

استاد ارشد

رساله حاضر، حاصل پژوهش‌های نگارنده در دوره‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی علوم سیاسی گرایش علوم سیاسی است که در بهمن ماه ۱۳۹۴ در دانشکده علوم انسانی دانشگاه یاسوج به راهنمایی جناب آقای دکتر حمدالله اکوانی و مشاوره‌ی جناب آقای دکتر علی باقری دولت آبادی از آن دفاع شده است و کلیه‌ی حقوق مادی و معنوی آن متعلق به دانشگاه یاسوج است.



دانشکده علوم انسانی
گروه علوم سیاسی

پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی گرایش علوم سیاسی

تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا
جمهوری اسلامی

استاد راهنما:
دکتر حمدالله اکوانی

استاد مشاور:
دکتر علی باقری دولت آبادی

پژوهشگر
رحمان بیاد

بهمن ۱۳۹۴



تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی

توسط:

رحمان بیاد

پایان نامه

ارائه شده به تحصیلات تکمیلی دانشگاه به عنوان بخشی از فعالیت‌های تحصیلی لازم
برای اخذ درجه‌ی کارشناسی ارشد

در رشته‌ی:

علوم سیاسی

در تاریخ ۱۳۹۴/۱۱/۱۷ توسط هیأت داوران زیر بررسی و با درجه بسیار خوب به تصویب نهایی
رسید.

۱- استاد راهنما: دکتر حمدالله اکوانی با مرتبه علمی (استادیار) امضا

۲- استاد مشاور: دکتر علی باقری دولت آبادی با مرتبه علمی (استادیار) امضا

۳- استاد داور داخل گروه: دکتر علی رضا سمیعی اصفهانی با مرتبه علمی (استادیار) امضا

۴- استاد داور داخل گروه: دکتر ابوذر رفیعی قهساره با مرتبه علمی (استادیار) امضا

۵- نماینده تحصیلات تکمیلی دانشگاه: دکتر محمد رضا فیروزی با مرتبه علمی (استادیار) امضا

بهمن ۱۳۹۴

«من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق»

تقدیم با بوسه بر دستان پدرم

به او که نمی‌دانم از بزرگی‌اش بگویم یا مردانگی، سخاوت، سکوت، مهربانی و ...

همچنین

شایسته تقدیرند، خوبانی که چگونه اندیشیدن را می‌آموزند، نه اندیشه‌ها را ...

چنین انسان‌هایی در ذهن ماندگارند؛

تقدیم می‌کنم این تحفه درویش را به خانواده و مادر مهربانم که شایسته تقدیرند.

سپاس‌گزاری

سپاس بیکران، پروردگار یکتا را که هستی‌مان بخشیده و به طریق علم و دانش رهنمونمان شد و به همنشینی رهروان علم و دانش مفتخرمان نمود و خوشه‌چینی از علم و معرفت را روزیمان ساخت.

این نوشته اگر ارزشی در مجموعه تلاش‌های تحقیقاتی داشته باشد، مدیون راهنمایی، همکاری و همدلی کسانی است که بدون آن‌ها، چارچوب این پژوهش هرگز شکل نمی‌گرفت. از این‌رو، نگارنده وظیفه خود می‌داند که مراتب تشکر و سپاسگزاری خود را نسبت به آن‌ها ابراز نماید.

از استاد توانا و گرانقدرم جناب آقای دکتر حمدالله اکوانی تشکر می‌کنم که با حوصله بسیار و مشفقانه بر من منت نهادند و در تمام مراحل این پژوهش مرا راهنمایی کردند و از ارائه کوچکترین نقطه نظری که می‌توانست رهگشای نگارش پژوهش حاضر باشد، دریغ نکردند. از آقای دکتر علی باقری دولت آبادی در مقام استاد مشاور پژوهش، سپاسگزاری می‌کنم.

همچنین از اساتید ارجمند جناب آقای دکتر علی مختاری، دکتر ابوذر رفیعی، دکتر رضا التیامی‌نیا و دیگر اساتید گروه علوم سیاسی که شاگردی در حضور آنان غنیمتی گرانبمایه برای بنده بوده است، تقدیر می‌کنم.

در پایان بر خود فرض می‌دانم از جناب آقای مصطفی ارژنگ که در خصوص فن نگارش این پژوهش از راهنمایی ایشان بهره‌گرفتم مراتب قدردانی و تشکر را به عمل آورم. به گونه‌ای متفاوت مدیون فداکاری مادر و دیگر اعضای خانواده‌ام هستم که صمیمانه از آن‌ها سپاسگزاری می‌کنم.

رحمان بیاد

نام خانوادگی: بیاد	نام: رحمان
رشته و گرایش: علوم سیاسی	مقطع تحصیلی: کارشناسی ارشد
تاریخ دفاع: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷	استاد راهنما: دکتر حمدالله اکوانی

تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی

چکیده

یکی از مسائل مورد بررسی در حوزه اندیشه سیاسی، توجه به مشارکت سیاسی و نقش آن در پویایی فقه سیاسی اسلام و بررسی تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی است. سؤال اصلی که پژوهش حاضر قصد دارد به آن بپردازد این است که، چه رابطه‌ای بین مشارکت سیاسی و پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا انقلاب اسلامی وجود دارد؟ فرضیه مورد آزمون چنین است که علت پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت به بعد، محدود شدن نسبی استبداد و خودکامگی حکومت به وسیله مشارکت سیاسی مردم و ضرورت بازتاب این شرایط در فقه سیاسی شیعه بوده است. این رخداد هم در زمان مشروطیت و هم در نظام جمهوری اسلامی ایران اتفاق افتاده و هر چه مشارکت سیاسی بیشتر شده، فقه سیاسی شیعه روند تکاملی و پویایی خودش را بهتر طی کرده است. روش پژوهش حاضر در این رساله کتابخانه‌ای و چارچوب نظری آن بر اساس نظریه بحران اسپریگنز می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در نتیجه بحران‌های اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی در دو رویداد مهم مشروطیت و انقلاب اسلامی و افزایش مشارکت سیاسی گروه‌های مختلف در فرایندهای سیاسی و اجتماعی، فقه سیاسی شیعه به دلیل ضرورت پاسخ به اقتضائات این رویدادها پویا تر شده و منظومه معنایی آن گسترش یافته است. منازعه خرده گفتمان‌های فقه سیاسی شیعه و تفقه در مورد مفاهیمی مثل قانون، آزادی، حق رأی، انتخابات، نظام سیاسی، مشروعیت و ... بخشی از مصادیق تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی است.

واژگان کلیدی: فقه سیاسی شیعه، مشارکت سیاسی، مشروطیت، انقلاب اسلامی

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
فصل اول: کلیات طرح تحقیق	۱
۱-۱- بیان مسأله	۱
۱-۲- پرسش اصلی	۳
۱-۳- فرضیه	۳
۱-۴- ادبیات پژوهش	۳
۱-۵- اهداف تحقیق	۵
۱-۶- روش تحقیق	۵
۱-۷- سازماندهی تحقیق	۵
فصل دوم: تعریف مفاهیم و چارچوب نظری	۶
مقدمه	۶
۲-۱- تعریف مفاهیم	۶
۲-۱-۱- مشارکت سیاسی	۶
۲-۱-۲- فقه	۷
۲-۱-۳- فقه سیاسی	۷
۲-۱-۴- امامت	۸
۲-۱-۵- اجتهاد	۹
۲-۲- چارچوب نظری	۹
۲-۲-۱- نظریه بحران	۱۰
۲-۲-۲- مشاهده بی نظمی و سؤال از آن‌ها	۱۳
۲-۲-۳- تشخیص علل بی نظمی و توصیف تعلیلی پدیده اجتماعی	۱۴
۲-۲-۳-۱- بازسازی تخیلی نظام فاقد از بی نظمی در فضای ذهنی	۱۶
۲-۲-۳-۲- انواع بازسازی نظری	۱۷
۲-۲-۳-۳- راه درمان	۱۷
جمع‌بندی	۱۸
فصل سوم: بحران نظم سیاسی و پویای فقه سیاسی از مشروطه تا انقلاب اسلامی	۲۰
مقدمه	۲۰
۳-۱- مشارکت سیاسی	۲۱
۳-۱-۱- مصادیق مشارکت سیاسی	۲۱

۲۳	۳-۱-۲- جایگاه مشارکت سیاسی در اسلام.....
۲۴	۳-۱-۳- مشارکت سیاسی در حکومت دینی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه.....
۲۴	۳-۲- تأثیر مشارکت عمومی مردم بر شکل‌گیری انقلاب مشروطه.....
۲۶	۳-۱-۲- ساختار فقهی و قانونی نظام مشروطه.....
۲۷	۳-۲-۲- امور شرعی و قضاوت در انقلاب مشروطه.....
۲۸	۳-۲-۳- تحولات ایجاد شده در قانون اساسی مشروطه.....
۲۹	۳-۲-۴- پیامدهای فقهی در گفتمان مشروطه.....
۳۴	۳-۳- زایش منازعه.....
۳۵	۳-۱-۳- افول مشروطه.....
۴۰	۳-۲-۳- بررسی مشروطیت از دیدگاه علمای مشروطه.....
۴۳	۳-۳- سکولاریسم و ملی‌گرایی بودن حکومت پهلوی.....
۴۴	۳-۴- زمینه‌های تشکیل حکومت اسلامی.....
۴۴	۳-۱-۴- حکومت پهلوی اول.....
۴۵	۳-۲-۴- عدم تناسب حکومت پهلوی اول با جامعه.....
۴۶	۳-۳-۴- دولت پهلوی دوم.....
۴۷	۳-۴-۴- تأثیر فقه سیاسی شیعه بر مشروعیت نظام جمهوری اسلامی.....
۴۸	۳-۱-۴-۴- انتخاب نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر فقه سیاسی شیعه.....
۴۹	۳-۴-۵- تأثیر فقه سیاسی بر قوانین و ساختار نظام.....
۵۱	جمع‌بندی.....
۵۲	فصل چهارم: مشارکت سیاسی، جمع‌بندی پویایی فقه شیعه و درمان نظام سیاسی.....
۵۲	مقدمه.....
۵۳	۴-۱- پویایی فقه سیاسی شیعه.....
۵۶	۴-۱-۱- فقه شیعه به عنوان راه درمان نارضایتی عمومی در شکل‌گیری جنبش مشروطه.....
۵۶	۴-۲- فقه شیعه از استبداد رضاخانی تا جمهوری اسلامی.....
۵۷	۴-۱-۲- بازسازی فقه شیعه در حوزه‌ها و اماکن مقدس.....
۵۹	۴-۲-۲- نقش مشارکت سیاسی مردم از حکومت پهلوی تا پیروزی انقلاب اسلامی.....
۶۰	۴-۲-۳- همگرایی رهبری، ایدئولوژی و مشارکت سیاسی مردم در روند پویایی فقه سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی.....
۶۳	جمع‌بندی.....
۶۵	نتیجه‌گیری نهایی.....
۶۸	فهرست منابع.....
۷۳	چکیده انگلیسی.....

فصل اول

کلیات طرح تحقیق

۱-۱- بیان مسأله

فقه سیاسی بخشی از دانش عمومی فقه در جهان اسلام است که به رغم اهمیت و تلاش‌های گسترده معاصر کمتر توسعه یافته است. در فقه سیاسی شیعه، به اعتقاد شیعه، مرجع تصمیم‌گیری در دوره حضور امام معصوم (ع) خود او است، زیرا که عصمت معصوم (ع) مهم‌ترین تضمین مصالح عموم و خیر همگان است. فقه سیاسی به لحاظ شرط عصمت در دولت آرمانی شیعه، از آن رو که عصمت قابل ارجاع به آرای عموم نیست، اصل اختیار و انتخاب را در امامت معصوم (ع) انکار می‌کند (طوسی، ۱۴۰۸ق: ۹۴). بدین سان فقه سیاسی شیعه بر تفکیک اساسی بین دوران حضور و عصر غیبت امام معصوم (ع) استوار است و تصمیم در شاکله‌ی نظام سیاسی در شرایط حضور معصوم (ع) را بر عهده‌ی خود او می‌گذارند، زیرا که بر مبنای تفکر شیعه خود معصوم (ع) مطمئن‌ترین مفسر شریعت است و اساساً، فلسفه‌ی وجودی عصمت معصوم (ع) نیز سیانت از انحراف دین در عصر بعد از پیامبر است. در دوره‌ی غیبت، هر چند دوره نقصان و حرمان از دیدگاه شیعه دوازده امامی است، فقه شیعه، غیبت معصوم (ع) را توجیهی برای تعطیل احکام شریعت، تلقی نمی‌کند بلکه فقط آن دسته از احکام معلق می‌شوند که تحقق آن‌ها (مثل جهاد ابتدایی) مشروط به حضور شخص معصوم (ع) است. بنابراین، بخش بزرگی از احکام سیاسی که وظیفه‌ی فقه سیاسی ارزیابی چگونگی تحقق مشروع آن‌ها در دوره‌ی غیبت است، همچنان وجود دارد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۵۲). فقه سیاسی شیعه به دلایل گوناگونی از جمله تقیّه، حکام ظالم وقت، کناره‌گیری علما از به دست گرفتن حکومت، نبود مشارکت سیاسی و عدم رعایت اصل وجوبی شورا، از دوران غیبت امام معصوم (ع) تا مشروطیت (که تنها در دوره‌ی کوتاهی علما توانستند به کمک مشارکت سیاسی مردم حکومت مشروطه را در قالب قانون و مجلس پیاده کنند و محدودیت قابل قبولی را برای پادشاه و نظام سلطنتی اعمال کنند) نتوانستند در حکومت تأثیرگذار باشند، ولی این نظام (مشروطه) به دلیل اختلافات فراوانی از جمله اختلاف علما با همدیگر، اختلاف علما با روشنفکران و مشکلات سیاسی و اقتصادی با شکست مواجهه شده است. جنبش مشروطه-خواهی در ایران (۱۲۸۵ ش/۱۳۲۴ق) فصل مهمی برای فقه سیاسی شیعه از دیدگاه دگرگونی و تأسیس نهادهای جدیدی مثل مجلس و قانون اساسی و مشارکت مردم در انتخابات بوده است، و حاکی

از جستجوی هوای تازه در سیاست و دولت در جوامع شیعه است. بسیاری از اندیشمندان حوزه‌ی دین، چنین تغییری را ضروری می‌دیدند و اختلاف آن‌ها تنها در ساز و کار این تغییر و تحول و نگرانی از پیامدهای احتمالی نظم جدید بود. آیت‌الله آخوند خراسانی (۱۲۵۵ش/۱۳۲۹ق) که خود از پیشتازان این تحول بود، تحلیل روشنی از دگرگونی زمانه دارد و همین دگرگونی را همچنان که از آغاز دوران جدیدی برای عالم و آدم می‌بیند، دوران جدیدی نیز برای تجدید نظام و تفکر و رابطه دین و دولت در فقه سیاسی شیعه و همچنین میزان مشارکت مردم در انتخابات مجلس و تشکیل قانون اساسی در قالب نظام مشروطه ارزیابی می‌کند. آیت‌الله آخوند خراسانی البته بر چهره دگرگون شده دنیای جدید واقف است و این تحول را همزمان آغشته به نوعی فرصت و تهدید می‌داند. وی در جایی به وجه غربی و تهدیدآمیز دوران جدید اشاره می‌کند و می‌افزاید، این سیل عظیم که به نام تمدن بشری از غرب به سمت کشورهای اسلامی سرازیر است، اگر ماها رؤسای اسلامی جلوگیری نکنیم و تمدن اسلامی را کاملاً به موقع به اجرا نگذاریم، تمدن اسلامی تدریجاً از آثار این سیل عظیم محو و نابود خواهد شد (همان، ۲۴۵-۲۴۶).

هر چند مراجع و مجتهدانی چون آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی نقش بزرگی در حمایت مذهبی مشروطه‌خواهی ایرانیان داشتند اما تأسیس و پویایی فقه سیاسی شیعه در مشروطه به مثابه فصل جدید در تاریخ اجتهاد و فقه سیاسی شیعه مرهون تلاش‌های آیت‌الله نائینی (۱۲۳۹ش/۱۳۱۵ق) و رساله «تنبیه الامه و تنزیه المله» اوست. محقق نائینی مشروطه‌خواهی و بازاندیشی در دستگاه فقه سیاسی شیعه را بازگشتی مجدد به اصول فراموش شده‌ی اسلامی از پس قرن‌ها کج دینی می‌داند. به اعتقاد نائینی احیای آزادی خدادادی انسان در زندگی سیاسی، در کانون این نواندیشی فقهی و دینی قرار دارد. از همین زاویه است که مجتهدان نجف حکم به همراهی با نهضت مشروطه داده‌اند. محقق نائینی به واژه‌های آزادی، برابری، شورا و مشارکت سیاسی احاد ملت در دولت ولایتیه خود اشاره کردند و با توجه به همین ملاحظه است که «تنبیه الامه» مشورت و مشارکت سیاسی را در راستای حق مشارکت عموم در امور عمومی قرار می‌دهد و به مشارکت مردم در انتخابات مجلس، قانون و آزادی بیان اشاره می‌کند. به نظر نائینی حقیقت سلطنت اسلامی عبارت از ولایت بر سیاست امور امت است و اساسش هم نظر به مشارکت تمام ملت در نوعیات مملکت، بر مشورت با عقلای امت مبتنی است. ادبیات «تنبیه الامه» سیمای فقه‌ای خاص خود را دارد، به عقیده نائینی سیاست با مشورت ملازمه دارد و از نظر شریعت اسلام هر آنچه سیاسی است، لاجرم مشورتی است. نائینی سپس به نهادهای دولت مشروطه اشاره می‌کند و مشارکت سیاسی را در همه نهادها از جمله قانون اساسی و انتخابات مجلس و... را خواهان است (همان، ۲۹۵ - ۲۹۶).

هدف مشروطیت به رهبری عالمان اسلامی (اسلام و عدالت خواهی) بود و قطعاً آن‌ها تصویر روشنی از نظام مشروطه داشتند و حکومت قانون، محدود بودن قدرت سلطنت، تقسیم قوا، وجود مجلس شورای ملی - اسلامی و نظارت مبعوثان ملت بر مبنای (امرهم شوری بینهم) را به خوبی می‌دانستند و بر آن تأکید می‌ورزیده و تصریح می‌کردند. اما همانطور که در بالا اشاره شد مشروطه شکست خورد ولی سیر تکاملی فقه سیاسی شیعه طی شد و در نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) و پیروزی انقلاب اسلامی حالت نظام‌سازی به خود گرفت و در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران به صورت پویا و

متناسب با شرایط زمانه و تفسیرهای متفاوت فقهی در قالب نظریه نصب و انتخاب به راه صعودی و تکاملی خودش ادامه داد. در قالب نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره)، ولی فقیه به نیابت از امام زمان(عج) حکومت را به دست می‌گیرد، و ولی فقیه در عصر غیبت از همان اختیارات پیامبر و امام معصوم(ع) برخوردار می‌باشد. که در این باره تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت به آرای اکثریت مردم بستگی دارد، و بر اساس این دیدگاه هر چند که رأی مردم مشروعیت‌آور به حساب نمی‌آید ولی، ولی فقیه در صورتی می‌تواند حکومت تشکیل دهد که رأی اکثریت مردم موافق وی باشند. به همین خاطر در نظام جمهوری اسلامی ایران به صورت مستقیم و غیر مستقیم مشارکت سیاسی مردم، در نهادهایی مثل مجلس شورای اسلامی و ریاست جمهوری و مجلس خبرگان رهبری و... اصل تعیین کننده است.

۱-۲- پرسش اصلی

چه رابطه‌ای بین مشارکت سیاسی و پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا انقلاب اسلامی وجود دارد؟

۱-۳- فرضیه

فرضیه مورد آزمون چنین است که علت پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت به بعد، محدود شدن نسبی استبداد و خودکامگی حکومت به وسیله مشارکت سیاسی مردم و ضرورت بازتاب این شرایط در فقه سیاسی شیعه بوده است. این رخداد هم در زمان مشروطیت و هم در نظام جمهوری اسلامی ایران اتفاق افتاده و هر چه ضرورت مشارکت سیاسی بیشتر شده، فقه سیاسی شیعه روند تکاملی و پویایی خودش را بهتر طی کرده است.

۱-۴- ادبیات پژوهش

در پژوهش‌ها و مقالات انجام شده تاکنون به تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه توجهی نشده، یا به صورت جزئی بدان اشاره کرده‌اند، و مقالات و پژوهش‌های انجام شده بیشتر حول محور تحلیل و بررسی فقه سیاسی شیعه و نقش فقهای شیعه در مشروطیت بوده است، از مقالات و پژوهش‌های بررسی در این حوزه می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

حیدری بهنویه در مقاله‌ای تحت عنوان «تحولات نظری فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا انقلاب اسلامی» (۱۳۸۰) به بررسی سبک اجتهاد و عوامل شکل‌گیری آن در تبیین تحول و تطور در فقه سیاسی شیعه پرداخته است، که این اجتهاد جدید ناشی از عوامل ذهنی و عینی هست، که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: بسط تحقیقات اصولی، گرایش فلسفی فقها، نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه فقیهان و

تنفر شدید فقها از به حداکثر رسیدن تعامل استبداد و استعمار. بر اساس این مقاله اجتهاد و نقش دینی علما در بین مردم مهم‌ترین عامل در پویایی فقه سیاسی شیعه و مبارزه علیه استبداد و استعمار است.

زنجانی در کتابی تحت عنوان «فقه سیاسی» (۱۳۶۶) حقوق اساسی و مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد. زنجانی معتقد است که قانون اساسی، خط ولایت فقیه و نظام جمهوری اسلامی اوج کاربرد فقه سیاسی و قله‌ی جنبش‌های اصیل اسلامی و نقطه‌ی موفقیت همه‌ی اندیشه‌های سیاسی اسلام تا به امروز است و بر حقوق ملت، مبانی حقوقی و آزادی‌های اساسی در اسلام و قانون اساسی تأکید می‌کند.

درخشه در مقاله‌ای تحت عنوان «جستاری در تفکر سیاسی علمای شیعه از مشروطیت تا سال ۱۳۲۰» (۱۳۸۰) به بررسی عوامل شکل‌گیری مشروطیت، پویایی فقه سیاسی شیعه، اختلاف نظر در میان سران مشروطه، هرج و مرج و مشکلات سیاسی و اقتصادی، که در نهایت به فروپاشی مشروطه و روی کار آمدن رضاخان شد، اشاره کرده است. بر اساس این مقاله عدم اتحاد و همدلی در بین سران مشروطه و مشکلات سیاسی و اقتصادی آن روز باعث شد که زمینه برای به قدرت رسیدن رضاخان و ناکامی مشروطه فراهم شود.

شالیکار در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی مبانی مشروعیت حکومت در فقه سیاسی شیعه با تأکید بر نظریه ولایت فقیه» (۱۳۹۱) بیشتر در حیطه‌ی جمهوری اسلامی ایران و نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره) کار کردند، در قالب نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره)، ولی فقیه به نیابت از امام زمان(عج) حکومت را به دست می‌گیرد، و ولی فقیه در عصر غیبت همان اختیاراتی که پیامبر و امام معصوم(ع) از آن برخوردار بود، برخوردار می‌باشد. که در این باره تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت به آرای اکثریت مردم بستگی دارد، و بر اساس این دیدگاه هر چند که رأی مردم مشروعیت آور به حساب نمی‌آید ولی، ولی فقیه در صورتی می‌تواند حکومت تشکیل دهد که رأی اکثریت مردم موافق وی باشند. بنابراین همانطوری که ملاحظه شد مقالات و کتاب‌هایی که در این رابطه کار شده است، هیچ‌کدام بر تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی را مورد بررسی قرار نداده‌اند، به این ترتیب که آقای حیدری بهنویه به نفوذ اجتماعی و جهادی علما در عرصه عین و ذهن و مبارزه با استبداد و استعمار اشاره می‌کنند و به نقش مردم در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی و تأثیر این نقش بر پویایی و تحول فقه شیعه کمتر توجه کردند. در کتاب زنجانی تحت عنوان «فقه سیاسی» بیشتر به قانون اساسی و نظریه ولایت فقیه تمرکز شده است و آن سیر تاریخی مشارکت گسترده مردم از مشروطیت تا انقلاب اسلامی متأثر از گفتمان علما و سردمداران مشروطیت تا انقلاب اسلامی توجهی نشده است. جلال درخشه هم بیشتر ناکارآمدی‌های مشروطه و علل شکست مشروطه و نقش سیاسی علما را مد نظر قرار می‌دهند. در پایان ابراهیم شالیکار با تأکید بر نظریه ولایت فقیه بدون اشاره به نقش مردم در زمینه علل شکل‌گیری مشروطیت تا انقلاب اسلامی در حوزه جمهوری اسلامی و بر روی نظریه ولایت فقیه امام تأکید می‌کنند. به همین خاطر این پایان‌نامه به شیوه‌ی جدیدی تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد. به این صورت که ابتدا به عوامل شکل‌گیری مشروطیت، نفوذ

اجتماعی علما در بین مردم و مشارکت سیاسی مردم در عرصه‌های مختلف مشروطیت می‌پردازد و در ادامه به بسته شدن فضای سیاسی در دوره رضاخان و نیمه دوم حکومت محمدرضا شاه اشاره می‌کند. و در ادامه به زمینه‌های شکل‌گیری انقلاب اسلامی با تأکید بر نظریه ولایت فقیه به چگونگی نقش سیاسی مردم در روند انقلاب و پویایی فقه سیاسی شیعه و حالت نظام‌سازی فقه سیاسی شیعه می‌پردازد.

۱-۵- اهداف تحقیق

هدف از این پژوهش بررسی تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از انقلاب مشروطیت تا جمهوری اسلامی است. این‌که چگونه فقه سیاسی شیعه از مشروطیت به بعد با تشکیل قانون اساسی و مشارکت سیاسی مردم در قالب انتخابات مجلس، ریاست جمهوری و... سیر تکاملی خودش را ادامه داده و توانسته است در قالب نظریه ولایت فقیه امام خمینی(ره) و نظام جمهوری اسلامی ایران حالت نظام‌سازی به خود بگیرد.

۱-۶- روش تحقیق

روش اجرای پژوهش در این پایان‌نامه کتابخانه‌ای، و با استناد به منابع کتب معتبر، پژوهش‌ها و تحقیقات مرتبط با موضوع تحقیق، نشریات و سایت‌های اینترنتی می‌باشد. بر این اساس یکی از چهارچوب‌های نظری مهم برای بررسی اندیشه‌های مختلف، نظریه بحران اسپریگنز می‌باشد که در قالب مدل چهار مرحله‌ای خویش، سیر تکامل یک اندیشه را می‌توان مورد بررسی قرار داد، مشکلات زمان‌هاش را درک کرد، ریشه‌های این مشکلات را بررسی، و در نهایت راه‌حلی برای آن‌ها ارائه داد (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۳۸-۳۹).

۱-۷- سازماندهی تحقیق

نگارنده به منظور آزمون فرضیه رساله که در این فصل مطرح شد، ابتدا به تعریف مفاهیم مرتبط با موضوع همچون مشارکت سیاسی، فقه، فقه سیاسی و اجتهاد پرداخته و سپس به طراحی و تنظیم چهارچوب روشی نظریه بحران در فصل دوم اهتمام ورزیده است، در فصل سوم به بررسی بحران نظم سیاسی و پویایی فقه سیاسی از مشروطه تا انقلاب اسلامی و در فصل چهارم به مشارکت سیاسی، پویایی فقه شیعه و درمان نظام سیاسی، بر اساس اسناد و منابع معتبر دوران انقلاب مشروطه تا حکومت جمهوری اسلامی اشاره است. و در نهایت در فصل پنجم با ارائه نتایج حاصل از این بررسی تاریخی و فقهی، به پرسن پژوهش پاسخ داده است.

فصل دوم

تعریف مفاهیم و چارچوب نظری

مقدمه

در این فصل، ابتدا مفاهیم مرتبط با موضوع از جمله؛ مشارکت سیاسی، فقه، فقه سیاسی و اجتهاد مورد بررسی قرار می‌گیرد و در قسمت بعد (چارچوب نظری) به نظریه بحران اسپریگنز اشاره می‌شود، در قالب این نظریه، به مراحل زیر، شامل؛ مشاهده بی‌نظمی و سؤال از آن‌ها، تشخیص علل بی‌نظمی و توصیف تحلیلی پدیده اجتماعی، بازسازی تخیلی نظام فاقد از بی‌نظمی در فضای ذهنی و راه درمان پرداخته می‌شود.

۲-۱- تعریف مفاهیم

از آن جایی که در این پژوهش مفاهیمی همچون مشارکت سیاسی، فقه، فقه سیاسی و اجتهاد کلیدی می‌نماید، سعی خواهد شد که ابتدا تعریفی از آن‌ها داده شود.

۲-۱-۱- مشارکت سیاسی

مشارکت به معنی به‌کار گرفتن منابع شخصی به منظور سهیم شدن در یک اقدام جمعی است (محسنی و جاراللهی، ۱۳۸۲: ۱۲). مشارکت عملی جمعی، آگاهانه و داوطلبانه است که در بردارنده دخالت شهروندان در امور عمومی و در سطوح مختلف تصمیم‌گیری‌های اداری و سیاسی و انداختن رأی به صندوق تا مساعدت مستقیم به ارضای نیازهای اجتماعی و همچنین دخالت مردم در کارکرد سازمان‌هایی است که حیات کاریشان به آن بستگی دارد. علاوه بر این مفهوم مشارکت درگیری مردم در سازمان‌های مذهبی و غیرمذهبی، انجمن‌ها و جنبش‌هایی از همه نوع که حیات اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، اما مستقیماً به توزیع قدرت مربوط نمی‌شوند و جنبش‌هایی که زندگی خصوصی را متأثر می‌سازد ولی به طور مستقیم با اهداف اقتصادی مرتبط نیستند را در بر می‌گیرد (جباری، ۱۳۷۸: ۶۳-۷).

بنیادی‌ترین اندیشه زیرساز مشارکت پذیرش اصل برابری مردم است و هدف از آن، همفکری، همکاری و تشریک مساعی افراد در جهت بهبود کمیت و کیفیت زندگی در تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است. مشارکت فراگردی است که از راه آن مردم به دگرگونی دست می‌یابند و دگرگونی را در خود پدید می‌آورند. گرفت و بیراسفورد تحولاتی چون ظهور جنبش‌های اجتماعی جدید، تأمل و بازنگری در مورد نیاز انسان، ظهور مجدد ایده شهروندی و پست‌مدرن را موجب توجه به ایده مشارکت دانسته‌اند (نیازی، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۳۷).

مشارکت سیاسی؛ درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی است (راش، ۱۳۷۷: ۱۲۲). تعریف ناظر بر مشارکت سیاسی، بر نقش مشارکت در سلسله مراتب قدرت تأکید دارد. به نظر هانتینگتون مشارکت سیاسی عبارت است از: «فعالیت شهروندان خصوصی به‌منظور تأثیر نهادن بر فرآیند تصمیم‌گیری سیاسی دولت.» (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۷۷).

آنتونی گیدنز در بحث مشارکت سیاسی به مردم‌سالاری مشارکتی اشاره نموده و آن را نظامی می‌داند که در آن تصمیمات به‌طور جمعی توسط کسانی که این تصمیمات بر زندگی‌شان تأثیرگذار است گرفته می‌شود. از طرفی حیث اولوف پیترسون مشارکت سیاسی را به‌عنوان «تلاش‌هایی که با هدف تأثیرگذاری بر جامعه صورت می‌گیرد» تعریف می‌نماید (تاج‌مزینانی، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۵۳).

۲-۱-۲- فقه

فقه در همگانی‌ترین و پذیرفته‌ترین تعریف خود، علم به احکام از گذر شناخت ادله تفصیلی آن‌ها دانسته شده است. منظور از فقه که مربوط به احکام عملی انسان در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران است و بخشی از شریعت محسوب می‌شود، عبارت است از «مجموعه احکام شرعی و وظایفی که از جانب قانون‌گذار اسلام مقرر شده است» (عزتی، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۷). پس فقه عبارت است از «فهم دقیق و استنباط مقررات عملی اسلام از منابع و مدارک تفصیلی مربوط به آن و گاه به معنی مجموعه مسائل شرعی عملی استنباط شده و آراء مستقل فقها نیز اطلاق می‌شود» (همان). اگر این علم، به احکام موضوعات معاملاتی تعلق یابد، فقه معاملاتی شکل می‌گیرد و اگر به احکام موضوعات عبادی تعلق گیرد، فقه عبادی به دست می‌آید و اگر به احکام موضوعات سیاسی متعلق شود، فقه سیاسی پدیدار می‌شود (مبلغی، ۱۳۸۴: ۳-۲۱).

۲-۱-۲- فقه سیاسی

فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی در اسلام می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی، مفاهیم سیاسی و حقوق بین‌الملل و نظایر آن مطرح می‌گردد. فقه سیاسی در تعریف خاص، مجموعه استنباطات فقهی در خصوص آیات و روایاتی است که به مسائل فوق مربوط می‌شوند. فقه سیاسی به شکل عام عبارت است از کلیه پاسخ‌ها و مسائلی که دین اسلام نسبت به مسائل حقوق اساسی و مفاهیم سیاسی و حقوق بین‌الملل ارائه می‌دهد. بر این اساس چه بسا مسئله‌ای سیاسی بالااصله و به شکل مستقیم در متون دینی بحث نشده باشد، ولی مجتهد با استفاده از ابزارهای

استنباط بتواند جوابی فقهی برای آن تدارک بیند (عمیدزنجانی، ۱۳۶۶: ۴۱). در تعریفی دیگر فقه سیاسی بخشی از دانش عمومی فقه در جهان اسلام است که به رغم اهمیت و تلاش‌های گسترده معاصر کمتر توسعه یافته است. فقه در لغت به معنی فهم و آگاهی است (کرکی، ۱۴۰۷ق: ۱۱). و در اصطلاح امروزی عبارت است از علم به حکم شرعی (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۴۹۴).

۲-۱-۴- امامت

در صورتی که امامت از دیدگاه شیعه وسیع‌تر از زعامت و رهبری جامعه است. از دیدگاه شیعه حکومت شاخه‌ای کوچک از امامت و خلافت می‌باشد، چرا که، امام یعنی جانشین پیامبر، و جانشین آن حضرت باید از تمامی شئون، جز نزول وحی، برخوردار باشد اما اگر خلافت به معنای حکومت باشد چنان‌که اهل سنت گفته‌اند، بین امامت و خلافت تفاوت اساسی به وجود خواهد آمد.

