسترش فقه خصوصی فقیهان ژرف نگر این دوره، علاوه برآنکه در جمـع‌آوری و تبویب حدیث، به کارهای عظیمی مانند کتاب تهذیب واستبصار دست زدند، برای نخسـتین بـار، به‌خلق آثاربزرگ فقهی پرداخته و با استمداد از احادیـث عتـرت طـاهره(ع) بـه تفریـع و اسـتنباط همّت‌گماشتند و آثار فقهیِ بدیعی مانند «المقنعة» و «النهایة» و «المبسوط»، را به جهان فقاهـت عرضه کردند. در این دوره، با کثرت فقیهان مواجهیم، ولی شاخص‌ترین فقیهان آن زمـان عبارتنـد از: شیخ مفید، سید مرتضی، ابو صلاح حلبی سلّار دیلمی و شیخ‌طوسی. بنا بریک تقسیم بنـدی دیگر، فقهای اقدم (فقهای شـیعه از پایـان غیبـت صـغری تـا قـرن ششـم هجـری را شـامل مـی شوند(فقهایی مانند ثقه الاسلام کلیني (۳۲۹ ه.ق) و شیخ صـدوق(۳۸۱ ه.ق) شـیخ مفیـد(ره) و سید مرتضی(٤٣٦ ه.ق) وابوصلاح حلبی و شیخ طوسي(ره) هستند. وفقهای مقدم، فقهـای قـرن

ششم تا آغاز دوران صفویه را شامل می شوند، از جمله قطب راوندی، علامه حلی، شهید اول وفاضل مقداد(ره) هستند.(منتظری، دراسات فی ولایت الفقیه، ۳۸/۱). با تلاشهاي علماي عظام در عصر غیبت کبري وپس از آن تحولات چشمگیري در اجتهاد عمومی و فقه سیاسی بوجودآمد لکن هنوز در عرصه فقه سیاسي شیعه رکود ونقصان خاصی حاکم است و فقه در شکل عمومي و سیاسی بسط ید نداشته و کارآمدی کمتری دارد، بنابراین نظام سازي هم در این دوره بدون معنا بود و فقهاي سیاسي ما به دنبال شکل دادن نظام سیاسي نبودند.(حقیقت، از اسلام فرهنگی تا اسلام سیاسی، ۳).

حسّاسیت و اهمّیت نخستین سال‌های غیبت، در خود غیبت نهفته بود. با وجود آن‌که از صدر اسلام، مسأله غیبت و مهدویّت، از سوی پیامبر(ص) و اهل‌بیت (ع) میان مردم مطرح و تمهیدات لازم در این زمینه فراهم شده بود و لی غیبت، تحوّل عظیمی بود که ورود به‌آن، فرایند پیچیدهٔ داشت. نمونه این مشکلات که حسّاسیّت موضوع را نشان می‌دهد، مهدویّت و ظهورفرقه‌های مختلف و منحرف است.(نجاشی، رجال، ۲/ ۳۲۷). تعداد این فرقه‌ها، تا چهارده گروه شمرده شده است.(جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ۲۱۹/۲). بی دلیل نیست که بزرگان شیعه، در این عصر، به‌تألیف کتب متعدّدی در زمینه غیبت دست زده‌اند.

یکی از موضوعات مرتبط با غیبت، از بُعد اندیشه سیاسی، بحث «ولایت تدبیری عصر غیبت» و «سرنوشت رهبری» طبق نظریّه امامت بود. با توجه به‌اینکه ولایت، ریشه در فطرت بشر دارد و ضرورت زندگی انسان جمعی است واین امر تعطیل بردار نیست.(طباطبایی، مجموعهٔ مقالات،۱۰۲/۱۰۱). ازطرف دیگر امامِ مشروع و منصوب الهی نیز در پشت پرده غیبت است و امکان رهبریِ ظاهری او منتفی است، در این زمان،آیا امور امت معطل و بدون تولیت رها شده است؟یا تدبیری برای آن اندیشیده اند؟ سوال دیگر اینکه، پس چه کسی مشروعیّت دارد تا وظایف امامتِ بالأصاله را، در غیاب او و به نیابت از او، به‌دوش کشد؟ شیخ‌مفید، پاسخ پرسش بالا را در کتاب «المقنعة» به‌طور دقیق و کامل می‌دهد.«المقنعه» نخستین کتاب استنباطی فقه شیعه با سبکی تازه و جدید است. در این کتاب، فقه سیاسی تشیّع در عصر غیبت، تبیین و طرّاحی شده است. شیخ‌مفید، طرحی در اندیشهٔ سیاسی ترسیم می‌کند که مشتمل برمقدّمات و تقریرات مختلف از اصل طرح و ارکان و ادّله طرح است. شیخ‌مفید، در طرح خویش، به«ولایت انتصابی فقیهان» معتقد است.

در این عصر ما کمترگرایشی برای تدوین منسجم نظریه های سیاسی فقه می بینیم و در تحلیل

علل آن باید به شرایط تاریخی و سیاسی آن دوران توجه جدی کرد که همه اینها ناشی از عدم بسط ید فقها در امرحکومت اسلامی است از این رو برای دستیابی به دیدگاههای سیاسی فقهای متقدم باید به دیدگاههای پراکنده آنها درآثارکلامی وفقهی رجوع نمود.(فرشید، تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی،۱۳). شیخ‌مفید، معتقد است احکام دین، اختصاص به‌عصر حضور ندارد. غیبت امام، دورهٔ هرج و مرج و بلاتکلیفی و تعطیلی دین نیست. غیبت، دوره‌ای از تکامل فکری بشریت است که طبق حکمت الهی تقدیر شده است. به‌اعتقاد شیخ مفید، مردم مکلّفند در غیاب امام زمان خود، تا حدّ توان و تمکّن، براجرای مقررات شریعت همت گمارند. وی می‌گوید«کسی که توان اقامه حدود و تنفیذ احکام و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران وفاجران را دارد، باید از این توان خود بهره گیرد وبرمردم واجب است که چنین شخصی را، در راه این اهداف، یاری رسانند»(مفید، المقنعه، ۸۱۰).

درجای دیگری می گوئید:«عند التمکّن، برگزاری مراسم جماعات، اجرای قضای شرعی، واجب است»(پیشین، ۸۱۱). به‌نظر شیخ مفید، با پذیرش شش مقدمه‌ای که گذشت، باید چنین گفت: که شارع، مسؤلیت رهبری فکری، سیاسی شیعیان را، در عصر غیبت کبری، برنائبان عام نهاده است. این نائبان عام، همان فقیهان واجد الشرائط هستند و برمردم واجب است که آن‌ها رایاری‌کنند. طرح شیخ مفید، اختصاص به زمان بَسط فقیهان وامکان تشکیل دولت مقتدر ندارد، بلکه در هر شرایط زمانی و مکانی، هر چند تحت شرایط تقیهٔ شدید که کوچك‌ترین حرکت شیعیان، زیر ذّره بین جائران است، فقیه، به هر اندازه که تمکّن دارد باید احکام را اجرا کند و مردم هم باید او را کمك کنند.

عصر اعتلا و پایداری فقه سیاسی شیعه

ذکر این نکته ضروری است که تاکید بر اعتلا در عصر خاص به معنای انکار عظمت فقه سیاسی عالمان شیعه در دوره های قبل نیست بلکه به مفهوم اهمیت بیشتر رخدادهای این دوران در تأثیر گذاری بر فقه سیاسی معاصر است. شاید بتوان، مهمترین مراحل اعتلای فقه سیاسی شیعی را در عصر صفوی وسپس پیروزی قاطع عقل در مبارزات عالمان اصولی بر اخباری دانست. سیر نظریّهٔ ولایت فقیه در مراحل مختلف این دوره تاریخی از قرن دهم هم زمان با به قدرت رسیدن سلسله صفوی در ایران،آغاز و در قرن سیزدهم، به‌پایان می‌رسد. شاخصهٔ این

مرحله، رسمیّت مذهب تشیّع در ایران و قدرت نسبی فقیهان در عصر صفوی و سپس قاجاری است. البته فراوان بوده‌اند حکومت‌هایی که گرایش‌های شیعی حتّی اثناعشری داشته‌اند، امّا در واقع، هیچ‌کدام شاید به‌جز سربداران، تا قبل از حکومت صفویه، رسماً حکومتی مبتنی برتشیّع اثناعشری به‌شکل یك نظام سیاسی تشکیل نداده‌اند(جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی، ۱۸). تا پیش از عصر صفوی، فقیهان شیعه، تنها، در دو مورد است که روابطی مثبت با حاکمیّت داشته‌اند.

۱. برخوردهای عالمان شیعه با آل‌بویه در قرن چهارم و پنجم.

۲. مورد دوم، برخورد عالمان شیعه با ایلخانان مغول.

مهم‌ترین این عالمان، خواجه نصیرطوسی، محقّق حلّی، علّامه حلّی و سید بن طاووس هستند(همان،۱۸٦).

