

بررسی تاریخی تعامل فقیهان امامیه با حکومت‌ها تا صفویه

طیبه عارف نیا^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۲۰

محمد علی برقی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۲

چکیده

در اندیشه سیاسی شیعه که برگرفته از مبانی کلامی این مذهب است، حکومت تنها حق خداوند است و اوست که فرد صالح برای امامت و هدایت مردم را برمی‌گزیند و در عصر غیبت؛ برنامه سیاسی شیعه به تعلیم و رهنمون امامان به نواب عام و جامع شرایط امام معصوم متعلق است. لذا حکومت‌هایی که از ناحیه ائمه‌ی معصومین علیهم السلام نصب نشده و مأذون نیستند، فاقد مشروعیت لازم برای حکومت هستند و حکومت آنان غاصبانه و جور است. لکن از آنجا که وجود حکومت برای جامعه ضروری بوده و در صورت عدم امکان تشکیل حکومت توسط فقیه جامع شرایط، گاه برای حفظ مصالح جامعه‌ی اسلامی و بر اساس مستندات از آیات قرآن، روایات، ادله عقلی و نقلی و قواعد ضرورت، مصلحت و تقیه، و... لازم است علماء با حکومت در مواردی تعامل و همکاری داشته باشند در نقطه مقابل نیز بزرگانی با استناد به ادله حرمت اعانت ظالمین، هر گونه همکاری با حکومت جور را ممنوع می‌دانستند. نوشتار حاضر به دنبال بررسی مهم‌ترین دلایل و مبانی حکم همکاری با حاکمان و تبیین نظرات و دیدگاه‌های هر دوسوی موافق و مخالف مسئله همکاری فقیهان امامیه در عصر غیبت امام زمان (عج) می‌باشد.

واژگان کلیدی: حکومت، جور، فقه.

^۱ . استادیار و عضو هیات علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، تهران، ایران (نویسنده مسئول) - taarefneia@gmail.com

^۲ . دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوقی اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهرری، ایران - mohammadalibarghi533@gmail.com

یکی از موضوعات پر دامنه در فقه و تاریخ پرفراز و نشیب آن، بحث از جواز و عدم جواز همکاری با حاکم ستمگر و حتی حاکم عادل غیر معصوم است. که در ابواب مختلف فقه از طهارت تا دیات به کرات مورد بحث فقهاء قرار گرفته است.

مفهوم حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه مفهومی متفاوت با حاکم جائز در فقه اهل سنت دارد. هر چند حکم حرمت همکاری با حاکم جور در صورتی که باعث تقویت ستم و ستمگر باشد، مورد اتفاق همه علماست و هیچیک از فقهاء با این حکم مخالف نبوده و مضافاً اینکه این امر با تعبیر گوناگون مورد نهی روایات واقع شده است. لکن به دلیل اینکه همکاری و تعامل با حکومت ها (حتی حکومت جور) گاه عنوان ثانویه مانند دفاع از مظلوم، دفاع از جامعه اسلامی و مصالح آن، دفاع از جان، مال و اعراض مسلمانان و ... پیدا می کند، پس از باب قاعده الایم فالایم، اعلنة الظالمین تحت الشعاع قرار گرفته و حکم جواز بر همکاری با حاکم بار می شود.

فقهها در عصر غیبت با بحث و کنکاش پیرامون این مسأله مهم، گاه سبب شکل گیری جریانهای متفاوت و متضاد در حوزه علمی و عملی در دوره‌هایی از تاریخ شیعه خصوصاً در عصر صفویه و مشروطیه شده‌اند. بزرگانی از علمای شیعه، سلاطین و پادشاهان زمان خود را مورد مدح و تجلیل قرار داده‌اند و خصوصاً در عصر صفویه برخی از آنان مناصب حکومتی مهمی همچون ملاباشی قاضی القضاة را از فرمانروایان دریافت نموده‌اند. اما گروهی دیگر مانند شیخ ابراهیم قطفی و مقدس اردبیلی این تعامل را در هر سطح و شکلی مطلقاً حرام و ممنوع دانسته‌اند.

حکومت و قدرت سیاسی نیز در هر عرصه و قلمروی برای ثبات و تداوم حاکمیت خود بایستی از پشتوانه عمومی مردم و حکومت شوندگان برخوردار باشد و بحث مقبولیت یا مشروعیت سیاسی از مسائل اساسی سیاستگذاران می باشد.

در این مجال ادله و مبانی فقهی حرمت یا جواز و یا وجوب همکاری و تعامل آنان با حکومت ها از دیدگاه امامیه، در آیات قرآن، سنت و روایات، قواعد فقهی و دیگر ادله عقلی و نقلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

حرمت کمک به حاکم ستمگر یکی از مباحث عمده در فقه امامیه است که اغلب، فقهای شیعه این موضوع را در کتاب مکاسب محرمة مورد بررسی قرار داده‌اند.

نوشتار حاضر در صدد بررسی دیدگاهها و مبانی فقهی فقهای امامیه نسبت به حکومتها و دولت‌های غیر معصوم و یا غیر عادل می باشد. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و نیز روش تطبیقی میان آرائ فقیهان شیعه با دیدگاه های مختلف پیرامون موضوع رساله انجام شده است. استفاده از روش کتابخانه ای و مطالعه اسنادی جهت گردآوری داده ها و نیز بررسی منابع اسلامی اعم از قرآن کریم، روایات و سیره عملی ائمه (ع)، ارائه گزارشی از آرای فقهی و سیره عملی فقهای متقدم و شاخص امامیه، مقایسه و بررسی تفصیلی آراء آنها در خصوص عملکرد و مبانی فقهی ایشان در مورد همکاری و یا عدم همکاری فقها با حاکمان با استفاده از آثار و مقالات فقهی، اسناد و منابع تاریخی، جوامع روایی و... و نرم افزارهای موجود در زمینه علوم اسلامی و

پایگاه‌های معتبر اینترنتی صورت گرفته است. این پژوهش به بررسی و احصاء مبانی فقهی حکم جواز یا عدم جواز همکاری فقیهان امامیه با حکومت‌ها در عصر غیبت خواهد پرداخت.

واژگان کلیدی

حکومت جور و سلطان جائر از جمله مفاهیمی است که در آثار فقها به کرات مورد استفاده قرار گرفته است. درباره واژگان جور و حاکم جائر، در کتاب‌های لغت تعاریفی آمده است که به آن اشاره می‌شود:

جور به معنای ظلم است و حاکم جائر کسی است که از طریق هدایت و اسلام خارج شده و مانع اجرای احکام الهی در جامعه می‌شود.

از حیث مفهوم‌شناسی، معنای جور در چند نوع قابل تصور است که با تحقق هر یک از آنها در شخص حاکم، عنوان حاکم جائر مصداق می‌یابد:

۱ - ظلم در عقیده؛ ۲ - ظلم به نفس؛ ۳ - ظلم به غیر.

صدق این مفاهیم درباره حاکمی که از طرف امام معصوم مأذون نباشد، قطعی است. فقها در آثار خود به دو نوع حاکم جائر اشاره می‌کنند: ۱ - حاکم جائر مخالف (اهل سنت)، ۲ - حاکم جائر شیعه.

و هر یک از این دو نوع نسبت به یکدیگر متفاوت است. این تمایز را در بحث مالیات‌های اسلامی، به ویژه خراج و جزیه به خوبی می‌توان دریافت.

جور در لغت چنانچه در لسان العرب آمده است: الجور نقیض العدل و دهخدا نیز از قول کشاف اصطلاحات الفنون بسیار دقیق مطرح کرده است.

ظلم، بالضم والفتح و سکون اللام، (ابن منظور، لسان العرب بیروت انتشارات احیاء التراث ج اول ص ۴۱۳-۱۴۱۶)

و درباره جور نیز آنرا به معنای ستم کردن در حکم، میل کردن از راستی در راه، معنا کرده است. همان ج ۱۵ حرف ج ص ۱۴۷)

اما در تاج العروس ضد قصد (تمایل نداشتن) گفته شده است و طریحی نیز گفته جائر کسی است که بر دیگران ظلم روا دارد. (محمد بن محمد بن عبدالزاق الحسینی-تاج العروس من جواهر القاموس ج ۶ ص ۲۱۷)

جور در اصطلاح فقه و قرآن

آیه ذیل ۹ سوره نحل «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ» علامه طباطبائی (ره) در المیزان گفته: جائر به معنای منحرف از هدف است و رهرو خود را به غیر هدف می‌رساند و از هدف گمراه می‌کند. خدای سبحان قصد السبیل را به خودش نسبت داده ولی سبیل جائر را به خودش نسبت نداده، جهتش این است که جائر ضلالت است و از ناحیه خدا جعل نشده است. «..... سبیل جائر و راه ضلالت در حقیقت راه نیست تا قابل جعل باشد. بلکه اگر دقت کنیم راهی نرفتنی و امری عدمی است و امر عدمی هم قابل جعل نیست. (سید محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان

ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی ج ۱۲ قم دفتر تبلیغات اسلامی ج ۲۰-۱۳۸۴-صص ۳۱۲ تا ۳۱۵)

در اصطلاح فقهای شیعه، به کسی حاکم جائز می‌گویند که بدون اذن امام یا نائب او بر مردم حکمرانی کند. حاکم جائز کسی است که از مسیر حق منحرف شده و در راه باطل قدم بر می‌دارد، یا از آغاز به راه مستقیم نرفته و از امام معصوم اجازه ندارد و در حق صاحب اصلی این مقام نیز ظلم کرده است و اگر در این منصب به مردم نیز ظلم کند یا نتواند به خوبی از عهده این مقام بر آید، حقوق آنان را نیز به نوعی پایمال کرده است که خود ظلم بر مردم به شمار می‌رود. (محمد علی میر علی-اطاعت از حاکم جائز در نظام امامت و خلافت ص ۳۹)

محقق حلی گفته است: هر حاکمی که شرایط و صفات لازم را برای حکومت نداشته باشد، خودش حاکم جائز و حکومتش نامشروع است و به تبع آن همکاری با او و یاری رسانی اش حرام است. ر ک: روح اله شریعتی "حکومت در اندیشه سیاسی محقق حلی" فصلنامه علوم سیاسی ش ۱۴ تابستان ۱۳۸۰ ص ۷۱

مفهوم حکومت

از دیگر مفاهیم کلیدی مفهوم حکومت می‌باشد که به صورت لغوی و اصطلاحی بدان پرداخته می‌شود.

در قرآن نیز واژگان متعدد ناظر به موضوع حکومت، به کار رفته، مانند امامت، خلافت، مُلک، ولایت، اولوالامر، حُکْم و بیعت (عبدالباقی محمدفؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ذیل همین واژه ها قاهره ۱۳۶۴، چاپ افست تهران (۱۳۹۷)

حکم» در اصطلاح رایج فقه، عبارت است از: «خطاب شرعی و اثر آن، مانند وجوب و حرمت»، «فتوا»، «داوری قضایی»، «دستورهای ولایی و حکومتی». در موسوعه «اصطلاحات اصول الفقه»، ر. ک: مقدمه کتاب «فرهنگ اصطلاحات اصول».

داوری قضایی که از سوی قاضی و در قالب انشایی بیان می‌گردد نیز حکم نامیده می‌شود. محقق حلی، ابتدا میان حکم و قضا تفاوت گذاشته، ولی در ادامه آن را تفاوتی لغوی دانسته است:

«الفرق بین الحكم والقضاء، ان الحكم هو اظهار ما يفصل به بين الخصمين قولاً والقضاء ايقاع ما يوجب الحكم فعلاً... فهذا الفرق بينهما عند اهل اللغة، فاما من حيث عرف الشريعة فلا فرق بينهما» (حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۵۴ و ۱۶۴)

امر و نهی ولایی و حکومتی، علاوه بر مناسبت لغوی و اصطلاح سیاسی آن، در فقه نیز حکم نامیده شده است؛ عبارت پیشین گواه بر این مدعاست.

اولین و مشهورترین تعریف حکم در اصول، تعریف حکم به خطاب است؛ این تعریف در نوشتار ابی‌حامد غزالی این‌گونه آمده است:

الحکم عندنا عبارة عن الخطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه اتركوه و لاتفعلوه و الواجب هو المقول فيه افعلوه و لاتتركوه... فان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حکم. (امام غزالی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۵)

فقه به معنای مطلق فهم و ادراک و دانش، علم به چیزی، درک و فهم آن چیز، دانستن، فهمیدن؛ فهم دقیق چیزی؛ درک اشیاء مخفی، فهم اشیاء دقیق؛ درک منظور و هدف گوینده؛ فهم دقیق مسائل نظری؛ پی بردن از معلومات حاضر به معلومات غایب به کار رفته است. (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۲۲ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق)

اما آنچه که از تصریح لغویان و کاربردهای واژه فقه پیداست، معنای فقه، اخص از مطلق فهم و دانستن است و منظور از آن، علم و دانستنی است که با تأمل و دقت همراه باشد. راغب اصفهانی، حسین، المفردات، ص ۳۴۸ قم: مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۰۴ ق

«الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة»، علم به احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی است. (شهید اول، ذکری الشیعه، ج ۱، ص ۴۰ قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۱۹ ق؛ فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهیه، تحقیق کوه‌کمری، ص ۳۵ قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۳ ق؛) و کلمه همکاری نیز مترادف کلمات معاضدت، تعاون، همراهی، همیاری، دستیار، شراکت، هم‌پیشگی، هم‌دستی و هم‌قطاری و مصدر آن با کسی در کاری مشارکت کردن است.

