

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات فقه سیاست

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



صاحب امتیاز: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

مدیر مسئول: آیت الله محمد جواد فاضل لنکرانی

سر دبیر: سید جواد حسینی خواه



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ◆ حسین ارجینی (عضو هیأت علمی دانشگاه معارف اسلامی، دکتری علوم سیاسی)
- ◆ علیرضا اسلامیان (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)
- ◆ سیدسجاد ایزدهی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)
- ◆ سیدجواد حسینی خواه (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکتری فقه روابط بین الملل)
- ◆ قاسم شبان نیا (عضو هیأت علمی مؤسسه امام خمینی علیه السلام، دکتری علوم سیاسی)
- ◆ مجتبی عبدخدایی (عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی، دکتری روابط بین الملل)
- ◆ عباس کعبی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)
- ◆ احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)
- ◆ محمد قاسمی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، دکتری فلسفه سیاسی)

دبیر اجرایی: محمدحسن استاد میرزا

طراح جلد: حمیدرضا پورحسین

مترجمان: ابراهیم حسن (عربی) - جاوید اکبری (انگلیسی)

دبیر تحریریه: محمد قاسمی

ویراستار: محسن اکبری

صفحه آرا: محسن شریفی

مجوز انتشار نشریه مطالعات فقه سیاست در زمینه فقه و علوم سیاسی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام در تاریخ ۱۴۰۰/۲/۲۰ به شماره ثبت ۸۷۸۲۶ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

نشانی: قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، معاونت پژوهش، دفتر دوفصلنامه مطالعات فقه سیاست

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۹۴۹۴ - ۰۲۵ - دورنگار: ۳۷۷۳۰۵۸۸ - ۰۲۵

قیمت: ۴۰۰۰۰۰ ریال





A Reflection on the Theory of Legitimacy of Monarchy in Shiite Political Jurisprudence

Qāsim Shabān Niyā¹

Muhammad sādīq Asīm²

Abstract

The analysis of the political theory of Islam in different eras by different researchers has led to the emergence of heresies and false ascriptions to Islamic thinkers, especially Shiite jurists. Among these false ascriptions, we can mention the theory of legitimate monarchy, in the sense of the legitimacy of the king's rule. The ascription of this theory to some Shiite jurists has been raised by Mr. Mohsen Kadivar. The main issue with which this research is concerned is the validation of the mentioned claim. Hence, the validity of this claim that monarchy in Islam has been accepted by some Shiite jurists has been discussed. The present article has discussed this claim with a descriptive-analytical method in three areas: the compatibility of the monarchy with the idea of Islamic governance and the arguments of the proponents have been discussed. The results of this research show that the theory of legitimate monarchy is basically incompatible and inconsistent with the principles of Islamic governance and scientific point of view inasmuch as it is not backed by a solid jurisprudential-theological proof.

Keywords: Sultanate (monarchy), wilayat-i faqih (guardianship of the jurist), legitimacy, just sultan.



1. Associate professor at Imam Khomeini (ra) Educational and Research Institute.

2. Graduate of the Islamic Seminary of Qom and doctor of the jurisprudence of international relations

تأملی بر نظریه مشروعیت سلطنت در فقه سیاسی شیعه

قاسم شبان‌نیا^۱

محمدصادق آسیم^۲

چکیده

واکاوی نظریه سیاسی اسلام در اعصار گوناگون توسط محققان مختلف، ظهور بدعت‌ها و نسبت‌هایی ناصواب به متفکران اسلامی - خصوصاً فقیهان شیعه - را به دنبال داشته است؛ از جمله این نسبت‌ها می‌توان به نظریه سلطنت مشروع به معنی حقانیت حکمرانی شاه اشاره نمود. نسبت این نظریه به برخی از فقیهان شیعه از جانب آقای محسن کدیور مطرح شده است. مسأله این پژوهش، اعتبارسنجی ادعای مذکور است؛ بر این اساس صحت این مدعا را که سلطنت در اسلام از سوی برخی فقیهان شیعه پذیرفته شده است؛ به بحث گذاشته شده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی این ادعا را در سه محور همخوانی سلطنت با اندیشه حکمرانی اسلامی، بررسی ادله و قائلین مورد بحث قرار داده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد نظریه سلطنت مشروع با اصول حکمرانی اسلامی ناسازگار است و دارای ناهمخوانی درونی از جهت علمی می‌باشد، هم‌چنان‌که دارای دلیل متقن فقهی - کلامی نبوده و هیچ فقیهی آن را قبول ندارد. واژگان کلیدی: سلطنت، ولایت فقیه، مشروعیت، سلطان عادل.