این دوره‌ها، اوّلاً، کوتاه بوده و ثانیاً، تشیّع به‌عنوان یك نظام سیاسیِ حاکم، مطرح نبوده است. با قطع نظر از این دو مورد، تا پیش از دولت صفوی، موضع فقیهان شیعه در برابردولت‌ها، همواره، موضع منفی و سلبی بود. فقیهان شیعه، با ظرافت تمام، اَبعاد حقوقی مسائلی از قبیلِ «قبول ولایت سلطان جائر» و «اعانت ظالمان» و «قبول جوایز سلطان» نوعی ا تّفاق نظر و هم داستانی را میان فقیهان شیعه پدیدآورد. به رسمیّت نشناختن نظام سیاسی حاکم و آن را طاغوت و فاقد مشروعیّت خواندن و در دست نداشتن قدرت متمرکز سیاسی و پراکندگی شیعیان در جهان اسلام، از یك‌سوو رفتار خشن و فشار حکومت‌های مختلف تا قرن دهم برشیعیان از سوی دیگر، مجموعاً، شرایطی را پدید می‌آورد که امکان تدوین مبانی حاکمیّت وفقه سیاسی عصر غیبت را اجازه نمی‌داد.

شیعیان که به‌تحکیم مبانی امامت براساس مذهب اهل‌بیت(ع) در علم کلام دست زده بودند شرایط مهمی را برای امامت و رهبری، مانند عصمت و انتصاب و نصّ مطرح می‌کردند که غالباً مربوط به امامت معصوم بود. در عصر غیبت، با توجه به‌پنهان بودن امام معصوم(ع) و شرایطی که برشیعیان حاکم بود، این مباحث، پیشرفت چشمگیری نداشت، امّا در فقه، به دلیل ابتلای مردم و نیازشان به مسایل مرتبط با نهاد سیاسی از یك سو و نامشروع بودن نظام حاکم از سوی دیگر، به طور متفرق، فقیهان، به نیاز مردم پاسخ می‌دادند و در ابواب جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، حدود، دیات، خمس، زکات، مکاسب محرّمه، نماز جمعه و ... وظیفهٔ مردم را ترسیم می‌کردند.

نوعاً، در این ابواب، قدرتی خاص را برای فقیه (تحت عنوان حاکم شرع) می‌یابیم. بااین همه، به جز مواردی نادر، مانند کتاب‌های ابی‌الصلاح حلبی و ابن‌ادریس، کم‌تر، مسائل مربوط به فقه سیاسی، یك جا و مدوّن، تنظیم شده است. بنابراین، عملاً، از زمان غیبت صغری تا قرن دهم، شرایط لازم برای تدوین فقه سیاسی وپرداختن به‌حقوق اساسی عصر غیبت فراهم نمی‌شود. ازآغاز قرن دهم وحاکمیّت صفوی برایران، مسأله، کاملاً عکس می‌شود، اکنون حاکمیتی پدید آمده که تشیّع را مذهب رسمی‌خود اعلام کرده و فقیهان شیعه را از اطراف، به همکاری دعوت می‌کند. در این شرایط، رویکرد فقیهان شیعه به مسأله دولت و روابط ایشان با نظام سیاسی، حائز اهمیت است. با بررسی تاریخ عهد صفوی و تا حدودی عصر قاجار، به‌ویژه در زمان جنگ ایران و روس، ما، شاهد همکاری فقیهان با دستگاه سلطنت بصورت مشروط هستیم. دربارهٔ مبنای فقهی این همکاری، دو احتمال بلکه دو نظریه مطرح است:

احتمال یکم آن است که این مشارکت، براساس مبنای پذیرش و حقانیت سلطنت مشروعه انجام گرفته است.

احتمال دوم، آن است که این همکاری، براساس ولایت انتصابی فقیه بوده است.

در رأس فقیهان برجسته این عصر، محقّق ثانی قرار دارد که عصارهٔ افکار او دربارهٔ ولایت انتصابی فقیه را درصفحات آینده خواهیم دید. محقّق ثانی، از کسانی است که مشارکتی فعال با دستگاه صفوی داشته است. وی برنیابت فقیه در حال غیبت در جمیع اموری که نیابت در آن دخیل است،(رسائل محقق کرکی، ۱٤۲/۱). ادّعای اجماع دارد.

طبق این نظریهٔ صریح، ولایت سیاسی، برای فقیه ثابت است و بحث نظریهٔ سلطنت مشروع، کاملاً، منتفی است. محقّق ثانی، با این نظریهٔ فقهی، به‌مشارکت با صفویه وهمکاری با آنان دست زده است. از سویی برخی از شاهان صفوی نیز متوجه این حقیقت بوده به‌آن اذعان کرده‌اند. چنان که شاه طهماسب، خطاب به‌محقّق کرکی می‌گوید:« أنت أحق بالملك لأنّك النائب عن الإمام(ع) و إنّماأكونُ من عُمّالِك أقومُ بأوامرك و نواهيك»(جعفریان، دین وسیاست در دوره صفوی، ۳۳). توشایسته تر از من به سلطنتی؛ زیرا، تو، نائب امام(ع) هستی و من، از کارگزارانت بوده و به‌اوامر ونواهی تو عمل می‌کنم.

از مباحث مهم این دوره، مبنای فقهی مشارکت فقها بادولت صفوی است. شواهد و اسناد تاریخی این دوره،گویای آن است که مبنای مشارکت فقیهان، اعتقاد به‌ولایت فقیه و نیابت عامّه، به‌علاوه رعایت مصالح و ضرورات سیاسی واجتماعی بوده است. با به قدرت رسیدن حکومت

صفویه، فقها در برابر واقعیات تازۀ فقه سیاسی قرار گرفتند که پس از هزار سال زندگی در مبارزه با سلاطین وحکام عمدتا سنی مذهب شاهد شکل گیری حکومتی شدند که هم شیعی و هم درگیر با سلاطین سنی عثمانی بود چنین شرایطی منجر به نزدیکی و همسویی میان فقهای شیعه و سلاطین صفوی(فرشید، نقش عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلامی/۱۳). علما و فقهاي اسلام، سلطنت شاهان صفويه و قاجاريه را بر پايه اين انديشۀ كليدي شيعه كه هر حكومت غير منصوب از ناحيۀ ائمه معصومين(ع) غيرشرعي است، نامشروع مي‌دانستند، اما برخي از آنها ناگزير بودند، بر اساس قاعدۀ ضرورت، مصلحت و تقيه، به همكاري با شاهان صفويه و قاجاريه بپردازند و به اميد روزي بنشينند كه توانايي جايگزين كردن حكومت مبتني بر ولايت فقيه را به جاي سلطنت سلطان عادل يا مشروطه پيدا كنند. براي فهم و درك اين مسأله، مروري بر آراي سياسي برخي از مهمترين فقهاي عصر صفويه وقاجاريه قابل توجه است(طاهری، نگاهي به نقش علماي شيعه در حيات سياسي و اجتماعي ايران، ۳٤). البته شاهان صفوی نیز با اهتمام ویژه نسبت به دین و مذهب تشیع و حمایت از عالمان دینی امتیازات ویژۀ زیررا دنبال می کردند:

۱. ارایه چهره مذهبی از حکومت و کسب مشروعیت‌سیاسی.

۲. ایجاد وحدت در میان گروه‌های سیاسی، مذهبی وتضمین ثبات سیاسی.

مقابله با حکومت عثمانی از راه ترویج تشیع. متولیان دین و مذهب (یعنی عالمان و فقیهان) نیز ازشرایط سیاسی، اجتماعی فراهم آمده، در راه ترویج دین و مذهب امامیه استفاده کرده و اهداف زیر را به دست آوردند.

۱. ترویج احکام اسلام در جامعه .

۲. ترویج مذهب تشیع اثنی عشری.

۳. تصدی فقها در برخی از اختیارات حکومتی در امورقضایی و اموال عمومی

٤. جلوگیری از گسترش ونفوذ صوفیگری.

۵. سعی در اصلاح نظام حکومتی و حاکمان سیاسی.

تمرکز در تصمیم‌گیری در امور مذهبی. این رابطۀ نزدیک در دوران صفویه میان دولت و دین باعث شد تا متولیان سیاست، جایگاه ویژه‌ای را برای عالمان دین در نظام و ساختار حکومتی در نظر بگیرند. مناصب روحانی در دولت صفویه ره آورد این رابطه متقابل بین حاکمان سیاسی و عالمان دینی بوده است. در این عصر، محقّق کرکی، با شفافیت کامل، سومین فقیهی است که بحثی مستقل در باب ولایت فقیه دارد واز نیابت عامۀ فقیهان دفاع می‌کند. فقهای پس‌از وی نیز

این رویّه را می‌پذیرند. محقّق کرکی، اجماع و اتفاق اصحاب را یکی از مدارك خود می‌داند. برخی از ناظران خارجی، در لابه‌لای نقل جزئیات، تحلیل خود و برداشت‌هایی که از وضع قدرت سیاسی جامعه صفوی و پس‌از آن تا اوایل دوران قاجار داشته‌اند، شرح داده‌اند. البته، نباید فراموش کرد که آن نویسندگان، گاهی، انگیزه‌ها ی سیاسی خاص نیزداشته‌اند.