و در فرهنگ لغت عمید با هم‌کار کردن، به یکدیگر کمک کردن در کاری، هم‌پیشگی و شرکت در کاری آمده است. و در لغت عربی هم معنی تعاون و سهم و مساهمه گفته شده است. همکاری و تعامل فقها با حکومتها خصوصاً با حاکمان جور به شکلها و انواع مختلفی ظهور و بروز داشته است و در ابواب گوناگونی نمود یافته است از قبیل قبول ریاست و ولایت از جانب خود یا مقلدین خود، قضاوت، پرداخت زکات و خراج به حکومت و قبول خراج و هدیه از حکومت، اعلام جواز یا وجوب جهاد و دفاع از مرز و کیان مسلمانان قابل بررسی می‌باشد.

بیان مساله تعامل فقها

از دیدگاه امامیه حکومت از آن خداست و تنها کسانی حق دارند بر مردم حکومت کنند که از جانب خداوند برای هدایت و امامت بر مردم برگزیده شده باشند و یا از سوی این برگزیدگان مأذون باشند. از آنجا که پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله تنها به مدت حدود پنج سال - مجموع زمان خلافت امیر المؤمنین امام علی و امام حسن مجتبی علیهما السلام حکومت در اختیار اهل آن بوده و قبل و بعد از این مدت، این منصب توسط افراد فاقد صلاحیت غصب شده است؛ و همچنین در دوران غیبت امام زمان علیه السلام حکومت ای موجود غالباً اهلیت لازم را برای این منصب نداشته اند، و از سوئی امر حکومت از امور ضروری و حیاتی جامعه بوده و هر جامعه ای به حاکمی - اعم از برّ و یا فاجر - نیاز مند است، لذا با توجه به مسئولیت علماء و فقهاء در جامعه و دست کم تصدی امور حسبیه، تعامل و ارتباط با حاکمان از امور ناگزیر می‌باشد. رویکرد فقهاء در طول تاریخ تشیع به حکم این تعامل متفاوت بوده است. گروهی از فقهاء در مراحل با حکومت‌ها تعامل و همکاری داشته و گروهی دیگر این تعامل را در هر سطح و شکلی مطلقاً حرام و ممنوع دانسته اند.

برای درک فلسفه نظری و عملی دیدگاه هر گروه در گذشته و نیز جهت تبیین وظایف آن دسته از شیعیان که هنوز در کشورهاشان تحت سلطه حکومت جائز به سر می برند، لازم است مبانی فقهی هر یک از دیدگاه ها مورد بازخوانی و مذاقه قرار گیرد.

سابقه تحقیق:

فقها در ابواب و کتب مختلف فقهی مانند مکاسب محرمه و در بحث معونه الظالمین، نماز جمعه، جهاد، قضا، امر به معروف و نهی از منکر و... به بحث در خصوص حکم همکاری با حکومت های جور و محدودۀ آن پرداخته‌اند. از سالهای اول غیبت امام زمان (عج) از فقهای بنامی چون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و... تا فقهای عصر صفویه چون محقق کرکی، علامه مجلسی، فیض کاشانی و... فقهای معاصری چون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، سید محمد مجاهد و... در خصوص مسأله مورد نظر بحث و تبیین در خلال ابواب فقهی مربوطه پرداخته، و در مواردی اقدام عملی در این باب داشته‌اند. از جمله محقق حلی در کتاب النهایه و نکنهاج ۲ ص ۹۰، بابتی را با عنوان "باب عمل السلطان و اخذ جوائزهم" گشوده و به موضوع مورد بحث پرداخته است.

همچنین علاوه بر کتب فقهی عام، برخی از فقهاء تک نگاره هائی در باب مسائل مربوط به همکاری با حکومت های جائز و از جمله پذیرش منصب قضاء، پرداخت خراج، قبول جوائز، اقامه نماز جمعه و... تألیف نموده‌اند.

از جمله این آثار می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. سیدمرتضی علم الهدی رساله‌ای دارد در خصوص همکاری با سلطان .
۲. رسائل خراجیه:
- محقق کرکی کتابی با عنوان «قاطعۀ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نگاشت و در آن مسأله تعامل با سلطان در خصوص خراج را بررسی نمود. این رساله واکنش موافقان و مخالفان در مسأله برانگیخته و فقهاء دیگری در رد یا قبول دیدگاه محقق ثانی دست به قلم شدند. از جمله شیخ ابراهیم قطیفی شاگرد محقق، کتاب «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعۀ اللجاج فی حیل الخراج» را در رد کتاب مذکور و نیز محقق اردبیلی کتاب «الخراجیه» اول و سپس «الخراجیه» دوم خود را در رد کرکی و تأیید قطیفی، و سپس شیخ ماجد بن فلاح شیبانی رساله «حل الخراج» را در تأیید و حمایت از محقق کرکی تألیف نمودند.
۳. همچنین سید میرزا یوسف بن عبد الفتاح بن میرزا عطاء الله طباطبائی تبریزی (۱۱۶۷-۱۲۴۲ ه. ق.) و میرزا عبد الله أفندی صاحب ریاض العلماء رساله ای با همین عنوان دارند.
- میرزا یوسف بن عبد الفتاح طباطبائی تبریزی همچنین رسائل سیاسی دیگری دارد با عناوین "الجهادیه" با موضوع تشویق به جهاد و "الحدود والدیات" که اجرای آن نیازمند قدرت اجرائی و مسوول الید بودن فقیه می باشد.

۴. یکی از آثار فقهی مهم در باب مسائل مربوط به حکومت و میزان اختیارات آن در عصر غیبت، کتاب «تَنْبِيهِ الْأُمَّةِ وَ تَنْزِيهِ الْمَلِكِ فِي لُزُومِ مَشْرُوطِيَةِ الدَّوْلَةِ الْمُتَّخِذَةِ لِتَقْلِيلِ الظُّلْمِ عَلَى أَفْرَادِ الْأُمَّةِ وَ تَرْقِيَةِ الْمُجْتَمَعِ» اثر میرزا محمدحسین غروی نائینی از شاگردان مبرز مرحوم میرزا حسن شیرازی «ره» می باشد.

همچنین نویسندگان معاصر مقالاتی به صورت مورد پژوهی در تبیین کیفیت تعامل فقها با حکومت های معاصر خود نگاشته اند که برخی نگاه تاریخی و برخی رویکرد فقهی به این مسأله دارند.

ضرورت حکومت و نظرات فقها در انواع حکومت

علمای شیعه در مورد مقوله‌ی «حکومت در دوران غیبت کبری» نظریه‌های متفاوتی دارند؛ برخی از آن‌ها، تشکیل حکومت در زمان غیبت را جایز ندانسته، هر نوع همکاری و همراهی با حکومت‌ها را نیز حرام می‌شمارند؛ پس فعالیت سیاسی را متوقف کرده و عمل نظام سازی سیاسی را تعطیل شده، می‌پندارند.

در مقابل، گروه دیگر، وجود اصل حکومت را در جامعه‌ی انسانی، واجب و ضروری شمرده، هر نوع حکومت غیر فقیه را غاصبانه و نامشروع می‌دانند؛ اما در صورت ایمنی از خطرها و مساعدبودن شرایط لازم، فقها را ملزم به تشکیل حکومت می‌دانند؛ از نظر آن‌ها، فقها در عصر غیبت، جانشین امام معصوم و موظف به اجرای احکام الهی، فرایض دینی و حدود هستند.

در این دیدگاه، فقها در صورت فقدان شرایط و زمینه‌های لازم برای تشکیل حکومت، برای حفظ ارزش‌های دینی، عقاید شیعه و اجرای حدود و احکام، می‌توانند با حکومت وقت، همکاری نمایند؛ مستند این دیدگاه، تأسی و الگوپذیری از سیره‌ی ائمه و اصحاب آنان است؛ چنان‌که سیره‌ی امیرالمؤمنین علی در زمان سه خلیفه، سیره‌ی امام حسن و سیره‌ی امام رضا در پذیرش ولایتعهدی و همچنین حضور اصحاب ائمه در دربار خلفا، همچون علی بن یقطین و... شاهد این دیدگاه است. فقهای شیعه بین حکومت عادل و جائز فرق گذاشته‌اند. تعامل با حکومت جائز را یا مطلقاً حرام دانسته‌اند یا برای کمک به مظلوم جایز دانسته‌اند.

در مورد حکومت عادل می‌توان سه شکل اصلی را برای این تعامل تصور کرد؛

اول این‌که عالم نسبت به حکومت نقش ارشادی دارد و خودش در امور سیاسی دخالت نمی‌کند. دوم این‌که عالم در امور سیاسی دخالت کند مانند زمان صفویه یعنی نقشی را در ساختار حکومتی برعهده می‌گیرد یا این‌که اعمال حکومت را تأیید و توجیه می‌کند.

شکل سوم این است که عالم خود مدعی شود و حکومت را در دست بگیرد یعنی عالم فقیه و مرجع، خود حاکم کشور باشد هرچند حکومت عادل باشد. هر کدام نیز برای مدعای خود نیز دلایلی بیان داشته‌اند. که در ادامه مطرح خواهد شد.

اقسام حکومت و نحوه تعامل با آن‌ها

گاهی از «حکومت» و مواجهه با آن به‌ویژه در بین نخبگان، به عنوان تلقی و تفسیری واحد سخن گفته می‌شود، در حالی که نظریه‌های حاکمیت در بین صاحب نظران جهان تشیع نیز از تنوع برخوردار است.

اسلام نسبت به حکومت و حاکم اهمیت خاصی قائل است بگونه‌ای که نقش محوری در احکام اسلام دارد و به تعبیری دین منهای حکومت ابتر و ناقص است، از این رو یکی از مسائل اولیه که از ابتدای بعثت پیامبر، در مکه و مدینه چه در وحی الهی و چه در بیانات پیامبر اکرم (ص) به انحاء مختلف مطرح می‌گردد مساله ولایت و زعامت جامعه اسلامی بود. (طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۱۷۱)

نظریات فقهاء شیعه در خصوص نحوه تعامل با حکومتها

درباره نحوه تعامل و همکاری با حکومتها در طول تاریخ امامیه، آراء مختلفی مطرح بوده است. حرمت اعانت ظالم مورد اتفاق همه فقهاء شیعه است، لکن گروهی از علماء شیعه علیرغم اینکه حکومت‌های معاصر خود را به طور مستقل مشروع نمی‌دانستند، اما گاه نظر به مصالحی به همکاری عملی و یا حمایت نظری از آنها پرداخته‌اند.

قواعد اضطرار، تقیه، الایم فالایم، حفظ مصالح اسلام و مسلمین، دفاع از مال، جان و اعراض مسلمین، ترویج فرهنگ اهلیت علیهم السلام، سیره متقدمین، و ... از جمله مبانی فقهاء در همکاری با حکومت‌ها بوده است؛ و نیز حرمت اعانت ظلمه، نهی از منکر... از جمله مبانی فقهی قائلین به عدم جواز همکاری با حکومت جور- به طور مطلق - می‌باشد.

فقهاء بزرگی مانند خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی، محقق کرکی، علامه مجلسی، شیخ بهائی و ... بنا به مصالحی با حکومت‌های معاصر خود تعاملاتی داشته‌اند.

پذیرش منصب قضاء، اجرای حدود و تعزیرات، قبول جوائز، امامت جمعه، فتوای جهاد و همکاری در دفاع از جامعه اسلامی در صورت هجوم بیگانگان و ... از جمله مصادیق همکاری فقهاء با حکومت‌هاست.

الف) دیدگاه مشهور و غالب بین فقهاء شیعه:

گفتمان رایج در فقه سیاسی شیعه نیز برخلاف فقه اهل سنت، عدم تعامل و حتی مبارزه با حاکم جور و ستمگر در دوران‌های مختلف بوده است. فتاوی و عملکرد فقهاء هر گونه همکاری با حاکم جور را مطابق آیه عدم تعاون بر اثم و گناه، یا عون و کمک به ظالمین مجاز نخواهد بود. تشیع در عصر غیبت معصوم، برای زندگی سیاسی پیروان خود برنامه‌ای مدون در خصوص تدبیر سیاسی جامعه در سطح کلان جهت‌گیری داشته‌باشد.

مستند آنان غیر از قرآن، دسته‌ای از روایات ناهی از همکاری با چنین حاکمی به هر شکلی که بوده باشد، حرام بوده و تا حد عدم سازش و حتی مبارزه، سفارش نموده‌اند. مبانی دیگری نیز همچون سیره معصومین و مسلمین و دلیل عقلی اضافه نموده‌اند.

(ب) سایر دیدگاه‌ها

البته در طول تاریخ فقه، نظرات مخالف دیگری مبنی بر تعامل و همکاری نیز قابل توجه بوده که با دقت در آراء و نوشته‌های آنان و حضور در کنار چنین حاکمانی و همراهی حُکام جور در جهاد و پیکار با دشمنان دارای دلایل و مبانی مستدل فقهی است. وجود یا عدم وجود نظرات فقهی و سیاسی در اسلام و کیفیت طرح آراء و فتاوی فقهی در نوشتارهای فقهی، از دیگر سرخ‌هایی است که می‌تواند ما را در پربارتر کردن مطالب راهنمایی کند.