مهم‌ترین شاخصه‌ی امام در درجه‌ی نخست این است که امام به عنوان جانشین پیامبر (صلی‌الله علیه و آله) بایستی از تمامی تعلیمات قرآن و سنت نبوی برخوردار باشد تا در راستای برطرف نمودن مشکلات جامعه و راهنمایی امت اسلامی در تمامی ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... گام بردارد، و شیوه‌ی تکامل و صراط مستقیم را نشان دهد. از این رو جانشینان پیامبر(ص) انسان‌های کاملی هستند که زمین و زمان از آنان خالی نخواهد بود.

با توجه به این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. بر اساس نگرش شیعه، قوام امامت بر مبنای تصاحب قدرت توسط امام نیست و بنابراین، عدم دستیابی امام به حکومت سیاسی مانع ادامه امامت او نمی‌شود. بنابراین در چنین شرایطی امام به وظیفه امامت خود ادامه می‌دهد ولو این که حکومت، به ناحق در اختیار غیر امام باشد؛ چرا که امامت به مقتضای تشکیل جامعه‌ی سیاسی و انسان سیاسی پدید نیامده است، بلکه به مقتضای دین اسلام و امت اسلامی به وجود آمده است و لذا با از دست دادن سلطه سیاسی، مشروعیت خود را از دست نمی‌دهد و حتی با وجود عدم دستیابی به سلطه سیاسی، امام هم‌چنان امام است و گستره امامت او هم، امت است. اما بنا بر نگرش اهل سنت قوام خلافت بر تصاحب قدرت نهاده شده است و ماهیت و مشروعیت خلافت از اعمال سلطه سیاسی ناشی می‌شود. بنابراین خلیفه به کسی اطلاق می‌شود که به قدرت دست یابد و عهده‌دار خلافت گردد.

۲. امامت معصوم، شأنی از شؤن امت اسلامی است نه شأنی از دولت و جامعه سیاسی؛ یعنی وابستگی امام به امت به این لحاظ است که امت، اسلامی است و آیین اسلام را برنامه خود قرار داده است؛ نه به لحاظ این که، جامعه‌ای سیاسی است که دولتی تشکیل داده است. لذا امامت در همه حالات حتی در حالت هرج و مرج هم وجود دارد و وجودش ضروری است و حتی اگر یک نفر در روی کره زمین وجود داشته باشد، منصب امامت نیز باقی خواهد بود. در حالی که خلافت از نگاه اهل سنت منصبی دنیایی و اجرایی است که پیوندش با امت اسلامی از این حیث است که جامعه نیاز به حاکم دارد. به عبارت دیگر، خلافت نهادی متعلق به مسلمانان، اما به عنوان یک اجتماع سیاسی است که در آن نهاد مسلمان به عنوان یک هویت دینی لحاظ نشده است، بلکه یک هویت سیاسی است که در نظام زندگی، نیازمند به اجتماع سیاسی و دولت است

۳. در امامت، ویژگی‌های اعلیّت، عصمت و منصوص بودن، ضروری است؛ بر خلاف خلافت از نگاه مذاهب اهل سنت، که در آن این شرط‌های سه‌گانه معتبر نیست و در نتیجه فاسق بودن خلیفه، تصاحب قدرت توسط وی از راه قهر و غلبه و... ضرری به خلافت و مشروعیت وی نمی‌رساند، حتی اگر افضل و عدل موجود باشد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۹۱-۱۹۲).

به طور کلی امامت در لغت به معنای پیشوایی و رهبری است و هر کسی که متصدی رهبری گروهی شود «امام» نامیده می‌شود خواه در راه حق یا در راه باطل باشد. اما در اصطلاح علم کلام امامت عبارت است از: «ریاست همگانی و فراگیر بر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی». و ذکر کلمه «دنیوی» برای تأکید بر وسعت قلمرو امامت است و گرنه تدبیر امور دنیوی جامعه اسلامی جزئی از دین اسلام است. از دیدگاه شیعه، چنین ریاستی هنگامی مشروع خواهد بود که از طرف خدای متعال باشد و کسی که اصالتی (و نه به عنوان نیابت) دارای چنین مقامی باشد معصوم از خطا در بیان احکام و معارف اسلامی و نیز مصون از گناهان خواهد بود در واقع امام معصوم همه منصب‌های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بجز نبوت و رسالت را دارد و هم سخنان او را تبیین حقایق و قوانین و معارف اسلام حجت است و هم فرمانهای وی در امور مختلف حکومتی واجب الاطاعه می‌باشد (همان، ۱۹۳-۱۹۷).

۲-۱-۵- اجتهاد

اجتهاد در معنای لغوی اگر از صیغه جَهْد باشد، به معنای مشقت و سختی است و اگر از صیغه جُهْد گرفته شده باشد، به معنای توان و نیرو است (آل‌غفور، ۱۳۸۴: ۹۹). در معنای اصطلاحی نیز عموم واژه‌شناسان آن را به تلاش و کوشش و به کار انداختن نیرو و توانایی خود برای رسیدن به هدفی خاص تعریف کرده‌اند که معمولاً با سختی و مشقت همراه است (میرموسوی، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

برخی کتب اصولی، اجتهاد را چنین تعریف کرده‌اند: «استفراغ الفقیه الوسع فی تحصیل الظن بحکم شرعی» یعنی اجتهاد عبارت است از این که فقیه نهایت در حدی کوشش خود را برای به دست آوردن ظن به حکم شرعی به کار برد (محمدی، ۱۳۷۳: ۱۲). عبدالوهاب فلاخی اندیشمند اصولی نیز، در تعریفی از اجتهاد می‌گوید: «اجتهاد یعنی بذل و کوشش برای شناخت حکم شرعی و مسائلی که دارای نص خاصی از کتاب و سنت نمی‌باشد، از راه رأی و اندیشه شخصی و نیز به کار گرفتن راه‌های دیگر استنباط و شناخت حکم شرعی» (آل‌غفور، ۱۳۸۴: ۱۰۰).

در حقیقت، فرایند استنباط احکام شرعی اجتهاد نامیده می‌شود که به عنوان دستگاه تفسیر نصوص دینی و سازوکار مهم و استنباط احکام فردی و جمعی نقش و جایگاه مهمی در تکوین عقلانیت سیاسی شیعه داشته باشد.

۲-۲- چارچوب نظری

همانطور که در مقدمه ذکر شده است، چارچوب روشی این رساله بر اساس آراء توماس اسپریگنز که نام او با نظریه بحران پیوند خورده است، اقتباس و تنظیم می‌گردد. مهم‌ترین دلیل انتخاب نظریه

بحران اسپریگنز، به عنوان چارچوب نظری رساله، دیدگاه وی در خصوص مشاهده بی‌نظمی‌های موجود در جامعه و تشخیص ذهنی این بی‌نظمی‌ها و ارائه راهکار و درمان است. بر اساس این روش تأثیر مشارکت سیاسی بر پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا جمهوری اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. تا قبل از انقلاب مشروطیت فقه سیاسی شیعه از هیچ‌گونه پویایی برخوردار نبود و نتوانسته در حکومت تأثیرگذار باشد یا حالت نظام‌سازی به خود بگیرد، از زمان مشروطیت به بعد فقها به این معضل پی بردند و بر آن شدند که فقه سیاسی شیعه را تکامل و رونق دهند و از این طریق محدودیت نسبی برای حکومت استبدادی به وجود بیاورند. ارائه‌ی راهکار و راه‌حل را در این دیدند که پویایی فقه سیاسی شیعه و در نهایت برچیده شدن نظام استبدادی و پادشاهی به وسیله‌ی مشارکت سیاسی مردم و وارد شدن مردم به نهادهای حکومتی مثل انتخابات مجلس، ریاست‌جمهوری و... امکان‌پذیر است. این راه‌حل باعث شد که فقه سیاسی شیعه روند پویایی و تکاملی خودش را ادامه دهد و در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران حالت نظام‌سازی به خود بگیرد.

۲-۲-۱- نظریه بحران

نظریات در عرصه علوم سیاسی و علوم اجتماعی در بستر سوالات و شبهات شکل گرفته‌اند. نبود سؤال و چالش، امکان ذهنی ارائه نظرات و پردازش نظریات را فراهم نکرده و فاصله بین ذهن و عین، نظر و عمل را بیش از پیش افزون می‌کند. وقتی عرصه‌ای برای تحقق بیرونی نظریات ذهنی شکل می‌گیرد آن‌گاه در مواجهه با عمل و واقعیت نقاط ضعف و قوت نظریات خودنمایی می‌کند. در چنین فضای دیالکتیکی بین نظر و عمل است که زمینه برای تکمیل و تصحیح نظریات تکاملی فراهم می‌آید. «توماس اسپریگنز» در کتاب «فهم نظریه‌های سیاسی» خود بر این مطلب که نظریه‌پردازی سیاسی در شرایط بحرانی شکل می‌گیرد تأکید دارد و نظریات سیاسی را از این منظر مورد بررسی و مطالعه قرار داده است.

اگر تفکیک روش اندیشیدن سیاسی و روش فهم اندیشه سیاسی مفروض گرفته شود نظریه بحران توماس اسپریگنز را باید در دسته دوم قرار داد. روش وی، راه قرائت اندیشه سیاسی را آموزش می‌دهد. وی از جمله سنت‌گرایان علم سیاست محسوب می‌شود که قائل به بهره‌گیری از روش‌های تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی در مطالعه علوم سیاسی است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۸۵-۹۰). کوشش‌های وی در راستای فهم نظریه‌های سیاسی، که باید خط تمایزی میان آن و روش اندیشیدن سیاسی ترسیم کرد، چارچوبی نظری، فلسفی، منطقی و کاربردی ارائه می‌دهد که به مدد آن می‌توان منطق درونی هر نوع نظریه‌پردازی را کشف نمود. اسپریگنز اندیشه سیاسی فلاسفه بزرگ غرب را با الگوی چهارگانه جستاری خود یعنی مشکل‌شناسی، علت (دلیل‌شناسی)، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی پردازش کرده است. او در گام اول، مدعی است که اندیشمندان سیاسی هردوران بشدت واقع‌گرا بوده و اندیشه‌های سیاسی آنان پاسخ به مشکلات محیط سیاسی آنان است. بر این اساس نظریه‌های سیاسی صرفاً تفریح آکادمیک نبوده، بلکه عمیقاً به موضوعات عملی و روزمره‌ی سیاست مربوط است. تلاش آن‌ها بر این است که تصویری جامع و درکی نسبی از دنیای سیاست ارائه دهند (برزگر، ۱۳۸۳: ۱۷-۲۳). از دید وی، هدف نظریات سیاسی، فراهم ساختن بینشی همه‌جانبه از جامعه سیاسی با نگاهی انتقادی به

منظور درک و فهم پذیر شدن آن و رفع نارسایی‌ها و کاستی‌های آن و بازگردان سلامت به جامعه از طریق مواجهه با ریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آن‌هاست. به عبارت دیگر می‌توان هدف و غایت نظریات سیاسی از دید اسپریگنز را نوعی درمان روانی جامعه سیاسی دانست. از نظر این اندیشمند عبارت «نظریه‌های سیاسی» معانی گوناگون دارد. امروزه، علم سیاست به ساختمانی چند طبقه می‌ماند. هر یک از طبقات یا رشته‌های علم سیاست به نحوی با نظریه (تئوری) در ارتباط هستند. آن دسته از نظریه‌های سیاسی که در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته‌اند، از نظر عده‌ای، نظریه‌های سیاسی «هنجاری» و از نظر عده‌ای دیگر «فلسفه سیاسی» تلقی می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۵). نکته قابل توجه این است که اسپریگنز روشی را برای چگونگی مواجهه با اندیشه و فهم آن در اختیار ما قرار داده است. او به این موضوع نپرداخته است که چگونه می‌توان فهمید مشکل یک متفکر چه بوده است و یا علل بی‌نظمی، بازسازی خیالی که متفکر از سامان سیاسی در ذهن خود ترسیم می‌کند و یا راه‌حلی را ارائه می‌دهد، چگونه بفهمیم. عدم توجه به این مهم چه بسا آن‌چه را که به عنوان فرآیند شکل‌گیری اندیشه سیاسی متفکر تبیین می‌کنیم، مخدوش می‌کند.

این الگوی هر چند ساده، اما برای فهم یک اندیشه سیاسی بسیار کار آمد است. مهم‌ترین مفروضه الگوی مذکور این است که اندیشه سیاسی در خلاء شکل نمی‌گیرد و شکل‌گیری هر اندیشه متأثر از شرایطی اجتماعی است که اندیشمند در آن واقع شده و به بیان دیگر اندیشه سیاسی معطوف به پاسخگویی به بحران زمانه اندیشمند است و این بحران است که دغدغه اندیشه‌پردازی را پدید می‌آورد. اسپریگنز به اهمیت مطالعات نظریه‌پرداز سیاسی در «سرشت آدمی» و دیگر خصوصیات جهان پیرامونش نیز توجه می‌کند و آن‌ها را «به منزله مواد خام» مطالعات او در نظر می‌گیرد. در نتیجه بینش سیاسی را یک بینش «همه‌جانبه» معرفی می‌کند که «هم توصیفی است و هم هنجاری» است. در بیان وجه توصیفی آن می‌توان به مطالعه بازیگران مهم، عوامل و چارچوب‌های سازنده زندگی سیاسی و همچنین روابط میان این‌ها اشاره نمود. در بعد هنجاری نیز اسپریگنز با بیان اینکه «نظریه سیاسی با در نظر گرفتن زمینه کلی نیازها و امکانات بشر که قبل از همه ناشی از سیاست‌اند، زمینه قضاوت در مورد بخردانه بودن اعمال و ترتیبات سیاسی را فراهم می‌کند»، معتقد است که بدین وسیله «دیدگاهی فراهم می‌شود تا از طریق آن دریابیم که چه می‌کنیم و کیفیت کارمان چگونه است». در واقع، نظریه‌های سیاسی را می‌توان یکی از اساسی‌ترین تجلیات کوشش بشر برای رفتار بخردانه و منطقی بودن برشمرد (همان، ۱۰-۱۳).

اسپریگنز در ادامه کار خود و ذیل عنوان «روش‌های فهم نظریه‌های سیاسی» به بررسی سرشت نظریه‌های سیاسی می‌پردازد. وی، با عنایت به اینکه نظریه‌های سیاسی در طول تاریخ نظریه‌های تجویزی نیز نامیده شده‌اند، آن‌ها را «نوعی جستار .. برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها» معرفی می‌کند. در نتیجه با عنایت به اینکه هدف اساسی نظریه‌پردازان ارائه راه‌حلی برای مشکلات است، نقطه آغاز نظریه‌پرداز سیاسی را «بحران» در نظر می‌گیرد. البته او انکار نمی‌کند که ممکن است نظریه‌پردازی در شرایط غیر بحرانی نظریه خود را پرورده و ارائه نموده باشد، اما این نظریه‌پردازان را «استثنا» می‌داند (همان، ۳۷-۳۸).

بعد از اینکه عالمان علوم سیاسی در بررسی قدرت و روابط حاصل از آن در سطح اجتماع قرن بیستم را از دال تا ایستون و وبر... به سمتی بردند که ارزش از واقعیت جدا شد و به تبع آن اندیشه و فلسفه سیاسی نیز به حاشیه رفت. مکاتب فلسفی محافظه کار و پسامدرن و چپ و راست بسیاری تلاش کردند تا این یکه تازی عقل گرا را به نقد بکشند. یکی از روش های بسیار جالب و کارآمد تحلیل و ارائه چارچوب فهم روابط قدرت با التقاط اخلاق و ارزش با استفاده از رویکرد کلاسیک از توماس اسپریگنز می باشد. او در بررسی مدل های تحلیل سیاسی به بررسی اندیشه اندیشمندان روی آورد و با منطقی ساده و قلمی روان سعی دارد نشان دهد افلاطون و ارسطو تا هابز و ماکیاول و مارکس و... هنوز می-توانند راهگشای سیاست و تحلیل سیاسی باشند. او در این کار خود سعی کرد مبانی فلسفی و متافیزیک فلسفی را کنار بگذارد و به ساده ترین شکل ممکن نشان دهد هر فیلسوف سیاسی چه می-خواهد. او به طور خیلی ساده می گوید هر اندیشه از ویژگی های زیر برخوردار است (ذوالفقاریان، ۱۳۸۹: ۳۲).

به عنوان مثال «نیکولو ماکیاولی» که او را پدر «علم سیاست» دوره مدرن می دانند از «تفرق»، «عدم وحدت» و «پراکندگی» جامعه ایتالیای زمان خود بشدت رنج می برد. به همین علت چاره را در آن می دید که شهریاری روی کار باشد که برای رسیدن به هدف خود از هیچ وسیله ای فروگذار نکند. از همین روی، نسخه هایی برای شهریار ایتالیا می پیچد که در پاره ای از مواقع ضد اخلاق، ضد عرف و حتی ضد الهیات است.

«کارل مارکس»، بنیان گذار مکتب مارکسیسم نیز بحران جامعه خود را در روابط، شیوه ها و توزیع نابرابر ثروت و قدرت می دانست از نظر او، در نظام سرمایه داری به دلیل شیوه های ناعادلانه توزیع قدرت و ثروت، کارفرمایان روز به روز «ثروتمندتر» و کارگران روز به روز «فقیرتر» می شوند تا جایی که بعد از مدتی طبقات فرودست جامعه دچار «الیناسیون» (یا از خودبیگانگی) می شوند. وی چاره برون رفت از این بحران را عدول از نظام سرمایه داری و برقراری نظام کمونیستی و سوسیالیستی می دانست. از نظر وی، چکیده هر نظریه سیاسی «توصیف همه جانبه ای از کنش ها و واکنش هاست.» (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۲۲۳) در نظر او، هر نظریه پردازی با مشاهده بحران یا مشکل، به علل بحران و یا مشکل می اندیشد و پس از تشخیص علل، به ارائه راه حل می پردازد.

گاهی ممکن است در تشخیص بحران، اشتباهی صورت گیرد: مسئله ای از ساخت روانی فرد یا گروه نشأت گرفته باشد و به خطا پدیده ای اجتماعی تلقی شود؛ مانند آن که افرادی برای ناامنی و اضطراب درونی خود، توجه عینی می تراشند و احساس خطر خود را در قالب توطئه... تلقی می نمایند. بیشتر اندیشمندان در تشخیص بحران اتفاق نظر دارند، اما در تشخیص علل بحران و ارائه راه حل، متفاوت می اندیشند. در تشخیص علل بحران و ارائه راه حل، عوامل ذیل نقش دارند:

۱. جهان بینی انسان ها و بینش افراد نسبت به جهان و سرنوشت بشر؛ (همان، ۱۸۶).
۲. روان شناسی آدمیان؛ مانند آن که فرد رادیکالی بیندیشد یا روحیه محافظه کاری داشته باشد (همان، ۱۵۶).
۳. فرهنگ ها و شرایط مختلفی که نظریه پرداز در آن محیط رشد کرده است و نظریه خود را ارائه می-نماید. (همان، ۲۲۹).

۴. برداشت‌های مختلفی که نظریه‌پردازان از حقایق، امکانات و ضروریات دارد (لیتل، ۱۳۷۳: ۲).
در نظریه بحران اسپریگنز یک نظریه سیاسی ایده آل دو خصیصه مهم کاربردی دارد:
الف. ادراکاتی عمیق از دنیای سیاست به انسان نشان می‌دهد.

ب. به انسان می‌آموزد که در زندگی چگونه عمل نماید.

اسپریگنز معتقد است نظریه‌پردازان سیاسی، صرف نظر از اختلاف چشمگیر در سبک و مفاهیم، نه تنها با مسائل اساسی یکسانی سروکار دارند، بلکه برای پاسخ‌گویی به این مسائل، روشی نسبتاً همگون اتخاذ کرده‌اند. وی با تبعیت از نویسندگانی چون تولین، کاپلان و کوهن، نظم و نحوه ارائه کتاب خود را به درک منطق درونی نظریات سیاسی اختصاص داده و به ادعای خودش از جایی آغاز کرده است که نظریه‌پردازان آغاز کرده‌اند، از آنجایی که یک نظریه در صدد فعال کردن عقل نظری و عملی است پس باید برای فهم آن نظریه تلاش نمود. نظریه بحران در صدد چگونگی فهم نظریه‌های سیاسی است که مهم‌ترین اجزاء این نظریه عبارتند از:

۱. نظریه‌پردازان علی‌رغم سبک‌های مختلف با وسایل اساسی یکسانی سر و کار دارند که شامل مشاهده بی‌نظمی، سؤال از چرایی، سؤال از راه‌حل می‌باشد.

۲. هر کدام از نظریه‌پردازان برای حل این بحران‌ها از روش‌های همگونی استفاده کرده‌اند که مراحل را دربر می‌گیرند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۱۶۳-۱۷۹)، که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد:

۲-۱-۱-۲-۲- مشاهده بی‌نظمی و سؤال از آن‌ها

نظریه‌های سیاسی به مانند مروارید می‌مانند؛ منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی‌آیند. اکثر نظریه‌های سیاسی برای این نوشته شده‌اند که به برخی از مشکلات واقعی و مبهم بپردازند؛ این مسائل مورد توجه نظریه‌پردازان قرار می‌گیرند، آن‌ها صرفاً تحقیق نمی‌کنند. نظریه‌پردازان به علت ضرورت عملی فهم آن دسته از مشکلات سیاسی که موجب درد و رنج شده‌اند و چه بسا افراد زیادی را درگیر خود کرده باشند، که آن‌ها باعث نوشتن نظریه‌ای در این مورد شده‌اند. به همین خاطر است که در دوره‌های سیاسی که مردم در رفاه و خوشبختی زندگی می‌کنند و کمتر گلایه‌ای از وضع موجود وجود دارد، نظریه‌های سیاسی ژرف کمتر از سوی اندیشمندان ساخته و پرداخته شده‌اند. وقتی آدموند برک ادعا می‌کند که عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی نظریه‌های سیاسی نشان دهنده این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود، در واقع حرف درستی می‌زند. او می‌نویسد: «توده مردم وقتی خوشحال‌اند به نظریه‌های سیاسی اشتیاقی ندارند و حس کنجکاو نسبت به آن نشان نمی‌دهند. در واقع، اگر مردم یک جامعه با رغبت به نظریه‌های سیاسی توجه کنند، معنی‌اش این است که کشور به روش نادرستی اداره می‌شود» (همان، ۴۳-۴۴). بنابراین این عدم توجه به نظریه‌پردازی احتمالاً از یک وضع سیاسی نسبتاً پایدار حکایت می‌کند. وقتی اوضاع اجتماعی مرتب است، تجزیه و تحلیل ژرف و کاوشگرانه‌ی نظم سیاسی هم عملاً بی‌فایده و هم مشکل است. در مواردی که جامعه‌ای نتواند ارزش و اهمیت خود را به اعضایش القا کند، قادر نخواهد بود وفاداری و همکاری آن‌ها را جلب کند. اگر چنین اتفاقی افتاد، جامعه به خطر افتاده است. در آن صورت قادر نخواهد بود قاطعانه خطر عوامل خارجی را دفع کند. از طرفی نظم اجتماعی داخلی نیز از هم خواهد پاشید. به همین دلیل است که نظریه‌ها و

نظریه‌پردازان سیاسی اغلب براندازنده تلقی می‌شوند. هدف نظریه‌های سیاسی این است که اصول اساسی و زیربنایی نظام سیاسی را مورد بررسی نقادانه قرار دهند به همین خاطر بود که آتنی‌ها سقراط را به جرم خطرناک بودن به مرگ محکوم کردند زیرا بحران زمانه خویش را درک کرد و آن را به چالش کشید (همان، ۴۸).

بحران‌هایی که نظریه‌پردازی را موجب می‌شود به اشکال متعدد ظاهر می‌شوند. ممکن است این بحران برای همه روشن باشد و تمام افراد جامعه را در بر بگیرد و بر زندگی همه اثر بگذارد. اما گاهی همه قبول دارند که جامعه با مشکلاتی دست به گریبان است، ولی در شناسایی مشکل اصلی اتفاق نظر وجود ندارد. گاه شناسایی و درک بحران‌ها از این هم فراتر می‌رود و شناسایی این بحران‌ها بسیار سخت و مشکل است و به سادگی برای دست اندکاران نظام سیاسی قابل لمس نباشد، چه بسا گروهی فکر کنند اصلاً مشکلی وجود ندارد، بنابراین اختلاف نظرها از اینجا آغاز می‌شود. نظریه‌پرداز ممکن است نسبت به بنیان‌های اصولی حاکم بر یک نظام سیاسی، به دلایلی که برای دیگر بخش‌های جامعه مشخص نیست دچار نقد شده باشد. هدف نظریه‌های سیاسی نهایتاً فهم و توضیح نظم صحیح در جامعه است. اما این هدف از مشاهده خرابی و بی‌نظمی آغاز می‌شود. در واقع، این شیوه راه‌حل‌یابی، یعنی از غلط به درست رفتن، اختصاص به نظریه‌های سیاسی ندارد و این شیوه یک شیوه مطلوب و قابل قبول است (همان، ۲۱-۲۳). با این اوصاف، مشکلات سیاسی و اقتصادی، نبود نظام سیاسی مطلوب، کم رنگ شدن ارزش‌های اسلامی و فقه سیاسی شیعه از بی‌نظمی‌های موجود در جامعه و نظام حکومتی قاجار قبل از مشروطیت، قابل مشاهده بود.

۲-۱-۲-۲- تشخیص علل بی‌نظمی و توصیف تحلیلی پدیده اجتماعی

گام دوم پس از مشاهده بی‌نظمی جستجوی علت این بی‌نظمی است که بحثی علت شناسانه است در این مرحله این سؤالات مطرح می‌شود: علت و ریشه‌های مشکل مفروض چگونه تحلیل می‌شود؟ علت ایجاد و استمرار آن چیست؟ و ترتیب تأخر و تقدم علل درونی و بیرونی آن چگونه است؟

با مشاهده بی‌نظمی فوق، ذهن پژوهشگر و نظریه‌پرداز دیگر آرام نمی‌ماند، بنابراین شروع به مطالعه بیشتر می‌کند. اسپریگنز در ادامه می‌گوید: انگیزه طبیعی «منطق» پویای مشاهده و توجه طبیعی ذهن‌نگران پژوهش بیشتر را موجب می‌شوند، راه‌حل ارائه شده برای اولین مشکل در جواب «چه چیز خراب است»، سردرگمی جدیدی را می‌آفریند. پاسخی که در مرحله مشاهده بی‌نظمی ارائه می‌شود، خود بانی سؤالات بعدی است. هیچانی که در آغاز نظریه‌پرداز را به تحقیق واداشته بود هنوز فعال هستند، زیرا که در این مرحله هنوز راه‌حلی برای رفع بی‌نظمی به دست نیامده است، فقط مسأله اساسی شناسایی شده ولی راه‌حل آن پیدا نشده است، بنابراین او تا پیدا شدن راه‌حل بایستی به پژوهش خود ادامه دهد. وقتی نظریه‌پرداز شرایطی را نامنظم تشخیص داد، منطق مشاهده حکم می‌کند که زمینه مشاهده نیز بررسی گردد. در این مرحله فوراً دو سؤال مطرح می‌گردد: اول اینکه اگر اوضاع نامرتب است دلایل آن چیست؟ و دوم اینکه اوضاع سیاسی مرتب چه خصوصیتی دارد؟ به عبارت دیگر، اگر این وضع نادرست است، اوضاع درست چگونه است؟ در این مرحله نظریه‌پرداز شروع به آسیب شناسی وضع موجود می‌کند، او علل را شناسایی می‌کند ولی این کافی نیست، بایستی

ریشه‌های بنیادی را کشف کند، اگر قرار است مشکل به طور نظری کاملاً فهمیده شود و همین‌طور از نظر عملی نیز درمان شود، علل مسأله باید روشن شود. او بایستی همچون یک تحلیل‌گر مرحله کاملاً دقیق و منحرف‌کننده‌ی دسته‌بندی روابط علت و معلولی را در این دنیای پیچیده پشت سر بگذارد، چرا که تا وقتی که علت مشکل مورد سؤال روشن نشود، درک واقعی آن عملی نیست و از طرفی نظریه‌پرداز بدون روشن شدن علل واقعی نمی‌تواند پیشنهادات مناسبی برای درمان و یا تسکین مشکل ارائه کند. اولین سؤالی که نظریه‌پرداز در آغاز مرحله تشخیص با آن روبرو است و یکی از حساس‌ترین موضوعات نظریه‌های سیاسی است این سؤال است: آیا مشکل سیاسی مطرح شده ریشه سیاسی دارد؟ آیا علل مرض و علایم آن واقعا سیاسی هستند؟ این سؤال خود به دو قسمت تقسیم می‌شود، زیرا علت سیاسی علتی عمومی است نه فردی؛ قراردادی است و نه طبیعی. بنابراین نظریه‌پرداز بایستی کشف کند که آیا ریشه مشکل از آن‌هایی است که به جامعه مربوط است و بنابراین عام است و یا اینکه صرفاً تأثیرات ذهنی و فردی اوست. علل فردی حاصل گرایش‌های شخصی متفکر است و آن برون فکنی است چرا که همیشه قیاس غلط می‌سازد (همان، ۱۵۳-۱۶۸)، مانند مثل طوطی در شعر مولوی:

کز چه ای کل با کلان آمیختی	تو مگر از شیشه روغن ریختی
کو چو خود پنداشت صاب دلق را	از قیاسش خنده آمد خلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد	جمله عالم زین سبب گمراه شد

(محمد بلخی، بی تا: ۸).

پس از آن، اگر به این نتیجه رسید که مشکل اجتماعی است، باید مشخص کند که مشکل محصول شرایطی است که انسان می‌تواند تغییر دهد- یعنی علل قراردادی است- یا اینکه علل از پدیده‌های طبیعی است. اگر خرابی به نظام سیاسی مربوط می‌شود عکس‌العمل‌های سیاسی پاسخ مناسبی است. اگر مشکل از ذهن پژوهشگر است که راه‌حل سیاسی لازم نیست. پاسخی که در این مرحله ارائه می‌کند احتمالاً برای کل نظریه او سرنوشت ساز خواهد بود. بایستی میان علل طبیعی و علل مصنوعی تمایز قائل شود. در این باره نظریه‌پرداز نه بایستی زیادی صبور باشد و نه زیادی شجاع. باید بتواند بین مشکلات سیاسی و آن‌هایی که جزء ذات بشر هستند تمایز قائل شود. در صورت تشخیص علت ممکن است او باعث مشکلات بیشتری برای خود و جامعه شود. زیرا برخی سخنان کاذب مطلقاً بی‌دلیل‌اند و فقط علت دارند در حالی که سخنان راست هم دلیل و هم علت دارند سوم آن‌که علت هیچ‌گاه جای دلیل را نمی‌گیرد و با معطل کردن امری نمی‌توان آن‌را مدلل کرد کثیری از باورهای تقلیدی معلل‌اند نه مدلل و لذا با تغییر علت تغییر می‌کنند. پنجم در تبیین پدیده‌های انسانی و اجتماعی هم به دو راه می‌توان رفت: راه دلیل و راه علت. دلیل‌گرایی ملازمه با اختیار دارد و علت‌گرایی ملازمه با جبر؛ لذا دلیل‌گرایی لازمه اختیار است. و در نهایت ششم آنکه خرد جز با دلیل کار نمی‌کند و دلیل جز در خرد کارگر نمی‌افتد. بنابراین خطه خرد را جز با کلید دلیل نمی‌توان گشود. خلاصه آن‌که خرد در جامعه

قانون ظاهر می‌شود و دلیل در جامعه قاعده و آن طایفه‌ای که در جامعه در پی کشف قوانین‌اند این‌ها را طبیعت‌گرا باید نامید و دسته‌ای که دنبال فهم دلیل می‌روند وابسته به مکتب تفهیمی هستند (سروش، ۱۳۷۹: ۴۲۷-۴۳۲). با این رویکرد ریشه‌های بی‌نظمی، برای فقها و مردم مشخص است. استبدادی بودن نظام قاجار و بسته بودن فضای سیاسی و عدم امکان مشارکت سیاسی برای مردم و در آخر هم مشکلات سیاسی و اقتصادی و تسلط قدرت‌های خارجی مثل روسیه و انگلیس بر اوضاع کشور است.

۲-۱-۳- بازسازی تخیلی نظام فاقد از بی‌نظمی در فضای ذهنی

مشاهده بی‌نظمی، علاوه بر مشکل تشخیص علل بی‌نظمی، مسئله بازسازی مجدد نظم جامعه هرچند به صورت خیالی را نیز مطرح می‌کند. پس نظریه‌پرداز بایستی به این سؤال پاسخ دهد که اگر این اوضاع خراب است اوضاع درست کدام است؟ اگر این بیماری است سلامت کدام است؟ مختصراً، نظریه‌پرداز باید به سؤالی که اغلب خلاصه شده سؤال اساسی فلسفه سیاسی است جواب بگوید: «جامعه خوشبخت کدام است؟»، او باید بگوید تا ماهیت نظم سیاسی را نشان دهد (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۱۱۹). کوشش نظریه‌پرداز برای نشان دادن تصویر جامعه سیاسی نظم یافته در نقطه مقابل مشاهده او از بی‌نظمی ادامه پیدا می‌کند. نظریه‌های سیاسی بدون فکر و اندیشه نوشته نشده‌اند، آن‌ها تصاویری از نظام سیاسی هستند که با دقت و زحمت و در قیاس با اوضاع سیاسی نامنظم که نظریه‌پرداز تجربه کرده به وجود آمده‌اند. او باید الگوی جامعه خوب را در ذهن خود مجسم کند و معیاری از آن به دست دهد. با این تعبیر نظریه‌های سیاسی «تصویرهایی نمادین از جامعه بازسازی شده ارائه می‌دهند». او جهان را آن‌طور که باید باشد تعریف می‌کند اگرچه جهان را آن‌گونه که هست نیز تعریف می‌کند. تجسم او از آن جامعه بازسازی شده ضمن اینکه خیالی است، باید به شدت با واقعیت مربوط باشد. هدف از آرمان شهر این است که حقیقت کلیت و یا دستاوردهای سیاست را القا کند. امکانات بالقوه بشر را آشکار می‌کند؛ بیان‌کننده قابلیت‌ها و امکانات سیاسی است و نه واقعیت‌ها. معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه بازسازی شده خیالی خود در نظر می‌گیرد، «هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز هست». به همین دلیل است که فلسفه سیاسی، نظریه‌های هنجاری خوانده می‌شود. مدل نظریه‌پرداز برایش معیاری است که با آن کفایت نظام سیاسی موجود را اندازه می‌گیرد. نظریه‌پرداز از بینش خود از جامعه خوب به صورت معیار استفاده می‌کند و با آن شکل‌گرفتنی جامعه را می‌سنجد (همان، ۱۲۵-۱۲۶).