الف. شاردن، یکی از جهانگردان دوره صفوی است. وی، دقیقاً، به‌نظریهٔ سلطنت مشروعه اشاره می‌کند و آن را به غیر مجتهدان و مؤمنان نسبت می‌دهد. وی می‌گوید: اهل منبر و همراه با آنان، همهٔ مؤمنان و کسانی که از رعایت دقیق و کامل اصول دین برخوردار می‌گردند، هواداران این نظریه هستند که در غیبت امام، مجتهد باید برمسند شاهی مستقر گردد، به‌اعتقاد شاردن، آن‌چه که عملاً، مورد عمل بوده، این است که امور قضایی ایران، تابع قدرت سلطنت است، حتّی در امور دینی و آن عقیده قبلی، فقط، از جانب روحانیون و هواداران ایشان تأیید می‌شود، امّا شاه و وزیران بدلخواه، لَبْ فرو بسته‌اند و در کلیهٔ امور، حکمشان نافذ است(جعفریان، دین وسیاست در دوره صفوی،۵۱/٤۸).

ب. کمپفر، از مسافران آلمانی است که در زمان شاه سلیمان صفوی به‌ایران آمد. او، درباره قدرت مجتهد می‌نویسد: شگفت آنکه متألهین و عاملین به‌کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد، با مردم ساده دل شریکند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمین، در عهدهٔ مجتهد گذاشته شده است، در حالیکه فرمان روا، تنها، وظیفه دارد به‌حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد. برحسب آن‌چه گفته شد، مجتهد، نسبت به صلح و جنگ نیز تصمیم می‌گیرد. بدون صلاح دید وی، هیچ کار مهمی که در زمینه حکومت برمؤمنین باشد ،صورت نمی‌پذیرد(پیشین،۵۹/۵۸).

وی، در ادامه، احترام شاه صفوی به مجتهد را، تصنعی و به‌خاطر پروای از مردم، می‌داند. در مجموع، تنها نتیجه‌ای که از بررسی‌های بالا می‌توان گرفت، آن است که علما و فقهای عصر صفوی وقاجاری که به مشارکت برخاسته و به جنبه‌های مثبت وهمکاری همت گماردند کارشان، براساس نظریهٔ سلطنت مشروعه صورت نگرفته است. اینان، براساس مصالح وضرورت، از قبیل گرایش به تشیع و مبارزه برای پایان بخشیدن به‌نفوذ تصوف و امکان عمل به قوانین فقهی شیعه و امر به‌معروف و نهی از منکرکه در این دولت وجود داشت به همکاری با حکومت همت گماشتند.

آن‌هاگرچه به صراحت، حکم به عدم حقانیت حکام نکردند، ویا گاهی به مدح شاه پرداختند،

ولی در عمق ضمیر خود، به آن معتقد نبودند. براین اساس است که دستگاه روحانیت، مستقل بود و در عصر قاجار، آشکارا، خود نمایی-کرد(پیشین، ۷۰). البته، همه فقیهان این عصر، همراه حکام نبودند. محقق اردبیلی، در عصر صفویه، و میرزای قمی، در عصر قاجاریه، از این دسته‌اند، گرچه با قاطعیت، ازنیابت عامۀ فقیهان و ولایت انتصابی ایشان سخن می‌گویند، ولی با حکومت، همراه نشدند.

ظهور اخباری گری انشعاب در فقه شیعه

حرکت اخباري گری میان عالمان شیعه در دهه‌های میانی قرن یازدهم و قرن دوازدهم، شاهد فترتی دیگر در سیر فکری حرکت اجتهاد و فقاهت شیعه هستیم(موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمه، القسم الثانی)، ۳۸۴/۳۹٤). پرچمداری اخباری‌گری را، امین استرآبادی بردوش داشت. اصول مکتب اخباری‌گری، طبق آن‌چه در کتاب فوائد مدنیه استرآبادی منعکس شده است، عبارت از نفی حجیت ظواهر قرآن و نفی حجیت حکم عقل در استنباط احکام شرعی و نفی حجیت اجماع و قطعی بودن روایات کتب و رجوع به اصالة الاحیاط در امور مشتبه است.

درباره عوامل بروز اندیشه اخباری‌گری، نظریه‌های متفاوتی وجود دارد(موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمه، القسم الثانی)، ۳۸٤/ ۳۹٤). برخی، سیاست دولت صفوی را از عوامل بروز این حرکت می‌دانند. به‌نظر ایشان، حضور فقیهان در صحنه سیاست و اداره کشور برای دولت صفوی گران تمام می‌شد و این دولت، نگران حضور و نفوذ بیش از پیش مجتهدان در عرصه‌های مختلف بود، از این‌رو، رژیم صفوی، در تقویت کفه اخباریون سهم وافری دارد. به‌اعتقاد برخی از محققان، اصولاً، نظریۀ گریز از عقل و جمود برحس، در قرن یازدهم، به‌طور همزمان درغرب و شرق ظهور کرده است.

فرانسیس بیکن و دکارت، درغرب، و محمد امین استرآبادی، در شرق، پیشقراولان این نظریه بوده‌اند(شهید مطهری به‌نقل از مرحوم بروجردی، جعفریان پیشین، ۳۸۹).

درباره نظر اخباری نسبت به موضوعات فقه سیاسی و بالاخص ولایت انتصابی فقیه، برخی از نویسندگان عرب و مستشرقان، چنین اظهار نظر کرده‌اند که برخلاف نظریۀ مجتهدان، که فقیه را نائب امام زمان می‌دانستند و مجتهد را واسطه میان مؤمنان و امام غایب(ع) تصور می‌کردند،

اخباریه چنین نقشی را برای مجتهد قائل نیستند و علما را تنها، میراث دار فقـه مـی‌داننـد و دربـارهٔ مناصب اهل‌بیت(ع) نقشی برای آن‌ها نمی‌بینند. برای دریافت صحت و سقم ادعای فـوق و فهـم اندیشه اخباریه در شأن و منزلت فقهای عصر غیبت واین که آیا فقها را نائبان امام(ع) مـی‌داننـد یـا نه، نظر برخی از بزرگان اخباري را در این باب باید مرور نمود.

محمدتقی مجلسی، مشهور به مجلسی اول، از جمله عالمانی است که پس‌از محقق کرکـی و فرزندش و شیخ بهایی، به سمت «شیخ‌الاسلامی» در دستگاه صفویه رسیده و نقشـی مهـم را در آن ایفا کرده است.(نهضت روحانیون ایران، ۵۱/۱). مشـهورترین اثـر ایـن عـالم بـزرگ «روضـة المتقین في شرح مَنْ لا یحضره الفقیه» است. در این کتاب، وی، بـا صـراحت مـی‌گویـد: «آرای محمد امین استرآبادی در فوائدالمدنیه را اکثر علمای نجف و کربلا، تحسین کرده و پذیرفتـه‌انـد و حق آن است که اکثر نظریات وی، صحیح و قابل تردید نیست(نهضت روحـانیون ایـران، ۱/ ۵۱). چنان که ملاحظه می‌شود، محمد تقی مجلسـی بـا آنکـه بـر تفکـر اخبـارگری انگشـت صـحت می‌گذارد، در عین حال، عملاً، منصب شیخ‌الاسلامی را پذیرفتـه و در امـور سیاسـی، اجتمـاعی عصر صفوی دخالت کرده است.

اما از جهت نظری، در شرح روایت حفص بن غیاث، که راوی، از مُجریِ حـدود مـی‌پرسـد و امام، «مَنْ إلیه الحکم» را مجری حدود معرفی می‌کند، او صریحاً، فقیهان را منصـوبان عـام امـام زمان می‌شناسد و می‌گوید: «یقیم الإمام و الحاکم أیضاً و لا شـك فـي المنصـوب الخـاص. أمّـا العام، کالفقیه، فالظاهر منه أنَّه یقیم الحدود للأخبار السالفة في باب القضاء من قوله: «قد جعلتـه حاکماً». و یحتمل کونه منصوباً لرفع المنازعة،لکنَّ اللفظ عامٌ و لا مخصّـص ظـاهراً»(موسـوعة طبقات الفقهاء (المقدمه، القسم الثانی) ۳۹۳). در فراز بالا، مجلسی اول، با تمسـك بـه مقبولـهٔ عمربن‌حنظله و عمومیت لفظ «حاکماً» و مخصوص به‌قضـاوت نبـودن آن، بـرای فقهـا، اجـرای حدود را قائل است وایشان را نائبان و منصوبان عام عصر غیبت می‌داند. فیض کاشانی، که برخـی اورا از اخباریین سرسخت دانسته اند(مجلسی، روضة المتقـین، ۱۰/ ۲۱۳). ضـمن آنکـه تولیـت سهم امام را مربوط به فقیه می‌داند(بحرانی،/ لؤلؤة البحرین، ۱۳۳). با استدلال بـه روایـاتی ماننـد مشهورهٔ ابی خدیجه در عصر غیبت، حکم فقیه جامع‌الشرائط را نافذ می‌داند و او را ازطـرف امـام صادق(ع) مأذون می‌شمرد(فیض، مفاتیح الشـرائع،۲۲۹/۱). فـیض کاشـانی، نسـبت بـه‌اجـرای حدود، معتقد است که باتوجه به‌اطلاق ادلهٔ وجوب حدود و تعزیرات، و بـا توجـه بـه‌حـقّ نیابـت فقیهان مأمون از امام(ع) و اذنی کـه ایشـان در مـواردی ماننـد قضـا و افتـاء و ... دارنـد، حـدود و

تعزیرات و دیگر سیاسات دینی را می‌توانند اقامه کنند(فیض پیشین، مفاتیح الشرایع،۲۴۷/۳).