در فقه سیاسی اسلام آرای مختلفی وجود دارد. بدون تبیین مبانی و لوازم مبانی مختلف، امکان تحلیل دیگر مسائل وجود ندارد. دیدگاه زیر بنایی هر فقیه نسبت به حکومت، مسائلی گوناگون در مباحث حاکمیت، اثری مستقیم در مسائل روبنایی دارد. به‌طور مثال می‌توان به آراء مختلف در باب حاکمیت و مواجهه فقها با حاکم و نحوه همکاری و تعامل یا عدم تعامل آنان اشاره نمود.

سیر تاریخی همکاری فقها با حکومت‌ها

بحث از حکومت اسلامی در عصر غیبت، از منظر فقهی و اندیشه‌ی اسلامی، از سابقه‌ی طولانی در آموزه‌های اصیل دینی و دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی برخوردار می‌باشد؛ فقهای بزرگی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، محقق کرکی، مرحوم نراقی، امام خمینی و بسیاری دیگر از فقها، در آثار خویش با استناد به ادله‌ی عقلی و نقلی، به اثبات و ضرورت همکاری یا عدم همکاری با سلاطین و حکومت پرداخته‌اند.

غیبت کبری در تبیین جایگاه و موقعیت فقهای امامیه مؤثر واقع شد؛ با پذیرش عملی اجتهاد از سوی شیخ طوسی، گفتمان ضد اجتهادی مسلط براندیشه‌ی فقهی به انزوا کشانده شد و با ظهور علامه‌ی حلی و رسمیت یافتن اجتهاد در فقه شیعی، شکل نهایی و بازگشت‌ناپذیر خود را تا دوران صفویه به‌دست آورد. فقیه دوران غیبت هر چند فاقد شرایط امامان معصوم بود، اما به سبب «علم» خود، «وارث امامان» شد و با آغاز دوران غیبت امام به فقیهان انتقال یافت و مجتهدان به عنوان نیابت امام در اقتدار مذهبی اجتماعی جامعه شیعی، اثرگذار شدند.

از سوی دیگر، عملکرد موفق علمای شیعه در دوران غیبت صغرا، امکان تفویض برخی اختیارات امام را به آنان فراهم کرده بود. به ویژه آن‌که امام دوازدهم نیز در یکی از توقیعات خود به چهارمین نایب خاص خود علی بن محمد سمری، به صراحت از این مسأله سخن گفته بود و فرموده بود:

«... اما الحوادث الواقعة، فارجعوا إلی رواة‌أحادیثنا؛ فَإِنَّهُمْ حجتی علیکم و أنا حجة‌الله علیهم؛ ... پس در حوادث رخ داده به راویان احادیث ما رجوع کنید، چرا که آن‌ها حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر ایشانم.» (شیخ صدوق ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، به کوشش: حسین

اعلمی، بیروت، مؤسسه‌ی الاعملی للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۴۰).

این تحولات را در فتاوی گوناگون فقیهان شیعه همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، ابو حمزه، ابن براج، علامه‌ی حلی، محقق حلی، شهید اول و فاضل مقداد تا آستانه‌ی دولت صفوی، در باب موضوعات مختلف همچون خمس، زکات، قضا و حدود، می‌توان مشاهده کرد. با توجه به خلأ به‌وجود آمده در رهبری جامعه‌ی امامیه پس از درگذشت سفیر چهارم، روی کار آمدن سلاطین شیعه و سنی و مغول، مسئولیت فقهای شیعه در ساماندهی امور جامعه از جمله قضا، اجرای حدود، امامت جمعه و... طبیعی بود که بحث رهبری جامعه‌ی اسلامی و نوع همکاری با حاکم، مهم‌ترین دغدغه‌ی شیعه در عصر غیبت تلقی شود. حاکمیت، اصل اساسی «امامت» در تفکر شیعه و تأکید این اصل بر نصب، نص و عصمت، موجب گردید در غیبت امام معصوم، نگاه فقها به حکام غیر معصوم و مشروعیت حکومت‌ها در قیاس با عصر امام، تفاوت جدی کند.

سیر تاریخی

در این مجال سیر تاریخی نحوه‌ی تعامل فقها با حکومت‌ها در عصر غیبت از زمان شیخ مفید و سید مرتضی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف) در زمان غیبت صغری

انتظار فرج، شیعیان را از توجه به اشخاص دیگر در تصدی امر حکومت، باز می‌داشت و طبعاً سؤالی هم در این خصوص مطرح نمی‌کردند. شاید علت کم‌توجهی شیعیان به مباحث فقهی حکومت در دهه‌های نخستین غیبت، روایاتی بود که طبق آن به شیعیان وعده داده می‌شد در زمان ظهور امام زمان، انتقام همه ظلم‌ها و خون‌های به ناحق ریخته شده، گرفته خواهد شد. این امور چنان ذهن شیعیان را به خود معطوف کرده بود که کم‌تر یا به هیچ وجه متوجه این نکته نمی‌شدند که ممکن است غیبت طولانی شود.

از دیدگاه تاریخی نمی‌توان روش یکسانی را برای این امر مشخص کرد و یا عالمان شیعی بر یک منهج حرکت می‌کردند. طبیعتاً در زمان شیخ طوسی یا قرن چهارم، پنجم پس از عصر غیبت، نظریه‌ی اصلی این بود که حکومت در زمان غیبت از آن معصوم است و چون معصوم غایب است، پس تشکیل حکومت برای غیر معصوم یا واجب نیست یا جایز نیست؛ بنابراین چیزی به عنوان فلسفه‌ی سیاسی، چندان جدی نبود، چون فرض داشتن حکومت در این میان منتفی بود. در این زمان به ندرت کسانی میان علما پیدا می‌شدند که اعتقاد به حکومت غیر معصوم داشتند. البته رساله‌ای به عنوان «مسأله فی عمل السلطان» یا کتاب «عمل السلطان» از «حسین بن احمد بن مغیره ثلاج ابو عبدالله البوشنجی» که از مشایخ شیخ مفید و ثقه بوده، در قرن چهارم یافت شده که در جای خود بایستی پیرامون آن بحث شود. (نمازی شاهرودی، علی، ابواب رحمت، قم، نشر حاذق، ج ۳، ۱۳۶۲ ش، ص ۹۳).

شیخ مفید معتقد بود همکاری با حکومت اگر دربردارنده‌ی منافع برای مردم باشد، اشکال ندارد. سید مرتضی نیز رساله‌ای درباره‌ی همکاری با سلطان نوشت.

ب) در زمان غیبت کبری

طی قرون اولیه عصر غیبت، فقها عمدتاً در بیان نظام سیاسی اسلام از دیدگاه شیعه تقیه کرده و به غیر از بعضی کتب که به صورت غیر نظام‌مند بدان پرداخته‌اند، در این خصوص بحث منسجمی را ارائه نکرده‌اند که می‌تواند معلول علل متعددی باشد، مانند اقلیت و تحت فشار بودن شیعیان، غیررسمی بودن مذهب شیعه در جامعه و ناامیدی فقها از تشکیل حکومت.

از ابتدای قرن دهم با رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران، فقها از قدرت نسبی در دستگاه حکومت برخوردار شدند و شروع به تدوین متونی در باب جامعه‌ی آرمانی شیعه در عصر غیبت کردند.

روش‌شناسی اجتهاد که برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید، با استفاده از منابع شریعت به‌وجود آمده بود، نمی‌توانست حکومت غیرمعصوم را به عنوان حکومتی تام بپذیرد؛ چنان‌چه‌هانری کربن، به درستی شیعه را «نهضتی ناب و مذهبی» می‌داند که «برکنار از نوسان‌های بیرونی و همواره مخالف همه‌ی حُکام دنیوی غاصب قدرت امام بوده است». (عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ش، ص ۳۳).

در فقه سیاسی که مجموعه‌ای وسیع و گسترده از نظرات فقهای عظام بوده، نسبت به مسائل و سؤال‌های سیاسی است و تنها به نصوص موجود دینی (آیات و روایات) در زمینه‌ی سیاست محدود نمی‌شود و «باید»ها و «نباید»های شرعی را می‌یابیم.

مشروعیت بخشی به نظام‌های سیاسی از دیر باز جزء اساسی‌ترین مباحث فقهی سیاسی به‌شمار می‌رفته است و همیشه نیز به‌خاطر گستردگی مباحث و نظریه پردازی‌ها در این حوزه، مورد اهتمام بوده است.

فقها نیز با توجه به مبانی فکری و نحوه‌ی تعامل حُکام با دین و عالمان دینی در اعصار مختلف با رویکردهای متفاوتی با حکومت‌ها رفتار در خوری ارائه داده‌اند. که به‌طور مختصر به آن اشاره خواهد آمد.

۱. عصر حکومت خلفای عباسی و آل‌بویه

علمایی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی و... بوده‌اند و در بعضی مقاطع نیز با حکومت بغداد و آل‌بویه در ایران همکاری داشته‌اند. عالمان مشهوری چون سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، سلار و برخی از علمای مذاهب مختلف اسلامی همگی نزد شیخ مفید تلمذ کرده‌اند.

این مرحله که از اوایل قرن چهارم تا آغاز قرن دهم هجری را در بر می‌گیرد، دوران تأسیس، رشد و شکوفایی فقه فردی است و هنوز به فقه عمومی، مسایل سیاسی و حقوق اساسی عنایت نشده است. اگرچه واژه‌هایی از قبیل حاکم شرع، سلطان و امام و یا مباحثی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، اقامه حدود شرعی، خمس و زکات، اقامه نماز جمعه و... مورد بحث فقها بوده

است. با این حال این نظر معتقد است اگرچه از بعضی کلمات شیخ مفید در کتاب المقنعه چه بسا اشارتی به مباحث حکومت را بتوان استظهار کرد.

در نتیجه‌گیری از اوضاع سیاسی حاکم بر عصر شیخ مفید می‌توان گفت با ضعف خلافت عباسی در این دوره و حاکمیت امیران آل بویه بر بغداد و حمایت ضمنی آن‌ها از شیعه و رهبران مذهبی آن، زمینه‌ی رشد و گسترش اندیشه‌های سیاسی شیعه فراهم گردید.

به‌طور مثال شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ ق) در بحثی درباره‌ی اقامه‌ی حدود، آن را بر عهده‌ی سلطان اسلام که منصوب از قِبَل خداوند متعال باشد، می‌نهد و می‌گوید:

«سلطان اسلام، ائمه‌ی هدی از آل محمد و کسانی را که ائمه‌ی هدی در مقامی نصب کرده‌اند می‌باشد از امرا و حکام.» (شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المقنعه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۱۰)

اساسی‌ترین دلیل شیخ مفید برای ضرورت یک نظم سیاسی در جامعه، همان صلاح و فساد مسلمانان است که به اعتقاد وی، با اجرای قوانین اسلام به دست یک رئیس عادل تأمین می‌گردد. همو، الارشاد، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۹ م، ص ۳۴۲.

از نظر شیخ مفید، وجود نظام سیاسی در جامعه‌ی اسلامی ضرورتی مسلم برای تأمین صلاح و رستگاری مردم است، چه به واسطه‌ی سلطان عادل محقق شود و چه به واسطه‌ی سلطان غیر عادل که از باب اضطرار قابل قبول است. بر این اساس در یک تقسیم‌بندی کلی نظام سیاسی به دو صورت قابل تصور است: یکی نظام سیاسی مبتنی بر امامت و ریاست سلطان عادل و افراد منصوب یا مأذون از سوی ایشان؛ دوم نظام سیاسی مبتنی بر امامت و ریاست سلطان جائر و ولات ایشان. همو، الجمل، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۸۷.

شیخ مفید همکاری و اطاعت و تبعیت از سلطان جائر و پذیرش ولایت و قضاوت از سوی ایشان را با توجه به مصالح و ضروریاتی همچون تقیه و اضطرار، جایز دانسته و می‌گوید: «همه این امور در صورت اضطرار و خوف از دین و نفس جایز است، مگر سفک دمای اهل ایمان که در هر صورت غیر مجاز است.» (همو، المقنعه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۱۱)

ایشان در چیستی و چرایی تقیه گفته:

«کتمان حق و پنهان داشتن اعتقاد به حق و کتمان کردن هر چیزی که ظاهر ساختن آن در برابر مخالفان موجبات ضرر دینی و دنیوی می‌گردد.» (شیخ مفید، أمالی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۳۷).

شیخ مفید در عصر غیبت تنها فقهای اهل حق (شیعه)، عادل، ذوالرأی و العقل و الفضل را حاکمان مأذون از سوی امام عصر (عج) دانسته است. (شیخ مفید، المقنعه، قم، مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۱۲)

از نظر شیخ اساساً امامت برای نزدیک ساختن مردم به صلاح و رستگاری و دور ساختن از فساد و تباهی ضرورت یافته است. / همان، ص ۷۳۰.

شیخ مفید همه‌ی حاکمان اسلامی را به لزوم رعایت نکات زیر در رفتار با مردم توصیه می‌کند و می‌نویسد:

«در نظر گرفتن رضایت خداوند متعال، تأمین مصلحت دینی و دنیوی مردم، رعایت عدالت در میان مردم، اجتناب از تحکم و زورگویی به مردم.» (همو، آمالی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳، ق، ص ۲۶۹).