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی مؤسسه امام خمینی (ره)؛ shaban1351@yahoo.com

۲. دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فقه روابط بین‌الملل (نویسنده مسئول)؛ asim111@chmail.ir



مقدمه

نظریهٔ سلطنت مشروعه توسط آقای محسن کدیور در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه بیان شده است. ایشان ضمن مستندسازی برای پنج‌تن از فقها، چنین ادعا می‌کنند که ولایت از سوی خداوند برای دو منصب پادشاهی در امور عرفی و فقاها در امور شرعی جعل شده و هر دو حیطة، دارای حدود معین در تعامل و رسمیت‌بخشی با یکدیگرند.

تحقیق حاضر در سه بخش با بررسی این مدعا در صدد واکاوی مدعای مشروعیت سلطنت در اسلام است. در بخش نخست به صورت پیشینی و با نگرشی عقلی به نظریه سلطنت مشروعه، به دنبال منطق توجیه و عقلانیت حاکم بر این نظریه بوده و در دو گفتار به صورت بیرونی و درونی این انگاره مورد بررسی قرار خواهد گرفت که آیا مشروعیت سلطنت دارای عقلانیت حکمرانی اسلامی است؟ و آیا این نظریه دارای انسجام کافی برای مبنا قرارگرفتن به عنوان یک نظریه فقهی است؟ در بخش دوم به پردازش ادلهٔ نظریه از دو منظر عقلی و نقلی خواهیم پرداخت و در بخش سوم ادله طرفداران این نظریه را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم؛ لذا سه پرسش فرعی ساختار این پژوهش به شرح زیر خواهد بود:

۱. آیا نظریهٔ سلطنت اسلامی دارای تهافت درونی یا ناهمخوانی با اصول حکمرانی اسلامی است؟

۲. دلیل و مستند فقهی سلطنت مشروعه کدام است؟

۳. آیا فقیهی در طول تاریخ فقه شیعه قائل به این نظریه بوده است!

اهمیت و ضرورت بررسی این نظریه زمانی هویدا می‌شود که مشروعیت آن به عنوان عملکرد سیاسی در دستگاه نظام فقهی مطرح شود تا بتواند توجیه‌کنندهٔ اقتدار سیاسی مشروع در جامعه بوده و به عنوان نظریهٔ بدیل ولایت فقیه مورد گفتگو قرار گیرد. خاستگاه اصلی این نظریه در صدر اسلام با تفکیک جایگاه نبوت از سیاست صورت گرفت و امتداد آن در فقه، سبب تولید فقه سکولار و رویکرد سکولاریستی در اداره امور جامعه شده است. اولین پردازش علمی این نظریه در فضای فقه شیعه توسط عبدالهادی حائری و سپس محسن کدیور صورت گرفته است. فیرحی و دیگران از ایشان نقل نموده‌اند. (رک: حائری، ۱۳۹۴، ص ۳۲۴. فیرحی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۷. کدیور، ۱۳۹۷، ص ۲۰۴. طباطبایی‌فر، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳) سابقه نقد و بررسی این نظریه در دوران متأخر توسط نویسندگانی صورت گرفته است که به دو نمونه از مهمترین آنها اشاره می‌شود:



سید محسن طباطبائی فر در مقاله «بررسی تطبیقی نظریه‌های سلطنت» با بررسی‌های متعدد به دنبال امکان‌سنجی تطابق الگوی سلطنت شیعی بر حکومت‌های صفویه و قاجاریه است و به نقد و بررسی انتساب‌های متعدد می‌گردد (طباطبائی فر، ۱۳۸۳)؛ اما آنچه در نگارش حاضر به دنبال بررسی آن هستیم، بررسی اصل نظریه و انتسابات به فقها است. مسعود امامی در مقاله «سلطنت مشروعه، نظریه‌ای بدون نظریه‌پرداز»؛ به بررسی برخی منتسبان این نظریه می‌پردازد. البته وی ورود فقهی به نقد ادله نداشته و جایگاه تعاملات سلطانی با سلاطین را مورد بررسی قرار نمی‌دهد (امامی، ۱۳۸۷).