محمدباقر مجلسی، معروف به علامه مجلسی، مؤلف کتاب گرانسنگ بحارالانوار، از عالمان بزرگی است که با وجود انتساب به‌اخباریه، در امور سیاسی و حکومتی عصر خویش نقشی فعّال داشته است. شیخ‌الاسلام، در پایتخت صفویه، شهر اصفهان، بوده و ریاست دینی و دنیوی، امامت جمعه و جماعت را بردوش کشیده است.

شخصیت وزین و عالی‌مقام، این مرد بزرگ، رمز آرامش وحفظ مملکت از فروپاشی، در حکومت ضعیف و بی‌تدبیرسلطان حسین صفوی بوده است. با وفات مجلسی، ایران، وزنه سنگین خود را از دست داد و خفت و بی‌لیاقتی شاه آشکار گردید (موسوعة طبقات الفقهاء،المقدمه، ۲/ ٤٠٤). علامه مجلسی،از کسانی است که علمای ربانی را نائب عام عصر غیبت می‌شناسد و معتقد است که «حکم» به‌ایشان مربوط است و محدثانِ، عامل نیز ممکن است ازعالمان ربانی شمرده شوند(موسوعة طبقات الفقهاء ٤٠٤/٢). ظاهر کلام مجلسی، چنانکه صاحب جواهر نقل می‌کند آن است که جمیع خمس را باید به حاکم شرع (فقیه) پرداخت کرد.

شیخ‌یوسف بحرانی، (۱۱۰۷/ ۱۱۸٦) مشهور به‌صاحب‌الحدائق از اخباریین متعادل و غیر متعصب است. وی، آخرین شخصیت اخباری است که حلقهٔ تدریس او در حوزه علمیه کربلا، مورد توجه بوده‌است. هجرت علامه وحید بهبهانی به‌کربلا و احتجاجات عمیق و خردمندانه وی با تفکر اخباری‌گری، موجب شد، بساط بحرانی از حوزه‌های فقاهت ایران و عراق برچیده شود. و تنها بقایایی از این افکار در بحرین و جنوب عربستان باقی بماند. شیخ یوسف بحرانی، سال (۱۱۸٦ه.ق) وفات کرد و وحید بهبهانی براو نماز گذارد. شیخ‌ي وسف بحرانی، از جهت فتاوای غریب و نادر، شهرت دارد. یکی از نظریه های غریب او در ولایت امور حسبیه است(زادالمعاد، ٤٣٠).

از نظر او، دلیلی براختصاص ولایت براموال غُیب و قُصر و مانند آن به امام معصوم(ع) یا فقیه جامع‌الشرائط، وجود ندارد. ولایت امور حسبیه، مربوط به‌تمامی مؤمنان است: «فلیس في الأخبار ما یدل علی اختصاصه» ولایت برطفل و غایب و مانند آن، بالإمام أو الفقیه الجامع للشرائط. شیخ یوسف بحرانی، نخستین عالم شیعه از زمان شیخ مفید به بعد است که صریحاً، به چالش با نظریهٔ ولایت فقیه، پرداخته است. وی از کسانی است که در کتاب «الدرر النجفیه» به‌طور مفصل، به‌مقبولهٔ عمربن‌حنظله و برخی دیگر از ادلهٔ ولایت فقه مانند مشهورهٔ ابی‌خدیجه و

توقیع شریف و روایت «اللهم ارحم خلفائي» می‌پردازد. اگرچه او، از این روایات، نیابت را، حتی نسبت به‌حال حضور هم استفاده می‌کند ولی حداکثرِدلالت آن‌ها را بردو موضوع می‌داند: یکی نیابت در رفع مرافعه و خصومات و دیگری نیابت در افتاء.

او، نیابت در امور حسبیه یا نیابت در پرداخت سهم امام(ع)را نمی‌پذیرد، اگرچه معتقد است که این فتوا، خلاف نظریهٔ اصحاب است. دوره‌ای که تفکر اخباري گری، اندیشهٔ رایج حوزه‌ها بود، عالمانی را می‌یابیم که در مسلك اخباریه داخل نشدند و به‌حمایت از اجتهاد، همت گذاشتند، فقیهان بزرگی مانند: سلطان العلماء (متوفای ١٠٦٤ه .ق) و حسین خوانساری متوفای(١٠٩٨ ه .ق) و آقاجمال خوانساری متوفای (١٢٥ ه .ق) و فاضل هندی (١١٣٧/١٠٦٢ه.ق)و محمدباقر سبزواری (١٠١٨/ ١٠٩٠ه.ق)،(شیخ‌یوسف بحرانی/الحدائق الناظرة، ج١٢، ٤٧٠).

عصر باز سازی فقه سیاسی شیعه

زمانی که می‌رفت تا میراث هزارسالهٔ فقاهت شیعه، در تندباد جمود و تحجر اخباري گری، به‌نابودی گراید و بشریت از دریای بیکران معارف اهل‌بیت(ع) در اثر این جمود، بی‌نصیب بماند، شخصیتی خردمند و باعظمت، سربرافراشت و یك تنه، در برابرطوفان سهمگین اخباري گری ایستاد و اجتهاد و فقاهت را به مسیر اصلی خودبازگردانید. این مرد بزرگ، استادالفقها علامه محمد باقر بهبهانی معروف به وحید بهبهانی(١١١٨/ ١٢٠٥ ه.ق) بود. او، درحوزهٔ عظیم اصفهان که به بزرگ‌ترین حوزهٔ فقاهت شیعه در عصر صفویه تبدیل شده بود، تربیت شد. آن گاه به‌کربلا هجرت کرد و با براهین قاطع و بیان نافذ خویش، به مبارزهٔ همه جانبه با اخباری‌گری دست زد. شکست دادن اخباریون، از یك سو و تربیت شاگردان و فقیهانی برجسته، از سوی دیگر، سبب شد تا او را استاد «الکُل» بخوانند. بی‌تردید، وحید بهبهانی، از نادر فقیهانی است که اندیشهٔ فقهی شیعه را به‌چرخش درآورده و آن را به دور جدیدی از تجربه و توسعه وارد کرده است. آثار افکار و اندیشه های بلند او، تاهنوز امتداد دارد(موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمه، القسم الثانی) ٤٠٦ / ٤١٠).

شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (متوفی(١٢٢٧ه.ق)،(موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمه، القسم الثانی) ٤٠٦/ ٤١٠). که درفراگیری شاخه های مختلف علوم اسلامی، با نبوغ سرشارخویش، به مرتبه‌ای از رشد و کمال رسید که، از نوادر دوران و سرآمدان عرصهٔ فقاهت و اجتهاد محسوب

می‌شود، به مناسبت تألیف اثر ارزشمند کشف الغطاء، با نام شیخ جعفر کاشف‌الغطاء شهرهٔ آفاق گردید. کاشف الغطاءعلاوه برآن‌که در زمینهٔ تعمیق فقاهت و گسترش اندیشهٔ اصول استاد خود، وحید بهبهانی، در برابراخباریون نقش برجسته دارد، در تحولات اجتماعی، سیاسی عصر خود نیز منشأ آثار مهمی به‌شمار می‌رود. کاشف الغطاء فقیه فوق‌العاده ماهری است و در فقه، انظاری دقیق و عمیق داشته و از او به‌عظمت یادمی‌شود.

گفته شده که در احاطهٔ به فروع فقهی، از آغاز تا پایان، فقیهی مانند او، در زمان غیبت وجود نداشته است. کاشف‌الغطاء، که مسافرت هایی به‌شهرهای مختلف ایران داشته، معاصرفتحعلی‌شاه قاجاربوده و زمان ریاست عامه او، مصادف بادورهٔ نخست جنگ‌های ایران و روس(۲۱۸/ ۲۲۸ ه.ق) بوده است. و ازاین جهت، مواضع سیاسی وی و موضع گیری او، به‌عنوان یك مرجع تقلید بزرگ و مورد توجه، در قبال دولت وقت ایران با توجه به درگیری با دولت بیگانه و اشغال بخش‌هایی از مملکت از سوی دشمن اهمیت به‌سزایی دارد.

در باب ولایت انتصابی فقیه، کاشف‌الغطاء، به‌نیابت عامهٔ فقیه و عموم ولایت او، ازطرف امام زمان(عج)، معتقد بوده است و طبق همین فتوا و نظریهٔ فقهی، با درك عمیق زمان خویش و توجه به مصالح عالی جامعهٔ تشیع و مملکت ایران، به‌عنوان تنها کشورمستقل شیعه، که از هنگامهٔ یك‌پارچگی آن و پذیرش پیروی از اهل‌بیت(ع) در سراسر کشور زمان زیادی نمی‌گذرد، به فتحعلی‌شاه، اذن سلطنت می‌دهد و او را با شرایطی خاص، نائب خود، در امر حکومت و ادارهٔجامعه قرار می‌دهد. وی هم‌چنین برای دولت وقت، اجازهٔ اخذ زکات و دریافت مالیات صادر نمود.

با تأکید براین نکته که اطاعت مردم از سلطان قاجار، امر ذاتی نیست بلکه این پیروی، امری عرضی و بالتبع، براساس اذنی است که شاه قاجار، ازطرف فقیهی جامع‌الشرائط و دارای ریاست سیاسی عامه و برطبق مقتضیات زمان دریافت نموده است. شیخ‌جعفر کاشف‌الغطاء، پس‌از آن‌که امامت اختیاری و انتخابی را نفی می‌کند، برای نخستین بار به اصلِ عدم ولایت اشاره می‌کند و می‌گوید: «از آن جا که خلق، همگی، در عبودیت برابرند و کسی، جز ذات احد یت، دارای مالکیت حقیقی نیست، اوامر و نواهی، تنها، از منصوب مالك قاهر، باید سرازیر شود. اَحدی براحدی، ولایت ندارد، جز ولایتی که ازطرف خداوند ناشی شده باشد».