شیخ طوسی ضرورت حکومت و نظام سیاسی و وجود رهبر در رأس این نظام را، بحثی عقلی دانسته و آن را با استمداد از دلایل و برهان‌های عقلی اثبات می‌کند. وی در کتاب «الاقتصاد الهادی» چنین می‌آورد:

«وجوب و ضرورت عقلی حکومت و امامت را به جز امامیه و معتزله بغداد و برخی از متأخرین کس دیگری قائل نمی‌باشد، اما در نفس این استدلال دو روش گنجانده می‌شود: روش اول این است که به ضرورت عقلی نظام سیاسی در اسلام پرداخته و از دلایل سمعی و نقلی وجوداً و عدماً صرف نظر کرده و بحثی به میان نیاوریم و روش و طریقت دوم پرداختن به دلایل شرعی بر ضرورت امام و رهبر که ویژگی خاص وی در جهت حفظ شریعت و دین با دلیل و اعتبارات عقلی ثابت می‌گردد.» (شیخ طوسی، محمدبن حسن، الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، مکتبه جامع چهلستون، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۸۳).

شیخ طوسی در کتاب «النهایه» به صراحت نظر خود را چنین آورده است:

پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادل که امر به معروف و ناهی از منکر بوده و هر چیزی را در جای خود می‌نهد، جایز است و گاه واجب است، اما سلطان جائز، اگر انسان بداند یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتواند اقامه‌ی حدود و امر به معروف و نهی از منکر نموده و خمس و زکات را برای مصارف صاحبان و مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند ... مستحب است که خود را برای پذیرفتن ولایت از طرف آن‌ها عرضه کند، لکن اگر احتمال قوی بدهد که چنین امکانی برایش فراهم نبوده ... به هیچ وجه جایز نیست پیشنهاد همکاری بدهد.

و در صورتی که او را مجبور به پذیرش ولایت کرده‌اند، گرچه خودداری از قبول آن موجب تحمل ضررها نیز بشود، اگر خطر جانی و مالی نداشته باشد، بهتر است آن ضررها را تحمل کرده و قبول ولایت نکند، اما اگر دارای خطر جانی یا مالی برای خود یا خانواده و یا برخی مؤمنین باشد، می‌تواند آن عمل را بپذیرد و در این صورت باید بکوشد هر چیزی را در جای خود قرار دهد ... اگر امکان اقامه‌ی هیچ حقی برای او وجود نداشته باشد و وضعیت هم وضعیت تقیه باشد، می‌تواند در تمامی احکام و امور محوله تا زمانی که منجر به خونریزی ناروایی نشود تقیه نماید، زیرا هرگز در مورد خون ناروا تقیه وجود ندارد.» (همو، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات محمدی، ۱۴۰۰ ق، صص ۳۵۶ و ۳۵۷).

نمونه دیگر، ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ ق) با لطف دانستن حضور رئیس برای مردم، بر ضرورت عصمت رئیس یا کسی که ریاست به او منتهی می‌شود، تأکید می‌کند. (حلبی، ابوالصلاح،

الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۸)

ایشان نیز حکومت را حق ائمه دانسته و افراد را منصوب از طرف آنان دانسته و دیگران را شایسته حکمرانی نمی‌داند... اما در عین حال تصریح دارد که اگر فرد دارای شرایطی در حاکمیت باشد، اگر چه به ظاهر توسط حاکم جائز و ظالم بکار گرفته شود، واقعیت این است که او نائب ولی امر است و از جانب ائمه مشروعیت می‌یابد. به بیان دیگر اگر فرد دارای شرایط باشد و از جانب حاکم جائز دعوت به همکاری شود، مجاز به عدم پذیرش نخواهد بود. (همان، صص ۴۲۳ و ۴۲۴).

اجتهاد که دیر زمانی، بر عصمت، علم الهامی و خطنناپذیری به عنوان معیارهای رهبری جامعه اسلامی تأکید داشت، اکنون در فضا و شرایطی متفاوت، فقیهان جامع‌الشرایط را رهبران جامعه معرفی می‌کرد.

اما در عمل، حکومت به دست غیر فقها بود و در حالی که امامیان هنوز هم می‌توانستند از راه همکاری با حکومت جور، به هم کیشان خود سود برسانند و منافع جامعه‌ی امامیه را حفظ کنند، کسب اجازه مستقیم از امام برای پذیرش مناصب حکومتی ناممکن شده بود. ضرورت چنین همکاری‌هایی، فقهای امامیه را به اهمیت وضع شماری احکام کلی و عملی بر اساس روایات امامان پیشین واقف کرد.

در این دوران «سلطان» به دو قسم «حق و عدل» و «باطل و ظالم» تقسیم شد؛ بر اساس آموزه‌های شیعی، حکومت عدل تنها به دست امام عصر (عج) قابل تحقق است. عدالت در مفهوم فقهی به معنای اجرای حدود، داوری و قضاوت، آن‌گونه که مورد تأکید شریعت است، می‌باشد؛ بنابراین اصطلاح «سلطان عادل» شامل چند وجه می‌شود: از یک سو، مرجعش امام عصر (عج) است. و از طرف دیگر فقهای که در زمان غیبت پاسخ‌گوی فقه سیاسی بودند. در حقیقت، می‌توان گفت هر جا صحبت از سلطان یا حاکم عادل در نوشته‌های عصر غیبت می‌شود و بحث نحوه‌ی رابطه و همکاری با آن‌ها هست، منظور سلاطین حاکم نیست، بلکه امام معصوم یا مجتهدان عادل مورد نظرند. این سلاطین عادل همان کارکردهای امامان و مسئولیت و اختیارات ائمه را در امور اجتماعی بر عهده‌دارند. شیعیان همه حاکمان، غیر از آن دو، را از مصادیق «سلاطین جور» قلمداد می‌کردند. هر چند اندیشمندان شیعه مصادیق سلطان جائز را تعیین نکرده‌اند، اما از نوشته‌های این دوران، چنین بر می‌آید که مصادیق سلطان جائز از نگاه فقهای شیعه مختلف است؛ از جمله سلطان جائز شیعه مثل سلاطین آل‌بویه، سلطان جائز سنی مثل سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی و خلافت سنی و سلطان جائز کافر از جمله هلاکو را می‌توان نام برد. (داود فیروزی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ ش، ص ۳۱۵ و کدیور، جمله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ ش، ص ۸۱)

۲. همکاری علماء متقدم با حکومت

با چنین فرض‌هایی است که متقدمین شیخ مفید، از قبیل شیخ صدوق، بر عدم ورود به کار سلاطین نظر داده بودند، ولی در عین حال تصریح کرده بودند: «در صورت ورود، اگر نوع تعامل با مراجعین به نیکی باشد به گونه‌ای که به رفع حاجات مردم بپردازد، همکاری امر مذمومی نیست.» (شیخ صدوق ابن بابویه، محمد بن محمد علی، المقنع و الهدایه، تصحیح و تعلیق: محمد بن مهدی واعظ خراسانی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۲۲.)
اما شیخ مفید، مسیر متفاوت و نویی را در تعامل علما با حکام غیر معصوم ترسیم کرد که در اینجا اشاره‌ای به نظریه ایشان و دیگر علما می‌شود:

شیخ مفید

وی در کتاب «اوائل المقالات» درباره‌ی نحوه‌ی یاری کردن جائران و نمایندگان و پیروانشان، به‌طور خلاصه چنین می‌آورد:

- ۱) یاری کردن جائران در راه حق، جایز و گاهی واجب است؛
- ۲) یاری کردن جائران در ستمگری ممنوع است، مگر در صورت اجبار؛
- ۳) همکاری با جائران تنها برای رخصت یافتگان از امام جائز است؛
- ۴) پیروی از جائران، برای مؤمنان برخوردار از شرایط ذکر شده، حلال است؛
- ۵) در صورت آشکار بودن صاحب اصلی اموال، حق تصرف در آنها نیست، مگر از روی اضطرار. (شیخ مفید، اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، قم، مطبعه مهر، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.)

سید مرتضی

وی در تبیین همکاری با حکومت در زمان غیبت، در صدد توجه به مسأله مفقوده‌ی شیخ مفید یعنی «عدم دسترسی به امام دوازدهم» برآمده است.
مطالب فقه سیاسی باقیمانده از سید مرتضی، به صورتی پراکنده در کتاب‌های کلامی و فقهی او مستتر است؛ مبانی اندیشه‌های فقهی - سیاسی سید را در «مسأله فی العمل مع السلطان» می‌توان جستجو کرد.

سید مرتضی با ارائه‌ی بحثی کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم «عدل»، «غصب» و «ولایت» و با قرائتی نو از روایتی از امام صادق، در صدد توجیه این همکاری برآمده است. دیدگاه او در زمینه‌ی مشروعیت همکاری با سلطان جائر که در رساله‌ای با نام «مسأله فی العمل مع السلطان» تدوین یافته، بر اصول زیر بنیاد شده است:

- ۱) تقسیم سلطان بر دو قسم: «مشروع و عادل» و «نامشروع و غاصب»؛
- ۲) جواز همکاری با سلطان عادل و وجوب اطاعت از او؛
- ۳) گونه شماری ولایت از سوی سلطان غاصب به واجب (قبول ولایت با انگیزه اعاده‌ی حق و رفع باطل و انجام امر به معروف و نهی از منکر)، مضطر (قبول ولایت بر اساس اجبار و تهدید به

قتل)، مباح (قبول ولایت از ترس ائتلاف مال و بروز گرفتاری)، قبیح (قبول ولایت بر اساس اهداف دنیوی) و ممنوع (دست یازی به معصیت در صورت قبول ولایت)؛
 (۴) صحیح نبودن قبح ولایت ظالم بر انتصاب این ولایت از جانب او؛
 (۵) از بین رفتن قبح ولایت ظالم در صورت بر آوردن حوایج هم کیشان؛
 از نوشته‌های این دوران بر می‌آید که مهم‌ترین تقسیم‌بندی درباره‌ی حاکمان، براساس عدالت حاکم است. سید مرتضی در کتاب «مسأله فی العمل مع السلطان» می‌نویسد:
 «بدان که سلطان بر دو قسم است: بر حق عادل، و باطل ظالمی که غلبه یافته است.» (سید مرتضی ، مسأله فی العمل مع السلطان، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۹).
 هر چند به صراحت بیان نشده است که سلطان عادل و ظالم کیست و چه اوصاف و شرایطی دارد، اما با توجه به مبانی فکری سید مرتضی و قرائن دیگر، به راحتی می‌توان دریافت که منظور از سلطان عادل تنها امام معصوم می‌باشد که مصداق آن در دوره‌ی غیبت حضرت مهدی (عج) است. همو ، الانتصار، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۷۷).

سید در «مسأله فی العمل مع السلطان»، درباره‌ی سلطان عادل تنها یک جمله می‌نویسد:
 «مسئولیت‌پذیری از جانب حاکم برحق عادل، جای بحث ندارد؛ چرا که جایز است، بلکه چه بسا واجب می‌شود و آن زمانی است که سلطان مسئولیت را بر شخص اجبار نماید و اجابتش را واجب گرداند.» (سید مرتضی علم الهدی، علی بن الحسین ، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۹۰).

شیخ طوسی

ایشان نیز در ادامه‌ی سلف خود از «سلطان مشروع و عادل» سخن می‌گوید؛
 «مفهومی که در رساله‌ی سید مرتضی تعریف نشده، شیخ طوسی در تعریف «سلطان عادل» به وجود دو ویژگی در او توجه کرده است؛ به جای آوردن امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم خمس و صدقه به مستحقان واقعی بر اساس شریعت امامیه.» (شیخ طوسی، محمدبن حسن ، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات محمدی، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۵۶).

در واقع شیخ طوسی با تعمیم احتجاج سید مرتضی مبنی بر مشروع بودن فعالیت صاحب منصبان حکومت جور، با اقدام کردن به امر به معروف و نهی از منکر، چنین استدلال کرد که پس هر حاکمی به شرط پیروی از شریعت امامیه و تلاش در اجرای آن، به شرط قبول اعاده زمام امور به امام در صورت ظهورش، سلطانی عادل است. شیخ طوسی در این زمینه تصریح می‌کند:

«پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادل که امر به معروف و ناهمی از منکر بوده و هر چیزی را به جای خویش می‌نهد، جایز و بجاست و گاه ممکن است به حد لزوم و وجوب برسد؛ از آن روی که امکان امر به معروف و نهی از منکر فراهم می‌شود. در صورتی که سلطان جائز باشد و انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتوان اقامه‌ی حدود و امر به معروف و نهی از منکر کرده و خمس و زکات را برای مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند و نیز بداند که در این صورت در امر واجبی، خللی وارد نکرده و مجبور به عمل زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را در معرض چنین شغلی قرار دهد. و در صورتی که مجبورش کنند باز اگر خطر جانی و مالی ندارد بهتر است ضرر و مشقت را تحمل کرده، تن به آن کار ندهد. در صورتی که برای او، خانواده و سایر مؤمنین خطری در بردارد، می‌تواند قبول کند؛ اما باید بکوشد تا به عدالت رفتار کند، حتی اگر پنهانی باشد. (همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات محمدی، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۵۶ و ۳۵۷).

دیدگاه شیخ طوسی درباره‌ی چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروع و نامشروع در عصر غیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد؛ همانند این فتوا را ابن‌ادریس در سرائر، (دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق، ص ۲۰۳) و علامه حلی در کتاب قواعد الاحکام (علامه حلی، قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۳۲)، شهید اول در دروس (الدروس، قم، چاپ صادق، بی‌تا، ص ۳۳۰) و محقق حلی در شرایع الاسلام. (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش، ج ۱، ص ۱۳۷) ذکر کرده‌اند و در ادامه، این نظریه رشد بیش‌تری یافت.