به تعبیر او دستور کار اکثر نظریات سیاسی بعضی از مشکلات واقعی و مبرم است. نظریه‌پردازان به علت ضرورت عملی فهم آن دسته از مشکلات سیاسی که موجب دردسر و رنج شده‌اند، و چه بسا افراد زیادی را در چنبر خود اسیر کرده‌اند، این آثار را خلق کرده‌اند. او از قول آدموند برک تأکید می‌کند عطش حریصانه برای نظریات سیاسی نشانه‌ی این است که جامعه به وضع بدی اداره شده و بیمار است (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۲۹). نظم سیاسی هنجاری بازسازی شده ترکیبی از نوآوری‌ها و اکتشافات، مبتنی بر نوآوری است زیرا به کوشش خلاق نظریه‌پرداز نیاز دارد. تصویری است که در آن نقش‌ها و صحنه‌ها مشخص شده است. جامعه بازسازی شده صرفاً اختراع نظریه‌پرداز نیست، بلکه به دست او کشف شده است. بنابراین بینش بازسازی شده نظریه‌پرداز از جامعه‌ای منظم، فعالیتی نیمه هنری و نیمه اکتشافی است.

۲-۲-۱-۳-۱- انواع بازسازی نظری:

الف. بازسازی رادیکال: این نگرش غالباً خواهان تغییرات وسیعی است، نظریه‌پرداز رادیکال آرمان‌گرا است. او در روش خود فلسفی، انتزاعی، خیال‌پرداز و در نتیجه‌گیری‌های خود به شدت منطقی است، خصیصه بزرگ نظریه‌پردازی رادیکال در عمق و جامعیت آن است. ضعف این روش پندارگرایی افراطی است و نه ژرف‌اندیشی. زیرا از یک طرف موازنه توانایی‌ها و تعهد در آن‌ها رعایت نشده است و آرمان به پندار صرف تبدیل می‌شود که خارج از توانایی انسان است: تصور «همه آن دریا نوشابه شود شدنی نیست»؛ از طرف دیگر پندارگرایی بیشتر خشونت بیشتری را تجویز می‌کند و برای چنین جامعه‌ای هزینه عقلانی باید پرداخت یعنی هرچه طرح فریبنده‌تر باشد خشونت بیشتر توجیه می‌شود و اینجا به قول پوپر مدعیان «پدید آوردن بهشت در زمین همواره دوزخ ساخته‌اند» (پوپر، ۱۳۶۱: ۶).

ب. بازسازی محافظه‌کارانه: نظریه‌پرداز محافظه‌کار در جستار خود برای بازسازی جامعه رهیافت دیگری را دنبال می‌کند. اساس تفکر او سنت‌های جامعه است و نه بینش عقلی و فکری. سنت‌ها و نهادهایی که از آزمایش زمان سربلند بیرون آمده‌اند برای نظریه‌پرداز منبع الهام است. بنابراین جستار بازسازی محافظه‌کارانه به معنای زیر و بالا کردن دقیق تجربه‌های انسانی است برای یافتن آن جنبه‌هایی که پویایی خود را حفظ کرده‌اند و نه استنتاج تصویر انتزاعی از ساخت جامعه خوب. قوت نظریه‌پرداز محافظه‌کارانه در واقع‌گرایی آن است.

پ. بازسازی به شیوه اصالت عمل: ما بین روش محافظه‌کارانه و رادیکال قرار دارد؛ انسان سیاسی عمل‌گرا اصلاح‌طلب است منتها از نوع «گام به گام» آن. مرحل بازسازی او اصولاً جمع و جور است. او شدیداً به اجرای پیامدهای بنیانی برداشت خود از بی‌نظمی سیاسی پایبند نیست. عکس‌العمل‌های او بیشتر تجربی است تا نظری. او فکر می‌کند راه درست حک و اصلاح نظام سیاسی است، مهم‌ترین حس آن این است که خالی از تعصب و انعطاف‌پذیر است. موفقیت طرح بازسازی شده بستگی به نتیجه‌ای دارد که نظریه‌پرداز از مرحله تشخیص علل گرفته است. از آنجایی که بحران ویژه شخص نظریه‌پرداز منابع خامی است که او بینش خود را از نظام سیاسی به تناسب آن شکل می‌دهد، آگاهی از آن‌ها و زمینه تاریخی‌شان تا حدود زیادی به درک و اهمیت افکار نظریه‌پرداز کمک می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۲۹-۳۷). در این راستا، بازسازی اندیشه سیاسی فقه شیعه مورد نظر علما و مردم هست، که این نشان از آن دارد که بارور شدن فقه سیاسی شیعه به کمک مردم مناسب‌ترین روش در فضای ذهنی علما بود.

۲-۲-۱-۴- راه درمان

در گام آخر نیز نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به ارائه درمان می‌پردازد. آن چه مسلم است این است که حتی ساده‌ترین عبارات در مورد حقایق نیز رگه‌هایی از تجویز در خود دارند. به عبارتی دیگر حتی اگر یک بینش جامع از حقایق، منطقیاً به خودی خود راه حل مشخصی ارائه نکند، ولی به وضوح، رفتارهایی را موجب می‌شود که می‌توان آن‌ها را منطقی تلقی کرد و شمول تجویزی آن‌ها براساس احکام واقعی موجود بر همگان عیان است. یک بینش کاملاً جامع از آن چه هست، به خصوص در گستره‌ی سیاست، باید شامل ارزیابی دقیق از قابلیت‌ها، امکانات، محدودیت‌ها، ضرورت‌ها و

حقایق باشد و به طور خلاصه، باید اذعان کرد که دانشی که نظریه‌پردازان ارائه می‌کنند، تمایلات درمانی نیز دارد و ثمره بینش روشن‌گرانه، عقل عملی و یا به قول اسپرینگز، نوعی علم نجات است (اسپرینگز، ۱۳۶۵: ۱۸۳-۱۸۴).

راه‌حل‌های حقیقی مستلزم داشتن بنیان‌های متکی بر حقیقت است. در اینجا باید‌هایی که نظریه‌پرداز مطرح می‌کند بایستی متکی بر هست‌ها باشد. تصویری کاملاً جامع از آنچه که هست، به خصوص در گستره سیاست، باید شامل ارزیابی از «قابلیت‌ها، امکانات، ضرورت‌ها» و حقایق باشد. ارزیابی دقیق از افق امکانات در سیاست به وضوح برای تجویزهای سیاسی مهم و سرنوشت‌ساز است. اگر تجویز سیاسی می‌خواهد واقع‌گرا و در نتیجه اجباری باشد باید محدودیت‌هایی را که جهان خارج بر تمهیدات بشر تحمیل می‌کند از نظر دور ندارد. نظریه‌های سیاسی همچنین بر اساس «احکام واقعی» موجود توصیه‌های تجویزی مهمی ارائه می‌دهند. نظریه‌های سیاسی مشخص می‌کند که کدام ترتیب سیاسی مناسب برای رشد انسان ممکن است مفید باشد و این که کدام ترتیب سیاسی خواسته شده ضروری است و کدام را می‌توان به اجرا در آورد. گاهی تنها راه‌حل سیاسی عملی سازشی است که نتیجه آن هیچ کس را صد درصد راضی نمی‌کند. گاهی اهداف مورد نظر ممکن است باهم در در تناقض باشند. نظریه‌پردازان بزرگ بر اساس بینش خود از حقایق سیاسی، نظراتی ارائه می‌کنند. اگر ما بینش آن‌ها را تأیید کنیم، خود به خود به راه‌حل تجویزی آن‌ها متمایل و طبیعتاً به اجزای آن‌ها وارد می‌شویم. که در این باره علما راه درمان را در این دیدند که تنها راه‌حل ممکن برای اصلاح نظام سیاسی مورد نظر، بارور شدن فقه سیاسی شیعه به کمک مشارکت سیاسی مردم در نهادهایی مثل مجلس قانون‌گذاری و... است. که این جریان به سمت قانون‌مداری و کنترل نظام حاکم و پادشاهی و اختیارات آن‌ها در چارچوب قانون است.

جمع‌بندی

برای بررسی و تبیین اندیشه‌های سیاسی، روش‌ها و رهیافت‌هایی چند از سوی اندیشمندان ارائه شده- اند که یکی از ارزشمندترین آن‌ها متعلق به توماس اسپرینگز است. اسپرینگز با بررسی اندیشه‌های سیاسی متفکران مختلف، الگوی همگونی را که هر متفکری تا ارائه راه‌حل خود می‌پیماید، تبیین کرده است. روش اسپرینگز برای تبیین این الگو، منطق عملی بوده است. در این روش، فرآیند شکل‌گیری اندیشه نتیجه‌ی ارتباط اندیشه ورز با دنیایی است که اندیشه‌اش در آن شکل می‌گیرد. طبق نظر اسپرینگز متفکران سیاسی از بحران‌های سیاسی که جامعه با آن‌ها درگیر است، آغاز می‌کنند و اکثر آن‌ها آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که جداً احساس می‌کرده‌اند، جامعه دچار بحران است.

مطابق با نظریه فهم سیاسی اسپرینگز نظریات سیاسی در ارتباط با بحران‌های سیاسی و اجتماعی تولید و ارائه می‌شوند. او در اثر خویش یعنی «فهم نظریه‌های سیاسی» این‌گونه استدلال می‌کند که «اندیشه‌ها در پاسخ به بحران‌هایی است که تولید می‌شوند. از این منظر، اندیشمند و فیلسوف سیاسی- اجتماعی کسی است که در ابتدا بحران (یا مسأله‌ای) را در جامعه خود مشاهده کرده و آن‌گاه برای برون‌رفت از آن بحران و بازگشت به وضعیت متعادل و باثبات، دست به نظریه‌پردازی می‌زند. بازسازی آرمانی جامعه سیاسی در مرحله بعد اتفاق می‌افتد، و بالاخره ارائه درمان. در کاربرد این نظریه حداقل

می‌بایست به شش مسئله (با شرط) توجه نمود: تفاوت ارتباط اندیشه و زمانه با نظریه بحران، انسجام نظریه سیاسی، اثبات ارتباط نظریه سیاسی (منسجم) با بحران زمانه، زمینه گرا بودن اندیشمند، مسئله نسبی‌گرایی و تفاوت نظریه بحران با جامعه‌شناسی معرفت است.

هر مرحله به مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود. در مرحله اول، نظریه‌پرداز از بحران‌های سیاسی، که جامعه با آن‌ها درگیر است، آغاز می‌کند. اکثر نظریه‌پردازان، آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که به طور فزاینده احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. بنابراین، اولین مسئله مشاهده و شناسایی مشکل جامعه است. مشاهده بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به تحریک، غلیان و حرکت انداخته و وی را به سمت و سوی مرحله دوم، که تشخیص علل آن است، سوق می‌دهد نظریه‌پرداز در مرحله دوم از پژوهش به ایفای نقش تحلیل‌گر می‌پردازد. وی باید شک و تردید را در درون خود گسترش و تعمیم داده و به جست و جوی علت اصلی مشکلات و نابسامانی‌ها، که اغلب نهان از دیدها هستند، بپردازد. او به ناچار باید مرحله کاملاً دقیق و منحرف‌کننده دسته‌بندی روابط علت و معلولی را در این دنیای پیچیده پشت سر بگذارد؛ چرا که تا وقتی علل مشکل مورد سؤال روشن نشود، درک واقعی آن عملی نیست و از طرفی دیگر نظریه‌ی نظریه‌پرداز بدون روشن شدن و تبیین علل واقعی بی‌نظمی‌ها، نمی‌تواند پیشنهادات مناسب، راهگشا و کارسازی را به منظور درمان و یا تسکین مشکل ارائه دهد و انشقاق مکاتب مهم اندیشه سیاسی نیز از همین جا صورت می‌گیرد. در مرحله بعد، نظریه‌پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی پرداخته، آرمان‌شهری در ذهن تجسم کرده و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه‌ی بازسازی شده آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز است. نظم سیاسی هنجاری بازسازی شده، ترکیبی از نوع آوری و اکتشافات است. هدف این مرحله، ایجاد رابطه‌ای بین شخص و محیط سیاسی است و موفقیت آن طرح بازسازی شده، یعنی قابلیت دوام، درجه عقلایی و حقیقی بودن آن بستگی به نتیجه-ای دارد که نظریه‌پرداز از مرحله تشخیص علل گرفته است. بدین ترتیب، پژوهنده باید الگوی جامعه‌ی خوب را در ذهن خویش تجسم کرده و معیاری از آن به دست دهد با این تعبیر، نظریات سیاسی، در واقع، تصویرهای نمادین از جامعه بعد از بازسازی شدن ارائه می‌دهند.

فصل سوم

بحران نظم سیاسی و پویش‌های فقه سیاسی از مشروطه تا انقلاب اسلامی

مقدمه

انسان صرف نظر از هر دین و مسلکی، موجودی مدنی است که یک نظام سیاسی قواعد زندگانی جمعی او را تنظیم یا ضمانت می‌کند. نظم سیاسی زندگی را به جریان می‌اندازد یا جریانش را تضمین می‌کند، تا کارگر به راحتی در چنین نظامی کار کند، کشاورز بکارد، تاجر تجارت کند، دانشمند در امنیت فکر کند، مسافر بدون هراس راهی شود و... این همه در نظام سیاسی و نهادهای تعبیه شده در آن پیوند دارند. بنابراین حکومت خوب یا بد تأثیر عمیقی بر زندگی مردم جامعه دارد، باید به تناسب زمان و مکان، نهادهای حکومتی نیازهای زندگی مردم را تأمین کنند، و در صورت نیاز آن حکومت ترمیم و بازسازی شود.

نظام مشروطه که با توجه به بی‌نظمی‌های حکومت مطلقه قاجار، به عنوان راه درمان سیاسی از سوی علما و روشنفکران جایگزین حکومت مطلقه قاجار شد، نوعی بی‌نظمی و شکاف عمیق فکری-اجتماعی را در جامعه به دنبال داشت. عدم توفیق رهبران مشروطه در نیل بین اهداف مشروطه، باعث سرنگونی مشروطه و پیدایش دولت پهلوی شد. اما پس از تاج‌گذاری رسمی، رضاخان ماهیت رادیکالی و افراط‌گرایی خود را با مذهب و روحانیت نمایان کرد. در ادامه سیاست‌های غلط رضاخان از سوی محمد رضا شاه که مبتنی بر مذهب‌ستیزی و انحطاط فرهنگ بومی ایرانی بود، باعث ناراضی‌های عمومی از حکومت پهلوی شد و قیام‌های اعتراض‌آمیز مردم را به دنبال داشت. سرانجام این قیام‌های مردمی به رهبری امام خمینی (ره) در سال ۱۳۵۷ به پیروزی رسید.

در این فصل به انواع راههای مشارکت سیاسی و مصادیق آن، سیر تحول تاریخی مشارکت سیاسی مردم در جریان انقلاب مشروطیت تا جمهوری اسلامی اشاره می‌شود. برای این منظور، ابتدا نحوه شکل‌گیری انقلاب مشروطیت، ساختار فقهی و سیاسی مشروطیت و در ادامه نحوه تشکیل حکومت پهلوی و شکل‌گیری حکومت اسلامی بر پایه فقه سیاسی شیعه و رهبری امام خمینی (ره) مورد بررسی قرار گرفت.

۳-۱- مشارکت سیاسی

مشارکت سیاسی اکتسیری است که همه نظام‌های سیاسی بدان نیازمندند، در نظام‌های سکولار برای مشروعیت‌بخشی به نظام، در نظام‌های دینی برای کارآمدی و مقبولیت بیشتر و در نظام‌های استبدادی حاکمان در شرایط بحرانی، برای مشروع جلوه دادن حکومت خود، به آن متوسل می‌شوند. مشارکت سیاسی به فعالیت‌های ارادی و اختیاری گفته می‌شود که اعضای یک جامعه انجام می‌دهند تا به طور مستقیم یا غیر مستقیم در سیاست‌گذاری‌های عمومی جامعه خود شرکت کنند. همچنین نیز مشارکت سیاسی شامل روش‌های مشروع و نامشروع برای تأثیر بر انتخاب رهبران، سیاست‌گذاری‌ها و اداره امور عمومی حکومت است (Lambton, 1979: 13-14). مایکل راش میزان تأثیر مشارکت سیاسی بر حکومت را این‌طور بیان می‌کند که مشارکت سیاسی کوشش‌های شهروندان غیردولتی برای تأثیر بر سیاست‌های عمومی است. ایشان نیز درگیر شدن فرد را در سطوح گوناگون فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی، مشارکت سیاسی می‌داند (راش، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۲۵).

۳-۱-۱- مصادیق مشارکت سیاسی

مصادیق مشارکت سیاسی به دو دسته عمده تقسیم شده است: نخست مشارکت فعال که در این نوع مشارکت فرد در جامعه تلاش می‌کند تا بر اصلاح و یا حداقل تصمیم و جهت نظام حکومتی تأثیر گذار باشد. دوم مشارکت انفعالی، فرد در جامعه مواضع بی‌طرفانه دارد و اصولاً بر اساس نیازها و تقاضاهای حکومت حرکت کرده و یا صرفاً در جهت حمایت از دولت گام بر می‌دارد و هیچ نقشی در سیاست‌گذاری‌ها ندارد (عالم، ۱۳۸۰: ۲۳۴). مبانی اعتقادی افراد جامعه نیز یکی از عوامل مشارکت آنها در سیاست محسوب می‌شود. این در حالی است که اسلام در این زمینه پا را فراتر نهاده، و مشارکت سیاسی را تکلیف هر شهروند دانسته و اعمال آن را واجب می‌داند (همان، ۴۳). مصادیق مشارکت سیاسی را از نظر نوع مشارکت، نحوه بیان و هدف، می‌توان به چند دسته تقسیم کرد (جدول ۳-۱):

جدول ۳-۱ برخی از مصادیق مشارکت سیاسی مردم در یک جامعه (نرگسی، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۵).		
شیوه مشارکت	نحوه بیان در اجتماع	هدف از برگزاری
امر به معروف و نهی از منکر	نصیحت زمامداران و مسئولین جهت انجام وظیفه شرعی، ارائه پیشنهاد و راهکار در مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی	انتقاد، بیان صریح و روشن، نقد و بررسی مسئولین حکومتی
شورا و مشورت	مشورت کردن در امور حکومتی و دولتی با نخبگان و گروه‌های مختلف سیاسی	انتخاب بهترین راه و روش در امور اجتماعی، سیاسی و معیشتی مردم
انتخابات	صندوق رأی	در جهت ایجاد نظم سیاسی جامعه و تشکیل نهادهای حکومتی
راهپیمایی و تجمعات مردمی	شرکت در راهپیمایی‌ها، سمینارها، مناسبت‌ها و... همسو با وضع موجود	اعلام موافقت عمومی با نظام حکومتی و نظم سیاسی حاکم
شرکت در جنگ و همراهی با نظام حاکم	دفع فتنه‌ها و شرکت در جنگ‌های ملی از طریق اعزام به مناطق جنگی	دفاع از خاک، جان و مال جامعه و همچنین دفاع از نظام حاکم و ایدئولوژی حاکم بر جامعه
مجالس مذهبی	شرکت در مکان‌های مقدس نظیر مساجد، حسینیه و مکان‌های زیارتی	اشاعه فرهنگ مذهبی و ادای تکلیف دینی
مخالفت با وضع موجود	برگزاری مجالس و تجمعات اعتراض‌آمیز، تحصن، پخش اعلامیه، وسایل ارتباط جمعی	اعتراض به وضع موجود، بیان مشکلات جامعه، مخالفت با نظام و ایدئولوژی حاکم

علاوه بر این، مفاهیمی از جمله «واجبات کفایی»، «رضایت عامه» و «بیعت» از جمله مفاهیمی است که در سطح جامعه اسلامی مطرح و می‌توانند به عنوان مصادیقی از مشارکت سیاسی و اجتماعی مطرح شوند. تأمین رضایت عامه مردم توسط حکومت اسلامی، از طریق سهیم کردن شهروندان در مشارکت‌های جمعی و سیاسی امکان‌پذیر است. بیعت با حاکمان عادل و شرکت در انتخابات برای تعیین رهبران سیاسی جامعه اسلامی نیز وظیفه شرعی و دینی شهروندان مسلمان در یک حکومت دینی محسوب می‌شود (شهبازی، ۱۳۸۰: ۴۸). به طور کلی مشارکت سیاسی یا به صورت مستقیم است: دخالت در تعیین سرنوشت و انتخاب نظم سیاسی حاکم بر خود، که به صورت رأی دادن در چارچوب نظام حاکم می‌باشد، همچون انتخابات مجلس و ریاست جمهوری در ایران؛ یا بصورت مشارکت غیرمستقیم است: دخالت مردم در امور سیاسی است به طوری که در این سیستم سیاسی، فعالیت‌های حزبی اولویت اول را داراست. در این سیستم، نظام سیاسی و دولت حاکم بر آن، برآمده از رأی مستقیم و انتخاب رهبر سیاسی کشور به وسیله مجلس می‌باشد، مانند انتخاب رئیس جمهور در آمریکا و چین (نرگسی، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۸). راهکارهای مورد نیاز برای ایجاد مشارکت عمومی و سیاسی بیشتر مردم در یک جامعه دینی:

تبیین مبانی دینی و گسترش آن در جامعه: تأثیر دین در گسترش مشارکت مردمی در طول تاریخ به ویژه در جهان اسلام انکارناپذیر است. ابن خلدون، جامعه شناس بزرگ اسلامی درباره نقش دین در مشارکت می‌گوید: «دین در بین نیروها وحدت می‌آفریند، رقابت‌ها را از بین می‌برد و به افراد روحیه ایثار می‌دهد. این روحیه به افزایش مشارکت و ایجاد دولت‌های وسیع می‌انجامد. از این رو یکی از اهداف استعمارگران برای سکولاریزه کردن جوامع مسلمان، بی‌تفاوت ساختن آنان در قبال سرنوشت اجتماعی خود و زمینه‌سازی برای تسلط آسان بر این جوامع است، چون دین اسلام جامع امور دنیوی، سیاسی و معنوی است، ولی سکولاریسم قائل به این است که دین با سیاست ارتباطی ندارد و در پی بی‌تفاوت کردن توده‌های جامعه و مسلمانان است.

اطلاع رسانی و بالا بردن سطح آگاهی مردم: یکی از موانع مشارکت عمومی ناآگاهی است، بعد از انقلاب با گسترش و عرضه اطلاعات برای آشنایی مردم با مبانی قانون اساسی و دیدگاه اسلام در رابطه با مشارکت سیاسی و عمومی مردم، از طریق رسانه‌های گروهی و تبلیغات اسلامی، افزایش مشارکت عمومی در سطح قابل ملاحظه‌ای مشهود است، زیرا آگاهی‌های عمومی نقش بسیار مهمی در توسعه مشارکت مردمی دارد.

جلوگیری از تسلط گروه‌های ذی‌نفوذ: با جلوگیری از تسلط گروه‌های انحصار طلب بر ارکان سیاسی و اقتصادی جامعه و حفظ عدالت اجتماعی می‌توان انگیزه تمایل عموم مردم را به مشارکت در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تقویت نمود. زیرا اگر تمام کارها در دست حزب خاصی قرار گیرد و دستگاه‌ها و نهادهای حکومتی فقط در راستای خواست آنها حرکت کنند دیگر فضایی برای ابراز مشارکت مردمی نمی‌ماند.

وجود احزاب و حضور فعال آنها در چهارچوب قانون اساسی و شرع: یکی از راهکارهای توسعه مشارکت مردمی وجود احزاب اسلامی است که نیروهای مردمی را در گسترش مشارکت‌شان در مسائل سیاسی جهت‌دهی و نظام‌مند کنند (Edward, 1988: 12).

فرهنگ‌سازی: فرهنگ از مهم‌ترین متغیرهای مشارکت سیاسی و اجتماعی است. مشارکت افراد در جامعه‌ای که دارای فرهنگ سیاسی مشارکتی است، نسبت به جوامع فاقد چنین فرهنگی بسیار بیشتر است. زیرا جوامع دارای فرهنگ مشارکتی، نسبت به امور اجتماعی و سیاسی خود احساس تکلیف می‌کنند و در صدد تاثیرگذاری مثبت در جامعه خود هستند. لذا فرهنگ مشارکت مردمی باید به نحو مطلوب نهادینه گردد.

ایجاد اعتماد عمومی: برای نهادینه شدن رفتار سیاسی، تحول باورها، تغییر ذهنیت مردم و ایجاد حساسیت سیاسی لازم و ضروری است. در این راستا، ایجاد یک نظام حقوقی مدون برای تعیین چارچوب فعالیت‌های سیاسی، تأمین امنیت در جهت آزادی بیان، ایجاد فضای گفت و گو، تفاهم و مشارکت می‌تواند تضمین کننده مشارکت حداکثری مردم باشد.

فقر زدایی: عدالت اجتماعی، اقتصادی و فقرزدایی، محورهای مهمی هستند که در گسترش مشارکت سیاسی و اجتماعی نقش تعیین کننده‌ای دارند.

رسانه‌های جمعی و زمینه‌سازی آنها: رسانه‌ها نوعی حلقه اتصال در جامعه هستند که در دنیای امروز نقش بسیار مهمی دارند. چنانچه یک نظام سیاسی خواهان پیشرفت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد، چاره‌ای جز جلب مشارکت آگاهانه و فعالانه توده‌های مردم ندارد (Buzan, 1999: 16).

۳-۱-۲- جایگاه مشارکت سیاسی در اسلام

جایگاه مشارکت سیاسی در حاکمیت اسلام، با توجه به متون اسلامی و نظرات مختلف مبتنی بر این است که خداوند متعال انسان را آزاد آفریده و او را بر سرنوشت خود مسلط نموده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۹: ۷۸-۸۰). در فقه محورهایی وجود دارد که مشارکت مردم را در امور اجتماعی و سیاسی، نه تنها حق، بلکه تکلیف می‌داند. لذا امر به معروف و نهی از منکر، اصل شورا و مشورت، بیعت، تعاون، نصیحت رهبر مسلمین، رضایت عمومی و... از مهم‌ترین محورها و عناوینی هستند که به صورت مبسوط در فقه و کلام اسلامی مورد بحث قرار گرفته‌اند. پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة». امام خمینی(ره) در توضیح این حدیث شریف می‌فرماید: «... همه باید مراعات کنید، همه‌ی شما راعی هستید، همه‌ی مردم و همه نیز مسئول هستند... مسئول در مقابل خدا؛ نه اینکه مراعات خودمان، بلکه من مراعات شما را بکنم و شما مراعات هم‌دیگر را...» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹۴).

هر چند حکومت دینی مشروعیت دارد، اما سیاست‌مداران اجازه ندارند از ابزارهای مجبور کننده و زور برای اعمال حاکمیت سیاسی استفاده نمایند. چنان که حضرت علی(ع)، پس از بیعت و اصرار مردم، اقدام به تشکیل حکومت نمودند؛ این همان چیزی است که در ادبیات سیاسی، از آن به عنوان مقبولیت یاد می‌شود. در اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره) مقبولیت مردم به عنوان عنصر کارآمدی نظام مشروع دینی، مورد توجه قرار گرفته و می‌فرماید: «خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملت خودمان یک چیزی را تحمیل کنیم.» (همان، ۱۸۱).

۳-۱-۳- مشارکت سیاسی در حکومت دینی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه

با توجه به سیره ائمه اطهار(ع)، در صورتی که بخواهیم انسان به سعادت برسد، باید تدبیر همه امور جامعه از جمله سیاسی، اجتماعی، بر اساس آموزه‌های دینی صورت گیرد. در عصر غیبت نیز زمام سیاست و اداره جامعه، بر عهده فقهای عادل گذاشته شده است. همان‌گونه که در نظام‌های سکولار و دموکراتیک، بدون مشارکت سیاسی، نظام سیاسی مشروعیت ندارد، در نظام اسلامی و دینی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، فقیه عادل و جامع‌الشرایط عملاً نمی‌تواند بدون رأی و نظر مردم، اقدام به تأسیس حکومت اسلامی و دینی نماید. کارآمدی و مقبولیت حکومت دینی، به مشارکت فعال سیاسی مردمی وابسته است. امام خمینی(ره)، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران نیز با رأی مردم و همه‌پرسی که نمونه بارز مشارکت سیاسی مردم در نظام است، اقدام به تشکیل حکومت اسلامی نمودند. برای مثال، ایشان با وجودی که اعتقاد داشتند، انتخاب مهندس بازرگان به عنوان نخست‌وزیر دولت موقت، خلاف مصلحت نظام است، ولی به احترام خرد جمعی و رأی مردم حکم خود را پس نگرفتند. همچنین، با وجود آنکه بنی صدر را قبول نداشتند، به احترام رأی مردم و پای‌بندی به قانون اساسی، حکم ریاست جمهوری وی را تنفیذ نمودند تا اینکه عدم کفایت سیاسی وی توسط مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید (شهبازی، ۱۳۸۰: ۵۹-۶۳).

۳-۲- تأثیر مشارکت عمومی مردم بر شکل‌گیری انقلاب مشروطه

جنبش مشروطه‌خواهی ریشه در نارضایتی مردم از سیاست‌های غلط ناصرالدین شاه داشت. حکومت حاکم هر روز به وضع مردم بی‌تفاوت‌تر می‌شد، به جای آنکه اقتدار خود را به رخ بیگانگان بکشد و امنیت و آسایش را برای مردم فراهم کند، به دنبال قبضه کردن مردم بود. به طوری که بعد از فتوای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی و ایجاد بحران عظیم اجتماعی، ناصرالدین شاه از هر روشی برای عقب‌ماندگی مردم و ناآگاه ماندنشان استفاده می‌کرد. شاه بعد از این واقعه حکم به محدود کردن مدارس، محدود کردن بورسیه محصلین خارج، محدودیت مسافرت خارج برای مردم و... داد. او با افتخار اعلام کرد من وزیرانی می‌خواهم که ندانند آیا بروکسل نام محلی است و یا نوعی کلم... (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۷۵-۸۰). سرانجام این سیاست‌های غیر مردمی شاه باعث شد تا میرزای کرمانی در جشن پنجاهمین سالگرد شاهنشاهی، او را به ضرب گلوله به قتل برساند. پس از او نیز مظفرالدین شاه با همان سیاست‌های بیگانه‌پرست و مردم‌گریز، عمر حکومت مطلقه قاجار را کوتاه‌تر کرد. او نیز تجار و بازرگانان را مجبور کرد که مالیات بیشتری بپردازند، مستمری درباریان را کم و زمین‌های مالیاتی را از صاحبان قبلی آنان پس گرفت، مهم‌تر اینکه درهای اقتصاد را برای سرمایه‌گذاران خارجی باز کرد و به فکر گرفتن وام از خارج بود، همچنین در قرارداد داری تمام امتیاز بهره‌برداری نفت را در جنوب و مرکز به انگلیس واگذار کرد. پس از آنکه گروه‌های مختلف مردم به این نتیجه رسیدند که دولت به جای استحکام داخلی جامعه در مقابل بیگانگان، به استحکام حکومت در مقابل مردم می‌پردازد، شروع به اعتراض و سرپیچی از قوانین حکومتی شاه کردند. نخستین نارضایتی عمومی، در عزاداری ماه محرم ۱۲۸۵ بود که حدود دوپست تن از بازاریان و وام‌دهندگان خواستار عزل مسئول گمرگ‌ها، مسیو نوز

بلژیکی و باز پرداخت وام‌هایی دولت شدند. همچنین در پی به فلک بستن دو تن از تجار سرشناس شکر توسط حاکم تهران، اعتراضات مردمی بصورت گسترده‌ای بالا گرفت. این اعتراضات در تسریع روند انقلاب مشروطیت بسیار حائز اهمیت بودند، به طوری که پایه‌ریزی اعتراضات و تجمعات بعدی مردم در دیگر شهرها از جمله تبریز شدند (همان، ۱۰۵). نارضایتی‌ها با روشنگری و اعلام نارضایتی علما به اوج خود رسید. با سخنرانی‌ها و روشنگری‌های علمای شیعه از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزای شیرازی، شیخ نوری و... نقش علما در جهت‌گیری نارضایتی مردم برجسته‌تر شد (Keddie, 1972: 2-17). پس از آنکه زمزمه‌های جنبش مشروطه‌خواهی در کلام علما نمایان شد، مردم با همراهی آنها در تحصن‌ها و راه‌پیمایی‌ها خواهان مشروطه شدند. علما در مجالس و مساجد به سخنرانی ضد استبداد و تأسیس عدالتخانه یا دیوان مظالم پرداختند. عده‌ای از مردم به همراه علما به صورت اعتراض به مسجد حضرت عبدالعظیم رفتند. مظفرالدین شاه با وعده برکناری صدراعظم و تشکیل عدالتخانه، علما را با احترام به تهران بازگرداند. ولی مظفرالدین شاه به وعده خود عمل نکرد، بنابراین علما از جمله سید محمد طباطبائی و سید عبدالله بهبهانی به نشانه اعتراض به قم عزیمت کردند. بازاریان و عده زیادی از مردم به حمایت از علما برخاستند و خواهان تشکیل عدالت‌خانه شدند. در دیگر شهرها از جمله تبریز و گیلان اعتراضات مردمی و حمایت از علمای مشروطه‌خواه بالا گرفت، در نتیجه عین‌الدوله با گسترش ناآرامی‌ها مجبور به استعفا شد و میرزا نصرالله‌خان مشیرالدوله صدراعظم شد. با اوج‌گیری نهضت، به تدریج مسأله محدود کردن قدرت شاه و تشکیل مجلس از سوی مشروطه‌خواهان که در صدر آنها علمایی نظیر سید بهبهانی و طباطبائی بود، مطرح شد. بالاخره مظفرالدین شاه با فشار علما و حمایت مردم فرمان مشروطیت را در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ امضا کرد (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۳۱۱-۳۲۰).

طبق نظریه بحران اسپرینگز، برای جایگزینی و تدوین یک جریان سیاسی در جامعه باید نخست جامعه هدف مستعد پذیرش نظریه جدید باشد، به عبارت دیگر نخستین قدم نارضایتی عمومی از وضع موجود می‌باشد. پس از آن نظریه‌پردازان و تحلیل‌گران سیاسی، به دنبال علل و عوامل این نارضایتی و در نهایت ارائه راه درمان مؤثر خواهند بود. بر این اساس، رهبران مشروطه پس از مشاهده نارضایتی و اعتراضات عمومی مردم، به دنبال راه‌حلی بودند که پاسخ‌گوی اعتراضات مردمی باشد. آنها با توجه به اینکه نارضایتی از حکومت قاجار در سطح وسیعی از جامعه ایران بود، دریافتند که این اعتراضات نه یک اغتشاش با نیت شخصی و یا جریان فکری خاص، بلکه خواست عمومی در اکثریت جامعه می‌باشد (همان، ۳۲۳-۳۲۷). بنابراین، برای پاسخ‌گویی به بی‌نظمی اجتماعی، ایده محدود کردن قدرت شاه و دربار را از طریق ایجاد قانون ملی و مجلس قانون‌گذاری در قالب نظام مشروطه به عنوان راه درمان ارائه دادند. می‌توان گفت بر اساس نظریه اسپرینگز، هدف رهبران مشروطه از محدود کردن شاه و دربار، پاسخ به ناآرامی‌ها و بی‌نظمی‌های گسترده در جامعه بوده است.