با توجه به‌جنگ ایران و روس، او جهاد ابتدایی را از منصب امام(ع) و نائب خاص ایشان می‌داند. ولی در جهاد دفاعی، در عصر غیبت می‌گوید:« مجتهدان، باید به‌این امر قیام کنند و

افضل مجتهدان یامأذون ازطرف افضل، واجب است که مقدم گردد ودیگران، حق دخالت ندارند. مردم باید اطاعت کنند. اگر مجتهد نبود، به مؤمنان عادل نوبت می‌رسد. کاشف الغطاء طبق همین فتوا، به‌فتحعلی‌شاه برای جنگ و اخذ زکات و دریافت مالیات از مردم، اذن داد(مطهري، خدمات متقابل اسلام و ایران، ٤٩٧).

علامه کاشف‌الغطاء، چون اقامهٔ حدود را وابسته به امام و نایب خاص یا نائب عام ایشان می‌داند، معتقد است که مجتهدان، در زمان غیبت، می‌توانند اقامه حدود کنند(کاشف الغطاء، کشف‌الغطاء، ٣٩٤). با توجه به‌عموم ولایت فقیه، ایشان تأکید می‌کند که مجتهد و فقیه، می‌تواند ازطرف غائب، زکات بپردازد یاازطرف غائب، زکات را قبض کند و یا با مراعات مصلحت صنفی از مستحقان، زکات را تعویض کند و حتّی اومی‌تواند که مقداری از زکات را در مقابل انتقال و محافظت از مال زکوی یا امور دیگر، ببخشد و آن راساقط کند. نیز می‌گوید: «مجتهد حقّ دارد که به‌عنوان معاوضه»یا مصالحه علی اشکال) زکات را به‌مستحق خمس انتقال دهد و بالعکس»(کشف الغطاء پیشین، ٤٢٠). نیز می‌گوید: «تولیت سهم امام، مربوط به‌مجتهد است»(کشف الغطاء پیشین، ٣٥٧).

پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی عصر شکوفایی فقه سیاسی

با پیروزی انقلاب اسلامی و مطرح شدن ولایت مطلقه فقیه به‌عنوان مبنای حکومت و قانون اساسی، چالش‌های عظیمی، در برابراین نظریه خودنمایی کرد و از محافل مختلف علمی و فرهنگی و سیاسی، انواع نقدها و مناقشات براین نظریه وارد گردید. امام خمینی(ره) در حقیقت مبتکر نظریّه‌ای نوین ولایت مطلقه فقیه نبود. پیش از او، فقیهانی مانند: شیخ‌انصاری و مامقانی و... صریحاً از مطلقه بودن نیابت وحکومت فقیه سخن گفته بودند و عده‌ای دیگر نیزبرعامّه بودن ولایت فقیه تصریح کردند و البته منظوراز مطلقه یا عمومی بودن ولایت، تنها در حوزه مصالح اجتماعی می‌باشد.

امام خمینی(ره) تجربه بیش از یک قرن شکست و ناکامی مسلمانان در مقابله با جهان خوران را به خوبی تحلیل وتبیین کرد. مشکلات و معضلات اساسی را دریافت و در یک تحلیل دقیق، شیوه و روشی بدیع در تبیین مسائل فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی اسلام را در پیش گرفت، در حالیکه در این راه جو غالب از آن تفکر جدایی دین ازسیاست، گریز از حکومت و بی‌توجهی به

مسائل جهانی و منطقه‌ای بود و چه فریادها و دردها که امام از جو و محیط داشت، امام خمینی (ره) اندیشه سیاسی اسلام را، در وضعیتی دشوار، در خلال مباحث فقهی مطرح کرد. اما اینگونه نبود که از چارچوب فقه واصول فقه خارج نشوند، بلکه ضرورت ایجاد «حکومت اسلامی» به رهبری ولی فقیه را در کلام ثابت کرد وآنگاه فقه را با این اندیشه مشروب ساخت. ابتکار امام خمینی در دین و فقه شناسی نه مانند اخباریون بود که از روزنه تحجر آن می‌نگرند و نه مانند سایر اصولیون بود که از تنگنای مباحث الفاظ و اصول عملیه در آن نظر می‌نمایند و نه همتای سایر حکیمان و عارفان بود، بلکه دین شناسی او تابع دین شناسی امامان معصوم(ع) بوده است، که آن ذوات مقدس دین را در همه زاوایای غیب و شهودش می‌شناختند و درصدد اجرای همه آن بودند و تنها راه عملی نمودن آن تاسیس حکومت اسلامی است.

کاری که امام (ره) کرد، این بود که «بحث ولایت فقیه را از قلمرو فقه بیرون آورد و به جایگاه اصلیش که مساله کلامی است نشاند». آنگاه با براهین عقلی و کلامی این مساله را شکوفا کرد. و سراسر فقه را در تابش شعاع آن قرار داد(لک زایی، سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی، ۱٤۹). به این ترتیب، اندیشه تاسیس حکومت اسلامی از آغاز مبارزات مورد نظر حضرت امام(ره) بود ولی اولویت با ساختن و تربیت عناصر آگاه و یاران همدل بود. کاری که در جو آن روز هم شجاعت می خواست و هم نیاز به زمان داشت. بعد از حادثه فیضیه در ۲۲ فروردین۱۳٤۲، ضمن معرفی دولت به عنوان تشکیلاتی که اساسا مخالف اسلام است، فرمود: باید این راه ادامه یابد، هر چه می‌شود بشود ولو بلغ ما بلغ(عمید زنجانی، انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، نشر طوبی، ٤۳۵).

اندیشه تاسیس حکومت اسلامی اولا امام (ره) و پیروانش رادر مقابل نظام ستم شاهی پهلوی قرار می‌داد و ثانیامانع از آن می‌شد تا شکست هایی نظیر آنچه در نهضت مشروطه و غیر آن اتفاق افتاد، تکرار شود. این همه، در کنار لزوم ارائه یک فلسفه سیاسی در مقابل فلسفه سیاسی نظام حاکم، سبب شد تا از سوی حضرت امام خمینی(ره) در اول بهمن سال ۱۳٤۸، در اثنای بحث فقهی مکاسب موضوع «ولایت فقیه» محور تدریس قرار گیرد .در این درس بود که فرمود: «بر تمام مسلمانان و پیشاپیش آنان بر علمای روحانی و طلاب حوزه‌های علمیه اسلامی واجب است که علیه سمپاشی های دشمنان اسلام، به هر وسیله ممکن، قیام کنند، تا اینکه بر همگان آشکار شود که اسلام برای اقامه حکومتی عدل گستر آمده است»(سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی، ترجمه عباس مخبر، ۳۰٦). انتشار این دروس در قالب کتاب «ولایت فقیه» و یا«حکومت اسلامی» و یا عناوین دیگر مبارزات را وارد مرحله جدیدی کرد و در سطح وسیع تر تحول عمیقی

در حوزه فقه سیاسی اسلام به وجود آورد و زمینه را بـرای طـرح‌هـای مختلـف در ابعـاد مختلـف حکومتی فراهم آورد، برای پرهیز از تفصیل، به چند نکته اساسی که در این درسها مطرح شـد، بـه اختصار اشاره می‌کنیم.

الف. در مورد لزوم برپایی حکومت اسلامی متذکر شده بودنـد کـه: احکـام اسـلامی، اعـم از قوانین اقتصـادی و سیاسـی وحقـوقی، تـا روز قیامـت بـاقی و لازم الاجـرا اسـت ایـن بقـا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیاست این احکام را تضمین کرده، عهـده دار اجرای آنها شود، چه، اجرای احکام الهی جز ازرهگذر برپایی حکومت اسلامی امکـان پـذیر نیست.

ب. درباره اهداف حکومت فرموده اند: لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیـت و حفظ نظام جامعه ورفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی ترین امور است، بی‌آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشـد(کیهان اندیشه، ١٦).

و نتیجه می‌گیرند که: پس اقامه حکومت و تشکیل دولت اسـلامی بـر فقیهـان عـادل، واجـب کفایی است وبدین گونه بود که در اندیشه امام (ره) فقها مکلف بودند برای «تحصیل» حکومـت تلاش کنند و البته اگریکی از فقیهان زمان به تشکیل حکومت توفیـق یافـت، بـر سـایر فقهـا لازم است که از او پیروی کنند(امام خمینی، شئون و اختیارات ولی فقیه، کتاب البیـع، ٢٠). در مقابـل اندیشه سیاسی حضرت امام (ره) که با قیام۱۵خرداد زمینه‌های فراگیر شـدن آن فـراهم شـده بـود، رژیم پهلوی، با توسل به انواع و اقسام راههـا و حیلـه هـا درصـدد حفـظ سـلطنت خـویش بـود. تاسیس و تقویت ساواک، گسترش واحدهای پلیسی و اطلاعاتی، وابستگی هرچه بیشـتر و بیشـتر به امریکا، عوام فریبی و اتکاء بر «ناسیونالیسم افراطی» از اهم این شیوه‌ها بود.