سایر نوشته‌های علمی که در این زمینه قابل مطالعه هستند به بررسی تک گزاره‌ای از نظریه‌های سیاسی در اندیشه فقهایی چون میرزای قمی، شیخ فضل‌الله نوری و علامه مجلسی پرداخته‌اند. با توجه به اینکه برای موضوع حاضر پیشینه‌ای یافت نشد، از این جهت مقاله دارای نوآوری می‌باشد. به نظر می‌رسد نظریه سلطنت مشروعه در تنافی با نظریه حاکمیت الله و إذن گرفتگان از سوی ایشان است، هم‌چنین دارای سابقه فقهی نبوده و کسی بدان قائل نیست، و قائلینی از این جهت می‌تواند انحرافی بدیع از سوی نویسندگان معاصر باشد. روش متن محوری و مطالعات کتابخانه‌ای - نرم‌افزاری در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته است. مقاله حاضر متکفل بیان نظریه فقه سیاسی فقه‌های منتسب نیست، بلکه به دنبال بررسی صحت و توانایی مستندات مذکور برای نظریه سلطنت مشروعه است.

۱. ناسازگاری نظریه سلطنت مشروعه

سنجش سلطنت مشروعه با اصول و مبانی اسلامی و بازنگری در ساختار و انسجام این نظریه موضوع این بخش است که در دو گفتار به صورت برون نظریه و درون نظریه مورد اشاره قرار گرفته است.

۱-۱. سنجش اصول سلطنت با عقلانیت حکمرانی مشروعه در اسلام

نظریه سلطنت مشروعه بیان می‌کند که شارع مقدس به شاه ذی الشوکه ولایت در امور حکمرانی در عصر غیبت اعطا نموده است (کدیور) فلذا ایشان نایبان مشروع حاکمیت الهی هستند که می‌توانند با اقتدار موجه به امارت و ریاست در امور مسلمانان بپردازند. به نظر می‌رسد این مسأله از چند جهت دارای اشکال است:

**۱-۱-۱. تفکیک ولایت از سلطنت در اسلام**

اساس سلطنت مشروعه، همخوانی ولایت با سلطنت در اسلام است، درحالی که در اسلام بین سلطنت و ولایت تفکیک وجود دارد، ولایت و امامت در اسلام به معنی ریاست عامه در امور دین و دنیا است که با اذن و نصب الهی مشخص می شود (محقق حلی، ۱۴۲۱، ص ۳۰۶)، شامل همه امور دنیوی از جمله حکومت است و سلطنت، که اساساً با منطق غلبه و قهر کسب شده است، دارای جایگاه موجهی در اسلام نیست. رهبری در این باره می فرماید: در صدر اسلام بزرگ ترین و مهمترین ضربه ای که بر اسلام وارد شد، این بود که حکومت اسلامی از امامت به سلطنت تبدیل شد. حکومت امام حسن و علی بن ابی طالب علیه السلام به سلطنت شام تبدیل شد! (خامنه ای، ۱۳۷۹/۰۲/۰۱).

۱-۱-۲. مشروعیت بخشی به نهاد سلطنت

منطق سلطنت، استبداد است که با زیر پا گذاشتن آزادی و عدالت در اسلام پذیرفته شده نیست، سلطنت موجب طبقاتی شدن جامعه و سلب آزادی و اختیار از دیگران می شود و با وجود قدرت مطلقه، با تهدید و ایجاد ترس، به پیشبرد اهداف خود در جامعه می پردازد، درحالی که اسلام با منطق اختیار، عقلانیت و عدالت به تربیت انسان ها می پردازد. از این رو نقش مردم در حکومت دینی بسیار پررنگ است. در سلطنت مشروعه اطاعت از شاه واجب است درحالی که آنها نه تنها معصوم، بلکه عادل هم نیستند.

۱-۱-۳. عدم جواز تغییر سلطنت

در این نگرش به دین سلطنت باید باقی بماند درحالی که متون اسلامی و سیره اهل بیت علیهم السلام نشانگر مبارزه همیشگی با طاغوت و منشأ عصیانی است که در جامعه ریشه دوانده است. این مبارزه گاهی با عدم همکاری و دوری گزیدن از ایشان و گاهی با تبلیغات و زبان گاهی با شمشیر و جنگ مستقیم تجلی پیدا می کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۶. عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۳۱. طهرانی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۵).