۳-۲-۱- ساختار فقهی و قانونی نظام مشروطه

نظام مشروطه حاصل جنبش مشروطه‌خواهان روشنفکر و مذهبی می‌باشد که با هدایت افکار عمومی جامعه در طی ایجاد نارضایتی از وضع موجود حاصل شده است. با توجه به نظریه بحران اسپرینگز، این نظام راه درمان بی‌نظمی‌های جامعه وقت بوده است، اما از آنجا که خود در ایدئولوژی و رهبری دارای چند دستگی بود، لذا خیلی زود دچار عوامل برهم زننده نظم جامعه شد، بنابراین خیلی زود زوال آن فرا رسید و جای خود را به حکومت استبدادی رضاخان داد. برای بررسی علل انحطاط مشروطیت، نیازمند شناخت ساختار فقهی - قانونی، دستگاه‌های تأثیرگذار، گروه‌ها و جریان‌های فکری مرتبط با این نظام هستیم، لذا بعضی از این عوامل در این بخش بررسی شده‌اند. در ادامه تحولات مؤثر بر جریان مشروطه، پیامدهای فقهی - قانونی و دلایل اصلی افول مشروطه بررسی شد. در نهایت نیز بر طبق نظریه بحران اسپرینگز، جایگزینی حکومت استبداد رضاخانی به جای مشروطه به عنوان راه درمان سیاسی برخی علما و روشنفکران، در پاسخ به بی‌نظمی‌های حاصل از جریان مشروطه، بررسی شده است.

الف) قانون اساسی

داشتن قانون اساسی یکی از مهم‌ترین خواسته‌های مشروطه بود. قانون اساسی در ۹ دی سال ۱۲۸۵ به وسیله مجلس شورای ملی تدوین و به امضای مظفرالدین شاه رسید. قانون اساسی به گونه‌ای تنظیم شد که جایگاه استوار و قدرت فراوانی به قوه مقننه می‌بخشید. بر اساس نظر نائینی، مبنی بر اینکه «در دوره غیبت به قدر مقدور و به شرط نظارت‌های بیرونی، برپایی دولت ولایتیه قابل تحقق است»، مجلس شورای ملی و به ویژه قانون اساسی مهم‌ترین مصادیق این نوع نظارت در اداره امور جامعه بودند. بنابراین از نظر ایشان اولاً حفظ دولت اسلامی از تبدیل به استبداد و مراقبت از تجاوز از حدود، اجماع شیعه و سنی است. ثانیاً رکن عظیم این امر تدوین قانون اساسی است که موافق شیعه و سنی است و قدر مقدور جانشین دولت آرمانی دو مذهب است. ثالثاً چون در امور سیاسی و اجتماعی مملکت متصدیان و مسئولان جامعه نیازمند قوانین نظم عمومی هستند، تنظیم قانون اساسی امری بدیهی و واجب است (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۰۰-۳۱۱).

ب) مجلس شورای ملی

این مجلس مهم‌ترین مرکز تصمیم‌گیری سیاسی و اعمال حاکمیت در فقه مشروطیت بود و به همین دلیل هم به مرکز نزاع مجتهدان موافق و مخالف دموکراسی تبدیل شده است. مخالفان مشروطیت هم در اصل مشروعیت و هم در قلمرو اختیارات این مجلس اعتراض داشتند. به تعبیر شیخ فضل‌الله نوری، «تقسیم قوای مملکت به سه شعبه، که اول قوه مقننه است، بدعت و ضلالت محض است». نوری چنین می‌اندیشد که «اصل بنای اسلامی بر دو امر «نیابت در امر نبوتی» و «سلطنت» استوار است. و بدون این دو احکام اسلامی معطل خواهد شد. ایشان این دو را مکمل هم‌دیگر می‌دانند و بیان می‌کند که اگر بخواهند عدالت گسترش یابد، باید این دو اصل را تقویت و اجرا کنند».

مبنای مخالفان مشروطه به ویژه شیخ نوری (به استناد تذکره الغافل و ارشاد الجاهل) با مجلس قانون- گذاری، در این بود که به لحاظ فقهی، قانون‌گذاری نه معطوف به وکالت بلکه شأنی از شئون ولایت امام معصوم (ع) است. در همین راستا محقق نائینی اظهار کرد که فلسفه وجودی مجلس قانون‌گذاری بیشتر ناظر به «جهات مشترکه عمومیه و خارج از باب ولایت» است. آخوند خراسانی که از فقهای به نام و موافق مشروطه بود، اظهار داشت که: «بهتر است در دوره غیبت، حکومت مسلمین با جمهوری مسلمین اداره شود». وی در امور حسبیه نیز عقل جمعی را ترجیح داده و مجلس و مشروطیت را در کلیه امور حسبیه، بهتر از استبداد می‌دانست (همان، ۳۱۱-۳۱۷). به طور کلی وظایف نمایندگان مجلس از دیدگاه مشروطه خواهان مذهبی در دو اصل تطبیق دخل و خرج مملکت و شناخت و وضع قوانین خلاصه می‌شد.

ب) هیأت مجتهدین نظار

حدود اختیارات هیأت نظار را در مجلس مشروطه، آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، در نامه‌ای مشترک به مجلس ابلاغ کردند. آنان اصل دوم متمم قانون اساسی را به منزله روح سیاست اسلامی و حافظ استقامت مجلس دانستند. آنان همچنین مقرر کردند که بیست نفر از مراجع دینی عادل و آگاه به مقتضیات زمان، به مجلس معرفی و پنج نفر از آنان به عنوان هیأت نظار برگزیده شوند. مجلس مشروطه نیز پذیرفت «هر چه را که اکثریت این هیأت محترم مخالف شرع شمرند، الغا نموده و سمت قانونی ندهند». این نامه اهمیت زیادی از دیدگاه دین و سیاست در ایران معاصر دارد، زیرا دیدگاه مراجع دینی را نسبت به دولت مدرن به عنوان پاشنه آشیل مشروطیت در ایران نشان می‌دهد، همچنین ارزیابی مصوبات مجلس با موازین شرع را بر عهده مراجع دینی گذاشت. برخی بر این عقیده بودند که نظارت بر عدم مغایرت مصوبات مجلس با موازین شرع وظیفه همه مجتهدان است و اختصاص به هیأت نظار ندارد اما عده‌ای از موافقان بر این عقیده بودند که حضور هیأت نظار در مجلس نه تنها موجب تسریع در کار مجلس است، بلکه از اختلاف نظرهای اجتهادی در مجلس و اختلال در نظام تقنین جلوگیری می‌کند. چنان که گذشت یکی از شرایط هیأت نظار عارف به مقتضیات زمان بود. اما در این باره نیز اختلاف وجود داشت که بهتر است مرجع تشخیص این شرط مجلس باشد یا مراجع دینی؟، هر چند سرانجام این وظیفه بر عهده مراجع گذاشته شد ولی همچنان یک پرسش وجود داشت که ملاک و معیار عارف به مقتضیات زمان چیست؟ پاسخ این پرسش‌ها می‌توانست روند تحولات قوه مقننه و در نتیجه سرنوشت سیاسی ایران معاصر را تحت‌الشعاع قرار دهد اما چنین تبیینی هرگز صورت نگرفت (همان، ۲۲۵-۲۲۹).

۳-۲-۲- امور شرعی و قضاوت در انقلاب مشروطه

نامه مراجع نجف قوانین مجلس را به سه دسته تقسیم کرد: «قوانین سیاسی»، «قوانین مالی - اداری» و «قوانین قضایی». نویسندگان نامه با این فرض که امور سیاسی از امور قضا و اقتصاد تفکیک‌پذیر است، وظیفه هیأت نظار را فقط نظارت بر قوانین سیاسی اعلام کردند آخوند خراسانی و مازندرانی در نامه خود، آشکارا امور قضایی را «وظیفه خاصه حکام شرع انور» دانستند و وضع این قوانین را از وظیفه

مجلس خارج کردند. مستشارالدوله معتقد بود که قوانین عدلیه فارغ از احکام و مجازات شرعی، نیاز به نظر علما و تأیید آنها ندارد و مجلس مستقلاً می‌تواند به تصویب آنها اقدام کند. اما سید عبدالله مجتهد اظهار داشت: چه ضرر دارد هر دو فخره را آقایان علما دیده و از نظر آنها بگذرد. آیت‌الله بهبهانی نیز چنین می‌اندیشید: عدلیه کاری ندارد مگر اجرای قوانین و احکام شرعیه. این مناقشه یکی از مهم‌ترین نزاع‌های بزرگ صدر مشروطه بود، و هر نماینده صاحب‌نظری را به مواضع مخالف یا موافق بر می‌انگیخت. امام جمعه خوبی در این باره فرمود: «گمانم کسی منکر نباشد که عدلیه قانون می‌خواهد و همچنین قوانین باید مطابق شرع باشد...» به هر حال قانون اصلاح تشکیلات عدلیه، در تاریخ ۲۷ تیرماه ۱۳۰۷ ش تصویب شد. این قانون ضمن تأکید بر دوگانه محاکم عمومی و اختصاصی، محاکم شرع را جزء محاکم اختصاصی عدلیه تعریف کرد. متعاقب قانون فوق، صلاحیت محاکم شرع محدود به موارد دعاوی اصل نکاح و طلاق، دعاوی که مطابق قانون، قطع و فصل آن جز به اقامه بینه یا به حلف و احلاف ممکن نیست و نصب قییم یا وصی مطابق قوانین مخصوص عدلیه شده بود. این موارد، آشکارا روند تنازلی موقعیت محاکم شرعی را در دستگاه قضایی مشروطه نشان می‌دهد. روندی که با آرمان‌های رهبران، بنیان‌گذاران و فعالان صدر مشروطه رابطه‌ای معکوس داشت (ملک‌زاده، ۱۳۶۳: ۱۷۳-۱۷۷).

۳-۲-۳- تحولات ایجاد شده در قانون اساسی مشروطه

بر اساس قانون اساسی مشروطه، اصول اول، دوم و هفتم متمم قانون اساسی مشروطه، از دیدگاه رابطه دین و مشروطه اهمیت زیادی داشتند. بر اساس اصل دوم و هفتم، تصویب و استقرار هر قانونی معطوف به عدم مخالفت با موازین شرعی بود. بررسی تاریخ مشروطه نشان می‌دهد که به رغم مخالفت‌های برخی روشنفکران، گفتمان غالب مشروطه اصلاح مملکت و اجرای احکام شرعی بر مدار شیعه اثنی عشری بود. این همان چیزی بود که نائینی و آخوند خراسانی در تبیین و دفاع از آن بودند. حاج امام جمعه خوبی با اشاره به فرهنگ اسلامی - شیعی ایران، در مجلس اول بیان کرد: «این مملکت، مملکت اسلام است، مملکت شیعه است؛ ایرانی‌ها جان دادند، مال دادند مشروطه رو گرفتند؛ حالا دیگر نباید سر مشروطه دعوا کرد. باید جنگ خانگی را رفع کرد و دیگر کسی حق ندارد مشروطه را از ما بگیرد». اما در مقابل برخی اظهارنظرهای روشنفکران غرب‌زده و مخالف اسلام، با قاطعیت بیان کرد: «حرام خدا را کسی نمی‌تواند حلال کند. این چه مذاکره است که در مجلس شورای ملی می‌فرمایید! شرع کسی را آزاد قرار نداده و خداوند هم زبان را آزاد خلق نکرده است، حدی برای آن قرار داده است که نباید از آن تجاوز شود». آیت‌الله مدرس نیز مشروطه را حلقه اتصال دین و سیاست می‌دانست و فرمود: «من و امثال من و بزرگ‌تر از من که مشروطه را تصدیق کردیم، برای این بود که یک اختلافی برداشته شود، این معنی ندارد که سیاست و دیانت از هم جدا باشد، دلیلی عقب‌ماندگی ممالک اسلامی از ممالک غیر اسلامی این است که ممالک اسلامی سیاست را از دیانت جدا کردند، پیامبر اکرم (ص) که مؤسس دیانت بود، خود نیز رئیس سیاست بود. از آن وقت که اختلاف بین این دو پیدا شد ممالک اسلام رو به ضعف رفت» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۴۸۴-۴۸۷).

دولت مشروطه، دولتی مدرن محسوب می‌شد. بنابراین قاعداً دولت جدید مستلزم تجدد دینی بود. از طرفی بسیاری از علمای شیعه نه تنها مغایرتی بین اسلام و مشروطه ندیدند، بلکه حکم به وجوب همراهی با مشروطیت دادند. تأخیر و تعلل‌های موجود در مجلس مشروطه از جمله در تصویب نهایی متمم قانون اساسی، حاکی از آن است که رهبران دینی نگران تقابل تفکر دینی و غیر دینی در مجلس بودند. سید عبدالله بهبهانی در این رابطه به نمایندگان اخطار می‌کند: «در نهایت اهتمام و دقت هر فصلی را دو یا چند بار تکرار و مباحثه کنند که باعث اطمینان ملت باشد». سرانجام پس از همه کشمکش‌ها اصل نظارت علما با اکثریت آرا در تاریخ ۲۵ خرداد ۱۲۸۶ به تصویب رسید. اما این اصل در عمل ابتدا به صورتی محدود اجرا و سپس به طور کلی فراموش شد. این مسئله دلایل گوناگونی داشت، از جمله اختلاف آرای مجتهدان، معرفی نشدن بیست نفر از مجتهدان و فقهای متدین و آگاه به مقتضیات زمان، و از طرفی بی‌میلی و مخالفت نمایندگان روشنفکر غرب‌زده به نظرات مجتهدان در قوانین و امور مرتبط و... بیشترین دلایل انحطاط اصل مذکور بود (مرسلوند، ۱۳۷۸: ۹۲-۹۶).

۳-۲-۴- پیامدهای فقهی در گفتمان مشروطه

در زمان قاجار و اوایل حکومت مشروطه در ارتباط با رفت و آمدهای مختلف با غرب واژگان جدیدی وارد فرهنگ سیاسی مشروطه و جامعه ایران شده است که از این واژگان برداشت‌های متفاوتی در بین علما و روشنفکران و مردم می‌شد به نظر روحانیت بعضی از این واژه‌ها در تضاد با فقه سیاسی شیعه و جامعه اسلامی ایران هستند و همین هم باعث اختلاف در بین علما با هم دیگر و علما و روشنفکران می‌شد که این اختلافات در روند کلی مشروطیت و شکست مشروطه به وضوح نمایان بود. از جمله مفاهیم و واژگانی که مربوطه به مشارکت سیاسی و فقه سیاسی شیعه بودند و در زمان قاجار و مشروطه وارد فرهنگ اسلامی شدند؛ می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مشروطیت

چگونگی وارد شدن واژه مشروطیت به فقه سیاسی شیعه و نظام قاجار از این قرار است که با استعفای امین‌السلطان، صدراعظمی عین‌الدوله، مشکلات گمرک و شکست روسیه از ژاپن و برخی عوامل از جمله دو واقعه که در بر افروختن آتش خشم مردم مؤثر بودند وارد فقه سیاسی شیعه شد. که این دو حادثه عبارتند از:

- ۱- کردار توهین‌آمیز نوز در پوشیدن لباس روحانی که سبب بسته شدن بازار و تجمع مردم در حضور روحانیان شد.
 - ۲- چوب و فلک کردن دو بازرگان به جرم گران فروختن شکر البته دو بازرگان اصرار داشتند که افزایش بهای شکر وارداتی به دلیل جنگ روسیه و ژاپن سبب بالا رفتن قیمت شکر شده است. مردم به رهبری علما در برابر این حوادث لب به اعتراض گشودند. لجاجت عین‌الدوله در مقابل اعتراض‌ها، به مهاجرت علما به حرم حضرت عبدالعظیم انجامید (مهاجرت صغری).
- مردم دولت را برای بازگرداندن سریع علما زیر فشار قراردادند. روحانیان تأسیس عدالتخانه، برکناری نوز بلژیکی رئیس گمرک و عین‌الدوله را شرط بازگشت خویش شمردند با پافشاری مردم، دولت ناگزیر

خواست علما را پذیرفت. به دنبال آن خشونت کارگزاران دولتی علیه مردم و عدم پای‌بندی حکومت به تعهداتش سبب گسترش اعتراض‌های مردم و روحانیان شد. بدین ترتیب، تجمع اعتراض‌آمیز مردم تهران در مسجد جامع با حمله سربازان به خاک و خون کشیده شد. علما در واکنش به این مسأله به قم مهاجرت کردند. گروهی از مردم نیز که بر جان خویش بیمناک بودند به سفارت انگلیس پناه بردند. متحصنان نخست از شرع احمدی و سنت محمدی سخن می‌راندند ولی به تدریج این خواسته‌ها دگرگون شد و مضامین فرهنگ غربی در درخواست‌ها وارد شد. تحصن در سفارت انگلیس فرصت مناسبی برای هدایت نهضت توسط انگلیسی‌ها فراهم نمود. لفظ مشروطه در همین سفارت ورد زبان‌ها شد. نهضت مشروطیت اولین حرکت عمومی مردم در تغییر نظام سیاسی بود که تجربه‌ای برای گام‌های بعدی در ایران شد که پیروزی انقلاب اسلامی یکی از گام‌های اساسی مردم برای تغییر نظام سیاسی با هدایت روحانیت آگاه بود که در آن از تجربیات نهضت مشروطه بسیار بهره‌برداری شد قبل از آن خواسته‌ها محدود به عدالتخانه بود. در این زمان تعداد بسیار اندکی معنای مشروطه و تبعات آن را می‌دانستند و از میان ۱۰ هزار نفری که به سفارت انگلیس رفتند فقط ۱۰ نفر بودند که واقعاً مشروطه-خواه بودند و می‌دانستند چه می‌خواهند. این مهاجرت به مهاجرت کبری مشهور است (زیباکلام، ۱۳۷۸: ۳۱۳-۳۲۱).

مجلس

مجلس مهم‌ترین مرکز تصمیم‌گیری سیاسی و اعمال حاکمیت در فقه مشروطیت بود و به همین دلیل هم به مرکز نزاع مجتهدان موافق و مخالف دموکراسی تبدیل شده است. مخالفان مشروطیت هم در اصل مشروعیت و هم در قلمرو اختیارات این مجلس اعتراض داشتند. مجلس مشروطه بیشتر تحت تأثیر نفوذ دولت، روشنفکران و بیگانگان بود و قوانین اسلامی بر گرفته از فقه سیاسی شیعه به فراموشی سپرده می‌شد.

دولت

دولت در زمان مشروطیت وسیله دست بیگانگان و عامل اعمال نفوذ بیگانگان در داخل کشور بود. دولت هیچ وقت به وسیله قانون اساسی مشروطه به صورت کلی محدود و کنترل نشد، برای مثال در زمان محمد علی شاه مجلس به توپ بسته شد یا در زمان پهلوی مجلس هیچ قدرتی از خود نداشت و تصمیم‌گیرنده اصلی دولت و شخص شاه بود. از جمله مخالفین اصلی دولت علما بودند که در مقاطعی همراهی با دولت (رضاه شاه) مورد نظرشان بود، ولی به صورت کلی مخالفین اصلی دولت هم در زمان قاجار و هم پهلوی، علما و مردم متأثر از فتوای علما بودند.

قانون

داشتن قانون اساسی یکی از مهم‌ترین خواسته‌های مشروطه بود. قانون اساسی در ۹ دی سال ۱۲۸۵ به وسیله مجلس شورای ملی تدوین و به امضای مظفرالدین شاه رسید. قانون اساسی به گونه‌ای تنظیم

شد که جایگاه استوار و قدرت فراوانی به قوه مقننه می‌بخشید ولی در عمل قانون اساسی مشروطه نتوانست انتظارات مشروطه و مردم را برآورده بکند (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۰۰).

رأی مردم

نائینی و دیگر علمای مشروطه‌خواه، نقش و رأی مردم در حکومت را به عنوان یک حق و نه به عنوان امتیازی که حاکم به مردم می‌دهد، قبول داشتند و آن را با دلایل عقلی و شرعی تعیین می‌کنند و بر مشارکت مردم در حکومت تأکید می‌کنند و آن را به عنوان یک عنصر اساسی و تکامل دهنده در پویایی فقه سیاسی شیعه در نظر می‌گیرند (ربانی‌خراسانی، ۱۳۹۴: ۹-۱۰).

نقش زنان در مشروطه

در جنبش مشروطه زنان روشنفکر با رشادت و دلیری به مبارزه با عمال استبداد برخاستند. نویسندگان بزرگ مشروطیت مانند کسروی، ملک زاده و ناظم الاسلام کرمانی در آثار خود اشاراتی به تشکلهای زنان در انقلاب مشروطیت می‌کنند. هر چند که به دلیل مخفی عمل کردن بسیاری از این انجمن‌ها اطلاعاتی از آنها در دست نیست. مثلاً در فتح تهران یکی از زنان روشنفکر خاندان ایلخانی بختیاری به نام سردار بی بی مریم بختیاری با رشادت و دلیری به مبارزه با عمال استبداد برخاست. او حتی خود شخصاً تفنگ به دست گرفت و با قزاقان جنگید. نقش او در فتح تهران، میزان محبوبیتش را در ایل افزایش داد و طرفداران بسیاری یافت. بعدها با دریافت مدال شجاعت از دولت آلمان به لقب سرداری مفتخر شد. تنها معدودی از این زنان طرفدار مشروطیت، هوادار حقوق زنان بودند اما نخستین زنانی که در جنبش حقوق زنان ایران شرکت کردند یا خودشان از مشروطه‌خواهان و فعالان جنبش ملی دهه ۱۲۸۰ بودند (مانند صدیقه دولت‌آبادی و بانو امیر صحنی ماه‌سلطان) و یا از خانواده‌های روشنفکر ملی‌گرا بودند (مانند محترم اسکندری). بعد از سرد شدن تب مشروطه‌خواهی، «انبوه زنان بی‌سواد به اندرونی‌های سابق خود بازگشتند» و تنها زنان تحصیل‌کرده و روشنفکر جنبش حقوق زنان را پی گرفتند. در این زمان مردان مشروطه‌خواه روشنفکری همچون میرزاده عشقی، ملک‌الشعرا بهار، ایرج میرزا نیز از جنبش نخواستگاری حقوق زنان حمایت می‌کردند به ویژه در حق تحصیل و کنار گذاشتن حجاب. مثلاً در ۱۲ مرداد ۱۲۹۰ حاج محمدتقی وکیل‌الرعا، نماینده مجلس نخستین بار در ایران برابری زن و مرد را در مجلس شورا مطرح کرده و خواستار حق رأی برای زنان شد که مجلس را شوکه کرد و با مخالفت یکی از روحانیان مجلس مواجه شد (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۷۷-۸۴).

آزادی

نکته‌ای که در خصوص مشروطه قابل ذکر است که چرا مشروطه مشروطه نشد: این است که در ابتدای امر مشروطه تضاد و تباینی با شریعت نداشت. اما به تدریج مفاهیمی چون آزادی، وارد گفتمان سیاسی مشروطه شد که چندان نسبتی با شریعت نداشت. از دید علما، اگر چه این مفهوم خاستگاه دینی نداشت اما منافاتی با شریعت هم نداشت و اما از دیدگاه برخی علمای دیگر داستان به شکل دیگری بود. آنان در مقابل این مفهوم موضع گرفتند و با مشروطه به مخالفت پرداختند. وقتی «آزادی‌خواهی»

در جریان مشروطه جای «شریعت‌خواهی» را گرفت در پی این رویداد دسته‌ای از علما و روحانیون و برخی از مردم عامی از بدنه‌ی مشروطه جدا شدند و به سمت شریعت رفتند و در مقابل مشروطه قرار گرفتند. و آزادی‌خواهان نیز سعی می‌کردند کمتر به علما تأسی جویند و برای هر حرکتی آنان را وارد صحنه نمی‌کردند. شیخ فضل‌الله نوری به صراحت از مشروط بودن آزادی در متون دینی سخن می‌گوید و معتقد است: «بنای قرآن بر آزاد نبودن قلم و لسان است.» وی از طرفی منکر وجود آزادی در مهم‌ترین متن دینی می‌گردد و از طرف دیگر بر این باور است که اعتقاد به آزادی مطلق حرف اشتباهی است و حتی «این سخن در اسلام کلیتاً کفر است.» نوری در قطعه فوق از آزادی مطلق سخن می‌گوید و آن را نفی می‌کند و برابر با کفر می‌نشانند، به صورتی که می‌توان نتیجه گرفت که وی با آزادی‌های مضاف (بیان، قلم و ...) سازگاری دارد و آنان را می‌پذیرد. اما با دقت در سخنان او نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت اساساً وی نه تنها با آزادی‌های مضاف مخالف است، بلکه حتی پیشنهاد می‌کند واژه آزادی از بحث‌های موجود حذف شود: «اگر از من می‌شنوید، لفظ آزادی را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد» (خارابی، ۱۳۸۶: ۷۷-۸۸).

به طور کلی نکته‌ای دیگر که قابل ذکر است این است که نباید در جریان مشروطه از رهبران آن یک انسان معصوم ساخت که از هرگونه خطا و اشتباه به دور بودند بلکه به موازات آرمان‌خواهی و آرمان‌گرایی، در آنان ملاحظات سیاسی، رقابت و حسادت، ریاست‌طلبی و شاید خودخواهی‌های فردی نیز وجود داشت. آیت الله بهبهانی و شیخ فضل‌الله در رقابت پنهان و آشکار طولانی با یکدیگر بودند، متأسفانه مشروطه نه تنها باعث نزدیکی آنان به یکدیگر نشد بلکه عرصه و جبهه دیگری را برای گسترش رقابت میان آن دو و طرفدارانشان به وجود آورد. مخبر السلطنه که در آن مقطع با هر دو جناح مشروطه و مشروعه در تماس بود و سعی در ایجاد آرامش و تعادل را داشت چنین می‌نویسد: «اگر سید عبدالله بهبهانی رضایت داده بود که گوشه‌ای از قالیچه به شیخ فضل‌الله برسد مخاصمه‌ها کوتاه شده بود.» اما بهبهانی نه تنها به چنین امری رضایت نداد بلکه حتی از به کارگیری مشروطه علیه مخالفینش و تسویه حساب‌های سیاسی نیز خودداری نکرد. با این تفسیر می‌توان راحت‌تر جمله پایانی شیخ فضل‌الله نوری را در پای چوبه دار درک نمود که گفت: «نه بهبهانی مشروطه‌خواه بود و نه من طرفدار استبداد» (همان، ۹۲-۹۴).

مالیات

از جمله محورهای دیگر مورد مناقشه دولت در دوره مشروطه، مسئله مالیات بود. جامعه اسلامی بر مالیات‌های شرعی نظیر «خمس و زکات» استوار است (کسروی، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۴). جدول ۳-۱ تفاوت‌های بین مالیات مدرن و شرعی را نشان می‌دهد. روشن است که مالیات به سبب جایگاهش در انجام وظایف حکومتی و تأثیر مستقیم بر زندگی و معیشت عمومی جامعه از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است. اما سوال اینجاست که: اشتراک و تفاوت‌های مالیات شرعی و مدرن کدام است؟ پاسخ به این سؤال شاید مناظرات فقهی دوره مشروطه را روشن‌تر کند. مهم‌ترین نقاط اشتراک مالیات شرعی و مدرن را می‌توان در دو معیار وحدت مفهومی و وحدت تکلیفی خلاصه کرد. منظور از وحدت مفهومی این است که مقداری از دارایی شخصی شهروندان در راستای مصالح عمومی جامعه استرداد می‌گردد.

اما منظور از وحدت تکلیفی این است که پرداخت هر دو نوع مالیات برای شهروندان الزامی است و از نظر تکلیفی باید انجام پذیرد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۲۲۸-۲۳۷). به رغم اشتراکات فوق، مالیات شرعی و مدرن تفاوت‌های اساسی با هم دارند. ملاحظه این تفاوت‌ها دلایل ناهمگرایی بین مشروطه‌خواهان و مشروعه‌خواهان در جنبش مشروطه را حداقل از دیدگاه فقه شیعه نشان می‌دهد (جدول ۳-۲).

جدول ۳-۲ تفاوت‌های مالیات شرعی و مدرن از دیدگاه فقه شیعه (همان، ۲۴۵-۲۷۰).	
مالیات شرعی (خمس و زکات)	مالیات مدرن
<ul style="list-style-type: none"> مالیات شرعی عملی عبادی است که نیت و شرایط شرعی ویژه دارد. فقیهان در زکات شرایط چهارگانه بلوغ، عقل، آزادی، کامل بودن ملک از نظر نصاب و تصرف لحاظ کردند و پرداخت خمس را از درآمدهای هفت‌گانه (کسب و کار، معدن، گنج، مال حلال مخلوط به حرام، جواهر به دست آمده از غواصی در دریا، غنیمت جنگ و زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد) اعلام کردند. 	<ul style="list-style-type: none"> مالیات مدرن امری عرفی و خالی از نیت و شرایط شرعی است، این مالیات‌ها به موجب قانون وضع می‌شوند و یا تغییر می‌کنند.
<ul style="list-style-type: none"> خمس و زکات مصارف معینی دارند که آنها را از مالیات‌های مدرن جدا می‌کند. 	<ul style="list-style-type: none"> مالیات مدرن مصارف معین و از پیش تعیین شده‌ای ندارد، در واقع نوعی هزینه اجتماعی است که شهروند در راستای بهره‌وری از امکانات و منابع عمومی جامعه پرداخت می‌کند.
<ul style="list-style-type: none"> مالیات شرعی را مالک جایز است به افراد مستحق بپردازد ولی سهم امام (ع) به عهده مجتهد است. 	<ul style="list-style-type: none"> تصدی مالیات مدرن، دولت است. تنها دولت می‌تواند آن را دریافت و در جهت مصالح عمومی هزینه کند.
<ul style="list-style-type: none"> مالیات شرعی شامل جنس و کالا و وجه نقدی می‌گردند. 	<ul style="list-style-type: none"> مالیات مدرن وجوه نقدی هستند که شهروندان باید بپردازند.
<ul style="list-style-type: none"> پرداخت کننده مالیات شرعی، خود را مستحق این بخش از ثروت خود نمی‌داند، و آن را حق دیگران می‌داند که در دارایی خود نهفته است. 	<ul style="list-style-type: none"> شهروند در پرداخت مالیات مدرن خود را طلب-کار می‌داند زیرا بخشی از ثروت شخصی خود را داده است تا متقابلاً از دولت رفاه و امنیت دریافت کند.
<ul style="list-style-type: none"> اصل مهم در مالیات‌های شرعی اعطای اختیاری اموال با انگیزه معنوی و رضای خدا می‌باشد. 	<ul style="list-style-type: none"> پرداخت مالیات مدرن امری الزامی و اجباری است.

مالیات از اموری است که متعاقب جنبش مشروطه‌خواهی در ایران رخ داده است و به مناقشه ماندگار در فقه سیاسی معاصر تبدیل شده است. بسیاری از مشروعه‌خواهان موافق مشروطه در رساله‌های خود در باب منع شرعی وضع و دریافت مالیات اظهار نظر کردند. تبریزی در رساله «کشف‌المراد من المشروطه و الاستبداد» که ضد مشروطه بود مالیات را از مصادیق ظلم و تعدی دانست. این حکم را سید عبدالحسین لاری که از مجتهدان حامی مشروطه بود، نیز بیان کرده است. از طرفی اندیشمندانی چون آخوند خراسانی و میرزای نائینی بر مشروعیت مالیات نظر داشتند (فاتحی، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۸).

۳-۳- زایش منازعه

بحران مشروطه را جز از راه تبارشناسی نسبت فقه و سیاست در اندیشه شیعه نمی‌توان به درستی بیان

کرد. بر مبنای نظریه امام‌شناسی شیعه، اکثر دانشمندان شیعه نظیر علامه حلی به رابطه ایجابی بین امامت و حکومت (عصمت و سیاست) اعتقاد دارند. این نکته بدین معنی است که سیاست و دولت از نظر شیعه چیزی بیرون از دستگاه شرع نیست که بتوان مرز بین آنها کشید. از ابتدا نه دوگانه، بلکه یگانه‌ای بیش نبود و شاید از همین رو بود که برخی «سیاست ما را عین دیانت ما و دیانت ما را عین سیاست ما» تعریف می‌کردند. شیعه امامت را ریاست عام در امور دین و دنیا تعریف می‌کند و امام را متصدی هر دو می‌داند. بنابراین، دین مجموعه‌ای از ایمان و عمل، شامل ایمان قلبی، اظهارات زبانی، شعائر مذهبی و قواعد زندگی دنیوی، اعم از شخصی و عمومی است.

آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی در تبیین رابطه دین و دنیا در مذهب شیعه، در نامه خود به مجلس چنین نوشتند: «وا عجباً! چگونه مسلمانان خاصه علمای ایران، ضرورت مذهب امامیه را فراموش کردند... در سلطنت مشروعه متصدی امور دنیوی قاطبه مسلمین به دست شخص معصوم و مأمور من‌الله است مانند انبیاء(ص)، امیرالمؤمنین(ع) و حضرت حجت(ع)... اگر حاکم معصوم نباشد، سلطنت غیر مشروعه است که خود بر دو قسم است، سلطنت «عادل» نظیر مشروطه که مباشر امور عامه عقلا و متدینین باشند و سلطنت «ظالمه جابر» که حاکم مطلق‌العنان و خودسر باشد...» (فیرحی، ۱۳۹۰: ۳۷۲-۳۷۴). دیدگاه فوق نسبت دین و دنیا در دوره غیبت، و همچنین سیاست را که بخش مهمی از این رابطه است، بازگو کرد. به همین دلیل رهبران مذهبی در دوره نوگرایی سیاسی-دینی ایران، بر آگاهی سیاسی تاکید داشتند؛ به طوری که نائینی نخستین شرط نمایندگی مجلس در دوره مشروطه را «مجتهد بودن در فن سیاست» بیان کرد.

۳-۳-۱- افول مشروطه

در بخش‌های قبل رابطه فقه و نهادهای مشروطیت بررسی شد و تا حدودی تحول این رابطه که از مجلس و از اصل دوم متمم قانون اساسی شروع شده بود، نشان داده شد. شکی نیست که مهم‌ترین نتیجه انقلاب مشروطه در ایران، پیوند مرجعیت دینی و سیاست بود. طبیعی است که نوسانات سیاسی تأثیر به‌سزایی در تحولات مرجعیت دینی داشت. جنبش مشروطه نیز مراجع مقیم نجف را به دو دسته تقسیم کرده بود که در ادبیات سیاسی آن دوره به حامیان مشروطه و استبداد معروف شدند. سید ابوالحسن اصفهانی که از شاگردان آخوند خراسانی بود بعد از فوت ایشان مرجع تقلید عام شد. فوت آیت‌الله خراسانی مصادف شد با افول مشروطیت و منتهی شدن به استبداد رضاخانی؛ در این دوره مرجعیت عام شیعه در دست آیت‌الله نائینی، حائری و سید اصفهانی بود. دوره این سه مرجع ویژگی‌هایی دارد که شاید بتوان دوره رهبری مذهبی آنان را عصر پس از مشروطه نامید. این نام‌گذاری از آن روی اهمیت دارد که موقعیت این مراجع سه‌گانه سه مسئله مهم را به همراه داشت: الف) افول مشروطه، ب) سکولاریسم آمرانه (دین زدایی در دوره استبداد صغیر) و ج) زایش گفتمان حکومت اسلامی (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۴۰-۱۵۳).