پهلوی در همان حال که به منظور فریب توده مردم می‌گفت: نیروئی که دیگران نمـی‌بیننـد مـرا همراهی می‌کند، یک نیروی عرفانی، وانگهی من پیامهایی دریافت می‌کنم! پیامهای مـذهبی، مـن خیلی مذهبی هستم. بخدا باور دارم و همواره گفته ام که اگـر هـم خـدا وجـود نمـی‌داشـت بایـد اعتراف می‌کردیم، من از پنج سالگی با خدا زندگی می‌کنم از زمانیکه الهاماتی به من شـده... مـن حضرت قائم را دیدم من دچار یک حادثه شدم... او خود را میان من و صخره جای داد کسـی کـه همراهم بود او را ندید(سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی ترجمه عباس مخبر، ٣٠٦).

در این نبرد نور و ظلمت، حق و باطل و اسلام و کفر، اندیشه اسلام پیروز گشـت و ٢٢ بهمـن

۵۷ شاهد این پیروزی شد. با این مقدمات امام خمینی به دنبال این پاسخ بودند که حال تکلیف چیست؟ آیا باید به بهانه‌هاي غیرعقلایي از جمله آماده نبودن زمینه و امکانات، همچنان به استقرار حاکمیت هاي ظالم و ستم پیشه مدد رساند؛ یا آرمان تشکیل حکومت مطلوب رایکسره به امام زمان (عج) واگذار کرد؟ لذا امام که نقطة ضعف را در فقدان مباني تئوریك يك‌حکومت ديني مي‌يافت، خود به این اقدام بزرگ و متهورانه دست زد. او در پي تأملات فراوانش‌سرانجام الگویي بي‌سابقه، آرماني و فاقد نقایصي که حکومتهاي جهان تا به امروز با آن دست به گریبان بودند، ارائه داد که تنها در دوران کوتاه صدر اسلام تجربه شده بود. حکومتي که امام چهارچوب هاي نظري آن را تدوین‌کرده بود، از يك رشته ویژگیهاي ممتاز و منحصربه فردي برخوردار بود که آن را از مدل‌حکومتهاي موجود متمایز مي‌ساخت. زیرا احکام واصول اقتصادي، سیاسي، دفاعي و ساختار و تشکیلات‌آن نه برخاسته از اندیشة بشر بلکه ملهم ازآرمانها و اصول الهي وفقه سیاسی اسلام بود. امام‌این نوع حکومت را الگوي جاودانه‌اي دانست که نه با نظامهاي استبدادي، نه مطلقه و نه مشروطه به معناي متعارف آنها قابل تطبیق مي‌نمود؛ بلکه ضمن در برداشتن محاسن آنها ازهمة نواقص نگران کننده و نارسایي هاي هراس‌انگیزآنها بري بود، زیرا بر اساس آن حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به يك مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنّت رسول اکرم (ص) (فقه سیاسی) معین گشته است.

مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود و از این جهت حکومت اسلامي حکومت قانون الهي بر مردم است. امام در این اثر دلایل نیاز به تشکیل حکومت رااز زوایاي مختلف مطرح ساخت و اصول و مباني‌حکومت، شیوة زمامداري، ویژگیهاي حاکم اسلامي، هدف هاي حکومت و بسیاري مباحث مربوط به آن را تشریح کرد. بدین ترتیب بر ضعف بنیادین فقه سیاسي که همانا ارائة مباني تئوریك يك حکومت‌ديني بود، نقطة پایان نهاد که این خود سرآغاز دور جدیدي از مبارزه بود.

نفي و طرد اساسي سلطنت و بنیادهاي آن از یکسو وترسیم و طراحي يك نظام مطلوب یا بدیل جایگزین از سوي دیگر، اندیشة سیاسي امام خمیني (س) را به سطح متکامل‌تري ارتقا داد و آن گرایش به‌انقلاب (انقلابگرایي) یا به تعبیر امام، لزوم يك انقلاب تام سیاسي» بود و از هگذر آن نه تنها امام اجازة قیام علیه قدرت و نظم مستقر را صادر نمودند، بلکه در يك دعوت عام و فراخواني به تکلیف ديني و ملي از همگان خواستند که بي هیچ ملاحظه‌اي در راه تحقق آن به‌پاخیزند.

این در حقیقت همان نظریة انقلاب بود که تا این زمان جریانهاي غیر مذهبي عموماً از

مارکسیسم به عاریت مي‌گرفتند؛ اما این نگرش از مفاهیم سیاسي دین نشأت مي‌گرفت و ریشه‌اي بومي داشت بنابراین، انقلاب دیني ساز و کار یا مکانیسمي‌براي درهم شکستن مناسبات ظالمانة موجود به منظور فراهم ساختن زمینه‌هاي لازم جهت تحقق حاکمیت مبتني بر اسلام به وسیلة علماي شیعه بود که در شرایط بحران ناشي از غاصب بودن دولت ها و حکومتهاي موجود و فقدان شرایط وامکانات لازم براي استقرار حاکمیتي مطلوب مطرح مي‌گردید.

از همین دیدگاه، پیدایي نظریة انقلاب در اندیشة سیاسي امام خمیني(س) را باید نه فقط در ردیف بزرگترین تحول در عرصة تفکر اسلام شیعي، بلکه مهمترین رویداد در پویش تاریخي ایران معاصر به شمار آورد که في‌نفسه مي‌توانست این اتهام را که تفکر سنّتي شیعه یك فرضیة انقلاب ندارد رد کند(سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی ترجمه عباس مخبر، ٢٤). و در عین حال بر نگرشهاي اصلاح گرانة فقهاي پیشین که بر محور مدارا و سازگاري با حاکمیت هاي موجود با نظارت بر آنها یا سهیم شدن در قدرت نقطة پایان بگذارد و راه را در اندازي مناسبات موجود و در انداختن طرحي نو جستجو کند. از سوي دیگر، این نظریه متأثر از تلاشهاي فکري و عملي علماي شیعه در قرن اخیر بود که مي‌کوشیدند همزمان با دگرگونیهاي سیاسي و ایدئولوژیك و تفسیر مجدد مفاهیم دیني، با روشهاي جدید مبارزه همراهي و همگامي کنند و نشان دهند که با فاصله گرفتن از حکومت هاي ستم پیشه به نهضتي انقلابي و بنیادگراروي آورده‌اند.

امام به عنوان ابداع‌گر فرضیة انقلاب دیني طغیان علیه مناسبات غاصبانه را نه تنها مجاز بلکه وظیفة واجب همة مسلمانان برمي‌شمارد. از این زاویه تفاوت امام با عالمان پیش از اوهر چه بیشتر آشکار مي‌شود چه آنها براندازي حکومتهاي موجود را اگر با ضرر و خطر همراه بود، واجب شرعي و لازم عقلي نمي‌انگاشتند. به عبارت دیگر، اکثر فقها مبارزه با ستم را نوعي نهي از منکر تلقي کرده و انجام آن را تحت شرایط ویژه‌اي که مهمترین آن در پي‌نداشتن خطر جاني بود مطرح مي‌نمودند. اما امتیاز برجستة امام این بود که ایشان مبارزه با ظلم را به هر قیمتي واجب مي‌شمردند. به دیگر سخن، از نگاه امام اگر منکر ظلمي کلي و فراگیر بود، نهي و مبارزه براي انهدام آن، حتي اگر به کشتار وشهادت منتهي مي‌گشت، واجب دانسته مي‌شد(سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی، ترجمه عباس مخبر، ٢٣). و این معنایي جز انقلاب نداشت. از آنجا که پیدایي نظریة انقلاب پیامد مستقیم تأملات نظري پیرامون حاکمیت دین و مکانیسم اجرایي آن است، مي‌بایست میان انقلاب اسلامي و اسلام انقلابي تمایز قایل شد. زیرا براي هواداران اسلام انقلابي، انقلاب و مبارزه به عنوان هدف مطرح است و اسلام تنها به مثابة وسیله‌اي براي مبارزه

است.

از نگاه امام همة دلايلي كه براي لزوم ووجوب حكومت اسلامي مي‌توان اقامه كرد، چرايي و علت يا ضرورت انقلاب ديني نيز مي‌توان‌وارد ساخت. چه، شرع و عقل حكم مي‌كند كه بقا وتداوم حاكميت هاي ظالم، جاير و ضددديني معنايي جزاستمرار حاكميت شرك و طاغوت و تعطيلي احكام و اركان دين ندارد. لذا وظيفة همة مسلمانان است‌كه تمام آثار شرك با همة تجليات آن را ازصحنة حيات اجتماعي و سياسي جامعة اسلامي دور بريزند و دولت هاي غاصب و ستمگر را به دليل‌ماهيت اصلاح ناپذيرشان سرنگون ساخته، كارگزاران‌آن را به مثابة مفسدين في‌الارض مجازات كنند. بنابراين، امام انسان مسلمان را بر سر يك انتخاب تاريخي مي‌بيند كه دو راه بيشتر در پيش روي ندارد:

الف. به سكوت و سازش پردازد و در راه استمرار حاكميت شرك و طاغوت مشاركت ورزد و يا به گونه‌اي آن را تأييد كند.