امامیه در نخستین سده‌های غیبت، در موضوع «حق الله» پیرو فقهایی مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بود و در «حق الناس» به دلیل عدم دسترسی به امام معصوم، از قوانین هدنی رایج تبعیت می‌کردند و اصولاً مهم‌ترین نقش نقیب امامیه، به ویژه در شهر بغداد، تنظیم روابط میان آن‌ها و حکومت‌های موجود بود؛ البته در نظر فقه‌های امامیه، اجرای چهار حکم «خاص» موقوف به حضور امام و یا نایبان او بود: قضای شرعی، اقامه‌ی حدود شرعی، برگزاری عبادات سیاسی (نماز جمعه و عیدین) و جهاد غیردفاعی. (کریمی زنجانی الاصل، محمد، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۰۹ تا ۱۱۱).

سید مرتضی مسأله‌ی همکاری و مسئولیت‌پذیری در دستگاه حاکم ظالم را به تفصیل بیان می‌کند. از آن‌جا که سید این رساله را به مناسبت بحثی که درباره‌ی مسئولیت‌پذیری از سوی حاکم ظالم در مجلس حسین بن علی معزی، از وزرای آل‌بویه پیش آمده بود، القا نموده‌اند، نشان می‌دهد که او با این رساله درصدد است تا وزارت و امارت آل‌بویه را توجیه کند، زیرا ورود آنان در دستگاه حکومتی، همکاری با نهاد خلافت سنی به شمار می‌رفت.

به نظر سید مرتضی، مؤمنان حتی در دوره‌ی غیبت، نیازهای حکومتی خود را از طریق معصوم برطرف می‌نمایند؛ به دلیل این‌که فلسفه‌ی حکومت، افکندن هیمنه در دل مؤمنان برای دوری از زشتی‌ها و گرایش به نیکی‌هاست و چون مؤمنان به حیات امام خود یقین دارند، این وضعیت در آن‌ها حاصل است و بنابراین از حکومت مشروع معصوم بهره‌مند می‌گردند.

با این حال امکان همکاری با سلطان جور در دوره‌ی غیبت تنها یک استثناست؛ از این رو نمی‌توان انتظار داشت که سید، احکام فقه سیاسی در این دوره را، به تفصیل بحث کرده باشد. او درباره‌ی وجه سیاسی زکات بحث نکرده، هم چنین از خمس سیاسی (غنیمت) که در جهاد بدست می‌آید، بحث نکرده است؛ او برای اقامه‌ی جمعه و عید فطر و قربان نیز حضور معصوم را شرط می‌داند و در دوره‌ی غیبت، شرایط و جوب آن‌ها را محقق نمی‌بیند.

سید مرتضی تصدّی منصب قضاوت برای اجرای حدود را از مختصات معصوم می‌داند، اما نکته‌ی مهم اندیشه‌ی سیاسی او در این باب ظاهر می‌شود. سید اجرای حدود را در این دوره در صورت امکان واجب می‌داند. کسانی که اجرای حدود را به عهده‌دارند در واقع دستیار معصوم هستند و از طرف او مأذون می‌باشند و تنها در ظاهر از حاکم جائز حکم می‌گیرند.

آنچه که از مطالب بالا استفاده می‌شود این است که سید مرتضی در مورد حکومت و سلطنت فقها در عصر غیبت سکوت کرده است و تنها حکم به جواز ورود و نفوذ علما در دربار سلطان جائز می‌کند. (ر ک: تحلیل اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه، رجبعلی اسفندیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، بی‌تا.)

بدین سان این اندیشه که به‌طور بنیادی، مجتهدان دوره‌ی غیبت را متصدیان مشروع امور عمومی یا حداقل بخش‌هایی از حوزه‌ی عمومی می‌داند و در شرایط خاصی آنان را مجاز به همکاری صوری با سلطان جائز می‌کند، موجب بسط نوعی نظم سیاسی اجتماعی گردید که بعدها تحت عنوان «حاکمیت دوگانه»، در جامعه‌ی شیعه نامیده شد. این تفکر که با تقابل‌های سلطان فقیه نشانه‌گذاری می‌شد، مقدمات لازم را برای حضور و همکاری مجتهدان در دولت‌های سنی، مغول و سپس صفوی تدارک کرد.

ابن براج

قاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی، جانشینی سلطان جائز و اقامه‌ی حدود توسط مجتهدان را چنین تصویر می‌کند:

«او پیشاپیش معتقد باشد که از طرف امام عادل و به اذن او حکومت می‌کند و نه سلطان جائز، فقط در چنین شرایطی است که اطاعت و یاری او بر مؤمنان واجب خواهد بود.» (الطرابلسی، عبدالعزیز بن البراج، المهذب، باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۷ م، ج ۹، ص ۱۰۶.)

از نظر ابوالصلاح حلبی چهار نوع ریاست و حکومت دینی؛ ریاست نبی، ریاست امام معصوم، ریاست نائب ولی امر (عج) و ریاست حاکم متغلب، قابل تصور است که فقط به بیان ریاست نائب ولی امر می‌پردازیم.

برخی گفته‌اند شیخ ابوالصلاح حلبی اولین فقیه شیعی است که اصطلاح «نیابت از ولی امر» را برای فقیه به کار برده و او را به نیابت از امام و ولی امر عهده‌دار اختیارات مربوط به ایشان یعنی افتاء، قضا، امر به معروف و نهی از منکر، اجرای حدود و تعزیرات، دریافت حقوق مالی و مصرف آن‌ها در مواضع تعیین شده و دفاع از مرزهای مسلمانان دانسته است. به اعتقاد ایشان برای این که کسی بتواند به نیابت از امام، چنین ریاستی را عهده‌دار شود، باید دارای شرایطی باشد که در این صورت

از سوی شارع مقدس به او اجازه داده شده مسئولیت حکم و قضاوت در میان مردم را بر عهده‌ی بگیرد؛ از جمله شرایط عبارت است از این‌که نایب امام باید عالم به حق باشد تا بتواند در میان مردم به حق حکم کند و نایب امام باید قدرت اجرای احکام را بر وجه صحیح آن داشته باشد، زیرا عهده‌دار شدن مسئولیت حکم در میان مردم بدون قدرت بر اجرای آن، مقتضی حکم به جور است. (حلی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۷۴ و ۱۷۳).

ابن ادریس

هدف سیاست از نظر ابن ادریس، امر و نهی مردم در جهت استصلاح امور ایشان است و بنابراین خداوند متعال هرگز چنین امری را به اهل ضلال و اگذار نمی‌نماید. (المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من التبیان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱ ص ۹۹). ابن ادریس نیز بسان دیگر اندیشوران اسلامی ضرورت حکومت و ریاست و امر و نهی مردمان و تدبیر و استصلاح امورشان را مورد تأیید عقل و نقل دانسته و معتقد است، تنها به واسطه‌ی وجود سلطان است که استصلاح خلق حاصل و جلوی فساد و تباهی و ظلم و تعدی گرفته می‌شود و به همین دلیل است که گفته شده:

«خداوند متعال آن‌چه را که به واسطه‌ی قرآن کریم برگردانده نمی‌شود از طریق سلطان باز می‌گرداند، چرا که به واسطه‌ی او اشرار از ظلم به مردم بازداشته می‌شوند و با وجود او چه مؤمن باشد چه فاسق از ظلم و فساد منع می‌گردد.» (همان، ج ۱ ص ۹۲). ابن ادریس تنها سلطنت سلطان عادل را مشروع و همکاری و پذیرش ولایتش را مقبول دانسته و عمل با سلاطین جور و متقلب را در موارد غیر ضروری جایز نمی‌شمارد؛ در عین حال اصل ضرورت وجود آن‌ها را نیز منکر نیست و بنابراین برای کسانی که می‌پندارند می‌توانند در صورت همکاری با آن‌ها و پذیرش ولایت از سوی ایشان به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند، اجازه داده است که به همکاری با سلاطین جور بپردازند. (ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق، ص ۲۰۲).

وی در موارد دیگر نیز به اصل نیابت فقهی عادل و مأمون و به تعبیر ایشان فاضل و ذوی‌الرأی تأکید کرده و در عصر غیبت سلطان حق عادل، آنان را مجاز به تولی در آن اموری دانسته که امام و سلطان حق عادل، خود متولی آن‌ها بوده است. (همان ص ۱۹۱ و ۱۹۲). اندیشه‌ی سیاسی شیعیان تا قبل از صفویه، «سلطان عادل» را به امام معصوم تفسیر می‌کند و مجتهد را «نایب امام» در حال غیبت می‌داند که از باب تقیه و مطابق مصالح پیشین، می‌تواند و یا باید با سلاطین جور همکاری کنند. البته این همکاری، اولاً ظاهری و موقت، و ثانیاً به اعتبار نیابت از معصوم است.

موضوع‌گیری علامه درباره‌ی همکاری باحاکمان با توجه به حضور او در دربار سلاطین روشن است و در اثر این ارتباط بود که سلطان مغول را به تشیع علاقمند ساخت و پایگاه شیعیان را در ایران به شدت تقویت کرد. (علامه حلی، حسن بن یوسف، نه‌ایة الاحکام فی معرفه الاحکام، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴).

مشخصات کلی دوره‌ی قدمای از فقهای شیعه (از شیخ صدوق تا ابن‌ادریس) را می‌توان در چند مورد خلاصه نمود:

الف. استفاده از متون روایات در فتاوی‌ی فقهی که در نهایت به فتوا و شهرت فتوائی انجامید.
 ب. درگیری امرای شیعه با متعصبان اهل سنت که موجب قتل عام شیعه و سوزاندن کتابخانه‌ها و اختفا و مهاجرت فقهایی چون شیخ طوسی شد.
 ج. آمیخته بودن آثار فقهی این دوره با نقطه نظرات فقهی اهل سنت که نوعی فقه مقارن (فقه اسلامی و تطبیقی) را در تاریخ فقه شیعه مانند شیخ طوسی (الخلاف) و ابن‌براج و ابن‌ادریس بوجود آورده است. (عمید زنجانی، عباسعلی، بایسته‌های فقه سیاسی، تهران، انتشارات مجد، ۱۳۹۳ ش، ج ۸، ص ۷۶).

۳. عصر حکومت ایلخانان

علمایی همچون ابن‌ادریس، محقق حلی، علامه‌ی حلی، فاضل مقداد، خواجه نصیرالدین طوسی و... زندگی می‌کرده‌اند و در بعضی مقاطع نیز با حکومت وقت نیز همکاری داشته‌اند. مسئله‌ی رابطه‌ی دین و سیاست، یکی از مسائل اساسی در نزد اندیشمندان و فقها محسوب می‌شود. علامه‌ی طبرسی از طرفداران رویکرد حضور و دخالت دین در امور مهم اجتماعی و سیاسی به شمار می‌آید.

طبرسی بررسی مستقلی از حکومت عادل ارائه نداده و به جای آن، مفاهیمی مانند حاکم و امام و رهبر عادل را که ریاست حکومت را در دست دارد، مورد بحث قرار داده است؛ طبرسی در بررسی ویژگی‌های فرمانروای مطلوب و شایسته که همانا فرمانروای عادل است، می‌گوید:
 «از دیدگاه عقلی، هر که فضل او برجسته‌تر، شأن او بالاتر و جایگاه او در دین بالاتر باشد، شایسته‌تر به نامزدی رهبری و احترام است.» (طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش، ج ۱ ص ۳۲۱).

فاضل مقداد برای تبیین لزوم حکومت از قاعده‌ی «لاضرر» در قواعد فقهی بهره جسته و می‌گوید:

«حاصل قاعده‌ی نفی ضرر، بازگشت به تحصیل منافع و تثبیت آن برای دفع مفسدات قطعی و یا دفع مفسدات احتمالی می‌باشد ... و در زمره‌ی مصادیق این قاعده، وجوب اطاعت از رهبری و حکومت است که بدان وسیله ظلم و ستم در جامعه منتفی می‌گردد.» (سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، ضد القواعد الفقهیه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۲ ش، ص ۸۱)

بنابراین می‌توان گفت که به اعتقاد بحرانی، ضرورت حکومت با ضرورت ارسال رسل عجین گشته و چون حکومت، امری ضروری است، خداوند برخی از پیامبران خود را موظف به اداره‌ی امور دینی و دنیایی مردم کرده است. ایشان حکومتی را حکومت عدل می‌دانند که اولاً بر مبنای حق و عدالت تأسیس شده باشد و ثانیاً فرد حاکم نیز اهلیت حکومت را داشته باشد؛ بنابراین عدل یا جور بودن حکومت را تنها وابسته به عادل یا جائز بودن حاکم نمی‌دانند. (شریعتی، روح الله، اندیشه سیاسی علامه شیخ یوسف بحرانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۶)

محقق حلی نیز گفته است: «هر حاکمی که شرایط و صفات لازم را برای حکومت نداشته باشد، خودش حاکم جایز و حکومتش نامشروع است و به تبع آن، همکاری با او و یاری رسانی‌اش حرام است.» (همان)

۴. عصر حکومت صفویه

به هر روی فقیهان امامیه، در عصر صفوی نیز، دو نوع نگرش نسبت به همکاری با حکومت و پادشاهان صفویان می‌توان یافت:

الف) موافقان

در این عصر علمایی همچون محقق کرکی، شهید ثانی، علامه مجلسی و... زندگی می‌کرده‌اند که آنان نیز با حکومت صفویه ارتباط و همکاری داشته‌اند.

برخی از علما که با شاه، توافق‌هایی می‌کنند - همانند محقق ثانی یا محقق کرکی - مورد غضب برخی دیگر از فقها قرار می‌گیرند؛ بعضی از فقهای شیعه در عصر صفویه همکاری با سلاطین جور را مطلقاً جایز نمی‌دانستند.