با مطالعه تاریخ معاصر ایران و نهضت‌های شکل گرفته معلوم می‌شود که هیچ جنبش و یا نهضتی بدون حمایت علمای دینی به پیروزی نرسید. درست است که جنبش مشروطه ترکیبی ناهمگون از طیف‌های مختلف بود، ولی ورود جهادگونه و فتاوی رهبران دینی، نیرو محرکه اصلی این جنبش نوگرا

در ایران بوده است. بنابراین نهاد مذهب در مجموع حامی مشروطیت بود، اما چه شد که مشروطه از هم پاشید، اصلاحات مورد انتظار از مشروطیت برآورده نشد و قانون اساسی به پوستینی وارونه در دوره‌های بعد تبدیل شد؟ برخی پاسخ‌های اولیه نه تنها برای هر پژوهشی لازم است، بلکه ارزش تحلیلی فراوان نیز دارند. مشروطه‌پژوهان هر کدام از زاویه‌ای خاص به این پرسش‌ها جواب دادند، اما در پژوهش حاضر سعی شده است که از زاویه فقه و سیاست، تحولات مشروطه بررسی شود. می‌توان گفت علل و عوامل مشخصی که برخی داخلی بودند و دسته‌ای خارجی مانع از تحقق یا نهادینه شدن مشروطه شدند:

الف) عوامل داخلی

عوامل داخلی موانعی بودند که با در نظر گرفتن ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران، وقوع آنها گریز ناپذیر بود. که خود این عوامل به دو دلیل هست: نخست مسائل سیاسی و دوم ساختار متزلزل قانون اساسی و زمینه سنتی فقه. (۱) مسائل سیاسی: برخی از عوامل داخلی به نحوه پیروزی انقلاب مشروطه باز می‌گشتند؛ نکته‌ای که حائز اهمیت است آن است که از زمان کشتار در بازار تهران که منجر به تحصن یا مهاجرت علما به قم شد صدور فرمان مشروطه بیش از یک ماه طول نکشید. در این فاصله کوتاه نهضت مشروطه نتوانست صلابت، رهبری، انسجام، برنامه‌ریزی و تشکل لازم را پیدا کند. فراموش نکنیم که در جریان انقلاب حتی یک قطره خون نیز از بینی یکی از رجال قاجار سرازیر نشد. کاملاً طبیعی است دیر یا زود الیگارش‌ی حاکم در مقابل مشروطه یا نظام جدید به صف آرای می‌پرداخت. امری که به فردا نیز نکشید و از همان روز نخست مشروطه ظاهر شد (صفایی، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۹).

از جمله مهمترین عوامل داخلی که از همان ابتدا بزرگترین مانع را بر سر راه تحقق فراهم آورد به سلطنت رسیدن محمد علی شاه بود. خشونت، اصرار بر اعمال مطلق قدرت و برخورداری از حداکثر اختیارات، بی پروایی از به کار بستن خشونت علیه مخالفین و قلع و قمع بی محابای آنان، به همراه تهور، بی باکی و شهامت محمد علی شاه بزرگترین سد راه به ثمر رسیدن نهال مشروطه شد. محمد علی شاه هیچ درنگی در نشان دادن مخالفت جدی خود با مشروطه نکرد. در مرحله بعد با به توپ بستن مجلس و حبس و تبعید و اعدام سران مشروطه‌خواه در «باغشاه» عملاً مشروطه را جمع کرد. او به وزیرانش دستور داد که هیچ تماسی با مجلس نداشته باشند. هیأت دولت و قوه مجریه در میان دو رقیب یعنی مجلس و شخص اول مملکت گرفتار آمده بودند و به نظر می‌رسید که به سمت کسی تمایل داشتند که قدرت بیشتری داشت. مانع دیگری که بر سر راه موفقیت مشروطه وجود داشت، منازعات فکری، سیاسی و عقیدتی بود. از سه جریان فکری تشکیل دهنده نهضت مشروطه، دو جریان آن غیر مذهبی و سومی در چارچوب شریعت بود. تا قبل از پیروزی انقلاب مشروطه تضاد و تقابل علنی میان این سه جریان وجود نداشت. اما با پیروزی انقلاب و به قدرت رسیدن مشروطه‌خواهان، وضع تغییر کرد. برخی از عناصر لیبرال و سوسیال دموکرات احساس کردند که با به خاک رسیدن پشت استبداد قاجار باید مبارزه را به سطح دیگری ارتقا داد. اقلیت رادیکال غیر مذهبی درون مجلس و شماری از روزنامه‌های وابسته به دو جریان دیگر، انتقاداتی را به افکار و آراء روحانیون وارد آورده و خواهان کناره‌گیری و عدم دخالت آنان در امور مملکت و سیاست شدند. روزنامه‌هایی چون «صور

اسرافیل»، «روح القدس»، «مساوات» و «حبل المتین» بعضا مقالات تندی علیه مخالفین خود از جمله روحانیت می‌نوشتند. آنان تا به جایی پیش رفتند که خواهان تشکیل جمهوری و ایجاد یک «دولت ملی» در ایران شدند. جدایی دین از سیاست، مساوات، برابری همه در مقابل قانون، اعطاء حقوق اجتماعی به زنان، ایجاد نظام وظیفه، ایجاد مدارس جدید و فرستادن دختران به مدارس و ... از جمله این تقاضاها به هیچ وجه موافق میل روحانیون سنتی و محافظه کار قرار نمی‌گرفت بلکه آنان را وحشت زده و بیمناک از آینده مملکت می‌کرد. حملات روزنامه‌ها از یکسو زمینه‌ساز مخالفت بخشی از روحانیت با مشروطه شد و از سوی دیگر جبهه‌گیری و ضدیت دربار با مشروطه و مجلس را تشدید نمود. مخالفت روحانیون ناراضی از مشروطه در آراء مرحوم شیخ فضل‌الله نوری مجتهد بزرگ پایتخت تبلور یافت (قیصری، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۸).

عصر بعدی که در ناکامی مشروطه دخیل بود، ترکیب یا ماهیت سیاسی و اجتماعی جریاناتی بود که پس از فتح تهران در پایتخت به قدرت رسیدند. اگر چه بسیاری از رهبران نیروهای فاتح تهران مشروطه‌خواه بودند، اما رفتار اجتماعی، تفکرات و وابستگی‌های قومی و قبیله‌ای بسیاری از نیروهای تحت امرشان باعث می‌شد تا تفاوت‌هایی با مشروطه‌خواهان اولیه داشته باشند. بنابراین حکومت متأثر از رفتارها و بینش‌های قبیله‌ای بود. مناصب و پست‌های دولتی بعضا به انگیزه وابستگی‌های عشیرگی واگذار می‌شد و پایتخت خالی از رقابت‌ها و کشمکش‌های قومی قبیله‌ای نبود. این منازعات به مجلس نیز سرایت کرد. انتخابات نمایندگان مجلس دوم (مجلسی که پس از فتح تهران تشکیل شد) به صورت مستقیم انجام گرفته بود به همین خاطر کیفیت نمایندگان انتخابی باید از نمایندگان دوره اول که بر اساس وابستگی صنفی انتخاب شده بودند بالاتر باشد، اما در عمل خلاف این بود. در مجلس اول تجار و روحانیون نقش عمده‌ای داشتند، اما در مجلس دوم نفوذ آنان کمتر شده و در مقابل شمار اشراف افزایش یافته بود. جریان مشروطه‌خواهی به رهبری مرحوم شیخ فضل‌الله نوری یکی از پر مناقشه‌ترین و بحث برانگیزترین مشکلاتی بود که در جریان انقلاب مشروطه قرار گرفت. مشروطه-خواهی مخالفت شماری از روحانیون با جریان مشروطه بود، به دلیل اینکه این جریان را خلاف شرع می‌دانستند. برخی از آنان، از جمله مهمترین شخصیت این جریان یعنی شیخ فضل‌الله در ابتداء مشروطه‌خواه بودند، اما بعد از پیروزی مشروطه و تشکیل مجلس به تدریج از آن رویگردان شدند اما شماری دیگر از همان ابتدا چندان موافقتی با مشروطه نداشتند. دلیل اصلی رویگردانی دسته اول اعتقاد آن مبنی بر ناسازگاری مشروطه با مبانی شریعت بود (رهبری، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۳۰).

۲) ساختار متزلزل قانون اساسی و زمینه سنتی فقه. قانون اساسی مشروطه دستاورد بزرگی بود، اما ابهامات و تزلزل‌های زیادی از دیدگاه رابطه دین و دولت داشت. اصل هشتم متمم مبتنی بر این بود که اهالی مملکت ایران (چه کافر و چه مسلمان) در مقابل قانون متساوی‌الحقوق هستند. در این قانون مرز بین قانون دولتی با قانون شرع روشن نشد. همین امر موجب پدیده‌ای شد که همزیستی بین شرع و قانون حکومتی به وجود نیاید. جنبش مشروطه با دو آرمان «اقتدار ناشی از همزیستی شرع و قانون» و «عدم تعارض بین مذهب و مشروطیت» آغاز شد. بنابراین بخش اعظم نیروهای مذهبی از مشروطه حمایت کردند؛ بسیاری از روشنفکران نیز با تصور پیشینه قبلی، یعنی اذعان به قدرت و ضرورت تاریخی حضور مذهب در سیاست ایران، به حمایت از مشروطه برخاستند. به گونه‌ای که هر دو گروه،

مشروطه ایرانی را که ترکیبی از مذهب و تجدد بود، به عنوان راه‌حل پذیرفتند. امید نیروهای مذهبی نفی استبداد و کنترل جنبه‌های غیر مذهبی دولت جدید بود و روشنفکران انتظار داشتند که حضور رهبران دینی موجب نفی استبداد از یک سو و تمهید مقدمات نوگرایی در مذهب از سوی دیگر باشد. اما با توجه به وضعیتی که نهادهای مذهبی در این دوران داشتند، موجب سنتی کردن دوباره دولت و جامعه می‌شد که با روح مشروطه‌خواهی و روشنفکران ناهم‌ساز بود، از طرفی مشروطه‌خواهان روشنفکر یک دولت سکولار می‌خواستند که با روح تعالیم اسلامی و تجربه تاریخی شیعی نمی‌ساخت. همین دلیل هم بزرگ‌ترین مخالف مذهبی مشروطه یعنی شیخ فضل‌الله نوری را بر آن داشت تا از صف مشروطه‌خواهان جدا شود (زیباکلام، ۱۳۸۹: ۳۶۸-۳۷۱). نتیجه این نزاع، فروپاشی مشروطیت و در نهایت پیدایش نظام استبداد رضاخانی شد. به عبارت دیگر نظام مشروطه دچار نوعی «تله بنیان‌گذار» شده است. تله بنیان‌گذار در اصطلاح به سیستمی گفته می‌شود که یک جریان در مرحله رشد خود با ناتوانی رهایی از وابستگی بنیان‌گذاران خود روبرو شود. بحران تله بنیان‌گذار ممکن است به یکی از دو حالت زیر رخ دهد:

۱. جریان نوپا قادر به توسعه توانایی‌های لازم جهت جایگزینی مهارت‌های انحصاری بنیان‌گذار نیست.
۲. بنیان‌گذار نمی‌خواهد یا نمی‌تواند عملاً و به طور مؤثر به خودگردانی جریان رضایت دهد و کنترل مستقیم و متمرکز خود را کاسته یا حتی حذف کند.

نظام مشروطه گرفتار هر دو نقیصه شد، از یک طرف نظام سیاسی قادر به خلق مهارت‌های لازم برای حل بحران دوران خود و مجلس نبود، از سوی دیگر رهبران حامی به ویژه مجتهدان با توجه به زمینه سنتی فقه، قادر به انجام سیستم خودگردان نبودند. برای مثال شهید مدرس به عنوان فعال و مجتهد سیاسی که سخنش برای مجلس حجت شرعی بود، گاهی موضعی اتخاذ کرد که موجب تأخیر در توسعه سیاسی، مذهبی و فرهنگی جامعه برای چند دهه شد. از جمله می‌توان به مسئله حق رأی زنان اشاره کرد که ایشان کاملاً مخالف بود و آن را مخالف نص صریح متون دین می‌دانست. ولی در دوره جمهوری اسلامی نظام‌نامه انتخابات را چنان اصلاح کردند که حضور انتخاباتی زنان تضمین شد. این مسئله نشان داد که نفی یا اثبات حقوق زنان نص قطعی در متون اولیه دین ندارد، بلکه امری اجتهادی است که در ادوار مختلف احکام مختلفی در مورد آن بیان شده است (همان، ۷۳-۸۰). بنابراین بخشی از بحران نظام مشروطه ناشی از غلبه سنت بر دستگاه فقه و عدم توانایی گسست مجتهدان روشن‌اندیش حامی مشروطه از این ذهنیت بوده است، که مشروطه را در تله بنیان‌گذار قرار داد.

(ب) عوامل خارجی

دسته دوم عواملی که مانع جدی بر سر راه تحقق مشروطه قرار گرفت اسباب و علل خارجی بود. این عوامل که ارتباط چندانی با وضعیت ایران نداشت و ریشه در تغییر و تحولات و مناسبات بین‌المللی به خصوص اروپایی پیدا می‌کرد، تأثیر زاینبار خود را بر انقلاب مشروطه گذاشت. عملکرد قدرت‌های خارجی در ایران در ناکامی مشروطه را نمی‌توان از نظر دور داشت. دو عنصر خارجی روسیه و انگلیس بودند که اعمال قدرت می‌کردند. اهرم اعمال قدرت یا ابزار اصلی نفوذ سیاسی و اقتصادی روس‌ها دربار قاجار بود. ابزار نفوذ انگلیسی‌ها رجال قاجار، شخصیت‌های وابسته به دربار، سران قبایل و عشایر و

فرمانروایان مناطق جنوب و مرکزی ایران بودند. در آغاز نهضت مشروطه انگلیسی‌ها موافق و روس‌ها مخالف با مشروطه بودند. مخالفت روس‌ها این بود که در نتیجه مشروطه دربار قاجار بخش عمده‌ای از نفوذ و قدرت ساسی خود را از دست دادند. به طبع قدرت و نفوذ روس‌ها نیز کم می‌شد و همین عامل می‌تواند یکی از دلایل اصلی مخالفت روس‌ها با مشروطه باشد. دلیل بعدی نفرت روس‌ها از مشروطه به نظام سیاسی حاکم بر روسیه باز می‌گشت. «تزاریسیم» یا نظام سیاسی حاکم بر روسیه اگرچه از نظام سیاسی ایران به مراتب پیشرفته‌تر بود اما در مقایسه با نظام‌های سیاسی بسیاری از کشورهای اروپایی نظامی توسعه نیافته بسته و استبدادی بود. بنابراین روسیه به جریانات انقلابی و اصلاح طلب همجوار روسیه با بدبینی نگریده و آنان را متحد بالقوه و بالفعل انقلابیون کشور خود می‌دید. زیرا روسیه نیز درگیر انقلابیونی بود که با حکومت تزار مخالف بودند. حکومت روسیه ترجیح می‌داد که در ایران حکومتی مستبد و همسو با نظام سیاسی آن کشور بر سر کار باشد تا یک نظام دموکراتیک. تشخیص انگلیسی‌ها درست بود و مشروطه به مثابه سدی در مقابل منافع روسیه در ایران بود بنابراین بر لزوم وجود مشروطه در ایران تأکید کردند (کاظم زاده، ۱۳۷۱: ۷۰-۸۱).

اما دلایل موافقت انگلیسی‌ها با مشروطه چه بود؟!

نخست اینکه دربار قاجار با نهضت مشروطه تضعیف می‌شد و این امر مطلوب انگلستان بود. دوم اینکه همان قدر نظام سیاسی روسیه تزاری مخالف مشروطه بود نظام پارلمانیزم مبتنی بر قانون انگلستان با روح و فلسفه مشروطه هم‌خوانی داشت. انگلیسی‌ها زمانی از مشروطه دفاع کردند که روس‌ها علیه آن به مخالفت پرداختند و تا آن زمان در مقابل آن سکوت نمودند. بی تفاوتی انگلستان در مقابل مشروطه به حدی بود که صدای اعتراض مشروطه‌خواهان را در پی داشت و شخصیت‌هایی همچون مرحوم پروفیسور ادوارد بروان، ایران‌شناس انگلیسی یا مورگان شوستر آمریکایی که در آن ایام برای تنظیم امور مالی به ایران آمده بودند نیز زبان به اعتراض گشودند. اما این سؤال قابل طرح است که چه چیزی باعث شده رقابت یک صد ساله روسیه و انگلیس بر سر ایران به یکباره به تفاهم‌نامه همکاری در قبال ایران تبدیل شد؟ بخشی از پاسخ به شخصیت وزیر خارجه انگلستان سراداردگری که در آن مقطع سکان سیاست خارجی آن کشور را در دست داشت باز می‌گردد. دلیل بعدی به تحولات بین‌المللی که از ابتدای قرن بیستم در جهان به راه افتاده بود باز می‌گردد. تغییر و تحولات سیاسی و منطقه‌ای در اروپا بسیاری از مناسبات و روابطی که تا اواخر قرن نوزدهم وجود داشت را، (از جمله رقابت میان روسیه و انگلستان) به سرعت تغییر داده بود. انگلستان نه در مقابل یکدیگر بلکه متحد با فرانسه در یک قطب و آلمان و ایتالیا و امپراطوری عثمانی در قطب دیگر قرار می‌گرفتند؛ روندی که در نهایت زمینه ساز جنگ جهانی اول شد. مشروطه و در سطحی وسیعتر، مصالح و منافع ایران قربانی اتحاد میان روسیه و انگلستان شد. انعقاد قرار داد ۱۹۰۷ وضع مشروطه را بسیار وخیم‌تر کرد. دلیل دیگری که باعث نزدیکی روسیه و انگلستان شد، بی‌ثباتی بعد از انقلاب مشروطه در ایران بود. هر دو قدرت که با تضعیف حکومت مرکزی رو به رو بودند در واکنش به نگرانی از بابت تهدید منافعشان مجبور بودند درجه‌ای از نزدیکی و همکاری را در شرایط جدید در پیش گیرند. در قرار داد ۱۹۰۷ بین روسیه و انگلیس که ایران به سه قسمت؛ حوزه شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم شد. شمال ایران منطقه نفوذ روسیه و جنوب کشور قلمرو انگلستان بود و هر دو قدرت منافع حریف را در حوزه

مخصوص آن به رسمیت شناخته و از حضور و دخالت در آن خودداری می‌کردند. به استناد این توافق روس‌ها در منطقه تحت نفوذشان (گیلان، مازندران، خراسان، و مهم‌تر از همه آذربایجان) از هر آنچه توانستند علیه مشروطه بهره جستند و انگلستان در این خصوص سکوت اختیار کرد و انگلستان از این هرج و مرج بهره جست و قوای نظامی خویش را در مناطق جنوبی ایران و استان فارس مستقر نمود. مورگان شوستر آمریکایی معتقد است که ایرانی که می‌رفت در پرتو طلوع مشروطه از تحمل قرن‌ها استبداد و عقب ماندگاری رهایی یابد به دلیل مداخلات فلج‌کننده روسیه و تباری انگلستان با این قدرت هرگز این امکان را نیافت (همان، ۱۳۸-۱۲۰).

۳-۲-۳- بررسی مشروطیت از دیدگاه علمای مشروطه

الف) شیخ فضل‌الله نوری

شیخ فضل‌الله یک مجتهد صاحب نظر در مسائل اسلام بود و حدود ۴۰ سال به عنوان مرجع دینی در تهران شناخته شده بود، وی از تحصیل کرده‌های نجف و از شاگردان میرزای شیرازی رهبر نهضت تنباکو بود. ایشان از معدود فقهای است که نامش در حوزه سیاست دوران معاصر در بسیاری از متون به چشم می‌خورد. ایشان یک عالم سیاسی - دینی بود که دیانت را از سیاست جدا نمی‌دانست، شیخ از مخالفان جدی آزادی و دموکراسی به شکل غربی آن بود. به خصوص مخالف استعمار انگلیس و روسیه بود که در آن زمان در رأس معضلات ایران قرار داشت. بعدها مشخص شد که حمایت انگلیسی‌ها از مشروطه به ارمغان آوردن آزادی برای مردم نیست، بلکه برای جلوگیری از قدرت روس‌ها در ایران و محدود کردن قدرت شاه که وابستگی شدیدی به روس‌ها داشت، آنها از مشروطه حمایت کردند. ایشان معتقد بودند ما آزادی می‌خواهیم، اما در پرتو دین و شرع مقدس نه آزادی بی حد و حصری که غربی‌ها دنبال می‌کنند و نه حاکمیتی که مشروطه‌خواهان به دنبال آن هستند. به طور کلی شیخ با مشروطه مطلق از قید شرع مخالف بود. موضع شیخ شهید را نسبت به مشروطه می‌توان به سه دوره تقسیم کرد. مرحله اول: موافقت و حمایت از مشروطه که به عنوان یک راه برای مبارزه با دیکتاتوری مطرح بود. شیخ در این مرحله کاملاً موافق مشروطه بود و می‌گفت ما هم استبداد را نمی‌توانیم تحمل کنیم و مقید کردن شاه و اطرافیان وی و وضع قوانینی که جلو اعمال خودسرانه شاه را بگیرد مطابق قانون اسلام است. اینکه مجلس شورا متشکل از رجال سیاسی، مذهبی، علما و نخبگان باشد و قوانینی وضع کنند که محدود کننده قدرت شاه و سامان بخش امور مملکت باشد، بسیار خوب و ممدوح است. لذا شیخ در این مرحله کاملاً موافق و یکی از رهبران جنبش مشروطیت بود (فیرحی، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۱).

در مرحله دوم شیخ زمانی که شاهد انحرافات بود موضع اصلاح را در پیش گرفت، ایشان زمانی که دید روشنفکران غرب‌زده بخشی از اصول مخالف اسلام را در قانون اساسی وارد کردند، همچون تساوی حقوق شهروندی که در آن مسلمان و کافر از نظر حقوق شهروندی یکسان شمرده می‌شدند و یا آزادی بی حد و حصر در نشر کتب و نشریات ضاله، و از سوی دیگر انگلیس با جدیت تمام از آنها حمایت می‌کرد، شیخ راه خود را از مشروطه‌خواهان غرب‌زده جدا و اعلام کرد من خواهان مشروطه مشروعه و مقید به شارع مقدس هستم و نه مشروطه مطلق از هر قید و بندی. لذا در ایام تحسن در حرم حضرت عبدالعظیم (ع) نظر خود را پیرامون مشروطه مشروعه به رشته تحریر در آورد و خواهان اصلاح مشروطه

و بنای آن در چهارچوب قوانین اسلام شد. از جمله اینکه پنج تن از علمای اسلام در هر دوره باید بر مصوبات مجلس نظارت تام و تمام داشته باشند تا قوانین خلاف شرع مقدس به تصویب نرسد (صالحی، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۶).

نهایتاً در مرحله سوم ایشان زمانی که دیدند اصلاحات اعمال نشد و روشنفکرانی چون تقی زاده، فتحعلی آخوند زاده، میرزا ملکم خان و... در برابر وی ایستادند بنا را بر مخالفت کامل و تحریم مشروطه گذاشت. اصل دوم ایشان در اصلاح مشروطه چنین بود که «در مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید امام عصر (عج) و مراقبت حجج اسلام و عامه ملت تأسیس شده است، نباید مواد قانونی آن مخالفتی با قواعد مقدس اسلام داشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت به عهده علمای اعلام بوده و هست». همچنین یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فکری شیخ مبارزه با دموکراسی از نوع غربی آن بود. در این نوع دموکراسی که آمیخته با سکولاریسم و پیوند خورده با آن است، جایی برای شرع وجود ندارد و اعتبار تمام قوانین نهایتاً با رأی مردم مشخص می‌شود». با نگاهی که شیخ داشت غرب‌زده‌ها و وابستگان استعمار احساس می‌کردند که علمایی همچون شیخ فضل‌الله نباید در ارکان حکومت حضور داشته باشند. لذا مبارزه با شیخ و تخریب شخصیت وی را آغاز کردند. البته در اینجا یک اشتباه بزرگ تاریخی برای عده‌ای پیش آمد و آن هم این تصور بود که مخالفت شیخ با مشروطه به معنای حمایت وی از استبداد محمد علی شاه است، و حتی به وی تهمت زدند که از عمال شاه و ایادی استبداد است. بر علیه ایشان بر این اساس اطلاعیه‌ها و شب‌نامه‌های زیادی پخش شد و سرانجام بعد از ترور شخصیتی به شهادت رساندند (خسروپناه، ۱۳۸۲: ۳-۱۴).

در مجلس اول روشنفکران غرب‌زده برای ساکت کردن شیخ، اصل شورای نظارتی را اضافه کردند ولی اساساً مرکب از گروهی غرب‌زده نظیر تقی‌زاده، صنیع‌الدوله، وثوق‌الدوله، سعدالدوله، مستشارالدوله، مستشارالملک و حاج امین‌الضرب که مقید به قوانین شرع نبودند. شیخ در زمان تحصن نیز مخالفت خود را با «اعتبار اکثریت آراء» که از شروط اساسی مشروطه‌خواهان غرب زده بود، اعلام کرد. هدف ایشان از این کار در واقع مبارزه با مفاهیم دموکراسی و حاکمیت ملی مشروطه‌خواهان غرب‌زده بود که رسماً اعلام کردند دین امر کهنه‌ای است و مربوط به ۱۳۰۰ سال قبل است و الان دیگر کارایی ندارد؛ پس قوانین کشور باید مطابق با مقتضیات عصر باشد نه احکام دین، و حتی آنها پا را فراتر گذاشتند و - گفتند احکام دین باید مطابق با مقتضیات زمان تغییر کند. شیخ با این طرز تفکر مبارزه کرد و در جایی اعلام کرد: «اما اینکه فرمودید آزادی تامه و حریت مطلقه پدیدار خواهد شد، باز هم می‌گویم این حرف از اصل غلط و این سخن در اسلام کفر است». حتی در جواب گروهی از علما و کسانی که ناخواسته صحنه به افکار و دیدگاه‌های روشنفکران گذاشتند، فرمود: «همان قدر از شما تمنا دارم که سخنی نگویید و حرکتی نفرمایید که رخنه در دین اسلام وارد آید، آن وقت اجانب بر ما سخره خواهند کرد. به فرض که امروز بخواهند قانونی بنویسند، باید با قرآن محمد(ص) و شریعت احمدی مطابقت داشته باشد. از من می‌شنوید لطفاً این کلمه آزادی مطلق را بردارید که عاقبت این حرف ما را مفتضح خواهد کرد. و دیگر اینکه فرمودید برای شرع حدودی خواهد بود، این را بدانید برای شرع هیچ حدی نیست». هدف شیخ از طرح این مسئله، ایستادن در مقابل عده‌ای بود که می‌خواستند قوانین شرع را

در مقابل رأی اکثریت قرار دهند و سپس اعتبار و حجیت را به رأی اکثریت دهند (غروی، ۱۳۹۳: ۷۱-۵۰).

ب) نائینی و فقه مشروطه

هر چند مراجع و مجتهدانی چون آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی نقش بزرگی در حمایت مذهبی از جنبش مشروطه داشتند، اما تأسیس «فقه مشروطه» که توسط مرحوم نائینی در رساله «تنبیه الامه و تنزیه المله» نگاشته شد، فصل جدیدی در تاریخ فقه سیاسی شیعه بوده است. رساله نائینی بر مبنای مفروضات مذهبی و تمدنی ویژه‌ای شروع، و مسیر استدلالی - استنباطی قابل درکی در راستای سیاست روز ارائه کرد. فرضیات نائینی چنین است: اولاً زندگی سیاسی، عزت و ذلت، افت و خیز، اسارت و ترقی هر جامعه‌ای تابع قواعد روشنی است که «حکمت علمیه و عملیه» خوانند. ثانیاً علم و تمدن مقاصدی دست یافتنی است و آنان که عاشقانه در طلب آن بودند به آن دست یافتند. ثالثاً اصول تمدن که سرچشمه ترقیات است، در نصوص اسلامی معلوم است و اگر مسلمانان بدان دست نیافته یا حتی مبادی تاریخ خود را نیز فراموش کرده و اسلام را منافی عقلی و دین پنداشتند، ناشی از فقدان آزادی در جامعه اسلامی و اسارت بردگی مردم به دست ستمگران امت بود (فیرحی، ۱۳۹۰: ۱۱۱-۱۱۷).

نائینی ضرورت حکومت را اجماع و اتفاق ملت و عالمان تلقی می‌کند، همچنین از سه معیار در طبقه‌بندی حکومت‌ها یاد می‌کند: الف) تعداد حاکمان، ب) مشروعیت حکومت و ج) شیوه استقرار حکومت. وی حکومت را به اعتبار حق و مشروع یا باطل و نامشروع مورد توجه قرار داد. آنگاه چهره نظام سیاسی را به لحاظ شیوه استقرار مورد بررسی قرار داده است. به نظر نائینی حکومت مطلوب حکومتی نیست که صرفاً حد اعلی ثروت و آبادانی را به همراه دارد، بلکه شرط مشروعیت دولت آن است که هر قوم و ملتی حکومت خود را به دست خود سازد. بنابراین معیار مشروعیت دولت از دیدگاه ایشان رضایت و مداخله مردم در امور مختلف جامعه، اعم از سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بوده است. رساله تنبیه الامه حکومت‌ها را به دو نوع «تملیکیه و ولایتیه» تقسیم می‌کند که اولی نامشروع و دومی مشروع می‌باشد. ایشان حکومت ولایتیه را حکومتی به دور از تحکم و استبداد، و حکومتی مبتنی بر مصالح و رضایت عموم معرفی کرد، و نظارت بیرونی را در دوره حضور معصوم و به ویژه در دوره غیبت، مورد تأکید قرار داد، حتی چنین کنترل‌هایی را قدر مقدور از جایگزینی عصمت در دوران غیبت دانست. این ملاحظات نشان می‌دهد که نائینی در دوران غیبت، نظارت بیرونی را اولویت قرار داد. بنابراین نائینی نظارت بیرونی که از مصادیق مدرن آن تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی است، را به عنوان جانشین عصمت در عصر غیبت واجب دانست. دولت ولایتیه در اندیشه نائینی پیش فرض‌های مهمی در حوزه انسان‌شناسی دارد که مهم‌ترین آنها آزادی و برابری است. وی مفهوم شورا در حکومت ولایتیه را بر مبنای همین پیش فرض‌ها توضیح داد. وی برابری و مساوات را به دو قسم عمده برابری در «حقوق» و برابری در «احکام» تقسیم کرد، و با استناد به سنت پیامبر(ص) و تاریخ جوامع اسلامی، و به اعتبار وجود یا عدم وجود این دو اصل سرانجام مفهوم «شورا» را نیز در کنار آنها به کار برد. نائینی با توجه به تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران بیان کرد که: سیاست با مشورت ملازمه دارد و از نظر شریعت اسلام، هر آنچه سیاسی است قطعاً مشورتی است. این برداشت از آیه فوق

در تفسیر المیزان نیز در نزد علامه طباطبایی وجود دارد (همان، ۱۲۳-۱۲۶). بر این اساس دو نظریه عمده در مورد شورا در جامعه اسلامی به وجود آمد:

نظریه وجوب تعلیمی شورا: بر اساس این نظریه، شورا حکم مستقلی در اسلام سیاسی نیست. شورا تنها ابزاری برای کاستن از خطا و صیانت از اشتباه در امر سیاسی است. شورا تنها یکی از راه‌های علم حاکم است و هرگاه حاکمان از راه دیگری به علم و تصمیم برسند، نیازی به عبور تصمیم از درون شورا ندارند. روشن است که این تحلیل شورا را به سطحی از مصلحت‌بینی نازل داده و الزام شرعی شورا را تباہ می‌کند. نظریه وجوب نفسی شورا: این نظریه قطع نظر از خطاپذیری یا عصمت حاکمان ملازمه قطعی بین امر سیاست و شورا می‌بیند. بر مبنای این تحلیل، شورا یکی از راه‌های تولید تصمیم نیست بلکه تنها راه منحصر به فرد تصمیم مشروع در امور سیاسی است. به تعبیر نائینی خداوند حکیم اگر پیامبر اسلام را «با وجود مقام والای عصمت و استغنائی از تمام عالم چنین اهتمام به شورا فرموده- اند... قطعاً از باب رعایت تحفظ از خطا و اشتباه نبود، بلکه حداقل برای این است که دولت اسلامی به هیچ وجه حتی با حضور معصوم نیز نباید مجرد تشبه صوری به سلطنت‌های استبدادیه فراعنه و طواغیت داشته باشد. نائینی با این توضیحات مبانی دولت ولایتیه را در اندیشه خود نشان داد. وی با تفکیک احکام الهی از امور سیاسی، بر آزادی و برابری در امور سیاسی حکم کرد و به اقتضای این دو از وجوب نفسی شورا در امر سیاسی سخن گفت (همان، ۱۳۰-۱۳۴).

۳-۳-۳- سکولاریسم و ملی‌گرایی بودن حکومت پهلوی

عدم توفیق رهبران مشروطه در نیل بین اهداف مشروطه، باعث سرنگونی مشروطه و پیدایش دولت پهلوی شد. بنابراین دولت پهلوی با جدایی از مذهب و مردم‌سالاری مشروطه، چهره‌ای سکولار، ملی‌گرا و مطلقه به خود گرفت. پهلوی اول دوره مهمی از تاریخ معاصر ایران است، زیرا در این دوره خطوط کلی جامعه ایران به تدریج پدیدار و جستجوی منجی ایران نه تنها شعار بخشی از فعالان سیاسی بود، بلکه به تعبیر ملک‌الشعراى بهار همه اقشار مختلف جامعه به امید آن بودند که از خط افق گردی برخیزد «وز آن گرد صاحب کلاهی برآید» (مخبر، ۱۳۷۲: ۴۱-۴۳). کودتای اسفند ۱۲۹۹ به فرماندهی رضاخان میرپنج و رهبری سیاسی سید ضیاءالدین طباطبایی سرانجام در اردیبهشت ۱۳۰۵ فصل جدیدی از نظم سیاسی ایران را گشود.