ب. شرايط موجود را تحمل‌ناپذير و طاقت سوز يافته با تمام توان و تلاش خود به منظور سرنگوني نظم‌مستقر با آن در افتد و تا تحقق هدف از پانشيند اين مبارزه در راه خدا همان انقلاب ديني است و به تعبير امام: اين وظيفه‌اي است كه همة مسلمانان در يكايك‌كشورهاي اسلامي بايد انجام دهند و انقلاب سياسي‌اسلامي را به پيروزي برسانند(مدنی، تاریخ سیاسی معاصرایران، ۲/ ۱۲۲). امام با بررسي فلسفه و ضرورت انقلاب در قرآن، احاديث و سنّت پيامبر و ائمة اطهار(ع) ابعاد ديگر چرايي و فلسفة يك انقلاب را تبيين مي‌كند. او همة اقشار ملت بويژه عالمان دين را مخاطب قرار مي‌دهد و مي‌فرمايد: چون در گذشته براي تشكيل حكومت و برانداختن سلطة فرمان روايان فاسد به طور دسته جمعي قيام نكرديم، اسلام به سوي سستي و فتور پيش رفت. ملت اسلام دچار تفرقه و تجزيه گشت و تبديل و تحريف يا انزواي اسلام در راستاي اهداف استعمارگران خارجي و كارگزاران داخلي آن به امري رايج بدل شد امام تفاسير علماي محافظه كار را نگرشي سطحي وباژگونه از دين مي‌خواند و با ارائة نمونه‌هاي متعددي از آيات قرآن كريم كه در آنها خداوند مسلمانان را به عصيان و طغيان در برابر استيلاي قدرتهاي ستمگر و فرمانهاي ناروايِ آنها راخوانده‌است. نافرماني و قيام را واجب مي‌شمارد و از همة هواداران اسلام مي‌خواهد تا هر اندازه كه در توان دارند، در راه انهدام پايه‌هاي سلطة قدرتهاي طاغوتي تلاش ورزند؛ چنانكه حتي اگر حقوق مسلّم آنها پايمال مي‌شود، نبايد به دادگاههاي ظالم تن دهند.

تحلیل و تبیین نظام سیاسی در آثار امام خمینی

دومین قدم بزرگ در تبیین مسائل فقه سیاسی در قرن اخیر هنگامی برداشته شد که موج عظیم حرکت سیاسی به رهبری حضرت امام خمینی قدس سرّه آغاز گردید و بصورت یك انقلاب عظیم اسلامی، ملت مسلمان ایران را برای مبارزه با نظام ستم پیشه و وابستهٔ حاکم بسیج نمود، و با پیروزی انقلاب اسلامی و برچیده شدن حکومت ستم‌شاهی مشروطه، نظام جمهوری اسلامی در ایران استقرار یافت. از آنجا که این حرکت و انقلاب طبیعتاً اسلامی بود و به رهبری فقیه جامع الشرائطی آغاز و هدایت شده بود، ناگزیر می‌بایست از یك نظام فکری مدوّن فقهی ناشی و با خطوط کلی این نظام هدایت گردد. اگر خطوط کلی فقهی انقلاب از پیش مشخص و تدوین نمی‌شد، بی‌شك در ادامهٔ راه مانند بیشتر انقلابهای جهان دچار نوسان و انحراف می‌گشت. و اصولًا تبیین صفت اسلامی انقلاب، آسیب‌پذیر و نهایتاً در دست سیاست بازان و نظریه‌پردازان حرفه‌ای مسخ می‌گردید(عمید، فقه سیاسی، ۸۱/۲). امام حتی پیش از اوج گیری نهضت اسلامی و سردادن فریاد مبارزه بر علیه استبداد و سلطهٔ خارجی در آرامش جانکاه حوزهٔ علمیهٔ قم به تنقیح مبانی حکومت اسلامی پرداخت و در سالهای اوج اختناق و کشاکش مبارزه، این مبانی را بصورت درس رسمی در حوزهٔ علمیهٔ نجف اشرف مطرح ساخت، و با انتشار مجموعه درسهای ولایت فقیه و مباحث فقه سیاسی در مکاسب محرمه و کتاب البیع امام فقه سیاسی وارد مرحلهٔ جدیدی شد که چون عمل و عینیت خارجی را به همراه داشت تئوری‌های آن در تجربهٔ حقانیت خود را نشان داد.(عمید پیشین، ۸۱/۲).

حرمت همکاری با نظام ظالم و جائر

بر اساس این تفکر که هر نوع همکاری با نظام ظلم، حتی در حد فراهم آوردن قلم و دوات، در حکم عضویت در چنین نظام است، و هرگاه همکاران و دار و دستهٔ نظامهای ستمگر نبودند، این نظامها برقرار نمی‌ماند ، نخستین گام در فقه سیاسی آغاز می‌شود. زیرا مبارزهٔ منفی، آسانترین و مؤثرین راه مبارزه با دستگاههای جبار و ستمگر است.

امام در مسأله ششم کتاب مکاسب محرمه(خمینی، مکاسب محرمه، ۲/ ۹۳). به دنبال بحث از حرمت اعانت بر گناه، مسأله همکاری با نظام حور را مطرح می‌کند، و پس از نقل نصوص متعدد در زمینهٔ اینکه همکاری با نظام جور به منزلهٔ خود ظلم کردن و خروج از اسلام(حرعاملی،

وسائل الشیعه، ۱۲۷/۱۲). و برائت از دین(همان، ۱٤٤/۱۲). است، از اطلاق برخی از این نصوص استفاده می‌کنند که نه تنها همکاری در اعمال ستمگرانه با نظام جور حرام است، بلکه همکاری با حاکمان جائر، حتی در اعمالی که ظلم نیست هم حرام و معصیت کبیره است(حرعاملی، ۱۳۰/۱۲۹/۱۲). تا آنجا که امام صادق (ع) فرمود:« من سوّد اسمه فی دیوان الجبارین من ولد فلان حشره الله یوم القیمة حیرانا»(حرعاملی، پیشین، ۱۳۵/۱۲). یعنی کسی که فقط اسم خود را در دیوان جباران از فرزندان فلانی (کنایه است) سیاه کند، خداوند او را در قیامت به حالت سرگردانی محشور می‌کند.

امام در مسئلهٔ هفتم مکاسب محرمه، تصدی امور حکومتی و عضویت در دستگاه ظلم را چه در مورد اعمال حرام و چه در مسئولیتهای حلال و یا آمیخته به حلال و حرام از محرمات الهی می‌شمارند و دلیل آن را چنین بیان می‌کنند: حاکمیت، امری است جعلی و مربوط به ریاست دنیوی و حکومت، و تصدی آن احتیاج به اذن الهی دارد، و این امر غیر از مسئلهٔ تبلیغ است که از شئون رسالت است. وجوب اطاعت از رسول (ص) و امام معصوم (ع) نه به خاطر رسالت و تبلیغ احکام است، بلکه به دلیل این است که آنها حاکمان بر امت و والیان امر و متصدیان حاکمیت از جانب خدایند، و حتی اگر چنین اذنی«أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»(نساء/۵۹). نبود، به حکم عقل اطاعت شان واجب نبود، زیرا حاکمیت بالذات از آن خدا است و از آن کسی که خدا به او تفویض کرده است.

بنابراین، سخن صاحب جواهر در این مورد که گفته است تصدی ولایت از جانب حکومت جور اگر بر انجام امور حلال باشد، حلال خواهد بود، مردود است، زیرا در هر حال چنین کسی در حاکمیت کسی دخالت و تصرف می‌کند که از او اذن نداشته است. حرمت عضویت در دستگاه جور امری مسلم نزد شیعه بوده است. بطوری که وقتی امام صادق(ع) از حاجتمندی که درخواست کمك می‌کرد پرسید چرا در دستگاه حکومت کاری برای خود نمی‌یابی؟ در پاسخ گفت: مگر شما آن را بر ما حرام نکرده‌اید؟(نوری، مستدرک، ٤۳۷/۲).

گاه اصحاب ائمه(ع) در تصدی برخی از شئون حکومتی از آنان اذن می‌طلبیدند و در پاره‌ای موارد به آنها اجازهٔ چنین کاری داده می‌شد(حرعاملی، وسائل الشیعه، ۱۲/ ۱٤۳). ولی همین استیذان نشانگر آن است که حرمت اشتغال در دستگاه حکومت جور امری مسلم نزد شیعه بوده است و از برخی نصوص اذن عمومی برای شیعه استفاده می‌شود(خمینی، مکاسب محرمه، ۲/ ۱۰۹). بنابراین نصوص، مشارکت به احکام جور در اعمال حکومت، حرمت ذاتی نداشته و

بخاطر آن است که حکام جور حق ائمه (ع) را بطور عدوانی تصرف کرده‌اند، و وقتی به برخی از شیعیان و یا عموم آنها اجازه داده می‌شود به این معنی است که آنها می‌توانند از حق امامان شان استفاده نمایند.(عمید، فقه سیاسی، ۸٤/۲).

ولی با وجود این، ظاهر بعضی از نصوص، حرمت ذاتی مشارکت در حکومت ظلمه است، و برخی دیگر نیز بر این دلالت دارد که حرمت مشارکت در امور حکومتی جائران بدان جهت است که موجب تقویت شوکت آنها و استحکام و استقرار حکومتشان می‌گردد)خمینی، مکاسب محرمه، ۱۱۰/۲).