در هر صورت کسانی چون شاه طهماسب مشروعیت خود را از فقها می‌گیرد. دو مسأله‌ی مهم در این میان مورد اهتمام قرار می‌گیرد؛ یکی نماز جمعه و دیگری خراج و مالیات و این‌که آیا عطیای دولت حلال است یا حرام؟ فقهای چون قطیفی یا محقق اردبیلی در برابر این دو مسأله موضع می‌گیرند و همکاری را جایز نمی‌دانند و هرگونه هدیه‌ای از طرف حکومت را جایز نمی‌دانند. صاحب معالم به ایران نیامدند، ولی به‌طور کلی در زمان صفویه به دلیل قدرت متمرکز این دولت و امنیتی که به عالمان تشیع می‌داد، مراوده غالب علما با حکومت بیش‌تر از دوران قبل است.

شیخ بهایی که نخستین رساله‌ی عملیه فارسی را می‌نگارد، به نام شاه عباس نام آن را جامع عباسی می‌گذارد. یا این‌که مرحوم مجلسی به دربار صفوی بسیار نزدیک است. در ساختار حکومت

صفوی، شاه به علمایی که در کنار او بودند «صدر» - به مفهوم جانشین شاه - می‌گفت و دیگران با لقب شیخ‌الاسلام از آنان نام می‌بردند.

الف - ۱) محقق کرکی

بر این نظر بود که ائمه‌ی معصومین، تصرف و تملک خراج را به دیگران اجازه داده‌اند و پیروان خود را مجاز کرده‌اند به حکام جور، خراج پردازند. همچنین، مردم اجازه دارند از محل درآمدهای ناشی از خراجی که به شاهان می‌پردازند، از سلاطین موجب، ارزاق و هدایا دریافت نمایند؛ حتی اگر خراج از سوی حاکمی جائز و ظالم جمع‌آوری شده باشد. به نظر می‌رسد کرکی با ابراز چنین عقیده‌ای، از یک سو، به تأیید تلویحی حکومت شاهان صفوی و از سوی دیگر، به ردّ ضمنی مشروعیت آنان پرداخته است. در واقع، او تنها برای اجرای حدود شرعی، همکاری با سلاطین صفوی را اجازه داد و خود نیز به همین دلیل، عنوان شیخ‌الاسلامی شاه طهماسب را پذیرفت (عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقهای نامدار شیعه، قم، کتابخانه‌ی آیت الله مرعشی نجفی، بی‌تا، صص ۱۸۳ - ۱۷۶؛ و جرفادقانی، محمدحسن، علمای بزرگ شیعه؛ از کلینی تا خمینی، قم، انتشارات معارف اسلامی، ۱۳۶۴ ش، صص ۹۲ - ۸۹).

البته دیدگاه و نظر او درباره‌ی همکاری با حاکمان در مسأله خراج کاملاً روشن بیان کرده است. او در رساله‌ی خراجیه به دفاع از عملکردش در دریافت مستمری از شاه اسماعیل پرداخته و هم جواز خراج به جایر و جواز بهره‌گیری از آن توسط شیعیان را مستدل می‌سازد. (محقق کرکی، علی بن حسین (محقق ثانی)، رسایل کرکی، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

به نظر می‌رسد به ظاهر و بر حسب ضرورت، و به دلیل خطری که از سوی امپراتوری عثمانی متعصب سنی، حیات شیعه در ایران را تهدید می‌کرد، همکاری متقابل بین محقق ثانی و شاه صفوی آغاز شد، به صورتی که شاه طهماسب، محقق را به شیخ‌الاسلامی برگزید و در فرمانی به او نوشت:

«شما به پادشاهی مستحق‌ترید، چون شما نایب امامید و من فقط یکی از عاملان شمایم که اوامر شما را اجرا می‌کنم.»

افزون بر آن، شاه به همگان دستور داد که نواهی و اوامر شیخ را بدون کم و کاست به انجام رسانند، اما عده‌ای از علما، مخالف مشروعیت سلاطین - چه عادل و چه ظالم - بودند و به همین دلیل، مخالفت خود با همکاری با آنان را ابراز کردند، ولی بر اثر نفوذ فراوان و قدرت وافر معنوی کرکی، آرای او، بر نظرات همه‌ی مخالفان غالب گشت. (جمعی از نویسندگان، دائرة‌المعارف تشیع، تهران، بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۳۵۵؛ آن. کی. اس. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات عروج، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۳۵).

به اعتقاد محقق ثانی در باب نماز جمعه، اگرچه وجود امام معصوم و یا نایب خاص وی برای اقامه‌ی نماز جمعه شرط است، ولی این شرط در عصر غیبت، منتفی است و تنها وجود نایب عام برای اقامه‌ی نماز جمعه در عصر غیبت کافی می‌باشد. بنابراین، کرکی، اقامه‌ی نماز جمعه را در عصر غیبت واجب تخییری می‌دانست و (حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابولقاسم سری، تهران، نشر توس، ۱۳۵۹ ش، ص ۳۴).

بحثی که محقق کرکی درباره‌ی نماز جمعه مطرح ساخت، به عنوان رساله‌ای در باب ولایت فقیه درآمد، زیرا نایب عامی که اقامه‌ی نماز جمعه، با وجود او واجب است، همان ولی فقیه خواهد بود. گذشته از آن، اقامه‌ی نماز جمعه در عصر صفوی، با ذکر نام سلاطین صفوی همراه و این لااقل به معنای مشروع دانستن سلطنت شاهان صفوی از سوی علما بود. (رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره‌ی صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۴۱ - ۱۳۳).

اما در مقابل، قطیفی، شرعی بودن پرداخت خراج به پادشاه را در عصر غیبت، رد می‌کرد؛ به عقیده‌ی او، دادن خراج به شاه، (حتی اگر شاه آن را در خزانه‌ی بیت‌المال جمع‌آوری کند و در امور مردم صرف نماید)، حرام است. وی همچنین پذیرش هدایا، جوایز و اموالی را که از قبل خراج پرداختی به شاه، از سوی سلطان به مسلمانان داده می‌شد، حرام کرد. قطیفی به آن‌چه در این زمینه می‌گفت، عمل هم می‌کرد. به عنوان نمونه، وی هدیه (در بعضی منابع، از جایزه و نه هدیه سخن رفته است) شاه طهماسب را به استناد آیه «به ستمکاران اعتماد و اتکا نکنید که دچار عذاب الهی می‌شوید» (سوره‌ی مبارکه‌ی هود، آیه‌ی ۱۱۳)،

نپذیرفت. (عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۹۶).

دیگر در آرای سیاسی قطیفی، مخالفت وی درباره‌ی همکاری با سلاطین است. وی همانند مقدس اردبیلی، سلطنت را نامشروع می‌دانست و هر گونه همکاری با سلطان - چه عادل و چه ظالم - را به این دلیل که آن‌ها غاصب حق حکومت فقها هستند، مذمت می‌کرد (رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره‌ی صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۴۴ و آن. کی. اس. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات عروج، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۳۶).

ایشان در توجیه و تبیین مخالفت خویش، به روایات متعددی از جمله این روایت استناد می‌کرد: امام صادق به علی بن ابی حمزه که دوست وی در دستگاه بنی‌امیه است، فرمودند: اگر بنی‌امیه افرادی را به عنوان کاتب و جنگجو و جزء آن‌ها نمی‌یافتند، نمی‌توانستند حق‌ها را از ما بگیرند. آرای

قطیفی در مورد نماز جمعه نیز مخالف آرای محقق کرکی بود. در واقع، قطیفی جزء آن دسته از علما به شمار می‌رفت که اقامه‌ی نماز جمعه را در عصر غیبت حرام می‌دانند و «رسالة فی حرمة صلاة الجمعة فی زمن الغيبة مطلق» را در رد نظریه وجوب اقامه‌ی نماز جمعه در عصر غیبت و

به‌ویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی نوشت. با این وصف، آرای سیاسی قطیفی، به جای این‌که در مقابل آرای سیاسی محقق کرکی مقاومت کند، به تثبیت و تحکیم آرای سیاسی استادش مدد رساند. (همان)

الف-۲- شهید اول و شهید ثانی

شهید ثانی در شرح «اللمعة الدمشقية» به تشریح مبسوط نظریات فقهی سیاسی خویش پرداخته است که به عنوان نمونه، به دو مورد از آن اشاره می‌کنیم:

شهید ثانی همانند شهید اول، قضاوت در زمان غیبت را از وظایف فقیه جامع‌الشرایط می‌دانست. به عقیده‌ی آن‌ها، بر فقها جایز است در عصر غیبت، حدود شرعی را در صورتی که متضمن ضرری نباشد و به شرط داشتن شرایط افتا؛ یعنی ایمان، عدالت و علم به احکام شریعت، به اجرا درآورند. همچنین، به عقیده‌ی شهید ثانی، پذیرش قضاوت و اجرای حدود شرعی از سوی فقیه، مشروط به این‌که او را به انجام کار حرام وادار نکنند و [او نیز] قدرت امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، واجب است. در این صورت، بر مردم نیز واجب است که به او رجوع کنند و رأی او را پذیرفته و فتوای او را بر خود لازم و واجب شمرند. این نظریه، علما را به پذیرش قضاوت از سوی دولت صفوی ترغیب کرد. (آن. کی. اس. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات عروج، ۱۳۷۴ ش، ص ۴۲۹).

۲) شهید ثانی اولین فقیهی بود که اقامه‌ی نماز جمعه را در عصر غیبت، نه حرام و نه واجب تخییری، بلکه واجب عینی دانست، نظر او و علمای اهل سنت که معتقد به وجوب نماز جمعه‌اند (به عقیده‌ی آن‌ها، حکومت‌ها مجازند بر نماز جمعه نظارت داشته باشند و ائمه‌ی جمعه را انتخاب نمایند)، به اخباریون شبیه بود، ولی او بر اساس استنباط شخصی از ادله‌ی فقهی، به این برداشت رسید؛ اما نمی‌توان تأسیس حکومت صفوی و مهم‌تر از آن، اهمیت پیدایش یک حکومت شیعی مستقل در ایران را در ارائه‌ی چنین نظری از سوی شهید ثانی نادیده گرفت. این نظریه‌ی فقهی سیاسی موجب اقامه‌ی گسترده‌تر نماز جمعه، افزایش بیش‌تر نفوذ اجتماعی علما، نظارت افزون‌تر فقها بر مسائل محرومان و ممانعت از تعدی به حقوق آن‌ها گردید (رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره‌ی صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۸ - ۱۲۴).

ایشان نیز همانند شهید ثانی، به کمک و همیاری نخستین حکومت فراگیر شیعه؛ یعنی صفویه همت گماشت. هدف شیخ از کمک به دولت صفویه، هدایت و ارشاد آن بود. به عقیده وی، دیانت و شریعت اسلام، دستورالعملی برای اداره‌ی حکومت است. بنابراین، دولت‌ها باید کارگزار دین و متعهد به اجرای قوانین خدا باشند. از این رو، شیخ، وجود و حیات دولت را تنها در صورتی می‌پذیرد که به اجرای احکام الهی بپردازد. شاید به این دلیل است که وی همانند محقق کرکی و شهید ثانی، در حمایت از شاهان صفویه، هم در نظر و هم در عمل می‌کوشید. (شیخ بهایی، اربعین، ترجمه خاتون آبادی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۸ ش، ص ۳۳۹).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، دو جریان فرهنگی «تصوف» و «تشیع»، رشد فزاینده‌ای به خود می‌گیرد که زمینه و مقدمه ظهور صفویه — با گرایش تصوف و تشیع — را فراهم می‌آورد (حسینی زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۳). در این دوره، با مهاجرت علمای شیعه از لبنان به ایران، تعامل و هم‌کاری میان دو نهاد دین و دولت برقرار و فصل جدیدی از رابطه سیاست و دین در اندیشه سیاسی شیعه، رقم خورد و برای اولین بار، مفهوم «سلطان شیعی» در اندیشه سیاسی مطرح شد و مرحله نوینی در ساخت اندیشه‌های سیاسی شیعه آغاز گردید (همان، ص ۱۲). در سایه این رویکرد بود که مخالفت‌های علمای شیعه با حکومت، فروکش کرد. سلاطین، ردای تقدس و تشیع بر تن کرده و علمای شیعه نیز به خاطر مصالحی به تأیید سلاطین می‌پرداختند و این وضعیت تا عصر «ناصرالدین شاه» که فساد و ستم فزونی یافت، ادامه داشت (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸).

ب) مخالفان

برخی از علما — گرچه تعداد آنان اندک است — بنا به دلایلی با حکومت صفوی مخالف بوده و هم‌کاری علمای معاصر خود با شاهان صفوی را تقیح کرده‌اند که به برخی از آنان در زیر اشاره می‌کنیم که به جهت روشن شدن دیدگاه‌های طرف مقابل نیز از دو فقیه مخالف همکاری با حکومت را جهت مراعات حوصله نوشتار به اختصار مطرح می‌شود.