دولت پهلوی اول نوعی «دولت مطلقه» بود. منظور از دولت مطلقه دولتی است که بتواند در مرحله گذار دولت ملی را تشکیل داده و بازمانده‌ها و بقایای دولت قبل را به طور کلی با ایدئولوژی خود تغییر دهد و آنها را همسو و مطیع خود کند. این ایدئولوژی و دولت برآمده از آن، ترکیب ناهمگنی از دیکتاتوری‌های مدرن و فرهنگ ایرانی را پدید آورد. به طوری که در تاریخ، خود پاسخی به فروپاشی مشروطه و در عین حال، پیش درآمدی بر انواع وقایع جدید در ایران شد. دولت پهلوی همراه با تغییر در ایدئولوژی و مبانی مشروعیت شکل گرفت. به تعبیر مدرس «مقصود تغییر رژیم حقیقی بود با تمام معنای آن و تغییر در تمام شعب اجتماعی، دینی، سیاسی و...» (هالیدی، ۱۳۵۸: ۳۶-۵۳). ایدئولوژی مورد نظر پهلوی با حفظ اقتدار و تابعیت سنتی به دنبال تضعیف بنیان مذهبی بود که از این طریق حاکم را از هرگونه قید و محدودیتی رها کند. در راستای این دیدگاه، تعدادی از روشنفکران با عدول

آشکار از مبانی مشروطه، به نظریه «استبداد منور» روی آوردند و استقرار مرد قدرتمند و نوگرا را تنها گزینه نجات کشور از بحران دانستند.

نظام مشروطه که با توجه به بی‌نظمی‌های حکومت مطلقه قاجار، به عنوان راه درمان سیاسی از سوی علما و روشنفکران معرفی شد، باعث ایجاد بی‌نظمی و شکاف عمیق فکری-اجتماعی در جامعه شد. این بی‌نظمی بیشتر ناشی از اختلاف ایدئولوژی بین علما و روشنفکران صدر مشروطه بود که نتوانستند یک مدل مستحکم و پایدار از نظام مشروطه ارائه دهند. زیرا هر دو طرف به دنبال این بودند که در ارائه مدل حکومتی و به خصوص قوانین حاکم بر جامعه، دیگری را نفی یا حاشیه‌نشین کنند. این دوگانگی باعث شد خیلی زود نظام مشروطه به بن‌بست برسد. با توجه به نظریه بحران اسپریگنز و ساختار اجتماعی طبقات جامعه ایران، بهترین راه برای جلوگیری از تبعات این معضل در جامعه، ارائه مدل حکومتی مبتنی بر دین اسلام و رویکردی نوگرایانه از دین بوده است؛ به طوری که هم مسائل جدید اجتماعی را در بر داشته باشد و هم مبتنی بر قانون اساسی مشروطه باشد. بر این اساس رضاخان که یک نظامی قدرتمندی بود و از طرفی رابطه خوبی با علما و متدینین داشت، به عنوان مجری مدل حکومتی جدید در مجلس قانون‌گذاری مشروطه پذیرفته شد. بنابراین، با توجه به نظریه بحران، حکومت رضاخان حاصل بن‌بست نظام مشروطه و در نتیجه راه درمان سیاسی ارائه شده از سوی برخی روشنفکران و علمای دینی می‌باشد (ملکی، ۱۳۷۰: ۲۸۵-۳۵۰).

۳-۴- زمینه‌های تشکیل حکومت اسلامی

۳-۴-۱- حکومت پهلوی اول

سیاست رضاخان دو دوره متمایز دارد: الف) از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ تا اردیبهشت ۱۳۰۵ که رضاخان رسماً تاج‌گذاری کرد. ب) از آغاز سلطنت تا شهریور ۱۳۲۰. با توجه به وقایع تاریخی، رهبران مذهبی اغلب در انتقال سلطنت از قاجار به پهلوی، دو هدف را دنبال می‌کردند: ۱) خروج مشروطه از بن‌بست و تجدید قوای حکومت، ۲) کنترل بلند پروازی‌های رضاخان در قالب قانون اساسی مشروطه. ولی در این میان آیت‌الله مدرس با شناختی که از رضاخان داشت و با توجه به تجربه مشروطیت با نظام حکومتی رضاخان از همان روز اول مخالف بود (همان، ۲۷۵-۳۰۰). برخلاف مدرس، بخش بزرگی از شاگردان آخوند خراسانی از جمله امام جمعه خویی سلطنت رضاخان را یک تیر و دو نشان می‌پنداشتند که هم باعث نجات دولت مشروطه و هم دفع شر جمهوری‌خواهی (نظیر کمالیسم در ترکیه) خواهد شد. علمای مذهبی در دوره اول قدرت رضاخان جایگاه ویژه‌ای داشتند و از احترام خاصی نزد رضاخان برخوردار بودند، او در این دوره تمایلات مذهبی نشان می‌داد، چرا که با توجه به قدرت مذهب در ایران مجبور بود که چنین تظاهر نماید و نیروی خود را در دو جبهه قاجار و مرجعیت تحلیل ندهد. رضاخان تا قبل از تاج‌گذاری رابطه‌ای نزدیک و صمیمی با مراجع و علما داشت و مکرر با آنها در تهران، قم و نجف دیدار و کسب تکلیف می‌کرد. از طرفی نیز مراجع به خصوص نائینی در نامه‌های مختلف و پیغام‌هایی که برای رضاخان می‌فرستادند، انتظار اجرای احکام و رعایت قانون اساسی مشروطه را از دولت جدید داشتند. ولی تغییرات بنیادی سیاست پهلوی رضاخان در دور دوم باعث شد که حکومت

به دست سکولارها بیافتد و علمای مذهبی به حاشیه رانده شوند (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۳). نقطه اوج واگرایی رضاخان، سیاست «کشف حجاب اجباری» بود. پس از اقدامات انجام شده برای کشف حجاب، آیت‌الله حائری با تلگرافی از رضاخان درخواست جلوگیری از واقعه کشف حجاب را دشت. اما در جواب رضاخان به قم رفت و بدون سلام و تعارف وارد خانه آیت‌الله حائری شد و گفت: «رفتارتان را عوض کنید وگرنه حوزه قم را با خاک یکسان می‌کنم. کشور مجاور ما (ترکیه) کشف حجاب کرد و به اروپا ملحق شد. ما نیز باید این کار را بکنیم و این تصمیم هرگز لغو نمی‌شود...» (طاهایی، ۱۳۸۱: ۹۰-۱۰۱). نخستین اعتراضات عمومی به حکومت پهلوی به دلیل بدعت‌های کفرآمیز رضاخان، از جمله کشف حجاب اجباری، مالیات‌های گزاف و گسترش فساد صورت گرفت. در تیرماه ۱۳۱۴ جمعیت بی-شماری از بازاریان و مردم روستاهای اطراف در مسجد گوهرشاد اعتراض کردند، در این تظاهرات نزدیک به دویست تن کشته و شمار فراوانی هم زخمی شدند که این از اولین جرقه‌های اعتراض بر علیه رضا شاه به صورت گسترده تا آن زمان بود. ولی رضاخان بی‌توجه به حساسیت علما و مردم، در آن سال رسماً اعلام کشف حجاب کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۸۹-۱۹۰).

۳-۴-۲- عدم تناسب حکومت پهلوی اول با جامعه

چنان که گذشت، نظام مشروطه خیلی زود دچار بحران تله بنیان‌گذار شد. نوگرایی آمرانه رضاخان در تلاش برای خروج از این تله، خود بحران دیگری به نام «عدم تناسب حکومت و جامعه» را به وجود آورد، و رابطه مذهب و دولت را در دوگانه «یا این - یا آن» قرار داد. بنابراین اسلام‌گرایی دهه بیست، نه بازگشت به فقه مشروطه بود، بلکه خود فقه پس از مشروطه بود و مختصات گفتمانی ویژه‌ای داشت. با توجه به وقایع تاریخ معاصر، زمینه‌های تولید گفتمان انقلاب را باید در درون حکومت پهلوی جست‌جو کرد. سلطنت پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷) پایان انقلاب مشروطه و آغاز دورانی بود که به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ختم شد. استبداد پهلوی هر چند خود محصول شکست آرمان مشروطه بود، ولی به پیدایش جریان‌ها و تحولات اجتماعی - فرهنگی از یک طرف و نظریات فقهی - سیاسی شیعه از طرف دیگر منتهی شد.

به عقیده برخی روشنفکران که به روشنفکران متجدد معروف شدند، همه چیز باید بر مبنای الگوی تجدد غرب سنجیده شود. آنها معتقد بودند که اسلام به نوعی پروتستانیسم نیازمند است. به گزارش روزنامه کاوه آنها «لوتر را به عنوان یکی از مشاهیر بزرگ تمدن اروپا می‌دانستند که دین را از عقاید خرافی متمایز کرد و با عقل متحد نمود، و به گمان آنها پروتستانیسم، مسیحیت و کتاب دعا را به زبان مردم برگرداند». از طرفی آنها نمی‌خواستند با فروپاشی اخلاق و نظم مذهبی در جامعه ایجاد بحران دیگری به نام بی‌هویتی کنند. بنابراین، با تأسیس نهادهایی مثل «کانون بانوان به سرپرستی شمس پهلوی»، «فرهنگستان زبان فارسی به رهبری محمد علی فروغی» و «سازمان پرورش افکار»، به دنبال تغییر اخلاق و آداب مذهبی در سطح جامعه بودند تا بتوانند ماهیت آنها را به شیوه غربی و متجدد تغییر دهند. این سیاست که به سیاست یکسان‌سازی و اجبار فرهنگی معروف شد و بیشتر رویه‌ای ضد مذهبی داشت، خیلی زود به بن بست خشونت رسید و به گفته ملک‌الشعراى بهار «عهد پرورش افکار» به «خون‌بارترین ساعات عصر پهلوی» تبدیل شد (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۵۳-۵۷).

۳-۴-۳- دولت پهلوی دوم

با افزایش فشارهای خارجی به خصوص از جانب انگلیس، در دهه ۱۳۲۰ در جریان جنگ جهانی دوم، رضا خان مجبور به کناره‌گیری از سلطنت شد و پسرش محمد رضا که ۲۲ سال بیشتر سن نداشت به عنوان شاه جدید ایران معرفی شد. در جریان این تغییر سلطنت، مردم، مجلس و نهادهای به ظاهر نظارتی بازمانده از دوران مشروطه هیچ کدام نقشی نداشتند. بلکه این تغییر سلطنت به گزارش تاریخ، طرحی بود که از طرف انگلیسی‌ها اجرا شد. بنابراین نه توده مردم نسبت به این تغییر قدرت و شاه جدید احساس مسئولیت می‌کردند و نه شاه جدید به مردم به عنوان پشتوانه اصلی حکومت خود چشم داشت. شاه جوان به قدرت نفوذ نیروهای مذهبی و علما در بین توده مردم توجه نداشت؛ بنابراین، تلاشی در جهت تطبیق برنامه‌های اجتماعی خود با نظام دینی نمی‌کرد و هر روز از علما و روحانیون بیشتر فاصله می‌گرفت. پس از ملی شدن صنعت نفت با حمایت آیت‌الله کاشانی و مردم در سال ۱۳۲۹ که به نخست‌وزیری دکتر مصدق منجر شد (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۰۳). و همچنین پس از کودتای ۲۸ مرداد، چرخشی آشکار در نگرش شاه نسبت به حکومت‌داری، گروه‌ها و طبقات دینی پر نفوذ، قانون اساسی، مشروطیت، دموکراسی، غرب و نظام جهانی به وجود آمد. روند کلی نگرش او نشان‌دهنده چرخش از یک پادشاه دیکتاتور به یک پادشاه خودکامه و مستبد بوده است. به طوری که در این دوره کوچک‌ترین مخالفت از هر گروه و یا شخص با شدیدترین برخورد از طرف شاه همراه بود. شاه با گسترش روند نوسازی و تغییر در طبقات جامعه با الگوی غربی، بدون در نظر گرفتن علما و روحانیون، این باور را در بین نخبگان سیاسی و توده مردم به وجود آورد که روحانیت مخالف، در آینده از دایره تعارض با دربار شاه حذف می‌شود. حکومت محمد رضا شاه با دو چالش بیرونی و درونی روبرو بود. چالش درونی آن، گرایش‌های دین‌مدارانه و تظاهر به آن بود که از طریق سیاست دینی اعمال می‌شد تا مشروعیت داخلی به دست آورد. چالش بیرونی، القای روند توسعه و نوسازی ایران مطابق با الگوی غربی و سکولار به جهانیان بود که به دلیل عدم وجود پیش‌نیازهای سیاسی و اجتماعی، در تعارض کامل با بنیادها و نهادهای سنتی قرار گرفت. رژیم شاه می‌خواست به گونه‌ای روش تعامل در بین این دو را بیابد و یا اینکه در صورت امکان، چالش درونی را ضعیف و نابود کند (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۶۳-۷۲).

حکومت پهلوی با یک کودتای نرم و برای مبارزه با گفتمان مذهبی، از سوی روشنفکران متجدد حمایت شد و قدرت را به دست گرفت. این حکومت، پاسخی رادیکالی و کاملاً جهت‌گیرانه بر ضد مذهب بود که در مقابل جریان مذهبی مشروطیت به وجود آمد؛ البته حکومت پهلوی برای پرهیز از تنش با علمای مذهبی، نخست با پوشش دین و جلب حمایت نسبی برخی علما قدرت را به دست گرفت. ولی پس از آنکه حکومت را در دست گرفت، کاملاً دین را کنار زد و شروع به اقدامات ضد دین از جمله کشف کرد. بنابراین، از همان اول مخالفت‌های علما و جامعه مذهبی ایران را به همراه داشت (همان، ۷۲-۷). ربانی خراسانی و جمشید ترابی‌مقدم در پژوهش خود بیان کردند هر چند حکومت پهلوی، ایران را از طریق فرایند گسترده نوسازی به سوی جامعه مدرن هدایت کرد، اما فقدان توسعه سیاسی و مسدود بودن فرصت‌ها برای مشارکت سیاسی مردم، ماهیت استبدادی و تحمیلی حکومت پهلوی را عوض نکرد (ربانی‌خراسانی، ۱۳۹۴: ۱۱-۱۸). این مخالفت‌ها یک بی‌نظمی عمومی و ناراضی‌تی

عقیدتی از نظام حاکم در جامعه ایجاد کرد. بر اساس نظریه بحران برای راه درمان این نارضایتی، تغییرات بنیادین در ایدئولوژی حاکمیت جامعه احساس شد. بنابراین، با هدایت علمای مذهبی به ویژه امام خمینی (ره) بهترین راه درمان این بی‌نظمی و پاسخ‌گویی به آن، برگشت به گفتمان مذهبی و حکومت مطلقه ولایت فقیه پیشنهاد شد. از طرفی جامعه ایران که مبتنی بر اصول و ارزش‌های گفتمان مذهبی تشیع بوده است، با استقبال از این گفتمان مقدمات سرنگونی حکومت پهلوی را رقم زدند.

دوره استبداد پهلوی، زمینه را برای بازاندیشی علما و تأملات نظری آنها در بحث حکومت اسلامی، پدید آورد. همان‌طور که در دوره مشروطه، میرزای نائینی از باب قدر مقدور و دفع افسد به فاسد حکومت مشروطه را تأیید کرد؛ در دوره نوین نظریه‌پردازی، امام خمینی با نفی حاکمیت شاهنشاهی نظریه حکومت اسلامی را بیان کرد. تأملات نظری فقها در این دوره به ویژه ارائه نظریه ولایت فقیه و بیان ارکان حکومت اسلامی از سوی امام خمینی (ره)، زمینه را برای جولان فکری علمای شیعی مهیا کرد. بنابراین، تأثیر فقه سیاسی شیعه بر جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در دو بخش: «تأثیر در مشروعیت و تشکیل نظام سیاسی جدید»، «تأثیر در قوانین و ساختارهای نظام سیاسی» بررسی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۶۳-۷۴).

۳-۴-۴- تأثیر فقه سیاسی شیعه بر مشروعیت نظام جمهوری اسلامی

تشکیل یک نظام سیاسی، محصول بنیادهای نظری عمیق و دقیقی است که در بستر یک حرکت فکری غنی، امکان تحقق دارد. یکی از مهم‌ترین آثار تشکیل نظام جمهوری اسلامی، بسط و گسترش نظریه ولایت فقیه از امور محدود به حسیبه و قضاوت به زعامت سیاسی می‌باشد. هر چند در تشکیل نظام جمهوری اسلامی در حیطة اختیارات فقیه اختلاف نظرهای زیادی وجود داشت، اما مهم‌ترین نقطه مشترک علمای دینی پذیرفتن ولایت و «زعامت سیاسی» فقیه بود. به همین دلیل شکل نظام سیاسی، قانون اساسی و جهت‌گیری‌های آن بر اساس مبانی دینی و ولایت فقیه پایه‌گذاری شد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۱۰۷). می‌توان گفت پس از تجربه تلخ مشروطیت و به بن بست رسیدن تئوری مشروطه، نفی نظام شاهنشاهی و تبیین حکومت اسلامی در قالب جمهوریت، برجسته‌ترین تحول نظری و اجتهادی فقهای شیعه بوده است. بنابراین، در پی انقلاب بزرگ اسلامی در سال ۱۳۵۷، بنیادهای نظری و فقهی از سوی فقها به ویژه رهبری نهضت، تبیین و ترویج گشت. در این باره، قبل از انقلاب دو نظریه وجود داشت که به صورت مختصر به آن اشاره می‌شود:

الف) نظریه ولایت فقیه، بدون زعامت سیاسی

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، بسیاری از علما در خصوص ولایت فقیه، نظرات مختلفی ارائه داده‌اند؛ از علمای متقدم گرفته تا علمایی که از دوره مشروطه به نظریه‌پردازی در این خصوص پرداختند. در این میان، برخی از فقها ضمن پذیرش اصل ولایت فقیه، آن را تنها به امور حسیبه و یا مواردی مثل فتوا و قضا محدود کردند و ولایت و زعامت سیاسی را برای فقیه، ثابت شده ندیدند. صاحب‌جواهر، یکی از فقهای معتقد به ولایت فقیه بود که ضمن تأیید ولایت فقیه، حکومت فقیه و زعامت سیاسی وی را به دلیل عدم امکان تحقق آن در زمان غیبت نپذیرفته. ایشان در کتاب جواهر

الکلام بیان کرده‌اند: «جهاد ابتدایی یا جهاد دعوت، نیازمند عده و عده و فرماندهی نظامیان و وجود ارتش است که در دوره غیبت محقق نمی‌شود. اگر امکان حکومت شیعه باشد خود حضرت امام زمان (عج) می‌آیند؛ چون مانع برداشته می‌شود و حضرت ظهور می‌کنند» (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۲۶-۱۳۴).
 ب) ولایت فقیه با اختیارات گسترده

بعد از انقلاب اسلامی، مهم‌ترین نقطه مشترک فقها پذیرفتن ولایت و «زعامت سیاسی» فقیه بود. این نظریه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی، در بین بسیاری از فقها، مورد قبول واقع شد. بنابراین، مهم‌ترین تأثیر فقه سیاسی بر نظام تازه تأسیس جمهوری اسلامی ایران، واقع شدن فقه به عنوان علت موجد نظام می‌باشد (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳: ۲۰۰-۲۰۹).

۳-۴-۱- انتخاب نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر فقه سیاسی شیعه

ارتباط اسلامیت و جمهوریت، تنها ارتباط قالب و محتوا نیست، بلکه جمهوریت، خود در محتوا نیز تأثیرگذار است و نوع خاصی از نظام را پیشنهاد می‌کند. امروزه روش‌های مختلفی را برای ایجاد جمهوریت در دنیا به کار می‌برند. از رأی مستقیم مردم یا نمایندگان مردم در مجلس به رئیس جمهور گرفته تا نظام‌های تک حزبی و چند حزبی را می‌توان به عنوان روش‌های مختلف جمهوریت بیان کرد. در همه موارد، رأی مردم، مورد توجه است و بر اساس خواست عمومی، جمهوری معنا می‌یابد (شهبازی، ۱۳۸۰: ۷۰-۸۳). در اسلام نیز رأی مردم کاربرد داشته است، از صدر اسلام و دوران «بیعت» با رسول خدا(ص) تا دوران خلفا و ائمه معصومین(ع) و حتی دوره‌های بعد نیز این رویه وجود داشته است که بر اساس بیعت مسلمین، حاکم مسلمانان، شناخته می‌شد. البته از نظر فقه سیاسی شیعه، بیعت به تنهایی مشروعیت‌آور نیست، بلکه پس از تکمیل فرآیند به قدرت رسیدن حاکم از طرق و مجاری مشروع، بیعت شرط کارآمدی و یا شرط دوم مشروعیت، محسوب می‌شود. گرچه نظام جمهوری، لزوماً با دموکراسی همراه نیست و با آن انطباق بیشتری دارد، اما آنچه از این لفظ و مدل حکومتی فهمیده می‌شود انتخابی بودن رئیس دولت و رئیس جمهوری است که در برخی نظام‌ها از سوی پارلمان و در برخی نظام‌های دیگر از سوی مردم به صورت مستقیم انتخاب می‌شود. بنابراین، پس از انقلاب اسلامی بر اساس دیدگاه مراجع تقلید، علمای دینی و مدل پیشنهادی رهبری نهضت، «جمهوری اسلامی» به عنوان نظام حکومتی با رأی اکثریتی مردم برگزیده شد. در این نظام که با دو لفظ «جمهوری» و «اسلامی» شناخته شد، کلمه اسلامی بیانگر محتوا و جمهوری نشان دهنده قالب نظام بود. در این میان، برخی تلاش کردند میان جمهوریت و اسلامیت، تضاد قائل شوند و اجتماع این دو مفهوم در کنار هم را منکر شوند. استدلال آنها این بود که نظام جمهوری ذاتاً در حال تغییر است و چون به رأی مردم وابسته است خاستگاه ثابتی ندارد؛ اما اسلام خاستگاه ثابتی دارد و نمی‌تواند با جمهوری قرابت داشته باشد. در حالی که با توجه به مکانیسم‌های درون دین اسلام و فقه پویای شیعه، نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه محتوای اسلامی می‌تواند در کارآیی جمهوریت، نقش مؤثری ایفا کند (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۲۷-۲۳۹).

۳-۴-۵- تأثیر فقه سیاسی بر قوانین و ساختار نظام

الف) قانون اساسی

تدوین قانون اساسی و محتوای اسلامی آن محصول نگرش فقها و رهبران دینی انقلاب بود که توانست اندیشه‌های فقه سیاسی شیعه را در قالب نظام حکومتی نشان دهد. قانون اساسی در همه نظام‌ها به عنوان مادر قوانین محسوب می‌شود. در جمهوری اسلامی نیز قانون اساسی که میثاق عمومی و سند اتحاد است، به عنوان مهم‌ترین مرحله نهضت اسلامی مورد توجه رهبری و انقلابیون بود. به طوری که وقتی پیش‌نویس قانون اساسی آماده شد حضرت امام خمینی(ره) دستور دادند تا آن را برای علما ارسال کنند و نظرات آنان را اخذ نمایند. سپس پیش‌نویس مذکور برای تعداد زیادی از علما از جمله حضرات آیات گلپایگانی، مرعشی نجفی، شریعتمداری و جمعی از اعضای جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ارسال شد. آنان نیز نظریات خود را ارائه دادند و عمدتاً در حوزه‌های دینی و ضرورت‌های آن اعلام نظر کردند. اکثر فقها، اصل تشکیل حکومت اسلامی و ضرورت وجود قانون اساسی را قبول داشتند. آیت‌الله گلپایگانی از مراجع عظام تقلید، پیشنهادهای در قالب اصول قانون اساسی ارائه دادند و در اصلاح پیش‌نویس ارائه شده نیز همکاری کردند. حضرات آیات مرعشی نجفی، شریعتمداری، روحانی، شهید سید محمد باقر صدر، سید عبدالله شیرازی، وحید خراسانی و دیگر بزرگان حوزه‌های علمیه به اظهار نظر در خصوص پیش‌نویس پرداختند. بنا به نقلی حضرت امام نیز پیش‌نویس را به دقت بررسی کرده و در حاشیه آن تغییرات و پیشنهادهای جدید را ارائه کردند (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۰-۱۳).

۱) رهبری و ولایت فقیه

مهم‌ترین اصل در نظر علما، چگونگی نگاه به رهبری جامعه اسلامی بود که آیت‌الله گلپایگانی در پیشنهادی برای قانون اساسی آن را «ولایت فقهی جامع الشرائط» نام گذاشت. آیت‌الله سیدشهاب الدین مرعشی نجفی با نگاه به پیش‌نویس قانون اساسی، نسبت به اصل رهبری تذکر داده و نوشتند: «در اسلام و مذهب تشیع، مبنای حکومت احکام اسلام است و حکومت از آن خدا و رسول خدا و اولی‌الامر است. بنابراین، آرای عمومی بدون توافق مراجع تقلید و اهل حل و عقد، معتبر نیست». پس از انتشار پیش‌نویس قانون اساسی که در آن جایگاه رهبری دیده نشده بود، اکثریت علما نسبت به این پیش‌نویس اعتراض کردند. آنها با انتشار بیانیه‌هایی در این خصوص، هشدار دادند و نظر خودشان را اعلام کردند، که در همه آنها رکن اساسی؛ یعنی رهبری فقیه، مورد تأکید قرار گرفته بود. در همین راستا امام خمینی(ره) که اندیشه ولایت فقیه را یک دهه قبل در کتاب «ولایت فقیه» خود بیان کرده بود، به دفاع از این اصل پرداخت و جواب‌های استدلالی جدیدی به مخالفان داد. ایشان ضمن تشریح فواید این اصل، مبانی دینی آن را بازگو کرده و برخی ابهامات را روشن کردند. ایشان در جواب عده‌ای از مخالفین فرمودند: «ولایت فقیه، دیکتاتوری نیست. گمان نکنید طرحی که اسلام داده، موجب نابودی می‌شود. این منطق آدم ناآگاه است، اگر ولایت فقیه در کار نباشد طاغوت است... رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است» (طالبان، ۱۳۸۸: ۱۱۳-۱۱۹).

۲) تدوین قانون اساسی بر محوریت منابع دینی

با تلاش علما و فقهای عضو مجلس خبرگان قانون اساسی و شخصیت‌های غیر عضو این مجلس، قانون اساسی جمهوری اسلامی بر پایه مبانی دینی، طرح ریزی شد؛ به گونه‌ای که علاوه بر ذکر مباحث دینی در مقدمه در بقیه اصول قانون اساسی، مباحث عمیق دینی به صورت اصول قانون اساسی آورده شد و نظام سیاسی بر اساس مبانی فقهی لحاظ شد. برای مثال؛ در اصل اول، نوع نظام سیاسی «جمهوری اسلامی» بیان گردید، در اصل دوم به تشریح اسلامی بودن پرداخته شد و اصول عقاید، نحوه رهبری نظام سیاسی اسلام و برخی خط مشی‌های کلی دولت اسلامی، مورد توجه قرار گرفت، در اصل سوم به وظایف دولت در «رشد فضایل اخلاقی»، تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی و اسلامی، توسعه و تحکیم برادری اسلامی در تنظیم سیاست خارجی بر اساس معیارهای اسلامی و دیگر بندهای معطوف به دین و بر پایه فقه، تصریح گردید و مورد تصویب قرار گرفت، در اصل هفتم که مبانی قرآنی شورا مورد نظر بود و در اصل هشتم به امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک اصل قرآنی اشاره شد. به طور کلی همه اصول فصل اول قانون اساسی، مبانی قرآنی و حدیثی داشت که به تفصیل در جلسات مجلس خبرگان قانون اساسی، مورد بحث قرار گرفت؛ از جمله اصل دوازدهم که به دین و مذهب رسمی کشور اختصاص داشت (معرفت، ۱۳۷۷: ۱۷-۲۱).

ب) سیاست‌ها و خط مشی‌های نظام بر اساس فقه سیاسی شیعه

جمهوری اسلامی ایران در حوزه‌های مختلف، دارای سیاست‌های کلان و خط مشی‌هایی است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام و یا عزم جدی و عمومی مجموعه نظام و با تصویب مجلس، انجام می‌شود برای مثال:

۱- سیاست «نه شرقی، نه غربی». در اصل سوم قانون اساسی به این موضوع اشاره شده است.

۲- دفاع از مستضعفان و مبارزه با استکبار جهانی و جلوگیری از نفوذ بیگانگان.

ج) ارزش‌مداری و ایمان روشن‌بینانه

داشتن جامعه‌ای مبتنی بر اخلاق و ارزش‌های دینی از مهم‌ترین اهداف فقه سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی بوده و در قانون اساسی، قوانین عادی و سیاست‌های کلی نظام به آن پرداخته شده است؛ امری که فقها در ادوار مختلف، آن را مورد نظر داشته‌اند (طالبان، ۱۳۸۸: ۱۲۲-۱۲۴).

جمع بندی

جنبش مشروطه در پی نارضایتی عمومی از وضع موجود حکومت قاجار به وجود آمد. بر اساس نظریه بحران اسپرینگز، این جنبش در واقع راه درمانی برای پاسخ‌گویی به نارضایتی عمومی از حکومت قاجار بود. اما این جنبش خود نیز به دلیل نداشتن اتحاد و هماهنگی در میان رهبران این جریان، از همان ابتدا دارای شکاف‌های عمیقی بوده است که بعدها در ارائه ساز و کارهای قانونی از سوی نهادها و سازمان‌های تشکیل شده به روشنی معلوم شد. به همین خاطر روشنفکران و رهبران دینی در مقابل هم قرار گرفتند که در نهایت منجر به مخالفت گروهی از سران مشروطه‌خواه نظیر شیخ نوری با مشروطه شده است. بنابراین، نظام مشروطه که خود به عنوان راه درمان سیاسی اجرا شد، باعث بی-نظمی‌های جدید در حوزه گفتمان شد که اختلافات عمیقی را در جامعه ایجاد می‌کرد. به همین خاطر به کمک نهادهای حاکم و با حمایت عده‌ای از روشنفکران و علما، حکومت پهلوی به عنوان یک راه درمان سیاسی به قدرت رسید. اما پس از آنکه حکومت را به دست گرفت شروع با اقدامات ضد مذهبی وسیعی در سطح جامعه کرد. این اقدامات نوعی نارضایتی عمومی در بین مردم دین‌مدار و علما ایجاد کرد که هر روز جامعه مذهبی را از حکومت دورتر می‌کرد. بنابراین، این ناآرامی‌ها سبب شد تا بر اساس نظریه بحران و برای پاسخ‌گویی به نارضایتی عمومی مردم و علما، جمهوری اسلامی به عنوان یک راه درمان مناسب و ایده‌آل جایگزین شود.

فصل چهارم

مشارکت سیاسی،

پویایی فقه شیعه و درمان نظام سیاسی

مقدمه

دخالت‌های مستقیم و غیر مستقیم مردم و گروه‌های اجتماعی در مسائل مختلف از اهمیت خاصی برخوردار است. بررسی علمی و آسیب‌شناسانه منابع موجود و همچنین برآورد نقاط قوت و ضعف مشارکت سیاسی می‌تواند به حفظ و ارتقاء توسعه مشارکت سیاسی قانون‌مند شهروندان کمک نماید. به عبارتی نقش مشارکت سیاسی در مشروعیت بخشیدن به نظام سیاسی و تأمین و توسعه منافع و امنیت ملی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نقش مردم در راستای تثبیت یک انقلاب غیر قابل انکار است و بنابراین توجه به افکار و عملکرد مردم در زمینه‌های گوناگون و ایجاد شرایط لازم برای حضور آنان در این عرصه‌ها، امری بدیهی و اساسی است. بر این اساس به هر میزانی که نظام‌های سیاسی بتوانند زمینه را در جهت حضور آگاهانه و حداکثری شهروندان در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی فراهم نمایند، به همان نسبت، تأمین منافع و تثبیت ملی و همچنین مشروعیت نظام سیاسی را تضمین می‌کنند.

در قرون اخیر، نهاد روحانیت به خصوص روحانیت شیعه در ایران دارای تحرک سیاسی بی‌نظیری بود؛ به صورتی که بعد از دوران صفویه هر تغییر بزرگی که در ایران به وقوع پیوست، روحانیت شیعه در آن نقش محوری داشته است. پس از انقلاب مشروطه، مشارکت عمومی فراگیر و گسترده از نظام مشروطه صورت نگرفت. بنابراین، می‌توان علت اصلی شکست انقلاب مشروطه را حاصل چند دستگی و شکاف در میان سران مشروطه دانست.

پس از شکست مشروطه و به قدرت رسیدن رضاخان، نیروهای مذهبی به بازسازی و تقویت خود در برابر چالش‌های حاصل از تجدد، پرداختند. جمهوری اسلامی ایران، محصول همین نظریه‌پردازی فقها و عالمان دینی در عصر جدید بود. انقلاب اسلامی ایران یکی از معدود انقلاب‌ها در تاریخ جهان است که بر دین‌داری، عدالت خواهی و معنویت‌گرایی سیاسی تأکید داشت، و موقعیت ویژه و نوینی را برای مشارکت گسترده مردم در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی فراهم کرد.

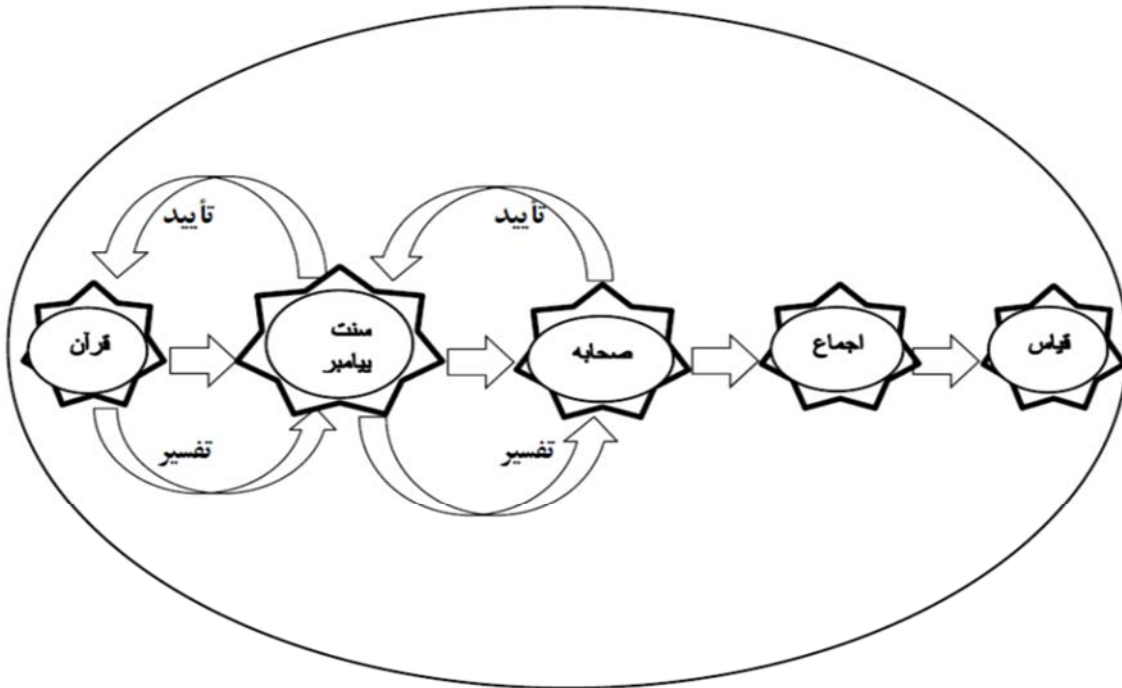
به همین منظور، ابتدا به پویایی فقه سیاسی شیعه و مقایسه آن با فقه سنی، نقش مشارکت سیاسی مردم و تحولات فقه شیعه در جریان انقلاب مشروطه به عنوان راه درمان نارضایتی عمومی مورد بررسی قرار گرفت. در ادامه تحولات فقه از استبداد رضاخانی تا حکومت جمهوری اسلامی بر اساس میزان و نقش مشارکت سیاسی مردم، عوامل پیروزی انقلاب اسلامی بر اساس میزان تأثیر مشارکت مردم و نقش فقه شیعه در قالب سه رکن اصلی انقلاب یعنی مردم، رهبری و ایدئولوژی اشاره شده است.