سلیمان جعفری از یاران امام هشتم (ع) می‌گوید: از امام (ع) سؤال کردم: نظرتان دربارهٔ مشارکت در حکومت جور چیست؟ جواب داد: سلیمان! مشارکت در اعمال آنها و کمك نمودن به آنها و به دنبال تقاضاها و درخواستهای آنان رفتن، همپایهٔ کفر است(حرعاملی پیشین، ۱۳۸/۱۲). در دو مورد وارد شدن در دستگاه ظلمه و نظام جور تجویز شده است:

الف. بخاطر اقدام بر تأمین مصالح عمومی شیعه و به نیت دستگیری از مردم مؤمن و یا نفوذ در دستگاه ظلم برای ضربه زدن و انتقام گرفتن بطریقی که قرب به خدا محسوب شود(همان، ۱۲/ ۱۳۷). علی بن یقطین نقل می‌کند: امام هفتم(ع) فرمود: خدای را نزد حاکمان جور بندگان صالحی است که بوسیلهٔ آنها خداوند گرفتاریها و بلاها را از مؤمنین دفع می‌کند(همان، ۱۲/ ۱۳۹). و در روایت دیگری امام (ع) وی را از ترك خدمت دولت جور منع کرده است (همان، ۱٤۳/۱۲). این مورد مصداق آیهٔ کریمه است که فرمود:«خَلَطُوا عَمَلًا صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(توبه/۱۰۲). گروهی عمل صالح خود را با گناه آلوده کردند شاید خداوند به آنها توبه دهد، خداوند بخشنده و مهربان است.

ب. در مقام اکراه و تقیه و اضطرار که ناگزیر به عنوان ثانوی، حرمت مشارکت در نظام ظلم برداشته می‌شود، مگر آنجا که به ارتکاب به قتل منتهی شود(همان، ۲/ ۱۳۸).

قدر متیقّن از مفاد نصوصی که در چنین مواردی مشارکت در نظام ظلم را تجویز کرده است تنها برای اصلاح حال شیعه و کمك و دستگیری نسبت به آنهاست و فلسفهٔ این تجویز آن بوده است که شیعه در اقلیت و ضعف بوده و از تشتت آنها و شدت اختناق، ترس آن بوده که متلاشی و نابود شوند. بنابراین، نمی‌توان نصوص تجویز را به کلیهٔ مواردی که نوعی مصلحت عمومی و یا امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد توسعه داد(خمینی، مکاسب محرمه، ۱۳۷/۲).

استنباط امام از ادله و منابع اجتهادی تحولی در فقه سیاسی شیعه هم در بعد تئوریک و هم در

بعد عملی به وجود آورد ود سایه این تحول اجتهاد وفقاهت متول و مرجعیت از ولایت محجـوران و... به ولی فقیه و امام جامعه ارتقاء یافت. امام در زمانه‌اي که علماي شیعه بـه دلائـل گونـاگون از جمله فقدان شرایط و امکانات از اندیشیدن در حوزة حاکمیت دیني بـه منظـور تحقـق آرمانهـاي اسلام در چهارچوب يك نظام سیاسي اجتنـاب مي‌ورزیدنـد، ابتـدا مکانیسمي‌اصـلاح گرانـه در چهارچوب نهادهاي مستقر ارائه داد که با نظارت مستمر علما مي‌کوشید تا جامعه‌اي دینـي پدیـد آورد. در عمل نیز امام بر همین مبنا به تعامل و چالش با حکومت موجـود پرداخـت. هـر جـا کـه حریم دین و حرمت مسلمانان و کیان اسلامي به مخاطره مي‌افتـاد، یـا خطـر اسـتیلاي بیگانگـان قوت مي‌گرفت، بي‌هیچ ملاحظه‌اي به مقابله برمي‌خاست. اما ماهیت اصلاح‌ناپذیر رژیم و پیونـد مستحکم آن با منافع غرب که مي‌رفت هویت دیني را بي‌اثر سازد، امام را واداشت تا وضع موجود و حکومت مستقر را از اساس نفي و بنیادهاي آن را متزلزل نماید.

او در این مرحله به ضعف بنیادین اندیشة سیاسي شیعه که در حقیقت از نبود يك بدیل دیني یا آلترناتیو اسلامي ریشه مي‌گرفت، واقف گردید و با جستجوهاي خستگي‌ناپذیر در منابع دیني به تدوین نظریة حکومت اسلامي پرداخت. نظریه‌پردازي در حوزة حکومت دیني، سرآغاز مرحله‌اي تازه در پویش فکري فقه سیاسی شیعه به طور اخص و جهان اسلام به طور اعم و همچنین نقطة عزیمتي در روند تحولات سیاسي ایران معاصر بود. زیرا با این دستاورد بزرگ فکري به ساز و کار اجرایي و سیاسي نیاز بود تا با در هم کوبیدن مناسبات موجود، نظمي مطلوب برقرار سازد. این‌مکانیسم هم چیزي جز انقلاب دیني نبود، که‌امام هم در حوزة نظر زمینه‌ها و ابعاد اجرایي ونیز تدارکات ایدئولوژیك آن را تدوین و طراحي‌نمود و هم در حوزة عمل آن را به صورتی کارآمد، رهبري کرد.

کتابنامه

الاختصاص، کنگره جهانی هزاره شیخ‌مفید، **مجموعه مصنفات شیخ‌مفید**، بی تا، بی جا.

بحرانی، یوسف، الحدائق الناظره، قم، انتشارات اسلامی، ١٤٠٥ ق.

برزگر، ابراهیم، **مباني تصميم‌گيري سياسي از ديدگاه امام خميني**، سازمان تبلیغات اسلامي، تابستان و پاییز ۱۳۷۷.

جوادی آملی، عبدالله، **آوای توحید**، بی جا، بی تا.

حایری، عبدالهادی، **نخستين رويارويي هاي انديشه‌گران ايران**، انتشارات امیر کبیر ١٣٩٤.

جعفریان، رسول، **حیات فکری و سیاسی امامان شیعه**، ناشر: قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۸۰.

حقیقت، سید صادق، **از اسلام فرهنگي تا اسلام سياسي**، بازتاب اندیشه، ش ۷۹، ۱۳۸۵.

خمینی، **صحیفة نور**، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی،

خمینی، روح الله، **ولايت فقيه و حكومت اسلامي**، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی۱۳۷۵.

خمینی،روح الله، **شئون و اختيارات ولی فقيه** «ولایت فقیه کتاب البیع» وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٩٦.

خویی، ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، ناشر: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم، ۱۳۹۰ ق.

دوانی، علی، **نهضت روحانیون ایران**، ناشر: رهنمون ۱۳۹۳.

ربانی، محمد حسن، **فقه وفقهای امامیه در گذر زمان**، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۹۰.

سبحانی، جعفر، **موسوعة طبقات الفقهاء**، ناشر: مؤسسه امام صادق(ع) بی تا.

شفیعي فر، محمد، **بينش اجتهادي درانقلاب اسلامي**، از مجموعه مقالات‌کتاب تأملات سياسي در تاريخ تفكر اسلامي، تهران: پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ۱۳۷۵.

شیخ فرشید، فرهاد، **تحلیلی بر نقش سیاسی عالمان شیعی در پیدایش انقلاب اسلام**، بی تا.

طاهري، محمد، **نگاهي به نقش علماي شيعه در حيات سياسي و اجتماعي ايران**، بی تا.

طوسی، محمدبن حسن، **کتاب الغیبه**، ناشر: دارالمعارف الاسلامیه، ١٤١١ ق.

علّامه طاطبایی، محمد حسین، **مجموعه مقالات**، بی تا، بی جا،

عمید زنجاني، عباسعلي ، **فقه سياسي**، نا شر، انتشارات امیر کبیر،١٤٢١ق.

عمید زنجانی، عباسعلی، **انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن**، نشر طوبی، بی تا.

فیض کاشانی، محسن، **مفاتیح الشرایع**، ناشر: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، بی تا.

کاشف الغطاء، جعفر، **کشف‌الغطاء**، ناشر: قم، بوستان کتاب ١٤٢٢ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، انتشارات اسوه، ١٣٧٦.

لک زایی، نجف، **سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ١٣٨٤.

ماوردی بغدادی، ابوالحسن، **الاحکام السلطانیه**، دارلفکر، بیروت١٩٦٦م.

مجلسی، محمد باقر، **بحارالانوار**، ناشر: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٠٣ ق.

مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقین**، ناشر: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ١٤٠٦ ق.

مخبر، عباس، **سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج**، ناشر: طرح نو ١٣٧١.

مدنی، سید جمال الدین، **تاریخ سیاسی معاصر ایران**، قم، انتشارات اسلامی،١٣٩١.

مطهري، مرتضی، **پیرامون انقلاب اسلامي**، انتشارات صدرا ١٣٧٥.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، قم، انتشارات اسلامی، ١٤١٠ ق.

منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایه الفقیه وفقه الدوله الاسلامیه**، نشر تفکر،١٤٠٩.

نبوی، عبدالامیر، **تطور اندیشة امام خمیني، فصلنامة پژوهشي دانشگاه امام صادق**، بی تا.

نجاشی، احمد بن علی، **رجال نجّاشی**، ناشر: قم، انتشارات اسلامی، ١٣٦٥.

نراقی، احمد، **عوائد الایام**، ناشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، تاریخ نشر: ١٤١٧ ه‍ق