ب-۱) شیخ ابراهیم قطیفی

ابراهیم بن سلمان بحرینی، معروف به شیخ ابراهیم قطیفی، در قطیف بحرین، زاده شد و در نجف اشرف، وفات یافت. در باب وجوب اقامه نماز جمعه و پرداخت خراج به سلطان در عصر غیبت و نیز هم‌کاری با سلاطین صفوی با آرای استادش مخالف بود؛ وی با نامشروع دانستن سلطنت، هرگونه هم‌کاری با سلطان — چه عادل و چه ظالم — را به این دلیل که آنها غاصب حق حکومت فقهاء هستند، مذمت می‌کرد و در توجیه و تبیین مخالفت خویش با حکومت شاهان، به روایات متعددی از جمله این روایت که امام صادق(ع) به «علی بن ابی حمزه» که دوست وی در دستگاه بنی امیه خدمت می‌کرد فرمودند: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و جنگ‌جو و جزء آنها نمی‌یافتند، نمی‌توانستند حق‌ها را از ما بگیرند، تمسک می‌کرد. مخالفت قطیفی با حکومت شاهان و کار در دربار آنان در رساله خراجیه او با عنوان «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج»

که در رد رساله خراجیه «محقق ثانی» (کرکی) با عنوان «قاطعۀ اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نگاشته است، جلوه ای ویژه یافته است. او ابتدا با بیان مقدماتی تلاش می کند مخالفت خود با حکومت شاهی را مستدل کند، از این رو، پنج فایده بیان کرده است. (قطیفی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶).

او ادعا می کند محقق، میان دو چیز متفاوت خلط کرده و گفته است میان اموالی که در اختیار ظالم است و بهره مندی از خراج، فرق است و دومی را نیازمند دلیل می داند. به اعتقاد او روایاتی که محقق برای اثبات مدعا آورده حداکثر، جواز اموالی که در اختیار ظالم است را اثبات می کند؛ اما همین مقدار را هم نمی پذیرد و می گوید این روایات برای اثبات همین مدعا نیز کافی نیست؛ چراکه خرید و فروش اموالی که در دست ظالم است، در صورتی جایز است که حلیت آن برای خریدار، محرز باشد. او باره پذیرش جوازی معاویه از طرف امام حسن و امام حسین (ع) نیز گفته است، بحث ما بر سر بهره مندی از خراج و اراضی خراجیه است، نه جوازی و در باره جوازی می توان به اصل عدم حرمت استدلال کرد؛ اما حلیت خراج، دلیل خاص می خواهد. افزون بر این، ممکن است امام حسن و امام حسین (ع) به خاطر تقیه آن اموال را گرفته باشند. او به طور کلی حکومت غیر معصوم و یا نماینده ایشان را حکومت جائز دانسته و معتقد است، حاکم غیر معصوم حق گرفتن خراج را ندارد و صرف نیاز مسلمانان، سبب حلیت اخذ مال خراج، توسط ظالم نمی گردد. طبعاً آن چه از خراج می گیرد، غصب و هرگونه تصرفی در آن، خلاف شرع است. او هم چنین گرفتن زکات، توسط حاکم جور را جایز ندانسته است. ایشان در ادامه، روایاتی در مذمت هم کاری با حکام جور را آورده است (همان، ص ۳۴-۳۰).

او «رساله فی حرمة صلاة الجمعة فی زمن الغيبة مطلقاً» را در رد نظریه وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت و به ویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی به رشته تحریر درآورد. این نکته جای پرسش دارد که اگر قطیفی از غصب حکومت فقهاء به دست شاهان خشمگین است، چرا به طور کلی به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت فتوا داده است؟ به عبارت دیگر، فتوای به حرمت کلی نماز جمعه در عصر غیبت با پذیرش حکومت فقهاء در دوران غیبت با توجه به اطلاق آیه «صلاة الجمعة» چندان سازگار نیست.

ب-۲- محقق اردبیلی

محقق اردبیلی نیز مخالفت خود را در غالب دو «رساله خراجیه» که پس از چند دهه از تألیف دو رساله کرکی و قطیفی به رشته تحریر در آورد، ابراز کرد. دو رساله کوتاه خود را در اثبات حرمت گرفتن خراج نگاشت. او همانند قطیفی در انزوای از زخارف دنیا و سیاست می زیست؛ به گونه ای که به «مقدس» شهرت یافت. او در این دو رساله، همان راه قطیفی را پیموده و استدلال های وی را تکرار می کند و به حرمت گرفتن خراج توسط شاه فتوا داده و به تبع آن، به حرمت بهره مندی از آن توسط شیعیان فتوا می دهد. محقق اردبیلی بر این باور است که جز زمین هایی که در زمان رسول خدا فتح شده، در مفتوحه العنوة بودن دیگر اراضی که در سایر فتوحات به دست مسلمانان افتاده است؛ حتی زمین هایی که در دوران ائمه (ع) فتح شده تردید است و طبعاً گرفتن خراج از آن ها جایز نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۱۸ و ۱۹). او از حمل عمل سلطان جائر بر

صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسند نیست و آن را بر خلاف اصل می‌داند؛ چراکه اصولاً حکام جور، بر خلاف میل صاحبان اراضی، از آنان خراج دریافت می‌کنند. او روایاتی که محقق کرکی در باب حلیت خراج آورده — و آنها را منصوص العله می‌داند — را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۱ و ۲۲). او در ابتدای رساله دوم نیز بر حرمت اخذ خراج، تأکید کرده و جواز گرفتن آن را بر اثبات چند مسأله متوقف دانسته که اثبات هر کدام، خرق عادت است (همو، ۱۴۱۳ق(ب)، ص ۲۷ و ۲۸). از ادامه بیان او بر می‌آید که وی به موارد مصرف، به طور خاص اشکال داشته و یا لاقلاً به عنوان تأییدی بر حرمت آن آورده و می‌گوید چطور یک نفر می‌تواند مبالغ هنگفتی از این گونه اموال که مال همه مسلمانان است، مصرف کند؛ در حالی که مال همه است و باید به اذن امام یا نایب او در منافع عمومی؛ مانند ساختن مسجد، پل، راه و دیگر مصارف هزینه شود؟! در نامه ای از محقق اردبیلی به شاه عباس این گونه آمده است: «گرچه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می‌رسد مظلوم واقع شده، اگر او را ببخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد. این نامه نوشته سلطان ولایت احمد اردبیلی است» (امین، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱). در این نامه، کلمات ایشان کاملاً دوپهلوی است و البته از مشرب سیاسی او می‌توان دیدگاه او را کشف کرد. (ر ک : یوسف زاده حسینعلی، فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۷۰ حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی).

۵. عصر بعد از صفویه

علمایی همچون وحید بهبهانی، کاشف الغطاء، میرزای قمی، راقی، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، مرحوم نائینی و... پس از عصر صفویه می‌زیسته‌اند. بهبهانی نیاز به حکومت و قوانین مدنی را برای تدبیر جامعه سیاسی، به زمان و مکان خاصی منحصر نمی‌داند، بلکه همه زمان‌ها و مکان‌ها و احوال مردمان را در برقراری نظم و اجرای قانون یکسان می‌بیند... (بهبهانی، وحید، رساله اصول دین، نسخه خطی، ص ۱).

با عنایت به مجموعه‌ای از کلمات صاحب جواهر و استفاده ایشان از واژه‌ی سیاست می‌توان این‌گونه برداشت کرد که مراد ایشان از سیاست، مصلحت اندیشی، تدبیر و خردورزی است. ایشان قضیه اولویت شروع جنگ با کفاری که نزدیک‌تر و خطرشان بیش‌تر است را مقتضای سیاست دانسته و می‌نویسد:

«بهرتر این است که با کفاری که نزدیک‌تر هستند شروع به نبرد شود، مگر این‌که کفاری که دورتر هستند خطرشان بیش‌تر باشد... و شاید این حکم به مقتضای سیاست نیز باشد». (صاحب جواهر، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲۳، ص ۳۷۱).

از جمله اولین کسانی که آغازین گام را از جهت نظری و عملی برای تحقق جامعه‌ی آرمانی برداشت، محقق کرکی است. چنانچه صاحب جواهر در باب ولایت فقیه از قول ایشان می‌فرماید: «اصحاب ما اتفاق دارند که فقیه عادل، امین و جامع‌الشرايط فتوا که از وی در احکام شرعیه به مجتهد تعبیر می‌شود در تمام مواردی که نیابت پذیر باشد از جانب ائمه‌ی هدی در عصر غیبت نیابت دارد.» (همان ص ۳۹۶)

صاحب جواهر در بحث حرمت کمک به ستم‌گران در فعل حرام، با تفصیل قائل شدن میان پادشاهان ستم‌گر شیعه و مخالف (اهل سنت) می‌گوید:

«کمک به ظالمان ... به قصد تلاش در بلندی مرتبه و حصول اقتدار آن‌ها بر مردم و قصد زیاده کردن سیاهی لشکر و تقویت سلطنت آن‌ها، بی‌شک حرام است؛ زیرا مثل اعانت بر ظلم، بلکه خود اعانت بر ظلم است؛ اما غیر این چیزها مثل خیاطی لباس یا خانه ساختن برایشان که فی‌نفسه مباح هستند و قصد تقویت سلطنت و اعتلای رتبه آن‌ها را ندارد، ظاهراً جایز است؛ گرچه خالی از کراهت نیست. مادامی که ضرورتی مثل تقیه ما را بدان نکشاند، نزدیکی به این پادشاهان در مظان هلاکت و نابودی است. تمامی این مطالب درباره‌ی پادشاهان ظالم و مخالف بود. (همو، ج ۲۳، ص ۴۷).

آن‌گونه که از این عبارات استفاده می‌شود، وی صرف انجام دادن مباحات را در خدمت پادشاهان غیرشیعه بدون قصد و حب بقای آن‌ها مکروه می‌داند؛ اما کمک به پادشاهان شیعه در بخش مباحات از دیدگاه جواهر نه‌تنها جایز است، بلکه حب بقای آن‌ها نیز حرام نیست. بلکه بقای آنان را موجب قوت و عزت جامعه‌ی شیعه می‌داند:

«اما پادشاهان اهل حق ظاهراً کمک به آن‌ها در مباحات مکروه نیست ... بلکه بعید نیست که حب بقای آن‌ها حرام نباشد. اگر به قصد صحیح بوده باشد که قدرت کلمه اهل حق و عزت آن‌ها از جمله آن قصد صحیح است.» (همان، ص ۴۷ - ۴۸).

به نظر می‌رسد ملاک جواز هم‌کاری با حاکمان ستم‌گر در امور مباح از نظر صاحب جواهر، تقویت عزت و سربلندی جامعه‌ی شیعه باشد، و گر نه هم‌کاری با آن‌ها ولو در امور مباح مجاز نخواهد بود. در مجموع مسلم است که فقهای شیعه، درباره‌ی هم‌کاری با حاکمان ستم‌گر در امور معصیت‌آمیز و یا اموری که ظلم به دیگران به شمار می‌رود، فتوا به حرمت داده‌اند. البته موارد مستثنا مورد اتفاق نظر فقهای شیعه نیست و همان‌گونه که ملاحظه شد، هر یک بر اساس ملاکاتی خاص دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند.

بیش‌تر علما مخالف دربار هستند. در دوران قاجار که پایتخت تهران است، فقها سه دسته‌اند؛ گروهی بی‌طرف، گروهی مخالف و گروهی نزدیک دربار. در عهد ناصری میرزای شیرازی از مخالفان دربار است و شیخ فضل‌الله نوری از نزدیکان و مشاوران مظفرالدین شاه. غالب علمای بزرگی مانند شیخ مرتضی انصاری، میرزای شیرازی، کاشف الغطا و... در نجف هستند. برخلاف دوران صفویه که ملاصدرا، میرفندرسکی، میرداماد، شیخ بهایی، مجلسی و خیلی عالمان دیگر در

ایران بودند اما در زمان قاجار چنین نیست. در انقلاب مشروطه هم می‌بینید موافقان مشروطه مانند آخوندخراسانی و نائینی و همین‌طور محمدکاظم یزدی که تقریباً مخالف مشروطه بود در نجف ساکن هستند. بعد از این است که می‌بینیم مرحوم شیخ عبدالکریم حائری از نجف می‌آید و در قم حوزه را تأسیس می‌کند که بعد از او با حضور آقایانی چون بروجردی، صدر، حجت، خوانساری و... این مرکز قدرت می‌گیرد.

به‌طور کلی در تاریخ هزارساله‌ی شیعه با توجه به حکومت‌های گوناگون و شرایط مختلف، یک تفکر واحد در مورد تعامل دین و حکومت وجود ندارد.

با توجه به پذیرش و یا عدم پذیرش همکاری با حاکمان از جانب فقها صورت‌های گوناگونی در نحوه‌ی همکاری یا عدم آن از قبیل همکاری مالی و غیر مالی و همکاری یا عدم همکاری از سر ضرورت و اضطرار یا اختیار قابل ترسیم خواهد بود که در برخی موارد به جهت خارج بودن از حوصله‌ی این نوشتار از توضیح و اطاله کلام اجتناب شده است که این‌طور عبارتند از:

شکل تعامل و همکاری علما و فقها در اعصار خلاصه در همکاری آنان در عرصه‌های مالی و اقتصادی نمی‌باشد بلکه همکاری فقیهان به خاطر جنبه‌های غیر مالی آن، دارای گستردگی و پراکندگی معتنا بهی هم‌چون پذیرش مناصب حکومتی خصوصاً در قالب قضاء، ظهور و بروز بیشتری به خود گرفته است.

علت اختلاف موضع علما در دوره‌های مختلف

جهت اول: اختلاف در تشخیص حکم و میزان ارتباط با دین، غصبی بودن حکومت.