۴-۱- پویایی فقه سیاسی شیعه

در اندیشه اسلامی اصل بر این است که حکومت ابزار تحقق مقاصد دین است. این مقاصد را فقهای شیعه و سنی در پنج مورد خلاصه کردند: حفظ جان، مال، نسل، عقل و دین. هر حکومتی که این موارد را حفظ و توسعه دهد به همان مقدار مشروع است و حکومتی که به هر دلیلی این مقاصد را تهدید کند نامشروع است. برای رسیدن به این مقاصد پنج‌گانه، دانش فقه می‌تواند به حاکمان و شهروندان کمک کند تا بهترین نوع حکومت و نظم سیاسی را انتخاب کنند. حقیقت در مطالعه‌ای با بررسی مستندات دینی در بحث مشروعیت، حق حکومت در اندیشه اسلامی را یک ساختار طولی دانست که به صورت تفویضی از خداوند به پیامبر اکرم(ص)، سپس ائمه اطهار(ع) و در پایان به فقهای جامع‌الشرایط رسیده است (حقیقت، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۵). فقه سیاسی بخشی از دانش فقه در جهان اسلام است که به رغم اهمیت و تلاش‌های گسترده معاصر، کمتر توسعه یافته است. شاید هرگز نتوان هیچ یک از وجوه زندگی انسان را خالی از سیاست کرد، همانند هر دانش دیگری فقه نیز ابواب و شاخه‌های مختلفی دارد. از نظر مسلمانان، نظام سیاسی اسلامی منبعث از مرجعیت قرآن و سنت است. این نکته به این معنا است که نسبت اسلامی به هر نوع نظام سیاسی مستلزم روش اسلامی و رعایت موازین شرعی است. فقه سیاسی اسلام، به ویژه فقه سیاسی شیعه در ایران از زمان نائینی و شیخ نوری رشد و بالندگی خوبی داشته است، ولی هنوز راه زیادی تا آرمان‌های یک نظام کامل مورد تأیید اسلام دارد. به تعبیر حمداوی (الحمداوی، ۱۳۲۴: ۲۴-۲۹)، اسلام سیاسی و به خصوص اسلام سیاسی اهل سنت در شرایط کنونی هنوز موضع قطعی خود را در برابر چند پرسش اولیه انتخاب نکرده است:

❖ کدام یک در اولویت است: حاکم یا نظام حکومتی؟ ولی یا نظام ولایت؟ خلیفه یا نظام خلافت؟ و سرانجام، مدیر سیاسی یا نظام مدیریت سیاسی؟

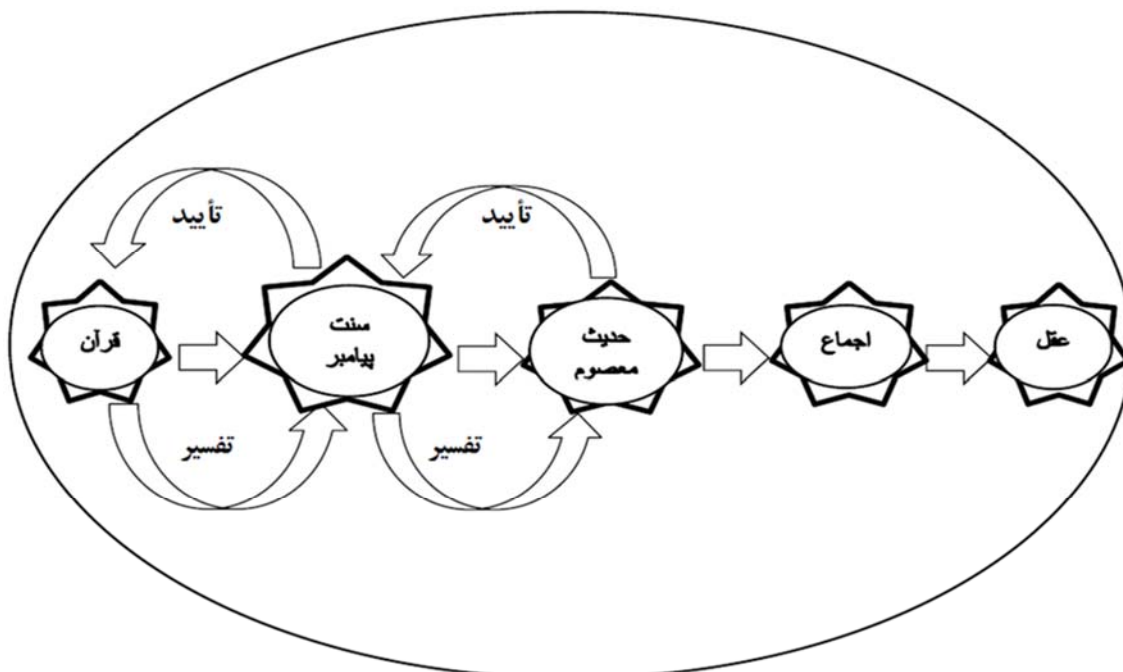
«نص» که در اندیشه اسلامی مقارن هستی و منبع احکام زندگی به خصوص زندگی سیاسی و اجتماعی است، به دلیل ماهیت اجمال و تفصیلی که دارد از دوایر تفسیری معینی در فقه شیعه و اهل سنت تشکیل شده است و قرآن در مرکز این دوایر قرار دارد. دیگر نصوص و منابع در عین حال که موقعیت تفسیری نسبت به قرآن دارند، اعتبار و مشروعیت خود را از قرآن می‌گیرند. همان طور که شکل‌های ۱-۴ و ۲-۴ هم نشان می‌دهند، آیات قرآن در دوایر ممتد «تأیید و تفسیر» در مسیر استنباط احکام اجتهادی قرار می‌گیرند. آیات الاحکام سیاسی قرآن نیز از نظر وضوح دلالت، یکسان نیستند، بلکه دارای احکام محکم و متشابه و گاهی یک آیه شامل هر دو می‌شود.



شکل 1-4 دستگاه فقه اهل سنت (فیرحی: 51)

مذاهب چهارگانه اهل سنت، قطع نظر از برخی تفاوت‌های فرعی، منابع و روش‌شناسی واحدی دارند. به طور کلی از نظر فقه اهل سنت، دانش (دانش سیاسی) از دو وجه حاصل می‌شود: «اتباع» و «استنباط». اتباع عبارت است از تبعیت از کتاب (قرآن) و اگر حکمی در آن یافت نشد، سنت پیامبر و اگر در آن نیز حکمی یافت نشد، قول عامه از گذشتگان (اجماع صحابه) که احدی مخالف آن نباشد (شکل 1-4). سپس اگر چیزی در منابع سه‌گانه نبود، با قیاس بر اساس منابع فوق به استنباط می‌پردازد، اگر کسانی که توانایی قیاس را دارند دچار اختلاف شدند، هرکس باید بر اساس اجتهاد و نظر خود عمل کند و نمی‌تواند از اجتهاد دیگران که مخالف نظر او است استفاده کند (نبوی، ۱۳۵۷: ۴-۱۸).

طبیعی است که در این روش‌شناسی، عقل معطوف به زمان و مکان می‌شود و اهمیت کمی دارد. همچنین با توجه به اهمیت زندگی صحابه در فقه اهل سنت، فقه سیاسی اهل سنت عمدتاً زیر سلطه حیات صحابه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، روش‌شناسی فقه سنی، زندگی سیاسی صحابه را از محدودیت‌های تاریخی و هرمنوتیکی خود جدا و به الگوی اصلی دانش و زندگی سیاسی مسلمانان در همه تاریخ مبدل کرده است. این تقلید الزامی و ساختار بسته فقه سنی، امکان هر گونه نوگرایی را از فقه سیاسی و سیاست مسلمانان گرفته است. این گونه محدودیت‌ها که نیروی گریز از عقل گسترده‌ای در بین مسلمانان ایجاد می‌کرد، ناگزیر باعث شد تا اندیشمندان اهل سنت نظیر شاطبی، ابن رشد، قرضاوی و حمداوی به فکر روش‌ها و استنباط‌های جدید از اصل دین باشند. هر چند که حاصل تلاش آنان نیز با توجه به ساختار فقه اهل سنت به حاشیه رانده شد (همان، ۸-۱۸).



شکل 2-4 دستگاه فقه شیعه (فیرحی: 52)

فقه سیاسی شیعه اثنی عشری، نیز مانند اهل سنت بر پایه نص استوار است. برای مجتهدان شیعه نیز قرآن، نص اولیه و پایه در استنباط هر نوع حکمی از جمله حکم سیاسی است. همچنین سیره پیامبر به عنوان مفسر کتاب خدا تلقی می‌شود. اما در فقه شیعه، سیره امامان معصوم (ع) جایگزین عمل صحابه و عقل جایگزین عمل قیاس شده است. این امر به این دلیل است که از نظر فقه شیعه، سیره امامان معصوم همان سیره پیامبر در عمل به قرآن و دستورات کتاب خدا است، ولی عمل صحابه با همدیگر تناقض دارد تا جایی که بعضی از آنها همدیگر را تکفیر کردند، بنابراین صحابه نمی‌توانند راه صحیح عمل به کتاب خدا و سنت رسول اکرم (ص) را نشان دهند. از طرفی در فقه اهل سنت با توجه به ساختار استنباط منابع فقه، عقل که از آن به عنوان وحی باطنی یاد می‌شود، محصور به زمان و مکان شده است و اهمیت آن به فراموشی سپرده شده است (شریعتی، ۱۳۸۷: ۵۹-۷۰). اما در فقه شیعه عقل به عنوان ابزار بسیار مهم در امر اجتهاد و استنباط مسائل مسلمین تلقی شده است (شکل ۲-۴). همین امر سبب شده است تا مرجعیت شیعه در هر زمان بر اساس مقتضیات زمان و نیاز جامعه، اجماع کند و در صورت لزوم فتوایی متناسب با همان زمان صادر کند. اکبری با بررسی توان فقهی شیعه در مسائلی چون، منابع وحیانی، سازندگی و فعال بودن فقه با مقتضیات زمان، پیشرو بودن فقه در مسائل مختلف اجتماعی و وجود برخی ظرفیت‌های درونی نظیر عناوین احکام ثانویه، انعطاف پذیری و بهره‌گیری از عقل و... فقه شیعه را دارای توانایی نظام‌سازی مبتنی بر اسلام اصیل دانست (اکبری، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۸). بنابراین می‌توان گفت با توجه به شیوه استنباط و امر اجتهاد در دو مذهب

اصلی اسلام، فقه شیعه در امور مسلمین نسبت به فقه اهل سنت پویاتر و متناسب‌تر با مقتضیات زمان می‌باشد (فیرحی، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۲).

۴-۱-۱- فقه شیعه به عنوان راه درمان نارضایتی عمومی در شکل‌گیری جنبش مشروطه

همان طور که قبلاً گفته شد، علمای مذهبی به عنوان رهبران فقه شیعه، در به ثمر رسیدن انقلاب مشروطیت نقش بسزایی داشتند؛ از جمله آیت‌الله بهبهانی، مجتهد، شیخ نوری و... آنها با آگاهی از نارضایتی مردم به وضع موجود و دربار شاه، به عنوان انجام وظیفه دینی امر به معروف، در تحصن‌ها، اعتراضات و بیانیه‌های مردمی پیش قدم شدند. بر اساس نظریه بحران، این اعتراضات عمومی مردم و مشارکت آنها در تحصن‌ها و مجالس معترض به حاکمیت، نشانه وجود بحران سیاسی- اجتماعی در جامعه بود. بنابراین طبیعی بود که رهبران این نهضت معترض به دنبال راه‌حلی مناسب و پایدار برای این بحران باشند. سرانجام، علمای صدر نهضت به همراه روشنفکران موافق با اصل نهضت، ایده نظام مشروطه را به عنوان یک راه درمان سیاسی ارائه دادند. پس از صدور فرمان مشروطیت توسط مظفردالدین شاه، اختلافات عمده‌ای میان گفتمان کلی روحانیت و مشروطه‌طلبان نوگرا برای تنظیم قوانین و ساختار نظام مشروطه در مجلس شورای ملی به وجود آمد؛ که در نهایت به شکل‌گیری خرده گفتمان‌هایی درونی روحانیت به سه گروه مخالف، موافق و سکوت انجامید. همین امر سبب شد که بین علمای موافق و مخالف مشروطه گاه نظرات کاملاً مخالف همدیگر یافت شود. به طوری که افکار و نظرات مرحوم نائینی و شیخ نوری به عنوان دو تن از علمای برجسته و تأثیرگذار صدر مشروطه، کاملاً در مقابل همدیگر قرار گرفت (درودی، ۱۳۹۳: ۱۵-۲۴). با این شرایط در بین قشرهای مختلف جامعه که کلام علمای مذهبی را حجت می‌دانستند، چند دستگی ایجاد شد. با توجه به این اختلافات، بزرگ‌ترین برگ برنده مشروطه خواهان یعنی مشارکت عمومی و سیاسی مردم، دچار چند دستگی شد؛ به طوری که بعد از به ثمر رسیدن نهضت، مشارکت فراگیر و گسترده‌ای از سوی مردم در جهت حمایت از علمای پیش‌تاخته موافق یا مخالف صورت نگرفت. بنابراین می‌توان علت اصلی شکست انقلاب مشروطه و به قدرت رسیدن رضاخان را حاصل چند دستگی و ایجاد شکاف در میان مشروطه‌خواهان دانست.

۴-۲- فقه شیعه از استبداد رضاخانی تا جمهوری اسلامی

در روند تکوین رژیم پهلوی می‌توان گفت اساساً تشکیل این رژیم هم در دوره اول و هم در دوره دوم، مستقل از رأی و دخالت مردم بود. مردم جایگاه و نقش تعریف شده‌ای برای این رژیم نداشتند. لذا حکومت به مشارکت سیاسی و افکار عمومی مردم توجهی نداشت. مدرن بودن این حکومت نه از جهت ایجاد گفتمان جدید بود، بلکه از جهت تلاش‌های حاکمان برای تغییر وضعیت جامعه، با اقتباس از روند و وضعیت جوامع غربی و مخصوصاً آمریکا بوده است. البته این اقتباس از سر تقلید و بدون توجه به ریشه و اصول مولد یک نظام اجتماعی - سیاسی بوده است. رژیم پهلوی، بزرگ‌ترین رقیب خود را

روحانیت و قدرت نفوذ آنها در طبقات جامعه می‌دانست. بنابراین از هر اقدامی علیه روحانیت برای به انزوا کشیدن و کم رنگ کردن نفوذ آنها در طبقات جامعه استفاده می‌کرد. رضاخان برای جلوگیری از مخالفت روحانیت مذهبی با حکومت خود، تا قبل از تاج‌گذاری رابطه‌ای نزدیک و صمیمی با مراجع و علما داشت و مکرر با آنها در تهران، قم و نجف دیدار می‌کرد و از آنها کسب تکلیف می‌کرد؛ بر همین اساس بعضی از مراجع دینی از جمله مرحوم نائینی در طی نامه‌هایی موافقت ضمنی خود را اعلام و خواستار اجرای قانون اساسی مشروطه بودند. تعارض رضاخان با علما و مراجع از نخستین روزهای سال ۱۳۰۷ در نتیجه برخورد شیخ محمد تقی بافقی که به پوشش زنان دربار در حرم حضرت معصومه(س) اعتراض کرده بود، شروع شد. رضاخان به بهانه این اعتراض شیخ بافقی را دستگیر و مراکز آموزشی مذهبی را تحت کنترل خود درآورد. وی در این مدت اقدامات زیادی بر ضد مراجع دینی برای به انزوا کشیدن آنها انجام داد. از جمله اقدامات وی بر ضد علما و روحانیت عبارتند از: (۱) هتک حرمت به شیخ بافقی، (۲) بازداشت حاج آقا نورالله اصفهانی به دلیل تحصن بر ضد نظام، (۳) جلوگیری از عزیمت آیت‌الله بروجردی از نجف به قم و بازداشت وی، (۴) سخت‌گیری در انتقال ارز و وجوهای شرعی به نجف. ولی با این حال در این مدت به رغم سیاست‌های ضد مذهبی، رهبران دینی همچنان با رضاخان از در ارشاد و مدارا برخورد می‌کردند (همان، ۷۳-۷۶).

نقطه اوج واگرایی مراجع دینی با رضاخان، سیاست «کشف حجاب اجباری» بود که پس از اقدامات انجام شده، آیت‌الله حائری با تلگرافی از رضاخان درخواست جلوگیری از واقعه کشف حجاب را داشت. اما در جواب، فروغی که نخست‌وزیر بود هرگونه مخالفت با کشف حجاب را مستوجب عقوبت خواند. رضاخان بی‌توجه به حساسیت علما و مردم، در ۱۷ دی‌ماه ۱۳۱۴ رسماً اعلام کشف حجاب کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۵). بر اساس نظریه بحران اسپرینگز، می‌توان حکومت رضاخان را نوعی بازسازی رادیکالی سیاست‌های در حال تغییر جامعه دانست. بازسازی رادیکالی اصولاً به روشی گفته می‌شود که حکومت جایگزین، در فلسفه حکومتی خود، مستبد و خود رأی می‌باشد. او بر اساس قابلیت جامعه یا آداب و رسوم و باورهای حاکم بر جامعه خود، جامعه‌سازی و فرهنگ‌سازی نمی‌کند؛ بلکه تنها بر اساس افکار و جریان فکری مورد نظر خود به دنبال تغییرات اساسی در جامعه است. تلاش‌های روشنفکران غرب‌زده از یک طرف و سیاست‌های ضد مذهبی حکومت از طرف دیگر باعث شد جریان‌های شبه مذهبی زیادی از جمله بهائیت، مارکسیسم و پاک دینی (کسروی‌گری) فرصت ظهور پیدا کنند. ایدئولوژی رسمی دربار و ناسیونالیسم باستان‌گرایانه، چنان ضعیف بود که جز ایجاد عکس‌العمل در افکار عمومی حاصل دیگری نداشت. اما جاذبه‌های ادبیات مارکسیستی، به ویژه با انتشار مجله «دنیا» و آثار دکتر تقی ارانی چنان بود که تهدید بنیادینی علیه مذهب و نهادهای دینی تلقی می‌شد (همان، ۸۰-۸۳).

۴-۲-۱- بازسازی فقه شیعه در حوزه‌ها و اماکن مقدس

می‌توان چهره عمومی جریان‌های مذهبی - سیاسی را در دوره پهلوی اول در سه جبهه «انفعال»، «اصلاح» و «مقاومت» دسته‌بندی کرد. این عکس‌العمل‌ها بیشتر در مقابل رواج مارکسیسم و اندیشه‌های چپ در ایران شکل گرفت. با اقدامات ضد مذهبی رضاخان، علمای شیعه پس از تجربه تلخ

مشروطه و چند دستگی میان خود، از یک طرف به بازسازی گفتمان فقه شیعه متناسب با مقتضیات زمان روی آوردند و از طرف دیگر به جامعه‌سازی بر اساس مکتب اهل بیت(ع) و تشیع در بین مردم، به خصوص در مساجد و اماکن مقدس پرداختند. عمده تلاش رهبران دینی در این دوره حفظ، تأسیس و توسعه مراکز علوم دینی در نقاط مختلف کشور، حتی در تهران و قلب پایتخت رضاخان بوده است. آنها تلاش کردند با توجه به قطع وجوهات شرعی و ارز از طریق دولت، از منابع دیگری حوزه‌ها را در نقاط مختلف به خصوص تهران، قم و نجف استوار سازند. روحانیون شیعه دو استراتژی را دنبال کردند و به دو دسته تقسیم شدند: یک جریان، جریان غالب تشیع که به اقتضای آیت‌الله حائری استراتژی سکوت و تقیه را پیش گرفت، این جریان بیشتر در حفظ و احیای حوزه‌های علمیه اهتمام می‌ورزیدند، و دیگری جریان فعال مذهبی - سیاسی، این دوره بعدها به جریان قرآن‌گرایی مشهور شدند و تأثیر زیادی بر تحولات سیاسی - مذهبی دهه‌های بعد گذاشتند؛ از جمله شهید نواب صفوی و آیت‌الله کاشانی که با فشارهای مردمی و مبارزاتی که ایجاد کردند، مقدمات ملی شدن صنعت نفت را به عنوان نقطه عطفی در تاریخ معاصر ایران فراهم ساختند (جعفرپور، ۱۳۸۸: ۸-۶۵).

رویارویی علمای شیعه با مارکسیسم در ایران، موجب شکل‌گیری نظام فلسفی - سیاسی و پیشرفت همه جانبه تمام شاخه‌های دانش مذهبی در ایران شد. این تقابل علما را مجبور کرد درباره فقه اسلامی، همه‌جانبه‌تر نظر کنند و مشکل جامعه را صرفاً به ساحت سیاست تقلیل ندهند بلکه به ابعاد اقتصادی و اجتماعی اسلام نیز توجه کنند. به نظر می‌رسد پیدایی و بسط نظریه حکومت اسلامی از چنین رویارویی حاصل شده است. به قول استاد شهید مطهری «بزرگ‌ترین خدمت را به اسلام نیروهای توده‌ای و مارکسیسم انجام دادند، چرا که با ایجاد و طرح سوال‌های جدید روحانیت و فقه شیعه را به خود آوردند که با مقتضیات زمان خود و احکام دین را اصلاح کنند».

به طور کلی بعد از جریان مشروطه، علما و مراجع شیعه در قم و نجف و دیگر حوزه‌های علمیه به بازسازی و تقویت خود و همگام‌سازی فقه شیعه با مقتضیات زمان روی آوردند. یکی از پیشگامان این دفاع و بازسازی، سید اسدالله قزوینی معروف به سید خرقانی بود که خود نیز از علمای مورد تایید آخوند خراسانی در هیأت نظار مجلس شورای ملی بوده است. ایشان در کتاب مهم و معروف خود «محو الموهوم و صحو المعلوم (راه تجدید عظمت و قدرت اسلامی)» به بررسی دیدگاه‌های اسلام در موارد سؤال برانگیزی مانند توحید، معاد، نبوت، حکومت و... پرداخته است. ایشان اسلام را بزرگ‌ترین دشمن استبداد داخلی و سلطه بیگانه می‌دانست و با اشاره به ناکارآمدی دیدگاه‌های ناظر به تفکیک دین و سیاست اظهار داشت: «به شما بشارت می‌دهم که سیاست اسلام بالاخره در ایران معمول و مجری خواهد شد. وقتی که ملت اسارت و زوال خودشان را در تغییر احکام دین مشاهده نمایند، به این ورق پاره‌های منافی احکام اسلام اعتنا نخواهند کرد». این دیدگاه خرقانی نشان می‌دهد که مقدمات عینی و ذهنی لازم برای تغییر در گفتمان مذهبی - سیاسی در علما به وجود آمده بود (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۰-۷۰).

۴-۲-۲- نقش مشارکت سیاسی مردم از حکومت پهلوی تا پیروزی انقلاب اسلامی

در سال ۱۳۲۰ محمد رضا پهلوی فرزند رضاخان توسط قوای اشغال‌گر انگلیس و روسیه به جای پدر به مقام شاهی برگزیده و منصوب شد. انتصابی که مردم در آن هیچ نظر و عقیده‌ای نداشته‌اند. رژیم پهلوی و به خصوص شخص شاه نیازی به جلب رضایت مردم نمی‌دید، زیرا از یک طرف وابسته به بیگانگان بود و از طرف دیگر برگزیده مردم نبود، پشتیبان اصلی خود را قوای نظامی می‌دانست. در آغاز به لحاظ فضای ملتهب کشور ناشی از اشغال توسط بیگانگان، خلاء قدرت، ضعف ارتش، نیروی امنیتی و فضای باز سیاسی حوادث جامعه تحت کنترل حکومت شاه نبود. مهم‌ترین ثمره این وضعیت، ملی شدن صنعت نفت در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ بود. پس از آن شاه با پشتیبانی بیگانگان به ویژه با نقشه آمریکا و حمایت انگلیس کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ را ترتیب داد و دوباره قدرت را در دست گرفت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۰۷-۲۱۷). مهم‌ترین ضعف رژیم شاه را باید بی‌توجهی به خواسته‌های واقعی مردم دانست. این بی‌توجهی در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی ناشی از باور نکردن مردم و قدرت افکار عمومی بود. اما مردم در تجمعات و مناسبت‌های مختلف با حضور گسترده تأثیر خود را بر روند سیاسی جامعه اعمال می‌کردند. برای مثال، لایحه انجمن ایالتی ولایتی در پی درگذشت آیت‌الله بروجردی و زمان نخست وزیری علم در مهرماه ۱۳۴۱ به تصویب رسید. در پی تصویب این لایحه مردم به خیابان‌ها ریختند و با اجتماع گسترده در یکی از مساجد تهران در اعتراض به سماجت علم و حمایت از مراجع قم تحصن کردند در پی این اعتراضات لایحه مذکور توسط علم لغو شد (مقصودی، ۱۳۸۰: ۳۵۷-۳۵۸). پس از آن مشارکت اعتراض‌آمیز مردم در مناسبت‌های دیگری از جمله قیام پانزده خرداد و تبعید امام، اعتراض به تصویب کاپیتولاسیون، انقلاب سفید و حضور در مجالس مذهبی باعث تزلزل پایه‌های حکومت شده‌اند. در همین راستا، در ۱۷ دی ۱۳۵۶ در پی انتشار مقاله‌ی توهین‌آمیز علیه روحانیون ضد رژیم و همچنین در پی اهانت‌هایی به شخص امام، مردم قم دست به تظاهرات زدند و حوزه علمیه و بازار در اعتراض به چاپ این مقاله بسته شد، که در این میان منجر به کشته و زخمی شدن تعداد کثیری از مردم قم شده است. اعتراضات مردمی در پی چهل‌مین روز کشتار مردم قم در ۲۹ بهمن ۱۳۵۶ ادامه داشت و تظاهرات آرامی در تهران، مشهد، رشت، اصفهان و شیراز برگزار شد، اما این تظاهرات در تبریز به دنبال کشته شدن یک دانش‌آموز به دست پلیس به خشونت انجامید و حدود سیصد نفر از مردم به خاک و خون کشیده شده‌اند که این بزرگ‌ترین تظاهرات از سال ۴۲ به بعد بوده است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۲۳-۶۲۵). این مخالفت‌های مردمی در دی و بهمن ۱۳۵۷ به اوج خود رسید به طوری که در دوازده بهمن بیش از سه میلیون نفر برای استقبال از بازگشت امام خمینی (ره) و مخالفت با دولت بختیار در تهران تجمع کردند (همان، ۶۴۸-۶۴۹). همچنین حضور اکثریتی ۹۸/۲ مردم در فراندوم ۱۳۵۸ و انتخاب نظام جمهوری اسلامی ایران از نشانه‌های مشارکت بالای سیاسی مردم در روند انقلاب بوده است (همان، ۶۵۲). بنابراین سه عامل مشارکت همه جانبه مردم، رهبری دینی و ایدئولوژی قوی و مستحکم در قالب نظام «ولایت فقیه» را می‌توان به عنوان ارکان اصلی پیروزی انقلاب اسلامی نام برد.

۴-۲-۳- همگرایی رهبری، ایدئولوژی و مشارکت سیاسی مردم در روند پویایی فقه سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی

الف) مردم

انقلاب‌های بزرگ، انقلاب‌هایی اجتماعی هستند، این انقلاب‌ها در بردارنده همزیستی و همکاری متقابل حول منافع و اهداف مشترک هستند. از طرفی چون جنبه عمومی دارند، خالص نیستند و بیشتر ترکیبی از سلیق و نظرهایی هستند که عمدتاً در موضوع فروپاشی نظام مستقر، اتفاق نظر دارند. به همین دلیل پس از پیروزی انقلاب مورد نظر، با بروز اختلافات در بین افکار و سلیق مختلف انقلابی و همچنین به دلیل وسعت و عظمت اجتماعی آن، همواره آسیب‌پذیر می‌باشد. مردم به عنوان حامیان اصلی جریان‌ات و جنبش‌های اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکست یا پیروزی یک جریان خاص دارند. به عنوان مثال، حضور گسترده مردم و همراهی علما از جمله کاشانی در حمایت از مصدق پایه-گذار جبهه ملی و جنبش ملی شدن صنعت نفت بود (مقصودی، ۱۳۸۰: ۱۰۳). یا از طرفی کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به علت بی‌توجهی مصدق به سخنان کاشانی و حمایت نکردن مردم از مصدق به برکناری وی از نخست‌وزیری منجر شده است (همان، ۱۴۳-۱۴۶).

ب) رهبری

عدم رضایت عمومی از قدرت سیاسی و دو قطبی شدن جامعه لزوماً منجر به انقلاب نمی‌شود. مرحله مقدماتی هر انقلابی همانا مشارکت عمومی مردم در اعتراض به وضع موجود است که به صورت انفجاری در داخل جامعه صورت می‌پذیرد. چنانچه این مشارکت از رهبری قوی برخوردار نباشد و یا اینکه رهبر نتواند این حرکت را به نحو مطلوبی هدایت کند و یا نتواند تحرک لازم را در تشکیل نهادهای لازم سیاسی ایجاد کند، به پیروزی انقلاب نمی‌توان امیدوار بود. مشخصات رهبر یک انقلاب موفق را می‌توان در سه مورد بررسی کرد:

۱) ایدئولوگ انقلاب یا بنیان‌گذار مکتب فکری و طراح ایدئولوژی انقلاب

۲) رهبر انقلاب یا قهرمان و فرمانده کل عملیات انقلاب

۳) زمامدار حکومت انقلابی یا سیاست‌مدار و یا در واقع معمار جامعه پس از پیروزی انقلاب

این سه ویژگی رهبری می‌تواند در یک نفر جمع باشد، این ایده‌آل‌ترین و موفق‌ترین نوع رهبری انقلاب است. به عنوان مثال، قیام پانزده خرداد ۱۳۴۲ در پی باطل شدن رفراندوم شاه توسط امام خمینی (ره) رخ داد. پوچی نتایج این رفراندوم زمانی آشکار شد که در ماه محرم، هزاران نفر از قشرهای مختلف مردم برای محکوم کردن شاه به خیابان‌ها ریختند (همان، ۳۰۵). همچنین در پی تصویب کاپیتولاسیون در سال ۱۳۴۳، در طی اعلامیه‌ای امام به شدت واکنش نشان دادند که باعث تظاهرات گسترده مردم در خیابان‌ها و اماکن مقدس شده است (همان، ۳۷۸-۳۷۹).

پ) ایدئولوژی

ایدئولوژی عنصر متغیری است که به جدایی بین گروه‌های اجتماعی منجر می‌شود، ایدئولوژی به اصطلاح ساختمان ارزشی یک گروه می‌باشد. بدون وجود ایدئولوژی گروه‌ها قادر به اتحاد و یک‌پارچه شدن نیستند. یک انقلاب باید یک ایدئولوژی معطوف به آینده با چارچوبی مشخص داشته باشد.

ایدئولوژی‌ها به عنوان رقیبانی در برابر ساخت ارزشی کهنه قد علم می‌کنند و ساختار ارزشی جامعه‌ای را که از ماهیت یک نظام متعادل و فعال برخوردار است، توصیف و تبیین می‌کنند. در کل ایدئولوژی انقلاب یعنی برنامه‌ای برای تحول فوری در وضع فعلی (Scocpol, 1982: 266). فاضلی و کریمی در پژوهشی ساختاری- نهادی یکی از علل اصلی شکست مشروطه‌خواهان را نبود ایدئولوژی واحد در میان ائتلاف مشروطه‌خواهان دانست (فاضلی و کریمی، ۱۳۹۳: ۱۲۷). گاهی ایدئولوژی‌های انقلاب دارای ماهیت مذهبی هستند که ایدئولوژی انقلاب بزرگ ایران از این نوع بوده است.

ت) در مقام تطبیق سه عامل فوق در پویایی فقه سیاسی شیعه در انقلاب اسلامی باید گفت پویایی فقه سیاسی شیعه در زمان انقلاب اسلامی حاصل تجربه طولانی مردم ایران اعم از حوزوی و دانشگاهی در مبارزه با دو پدیده استعمار و استبداد می‌باشد. حتی در نهضت مشروطه که تا حدودی مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی بود، نقش روشنفکران غرب‌زده در متن آن باعث ایجاد خرده‌گفتمان‌هایی شد که به شکست ایدئولوژی و در نهایت کنار گذاشتن آن از سیاست حاکم بر جامعه انجامید. گذر سال‌ها و ناکامی راهکارها و ایدئولوژی‌های غیر اسلامی برای حل ریشه‌ای مشکلات، زمینه را برای ظهور باور به اسلام به عنوان یک دین کامل که در همه زمینه‌های زندگی انسان برنامه دارد، فراهم ساخت. تا پیش از آن باور به اسلام وجود داشت، اما به عنوان دین نظام‌ساز شناخته نشده بود. تا اینکه امام خمینی (ره) به تدریج حقانیت پیوند دین و سیاست را با توجه به قرآن و سیره رسول اکرم (ص) به اثبات رساند و خواست عمومی ملت ایران را از پایگاه اسلام به نتیجه رساند. انقلابی شدن مردم ایران حول محور دین اسلام تحولی ریشه‌ای بود که در زمان سلطه تفکر جدایی دین از سیاست غیر منتظره بوده است. این واقعیت به ندرت مورد توجه تحلیل‌گران دینی و تاریخی قرار گرفته است (برینتون، ۱۳۷۰: ۱۸-۳۰). دی توسویال فرانسوی که در هنگامه انقلاب به ایران سفر کرده است، از معدود دانشمندانی است که به این نکته توجه کرده است، او در خاطرات خود چنین نوشت: «برای مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند جست‌جوی چیزی که ما غربی‌ها آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت کنار گذاشته‌ایم چه معنی دارد؟ جست‌جوی معنویت سیاسی؟ هم اکنون صدای خنده غربیان را می‌شنوم ولی من می‌دانم که غربی‌ها اشتباه می‌کنند» (Alexis, 1980: 19-22). نکته حائز اهمیت در مورد نقش مردم در پویایی فقه سیاسی شیعه در زمان انقلاب اسلامی ایران مشارکت گسترده و فراگیر مردم در عرصه انقلاب بوده است. در جریان انقلاب همه گروه‌ها و جریان‌ها شرکت فعال و گسترده‌ای داشتند و این نشان دهنده آن است که تحول انقلابی در کلیه اقشار، فارغ از پایگاه اجتماعی، طبقه اقتصادی و تعلق سیاسی صورت گرفته و همه آنها را به وسیله عاملی غیر از موارد مذکور پیوند و اتحاد بخشیده است. تمسک به دین اسلام با قرائت انسان‌ساز و جامعه‌ساز، از آن همانند چتری بود که توانست همه افراد و گروه‌ها را پوشش دهد و جذب نماید.