جهت دوم: اختلاف در تشخیص موضوع و مصداق

که ناشی از تشخیص فقها یا اندیشه‌ی سیاسیشان بوده است. به‌طور مثال، برخی برای فقیه‌شان حکومت قائل نبوده‌اند و با توجه به جایگاه ضرورت، مصلحت، تقیه یا مفاهیمی ازین دست به همکاری با حاکمیت‌ها تن داده‌اند. و در مقابل نیز بعضی به‌طور کلی تمام حکومت‌های غیر معصوم را غاصبانه دانسته و تا حد حرام و کفر نیز تعامل را مجاز ندانسته‌اند.

شیعیان که از آغاز با تمسک به استراتژی «تقیه و انتظار» در صدد حفظ جامعه‌ی شیعی بودند، به مرور به صحنه اجتماع آمده و تمایزات درون‌گفتمانی مختلف آنان آشکار و در گستره خاصی در زمینه فقه قرار گرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصل حکومت در بین عقلا و خردمندان و اتفاقی بودن آن در بین اندیشمندان دینی قابل مناقشه و بحث نیست. علما و فقهای شیعه، در عصر غیبت امام زمان (عج) سلطنت سلاطین را بر پایه این اندیشه کلیدی امامیه، که هر حکومت غیر منصوب از ناحیه ائمه‌ی معصومین غیر شرعی است، نامشروع می‌دانستند و هرگونه خلافت و حکومت از جانب غیر معصوم (ع) به هر شکلی از جمله حکومت جور بوده و همکاری و تعامل با آن حکومت‌ها به هر اندازه‌ای که صورت بپذیرد در زمره حکومت جور قلمداد می‌کردند.

اما برخی از آنها ناگزیر بودند، بر اساس استنباط از آیات و روایات متعدد و همچنین قاعده ضرورت، مصلحت و تقیه، عدالت و دیگر دلایل و مبانی مطرح شده از دلایل نقلی و عقلی، اقدام به همکاری با حاکمان شاهان پردازند. البته برای این همکاری نیز شرایطی را بیان داشته اند که در صورت رعایت نکردن آن شرایط مجاز به همکاری با حکوتها ندانسته اند.

و در نقطه مقابل نیز بزرگانی با ادله‌ای از آیات و روایات در صدد برآمده اند تا این نظر را رد کرده و بعضاً قائلین به جواز همکاری و تعامل با حاکمان را تا مرحله تکفیر بیان داشته اند.

از مجموع آراء فقها و ادله‌ای که بیان شد، استفاده می‌شود که همکاری با حاکم ستم‌گر، دست‌کم چنانچه موجب تقویت بنیان دستگاه حکومتی او گردد، جایز نبوده و حرام است. بر اساس برخی از ادله، همکاری با حاکم ستم‌گر به طور مطلق حرام است. خواه این همکاری به تقویت حکومت طاغوت منجر شود یا خیر. دلایل متعددی در فقه سیاسی امامیه، از جمله آیات، روایات، عقل، سیره اهل بیت، اجماع، سیره مسلمین بر این مسأله دلالت دارد که هر یک بررسی گردید. البته اشاره شد که گرچه برخی از فقها به دلیل اجماع نیز استناد کرده‌اند، به دلیل هدرکی بودن آن به طور مستقل قابل استناد نیست. کاربست صحیح این موضوع مهم فقهی در جوامع اسلامی توسط مسلمانان، می‌تواند بسترساز رفتار و عملکرد واحد اسلامی، شود و عرصه را بر کوته فکران و حاکمان دیکتاتور تنگ نماید تا زمینه برای تشکیل دولت اسلامی فراهم گردد.

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- آن. کی. اس. لمبتون، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات عروج، ۱۳۷۴ش.
- ۴- ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- ۵- ابن برآج، عبدالعزيز بن نحریری، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۵ش.
- ۶- ----- المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من التبیان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ق.
- ۷- احمدی طالشیان محمد رضا ، تحول مفهوم حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه، تهران ، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
- ۸- اسفندیار، رجبعلی، تحلیل اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، بی تا.
- ۹- اصفهانی، محمدحسین، بحوث فی الفقه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷ش.
- ۱۰- افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، نشر خیام، ۱۴۰۱ق.
- ۱۱- انصاری، مرتضی (شیخ انصاری)، القضاء والشهادة، قم، کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
- ، قم، انتشارات نگاران قلم، ۱۳۸۸ش.
- ۱۲------المکاسب ، قم، کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
- ۱۳- الحسینی محمد بن محمد بن عبدالزاق الحسینی-تاج العروس من جواهر القاموس ج ۶ ص ۲۱۷
- ۱۴-بحرانی، یوسف بن احمد، درر النجفیه، بیروت، مؤسسه دارالمصطفی- لإحياء التراث، ۱۴۲۳ق.
- ۱۵- بلاذری، احمدبن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۶ق.
- ۱۶-بهایی، محمد بن حسین (شیخ بهائی)، اربعین، ترجمه خاتون آبادی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۸ش.
- ۱۷- بهبهانی، وحید، رساله اصول دین، نسخه خطی.
- ۱۸- پیشوایی، مهدی، (۱۳۸۹)، سیره پیشوایان، چاپ بیست و دوم، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۹- جرفادقانی، محمدحسن، علمای بزرگ شیعه؛ از کلینی تا خمینی، قم، انتشارات معارف اسلامی، ۱۳۶۴ش.

- ۲۰- جعفریان رسول، دین و سیاست در دوره‌ی صفوی، قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰ش
- ۲۱- -----، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (ع)، چاپ یازدهم، قم، انصاریان ۱۳۸۷ش.
- ۲۲- جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف تشیع، تهران، بنیاد خیریه و فرهنگی شط، ۱۳۷۳ش.
- ۲۳- الگار حامد، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابولقاسم سری، تهران، نشر توس، ۱۳۵۹ش.
- ۲۴- حسینی مراغی، عبدالفتاح، عناوین، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- ۲۵- حکیم طباطبائی، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، مدرسه فقهی امام باقر(ع) - نشر نعمان، بی تا.
- ۲۶- حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی العامه، ۱۳۶۲ش.
- ۲۷- خالقی، علی، اندیشه‌ی سیاسی ابن‌ادریس حلی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
- ۲۸- خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳ش.
- ۲۹- ----- صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- ۳۰- خوانساری، محمدباقر بن زین‌العابدین، روضات الجنات فی احوال العلما و السادات، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
- ۳۱- خوئی، ابوالقاسم، مستند العروة الوثقی، کتاب الصلاة، قم، نشر لطفی، ۱۳۶۷ش.
- ۳۲- داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ش.
- ۳۳- دهخدا علی اکبر - لغتنامه- زیر نظر دکتر محمد معین- تهران- انتشارات دانشگاه تهران- سازمان لغتنامه- چاپ رحلی بی تا-
- ۳۴- راوندی قطب‌الدین، فقه القرآن
- ۳۵- سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، ج ۱ ص ۸۷-۸۸، به کوشش حسن زاده آملی، تهران، ناب ۱۴۱۷ق
- ۳۶- سید مرتضی (شریف مرتضی) علم الهدی، علی بن الحسین البغدادی، الانتصار فی انفرادات الامامیه، مؤسسه النشر الاسلامی. قم. ۱۴۱۵ق
- ۳۷- -----الرسائل الشریف المرتضی (تصحیح سید احمد حسینی). دارالقرآن الکریم. قم. ۱۴۰۵ق.
- ۳۸- سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، نضد القواعد الفقهیة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۲ش.
- ۳۹- صاحب ریاض، طباطبائی کربلایی، علی بن محمد علی، ریاض المسائل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.

- ۴۰- شریعتی، روح الله، اندیشه سیاسی علامه شیخ یوسف بحرانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
- ۴۱- شریف رضی (سید رضی)، نهج البلاغه، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۲- شهید اول محمد بن مکی، الدروس، قم، چاپ صادق، بی تا.
- ۴۳- -----القواعد والفوائد، چاپ صادق، بی تا
- ۴۴- شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الافهام، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- ۴۵- صدوق، ابن بابویه، محمد بن محمد علی، المقنع و الهدایه، تصحیح و تعلیق: محمد بن مهدی واعظ خراسانی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
- ۴۶- ----- کمال الدین و تمام النعمه، به کوشش: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعملی للمطبوعات، ۱۴۱۲ق.
- الهدایه،
- ۴۷- علامه طباطبایی، سید محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان قم دفتر تبلیغات اسلامی - ۱۳۸۴ -
- ۴۸- احمدی طالشیان محمدرضا. تحول مفهوم حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۲ تهران
- ۴۹- طبری، تاریخ طبری، بیروت
- ۵۰- الطرابلسی، عبدالعزیز بن البراج، المهذب، باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۷م.
- ۵۱- الطریحی، مجمع البحرین، بیروت
- ۵۲- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، مکتبه جامع چهلستون، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ۵۳- -----، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات محمدی، ۱۴۰۰ق.
- ۵۴- ----- الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- ۵۵- ----- المبسوط فی الفقه الامامیه، تهران، المکتب المرتضویه، ۱۳۶۳ش.
- ۵۳- عبدالباقی محمدفؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره ۱۳۶۴، چاپ افسست تهران (۱۳۹۷)
- ۵۴- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقهای نامدار شیعه، قم، کتابخانه آیات الله مرعشی نجفی، بی تا.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت)، ۱۳۷۲ش.
- ۵۵- -----قواعد الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

- ۵۶- ----- منتهی المطلب، قم، نشر وجدانی، بی تا،
- ۵۷- ----- نه‌ایه الاحکام فی معرفه الاحکام، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا.
- ۵۸- ----- فقه و سیاست، جلد هشتم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳ ش.
- ۵۹- عنایت، حمید، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
- ۶۰- فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه چاپ اول، قم، نشر مهر، ۱۴۱۶ ق
- ۶۱- فخر المحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ش.
- ۶۲- الفاشانی، ابوالقاسم، تاریخ اولجایتو، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ش.
- ۶۳- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
- ۶۴- کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی یا محقق ثانی)، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ ق.
- ۶۵- ----- رسایل کرکی، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- ۶۶- ----- قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج، نسخه خطی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۶۷- کریمی زنجانی الاصل، محمد، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
- ۶۸- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- ۶۹- گرجی ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهها، تهران، انتشارات سمت ۱۳۷۷ ش.
- ۷۰- مجلسی، محمد باقر (علامه مجلسی)، حق الیقین، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۲۴۱ ق.
- ۷۱- ----- حلیه المتقین، قم، انتشارات سرور، ۱۳۸۶ ش.
- ۷۲- ----- عین الحیات، قم، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی گرگان، ۱۳۸۵ ش.
- ۷۳- ----- بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۷۴- ----- بیست و پنج رساله فارسی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۰ ش، ص ۵۷۹.
- ۷۵- محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ ق
- ۷۶- محقق حلی ابوالقاسم جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ترجمه ابوالقاسم بن حسن تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.

- ۷۷- مروارید، علی اصغر، سلسلهٔ الینابیع المفقهیه، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۰ق.
- ۷۸- لویس معلوف - المنجد فی اللغة. بیروت
- ۷۹- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الارشاد، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۹م.
- ۸۰- ----- الجمل، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- ۸۱- ----- المقنعه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۸۲- ----- آمالی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
- ۸۳- ----- اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، قم، مطبعه مهر، ۱۴۱۳ق.
- ۸۴- ----- تصحیح الاعتقاد، تهران، روشنی مهر، ۱۴۳۰ق.
- ۸۵- مقدس اردبیلی، احمد بن احمد، زبده البیان، تهران، نشر عطائی، ۱۳۶۲ش.
- ۸۶- ----- ، مجمع الفلئده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم ۱۴۱۴.
- ۸۷- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، قم، انتشارات مدرسه امام امیرالمؤمنین %، ۱۴۱۳ق.
- ۸۸- منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۳، ص ۳۲
- ۸۹- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد، جامع الشتات، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۱ش.
- ۹۰- محمد علی میر علی - اطاعت از حاکم جائز در نظام امامت و خلافت ص ۳۹
- ۹۱- نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
- ۹۲- نراقی، احمد بن محمد مهدی، عواید الأيام، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ق.
- ۹۳- نمازی شاهرودی، علی، ابواب رحمت، قم، نشر حاذق، ج ۳، ۱۳۶۲ش.
- ۹۴- نوری، میرزا حسین (محدث نوری)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ق
- ۹۵- وحید خراسانی، حسین، رساله توضیح المسائل، قم، مدرسه امام باقر(ع) ۱۳۸۷ش.

مجلات و مقالات

- مجله حکومت اسلامی، خبرگان رهبری، تهران
- ربانی، صالح آبادی، ابوالحسن، (۱۳۷۹)، محمد بن اسماعیل بن بزيع؛ تبلور ايمان، فرهنگ کوثر، شماره ۳۹.
- "فصلنامه علوم سیاسی ش ۱۴ تابستان ۱۳۸۰ ص ۷۱ روح اله شریعتی "حکومت در اندیشه سیاسی محقق حلی
- مظاهری، حسین (آیت الله مظاهری)، مقاله: ولایت فقیه از منظر عقل و قرآن، فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۵۵.
- موسویان، سید رضا، مقاله: اندیشه‌ی سیاسی شیخ طوسی (، فصلنامه علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم (ع) شماره ۱۲، ۱۳۷۹ ش.
- فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۷۰. حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی. نویسنده: حسینعلی یوسف زاده
- ویکی حوزوی