برای درک بهتر تأثیر دو عامل رهبری و ایدئولوژی، این دو با هم طرح می‌شوند: رهبری در واقع مکتب ناطق و تجسم ایدئولوژی است که از ظرفیت‌های مکتب نهایت استفاده را برای رسیدن به اهداف مورد نظر می‌برد. حال باید دید چه چیزی سبب شد دین اسلام که یک دین کهن و قدیمی بود، به عنوان ایدئولوژی انقلاب ایران در عصر جدایی دین از سیاست قرار گیرد؟ از آنجا که دین تغییری نکرده است، بنابراین محیطی که دین در آن مطرح شده است اهمیت می‌یابد. به عبارت دیگر چه قرائتی از

اسلام صورت گرفته است؟ برای این منظور دو نکته اهمیت دارد، اول چگونگی طرح دین و قرائت مورد پذیرش از آن، دوم طراح و مجری این قرائت اهمیت می‌یابند. اینجاست که نقش و اهمیت رهبری در پویایی فقه سیاسی شیعه در زمان انقلاب اسلامی ایران به وضوح مشخص می‌شود. چرا که در مورد انقلاب ایران نقش رهبری هم در عرصه طراحی، هم در عرصه عمل تعیین کننده و الگو می‌باشد. دو نکته فوق را می‌توان به صورت دو سوال شفاف‌تر بیان کرد: اول اینکه امام خمینی (ره) به عنوان رهبر انقلاب ایران چه درک و فهمی از اسلام داشتند؟ دوم اینکه ایشان در مقام عمل چگونه رهبری بود و وظایف و اختیارات رهبری را در جامعه چگونه انجام می‌دادند؟

در پاسخ سوال اول باید گفت که در هم تنیدگی فرهنگ ایرانیان با اسلام سابقه‌ای طولانی دارد. به طوری که نیروهای اجتماعی از راه‌های مختلفی با روحانیون رابطه داشتند. از طریق مجالس و مناسبت‌های دینی در ماه‌های محرم و رمضان، مساجد، سخنرانی‌های دینی و... که با وجود کارشکنی‌های رژیم وقت ایجاد می‌شد. با این پیش‌زمینه‌ها، به تدریج جبهه فکری دینی در مقابل رواج اندیشه‌های ضد مذهبی وارداتی شکل گرفت و نخبگان دینی به تحقق و کاوش بیشتر دین مبین اسلام ترغیب شدند. از طرفی اصلاح حوزه‌های علمیه که از مدت‌ها پیش توسط علمای شیعه مطرح شده بود، به طور جدی دنبال شد. احیا مجدد مفاهیمی چون حق و باطل، ظالم و مظلوم، فقیر و غنی، مستضعف و مستکبر، معروف و منکر و وارد کردن آنها به عرصه سیاسی راه را برای تأثیرگذاری دین اسلام فراهم کرد. در همین راستا امام خمینی (ره) در جایی می‌فرمایند: «اسلام تمامش سیاست است، اسلام را بد معرفی کردند و گرنه اسلام برای تمامی مراحل زندگی بشر از بدو تولد تا هنگام مرگ برنامه دارد» (محمدی، ۱۳۷۴: ۵۴-۶۳). ایشان در جای دیگر چنین فرمودند: «اینکه باید دین از سیاست جدا باشد و علمای دینی نباید در امر سیاست دخالت کنند را استعمارگران شایعه کردند. این را بی‌دین‌ها بر سر زبان‌ها انداختند. مگر زمان پیامبر اکرم (ص) دیانت از سیاست جدا بود؟ مگر در آن دوره عده‌ای روحانی و عده‌ای زمامدار و سیاست‌مدار بودند؟... این حرف‌ها را استعمارگران گفتند تا مردم و مبارزان راه آزادی و استقلال را از علما و روحانیون جدا کنند و راحت بر مردم مسلط شوند که بتوانند آنان را به استعمار و بردگی بکشانند و ثروت آنها را چپاول و غارت کنند. اگر یک نفر پیدا شد که برخلاف هدفشان حرف بزند و مردم را بیدار کند، از او می‌ترسند، زیرا اساس استبداد و استعمار آنها را درهم می‌ریزد» (خمینی، ۱۳۷۳: ۲۵۳-۲۵۷).

رهبر انقلاب ایران بر خلاف رهبران انقلاب‌های دیگر که بر اساس نیازهای مادی و یا بر ضد طبقه خاصی از جامعه برای رسیدن به اهداف شخصی خود قیام می‌کردند، و به همین دلیل آنها را شورشی، برهم زننده اوضاع عادی جامعه و احیاناً جاه طلب معرفی کرده‌اند، معتقد بود که قیام برای الله است و در آن معرفه الله حاصل می‌شود. ایشان معتقد بود که دین و سیاست به هیچ عنوان از هم جدا نیستند، بلکه دنیا مزرعه آخرت است. ایشان برای حکومت و قدرت معنایی جز خدمت‌گذاری به ملت و دین اسلام قائل نبودند. در همین راستا به زمامداران سایر کشورهای مسلمان توصیه می‌کردند که: «کوشش کنید بر قلوب کشورتان حکومت کنید نه بر بدن‌های آنها...». بنابراین رهبر انقلاب ایران از سنخ دیگری بود، او حکیم سیاسی زمانه‌ساز بود. ایشان تا سن ۶۱ سالگی قبل از آنکه مسئولیتی داشته باشد به خودسازی و تزکیه نفس مشغول بودند. ایشان حتی تا آخرین لحظات زندگی‌شان از ذکر خدا، قرائت و

تدبر در قرآن غافل نشدند. لذا ایشان معتقد بودند برای به دست آوردن شرایط مناسب باید اقدام کرد، نه اینکه تا زمان مهیا شدن شرایط از قیام صرف‌نظر کرد (یاران امام، ۱۳۷۳: ۱۹-۲۲).

به طور کلی در یک جامعه ناآرام و متشنج و دو قطبی شده که در یک قطب آن گروه‌های اجتماعی و در قطب دیگر حاکمیت سیاسی قرار دارد، تنها زمانی فقه سیاسی شیعه پویا می‌شد که سه رکن اساسی یعنی: مردم، رهبر و ایدئولوژی هماهنگ و متناسب با زمانه خود عمل نمایند. هر اندازه حضور مشارکت مردمی گسترده‌تر باشد، ایدئولوژی قدرت توجیه و تبیین خواسته و ارزش‌های ایدئال جامعه را بیشتر داشته و مقبولیت وسیع‌تری پیدا می‌نماید، و رهبر با نقش مهم خود می‌تواند با سلاح ایدئولوژی و با حمایت مشارکت مردمی استراتژی‌های مناسب‌تر اعمال نماید، لذا در چنین شرایطی امکان موفقیت سریع‌تر آن انقلاب با ضایعات کمتر وجود دارد. در انقلاب اسلامی ایران هر سه عامل فوق در پویایی فقه سیاسی شیعه نقش‌آفرینی گسترده و به موقعی داشتند. به عبارت دیگر اگر جنبش و خروش مردمی نبود، اگر رهبر آگاه، راست‌گو و شجاع با یک ایدئولوژی محکم و استوار بر پایه فطرت پاک انسانی نبود، هیچ‌گاه پویایی فقه سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی به نتیجه نمی‌رسید. از این رو انقلاب اسلامی را می‌توان نتیجه تحولات عمیق روحی و درونی افراد جامعه ایران دانست که در اثر مجموعه شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دوران پهلوی به رهبری امام خمینی در مسیر آگاهی، استقلال و آزادی در پرتو دین‌باوری هدایت و رهبری شد.

انقلاب اسلامی ایران را بر اساس نظریه بحران اسپرینگز، نوعی راه درمان دینی- سیاسی با بازسازی محافظه-کارانه دسته‌بندی کرد. در چارچوب نظریه بحران اسپرینگز، حکومت محافظه‌کار وقتی قدرت را در دست می‌گیرد، در روند بازسازی جامعه به صورت یک طرفه و بر اساس بینش فکری خود رادیکالی عمل نمی‌کند، بلکه از سنت‌ها و نهادهایی که در آزمایش جامعه‌سازی و مبتنی بر فرهنگ بومی موفق بودند و یا در جوامع دیگر مثبت ارزیابی شده‌اند، الهام می‌گیرد و تغییرات مورد نظر را اعمال می‌کند. بنابراین، حکومت اسلامی پس از پیروز شدن بر خلاف دولت پهلوی که به دنبال تغییر بنیادین آداب و سنن فرهنگی - مذهبی و غربی کردن همه باورهای جامعه بوده است، با الهام از مباحث جدید حکومت‌داری مثل دموکراسی و جمهوریت، نظریه جمهوری اسلامی را متناسب با مقتضیات زمان و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه ارائه و نهادینه کرد.

جمع‌بندی

می‌توان گفت در طول تاریخ اسلام، علما و روحانیون به همراه مردم، مثل ناخدا و کشتی بودند که با هم به ساحل امن و آسایش می‌رسیدند. هر گاه مردم بدون رهبری دینی و یا بر عکس رهبری دینی بدون مردم حرکت می‌کردند نتیجه‌ای آن شکست بوده است. مثلاً در جریان مشروطه وقتی رهبری واحدی با ایدئولوژی مناسب، خواست عمومی مردم را رهبری نکرد، سرانجام آن به استبداد رضاخانی ختم شد. از طرفی وقتی شیخ نوری بدون حمایت مردم شروع به اعتراض و مخالفت با مشروطه کرد، یا شهید مدرس وقتی به تنهایی و بدون پشتوانه مردمی ساز مخالفت با حکومت رضاخان را کوک کرد، نتیجه آن چیزی جز شهادت این دو عالم بزرگ نبوده است. به عبارت دیگر، بر اساس نظریه بحران، یک جریان و تفکر برای موفقیت در جامعه، نخست باید به خواست عمومی مردم تبدیل شود تا بتوان

برای آن راه‌حل اجتماعی یا سیاسی در سطح وسیع جامعه بیان کرد. اما این روند در جریان اعتراضات شیخ نوری به سران مشروطه و اعتراضات شهید مدرس به روند حکومت رضاخانی، به صورت روشن در جامعه انعکاس داده نشد، در نتیجه این علما در مبارزات ایدئولوژی خود تنها ماندند.

اما در بحبوحه انقلاب اسلامی، علمای مذهبی و در صدر آنها حضرت امام خمینی(ره) با درس گرفتن از وقایع تلخ مشروطه و احساس وظیفه دینی، و با درک موقعیت زمان خود، خواست عمومی مردم را در چارچوب گفتمان ولایت فقیه بر پایه فقه شیعه و با قرائتی مناسب و منطقی از اسلام به سرانجام رساند. می‌توان گفت که بزرگ‌ترین هنر رهبری انقلاب اسلامی ایران همراهی و یک‌پارچه کردن مشارکت عمومی مردم در چارچوب ایدئولوژی برخواسته از اسلام بوده است. زیرا ایشان اتحاد و یک‌پارچگی را در میان گروه‌های مختلف مردم با ایدئولوژی‌ای محکم و استوار بر پایه دین مبین اسلام، عامل موفقیت اصلی انقلاب اسلامی می‌دانستند.

نتیجه‌گیری نهایی

مشارکت سیاسی از زمان انقلاب مشروطیت تا جمهوری اسلامی، نتیجه کنش متقابل علل و عوامل متعددی است. در این میان از مهم‌ترین عوامل و تأثیر گذارترین عامل، پویایی فقه سیاسی شیعه و فرهنگ سیاسی شیعه به عنوان مبنای شکل‌گیری الگوهای مختلف مشارکت سیاسی مردم از زمان قاجار و انقلاب مشروطیت به بعد بوده است. پویایی فقه سیاسی شیعه از منابع و سرچشمه‌های متعددی سیراب می‌گردد و نقش علما و فتوای جهادی علما و فرهنگ دینی فقه سیاسی شیعه از سرچشمه‌های اساسی و دیرپای تأثیر گذاری مردم در زمان‌های مختلف از جمله انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی سال ۵۷ بود. با توجه به سؤال اصلی که در این پژوهش عنوان شده است (چه رابطه‌ای بین مشارکت سیاسی و پویایی فقه سیاسی شیعه از مشروطیت تا انقلاب اسلامی وجود دارد؟) پویایی فقه سیاسی شیعه حاصل تعامل اصول، مبانی و مفاهیم سیاسی تشیع با ساخت سیاسی اجتماعی ایران و سرگذشت تاریخی فقه سیاسی شیعه و حضور فعال مشارکت سیاسی مردم بوده است.

الگوی غالب مشارکت سیاسی و پویایی فقه سیاسی شیعه در دوره قاجار و انقلاب مشروطیت (هر چند که در دوره‌های کوتاهی مانند صدر مشروطیت و دهه ۲۰، نشانه‌هایی از انقلابی‌گری و فعال شدن مشارکت سیاسی مردم در کوچه و بازار شهرهای بزرگ به خواست عمومی در کل جامعه تبدیل شده است، اما نیروی واحدی که به صورت یک‌پارچه این اعتراضات و خواسته‌های عمومی مردم را سامان دهد و آن را به نتیجه‌ای مؤثر در سطح کلان تصمیم‌گیری قدرت برساند، وجود نداشت. زیرا از یک طرف سردمداران جریان مشروطه خود دارای شکاف عمیق بودند، به طوری که گاهی از لحاظ ایدئولوژی و دیدگاه جهان‌بینی و یا ساز و کارهای حکومتی و کشورداری کامل مقابل هم قرار می‌گرفتند و از طرف دیگر عوامل بیرونی نظیر قدرت‌های بیگانه در کمین سو استفاده و نفوذ در جامعه ایران و نابودی انقلاب مشروطه بودند) و بخشی از دوره پهلوی انزواگرایی و سکوت بوده است. هدف از این پژوهش بررسی تأثیر مشارکت سیاسی مردم بر پویایی فقه سیاسی شیعه و تعامل این دو با هم است. به همین خاطر فقه سیاسی شیعه با توجه به ظرفیت‌های عظیم فعال‌گرایی مانند مفاهیم و نمادهایی از جمله؛ شهادت، عدالت، امر به معروف و نهی از منکر، اجتهاد، امامت، تقیه و عاشورا نقش اصلی را در تلقی و نگرش سیاسی مردم (به ویژه نسل جوان) در انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی داشته است. از دیگر شاخص‌های بیانگر رابطه مثبت بین پویایی فقه سیاسی شیعه و تأثیر مشارکت سیاسی می‌توان به عوامل رهبری در زمان مشروطیت (شیخ فضل‌الله نوری، آیت‌الله کاشانی و

طباطبایی) و در زمان پهلوی (شهید مدرس) و در زمان نهضت انقلاب اسلامی ایران (امام خمینی(ره)) اشاره کرد، که نقش بارز علما از طریق کانون‌های مبارزه و فعالیت‌های سیاسی (مساجد، هیأت‌های مذهبی و شعارهای انقلابی تاکتیک‌های مشارکت سیاسی مردم بوده است).

مشارکت سیاسی و پویایی فقه سیاسی شیعه در زمان مشروطیت بر اساس نظریه بحران اسپرینگز، راه درمان سیاسی در جهت پاسخگویی به بی‌نظمی‌های حاصل از اداره جامعه توسط حکومت قاجار بود. با توجه به چارچوب نظری (فصل دوم) نظریه بحران، می‌توان گفت بازسازی جامعه از دیدگاه نهضت مشروطه به شیوه اصالت عمل بوده است، زیرا از یک طرف سعی در حفظ چارچوب کلی نظام شاهی داشت و از طرف دیگر به دنبال تغییرات اساسی در اداره جامعه و مقید کردن دربار شاه از طریق وضع قوانین مبتنی بر فرهنگ سیاسی شیعه بود، که این خود از عوامل شکست مشروطه و ناکامی پویایی فقه سیاسی شیعه و مشارکت سیاسی مردم در زمان انقلاب مشروطه بوده است. در زمان حکومت پهلوی بر اساس چارچوب نظریه بحران، بازسازی مورد نظر حکومت پهلوی به شیوه رادیکالی بوده است که باعث ایجاد خشونت و نارضایتی عمومی گروه‌ها، احزاب و طبقات مختلف جامعه شده است. اما اعمال آنها نتیجه عکس داشت و مشارکت سیاسی مردم به سمت مذهب و علما گرایش پیدا کرد و مشارکت سیاسی مردم به صورت‌های مختلف از جمله مجالس مذهبی، اعتراضات دسته‌جمعی و راهپیمایی‌های اعتراض‌آمیز در قالب گروه‌هایی نظیر فدائیان اسلام که مخالفت خود را با سیاست‌های حکومت نشان دادند، نمایان شد.

بنابراین، روحانیت این بار با توجه به تجربه تلخ مشروطیت، با یک رهبر آگاه به مقتضیات زمان و دارای بینش مذهبی قوی و ایدئولوژی مستحکم به نام «نظریه ولایت فقیه» رهبری اعتراضات و ناآرامی‌های مردم را به دست گرفتند. سرانجام این یک‌پارچگی و اتحاد سه عنصر اصلی؛ یعنی «مردم»، «رهبر واحد» و «ایدئولوژی مستحکم» باعث پویایی فقه سیاسی شیعه و انقلاب عظیم سال ۱۳۵۷ شده است. بر اساس چارچوب نظری اسپرینگز، انقلاب اسلامی ایران نوعی راه درمان دینی-سیاسی با بازسازی محافظه‌کارانه می‌باشد. زیرا نظریه‌پردازان حکومت اسلامی بر خلاف حکومت پهلوی، بر اساس بینش رادیکالی عمل نمی‌کردند، بلکه از سنت‌ها و نهادهایی که در آزمایش جامعه‌سازی و مبتنی بر فرهنگ بومی موفق بودند و یا در جوامع دیگر مثبت ارزیابی شده‌اند، الهام گرفته و تغییرات مورد نظر را اعمال می‌کردند. بر این اساس، حکومت اسلامی پس از پیروزی، با الهام از مباحث جدید حکومت-داری مثل دموکراسی و جمهوریت، نظریه جمهوری اسلامی را متناسب با مقتضیات زمان و پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه ارائه و در جامعه نهادینه کرد.

به طور کلی نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در طول تاریخ هیچ‌گاه فقه سیاسی شیعه، علما و مردم به تنهایی موفق نشدند چه از نظر جریان‌ات اجتماعی و چه از نظر تشکیلات سیاسی به اهداف مورد نظر خود برسند. زیرا مردم به تنهایی مانند کشتی بدون ناخدا و نقشه‌ای هدف‌دار بودند، از طرف دیگر فقه شیعه به تنهایی به عنوان نقشه‌ای بدون ناخدا و علما بدون این دو مانند ناخدایی بدون کشتی بودند که هیچ کدام موفق نبودند خود را به تنهایی به ساحل امن برسانند. این پژوهش با بررسی سیر تحولات تاریخی از انقلاب مشروطیت تا حکومت جمهوری اسلامی نشان داد که هر جا این سه شاخص بدون یکدیگر در مسائل اجتماعی و سیاسی وارد شده است به شکست انجامید؛ به عنوان

مثال، اوج فقدان ایدئولوژی و رهبری آگاه و دارای بینش قوی، در جریان نهضت مشروطه نشان داده شد که نهایت آن به شکست قیام مشروطه و استبداد رضاخانی انجامید، و اوج حضور علما بدون پشتوانه مردمی را می‌توان در مخالفت شیخ نوری و شهید مدرس با وضع نابسامان موجود در جامعه زمان خود دید، که به شهادت این دو عالم بزرگ انجامید، ولی اوج هم‌گرایی این سه عنصر در پیروزی انقلاب اسلامی بود که باعث پویایی فقه سیاسی شیعه شده است، این بار مردم با برنامه‌ای دقیق و حساب شده از سوی رهبری دینی و فرزانه با ایدئولوژی مستحکم و استوار «ولایت فقیه» وارد مناسبات سیاسی شدند و برخلاف تمام گمانه‌زنی‌های تحلیلی به بهترین شکل ممکن به پیروزی رسیدند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نه مشارکت مردم در حوزه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی بدون علمای فقهی کارآمد بوده است و نه فقه شیعه بدون حضور مردم در جامعه تأثیرگذار بوده است.

فهرست منابع

کتاب‌ها

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). *ایران بین دو انقلاب، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر*. ترجمه: احمد گل محمدی، محمد ابراهیم فتاحی ولیلایی. تهران: نشر نی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۶۵). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه: فرهنگ رجایی. چاپ سوم. تهران: انتشارات آگه.
- الحمداوی، عبدالکریم (۱۴۲۴). *فقه الاحکام السلطانیة. المغرب: بی‌نا*.
- انصاری، محمد علی (۱۴۱۵ ق). *الموسوعه الفقیه المیسر*. ج ۳. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- اینرو، مایرون و هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۹). *درک توسعه سیاسی*. تهران: ترجمه و نشر پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- برینتون، کرین (۱۳۷۰). *کالبد شکافی چهار انقلاب*. چاپ پنجم. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: نشر آسمان.
- پوپر، کارل (۱۳۶۱). *انقلاب یا اصلاح*. چاپ سوم. ترجمه: هوشنگ وزیری. تهران: خوارزمی.
- تبریزی، محمد حسین (۱۳۷۷). *کشف المراد من المشروطه و الاستبداد*. تهران: کویر.
- حسینی‌زاده، سید محمد علی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: دانشگاه مفید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷). *روش‌شناسی علوم سیاسی*. قم: دانشگاه مفید.
- خرابی، فاروق (۱۳۸۶). *انجمن‌های عصر مشروطه*. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
- خسروپناه، محمدحسین (۱۳۸۲). *هدف‌ها و مبارزه‌ی زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا سلطنت پهلوی*. تهران: پیام امروز.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۳). *رساله نوین، مسائل حقوقی*. گردآوری: عبدالکریم بی‌آذار. چاپ ششم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸). *صحیفه‌ی امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- _____ *صحیفه‌ی نور*. تهران: مؤسسه نشر آثار.
- _____ *ولایت فقیه*. تهران: انتشارات آزادی.
- ذوالفقاریان، فاطمه (۱۳۸۹). *سیاست‌ورزی دکتر سروش*. تهران: نشر کویر.
- راش، مایکل (۱۳۷۷). *جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی*. ترجمه: منوچهر صبوری. تهران: سمت.
- رمضان نرگسی، رضا (۱۳۸۳). *تحلیلی از مشارکت سیاسی*. تهران: معرفت.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۷). *مشروطه ناکام (تأملی در رویارویی ایرانیان با چهره‌ی ژانوسی تجدد)*. تهران: کویر.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۸). *سنت و مدرنیته*. تهران: روزنه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). *تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی*. تهران: سخن.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *درس‌هایی در فلسفه علم الاجتماع*. ج ۳. تهران: نشر نی.
- شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۷). *قواعد فقه سیاسی*. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- شهبازی، محبوب (۱۳۸۰). *تقدیر مردم سالاری ایرانی*. تهران: روزنه.
- صالحی، علی محمد (۱۲۸۸). *اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۶۳). *ولایت فقیه حکومت صالحان*. قم: مؤسسه فرهنگی رسا.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۸۱). *تاریخ مشروطیت*. تهران: ایران یاران.
- طالبان، محمد رضا (۱۳۸۸). *روش‌شناسی، مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران*. تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی (ره).
- طاهایی، سید جواد (۱۳۸۱). *اندیشه دولت مدرن*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی (ره).
- طوسی، شیخ جعفر (۱۴۰۸ق). *الاقتصاد*. تهران: چهل ستون.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۸). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶). *فقه سیاسی*. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۳). *فقه سیاسی*. تهران: امیرکبیر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۰). *فقه و سیاست در ایران معاصر*. ج ۱. تهران: نشر نی.
- قیصری، علی (۱۳۸۳). *روشنفکران ایران در قرن بیستم*. ترجمه: محمد دهقانی. تهران: هرمس.
- کاتوزیان، محمد علی (۱۳۷۲). *اقتصاد سیاسی ایران*. تهران: نشر مرکز.
- کاظم زاده، فیروز (۱۳۷۱). *روس و انگلیس در ایران*. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- کدیور، جمیله (۱۳۷۸). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*. تهران: انتشارات طرح نو.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵). *سیاست نامه‌ی خراسانی*. تهران: کویر.
- کرکی، محقق (۱۴۰۷ق). *جامع المقاصد*. ج ۱. قم: مؤسسه‌ی آل‌البیت.
- کسروی، احمد (۱۳۷۹). *تاریخ مشروطیت ایران*. تهران: مجید.
- لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق). *مجموعه الرسائل، تصحیح و تحقیق گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی*. قم: مؤسسه معارف الاسلامیه.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳). *تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)*. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- محسنی، منوچهر و جاراللهی، عذرا (۱۳۸۲). *مشارکت اجتماعی در ایران*. تهران: آرون.
- محمد بلخی رومی، جلال‌الدین (۱۳۶۳). *کلیات مثنوی معنوی*، به خط سید حسن خوش‌نویس میرخانی، حکایت بقال و روغن ریختن طوطی. تهران: بی‌تا.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۷۳). *مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- محمدی، منوچهر (۱۳۷۴). *انقلاب اسلامی، در مقایسه با انقلاب‌های فرانسه و روسیه*. تهران: نشر اسراء.
- مخبر، عباس (۱۳۷۲). *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.

- مرسلوند، حسن (۱۳۷۸). *حاج شیخ هادی نجف آبادی و مشروطیت*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۹). *حکومت اسلامی و ولایت فقیه*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). *نظام سیاسی اسلام*. قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *پیرامون انقلاب اسلامی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات صدرا.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). *تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۵۷-۱۳۲۰*. تهران: روزنه.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۶۳). *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*. تهران: علمی.
- ملکی، حسین (۱۳۷۰). *دولت‌های ایران در عصر مشروطیت*. ج ۱. تهران: اشاره.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ ق). *دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- منظور الاجداد، محمد حسین (۱۳۷۹). *مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، آیات و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی (۱۲۹۲ - ۱۳۳۹ ش)*. تهران: انتشارات شیرازه.
- میروموسوی، سیدعلی (۱۳۸۴). *اسلام سنت و دولت مدرن، نوسازی دولت تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه*. تهران: نشر نی.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۸۲). *تنبیه الامه و تنزیه المله*. تصحیح: سید جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.
- معرفت، هادی (۱۳۷۷). *ولایت فقیه*. قم: التهید.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳). *موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم*. ترجمه: محسن ثلاثی. تهران: روزنه.
- هالیدی، فرد (۱۳۵۸). *دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران*. ترجمه: فضل‌الله نیک‌آیین. تهران: امیرکبیر.
- یاران امام (۱۳۷۳). *فرازهایی از ابعاد روحی اخلاقی امام خمینی (ره)*. چاپ اول. تهران: نشر هادی.

مقالات:

- آل غفور، سید محسن (۱۳۸۴). "اجتهاد و تقلید در اندیشه عالمان شیعه"، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، سال هشتم، شماره سی و یک، ص ۹۹-۱۲۰.
- اکبری، کمال (۱۳۹۱). "ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی"، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال نهم، شماره سی، ص ۵۶-۵۸.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳). "مسأله فلسطین در اندیشه‌ی سیاسی اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز، مجله‌ی پژوهش حقوق و سیاست"، سال ششم، شماره ۱۲، ص ۱۷-۶۳.
- تاج مزینانی، علی‌اکبر (۱۳۸۲). "مشارکت سیاسی جوانان، ابعاد و پویایی‌ها"، فصلنامه مطالعات جوانان، شماره سوم، ص ۱۲۵-۱۵۳.

- جباری، حبیب(۱۳۷۸). مشارکت و توسعه اجتماعی، مجموعه مقالات همایش توسعه اجتماعی وزارت کشور"، ص ۷-۶۳.
- جعفرپور، رشید(۱۳۸۸). "ولایت فقیه در فقه سیاسی شیعه"، فصلنامه بازتاب، شماره ۱۵۳، سال اول، ص ۸-۶۸.
- خسروپناه، عبدالحسین(۱۳۸۲). "حقیقت پنهان به خطای خاموش، گفتمان سیاسی، شیخ نوری و میرزای نائینی"، ماهنامه زمان، سال دوم، شماره ده، ص ۳-۱۴.
- حقیقت، صادق(۱۳۸۹). "تحول روش‌شناسی در فقه شیعه"، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه، سال هشتم، شماره بیست و نه، ص ۱۱-۱۵.
- درودی، مسعود(۱۳۸۳). "صورت‌بندی گفتمان علمای شیعه در انقلاب مشروطیت"، فصلنامه گنجینه اسناد، سال نهم، شماره ۹۴، ص ۱۵-۲۴.
- ربانی خراسانی، علی(۱۳۹۴). "تحلیل نگرش محمد رضا شاه به حکومتی‌گری، طبقات و جریان‌های پرنفوذ اجتماعی(۱۳۳۲-۱۳۵۵)"، سال بیست و پنجم، شماره پنجاه و شش، ص ۱۱-۱۸.
- عزتی، ابوالفضل(۱۳۷۹). "رابطه بین دین و فلسفه"، تهران: انجمن علمی، مذهبی دانشگاه آذر آبارگانی، نشریه شماره بیست و شش، ص ۳۴-۵۷.
- غرویان، محسن(۱۳۹۳). "شیخ از مرز زمان عبور کرده است"، فصلنامه یاران، شماره ۱۰۲، سال هشتم، ص ۵۰-۷۱.
- فاتحی، محمد حسین(۱۳۸۳). "مالیات و وظایف توزیعی دولت"، فصلنامه مجلس و پژوهش، سال یازدهم، ش ۴۵، ص ۹۳-۱۱۴.
- فاضلی، محمد و کریمی، علی(۱۳۹۳). "رویکرد- ساختاری به علل ناپایداری ائتلاف مشروطه- خواهان"، مجله جامعه‌شناسی تاریخی، سال ششم، شماره یک، ۱۲۷-۱۳۶.
- مبلغی، احمد(۱۳۸۴). "فقه سیاسی"، مجله فقه، سال دوازدهم، شماره چهل و پنج، ص ۳-۲۱.
- نبوی، سید عباس(۱۳۵۷). "فقه، زمان و نظام‌سازی"، مجله کیهان اندیشه، سال پنجم، شماره شصت و هفت، ص ۴-۱۸.
- نیازی، محسن(۱۳۸۳). "تأملی در مورد رابطه بین ساختار قدرت در خانواده و مشارکت اجتماعی در شهر کاشان"، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۳، ص ۱۱۱-۱۳۷.

منابع لاتین:

- Lambton, Ann (1979). Some New trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th Century Persia, *Studia Islamica*, 1979 vol II, No 39, p.145.
- Buzan, Barry (1999). *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder: Lynne Reinner.
- Alexis, deToucvill (1996). *The old regime and the French -61 Revolution*, by stuart Gilbert. New York. Double day Anchor 1996/13/156.
- Keddie, Nikki (1972). *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, A Political Biography*, Los Angeles: University of California press.

- scopol, Theda (1982). “ Renitier state and shia Islam in the revolution” .theoty & society , U.S.A, 1982 vol II, NO3 p.266.
- Edward, Azar E(1988). National Security in the Third World, The Management of Internal and External Threats, England: Edward Elgar Press.

First Name: Rahman	Last Name: Bayad
Degree: M.sc	Field of Study: Political Sciences
Supervisor: Dr. Hamdallah Akvan	Defense Date: 94/10/17

The effect of political participation on the dynamics of Shia political Jurisprudence; From Constitutional Period to the Islamic Republic

Abstract

One of the questions in political thought is the respect to political participation and its role in mobility of Islamic political jurisprudence and studying the effect of political participation on mobility of Shia political jurisprudence from constitution to the Islamic Republic. The main question in this survey is: what kind of relationship is there between political participation and mobility of Islamic political jurisprudence from constitution to the Islamic Republic? The propose is that the reason of mobility of Shia political jurisprudence from constitution to forward was the relatively confining of autarchy and dictator by the political participation of the people and reflect necessity of this situations in Shia political jurisprudence. This has occurred both in constitution and Islamic republication of Iran, more political participation, the better evolution direction was for Shia political jurisprudence. The methodology of this survey is documentary and its theoretical framework is on basis of Sprignse crisis theory. The findings show that Shia political jurisprudence has been motivated due to reaction to these events in result of the social and political crisis of Iranian society in two circumstances of constitution and Islamic republication and increasing political participation of different parties in political and social processes and its conceptual area has been developed. The debate between discourses of Shia political jurisprudence and difference about the concepts like law , freedom , franc , voting, political system , legitimation and etc. is a part of examples of political participation effects on mobility of Shia political jurisprudence from constitution to Islamic Republic.

Keywords: Shia Political jurisprudence, political participation, Constitutional Period, Islamic revolution



Yasouj University

**The effect of political participation on the dynamics of Shia political
Jurisprudence; From Constitutional Period to the Islamic Republic**

By

Rahman Bayad

**A Thesis Submitted to the Office of the Post-Graduate, in
Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of
M.Sc**

**In
Political Sciences**

Approved by:	Full Name	Signature
1. Supervisor:	Dr. Hamdallah Akvani	
2. Advisor:	Dr. Ali Bagheri Dolatabadi	
4. Internal Examin	Dr. Ali Reza Samiee Esfahani	
5. Internal Examin	Dr. Aboozar Rafiee Ghahsare	
6. Representative of the Post-Graduate Office	Dr. Mohammad Reza Firouzi	

February 2016



Yasouj University
Faculty of Humanities
Department of political - political

M.Sc. Thesis

**The effect of political participation on the dynamics of Shia
political Jurisprudence; From Constitutional Period to the
Islamic Republic**

Supervisor:
Dr. Hamdallah Akvani

Advisors:
Dr. Ali Bagheri Dolatabadi

By:
Rahman Bayad

February 2016