۱-۱-۴. عدم جواز ورود فقها به امور حکومتی و تقلیل ولایت فقها به امور شرعی

ولایت فقها در عصر غیبت فقط منحصر در امور شرعی نبوده و شامل ولایت در امور اجتماعی و سیاسی جامعه می شود، این مهم گاهی از ادله ولایت فقیه و گاهی از دخالت عملی فقها در



امور مهم حکومتی مثل حکم میرزای شیرازی، سید محمدکاظم یزدی، آیت الله نائینی، آیت الله مدرس، آیت الله کاشانی و غیره در موضوعاتی هم چون تحریم تنباکو، پارچه خارجی، مشروطه، جهاد، ملی شدن نفت، و... فهمیده می شود.

۱-۲. سنجش همبستگی داخلی نظریه سلطنت مشروع

اشکالات نظریه سلطنت مشروع فقط به ناسازگاری با اصول اندیشه اسلام ختم نمی شود و دارای اشکال های ساختاری و ناسازگاری درونی است:

۱-۲-۱. ابهام در تفکیک امور عرفی و امور شرعی

در منطق سلطنت مشروع امور عرفی به پادشاه و امور شرعی به فقیه سپرده شده است، اما تفکیک مصادیق این مسائل بسیار سخت است، مثلاً در حدود و امر به معروف که جزء مصادیق کدام یک هستند، یا جهاد که از مهمترین مسائل یک حکومت به شمار می رود باید دارای اذن از سوی فقیه باشد. هم چنین ملاکی برای امور عرفی بیان نشده است، مثلاً تصرف در اموال مردم آیا جزء امور عرفی است؟ پس گرفتن خمس توسط فقیه نیز دخالت در امور عرفی است، هم چنان که شیخ فضل الله نوری امور عرفی را مربوط به فقیه می داند: امور عامه، یعنی... اموری که مربوط به تمام افراد رعایای مملکت باشد و... تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس، مخصوص به امام علیه السلام یا نواب او است و ربطی به دیگران ندارد (ترکمان، ۱۳۶۲، ص ۱۰۴).

۱-۲-۲. رسمیت بخشی شاه و فقیه به یکدیگر

نظریه سلطنت مشروع بیان می کند فقیه سلطنت فقیه را به رسمیت می شناسد و شاه نیز با رسمی دانستن ولایت فقیه او را در اموری همانند قضاوت و امام جمعه گویی نصب می نماید. اگر ولایت فقیه در امور مربوط به خودش دارای اذن الهی است پس اعطای منصب به چه معنی است؟ و اگر شاه ایشان را منصوب نکند استیفای آن بر فقیه واجب است یا هم چنان سکوت و دعا در برابر ایشان باید نمود تا تمامی شئون مربوط به یک جامعه را در دست گیرد؟

۱-۲-۳. نحوه انتخاب سلطان و تحقق سلطنت

در نظریه سلطنت مشروع از چگونگی انتخاب پادشاه هیچ سخن نیامده است؛ زیرا پادشاهان برای برقراری سلطنت خویش دست به قدرت نمایی و کشتن مظلوم و مخالفان می زنند و تدبیر



جامعه را از پایگاه قهر و غلبه می‌دانند. این مسأله با اساس عدالت‌محوری شاه در تضاد است و خود زمینه فساد را در ذی الشوکتین فراهم می‌کند که اقدام به این مسأله نمایند. اگر این مسأله که شاه اقتدار سیاسی را از کجا آورده است مهم نیست پس قاعدتاً نباید قیام علیه ایشان نیز دارای اشکالی باشد، درحالی‌که قیام علیه ایشان محکوم است.

۴-۲-۱. عدم ضمانت اجرایی بر تحقق عدالت از سوی سلطان

در نظریه سلطنت مشروعه شاه دارای اختیار مطلق در حکمرانی است؛ ولی می‌بایست در چارچوب شریعت عمل نماید، حال سؤال اصلی این است که چه ضمانت اجرایی بر تحقق این شرط وجود دارد و اگر شاه این‌گونه رفتار ننمود، چگونه باید با ایشان مقابله نمود یا شاه دیگری که ادعای عمل به اسلام را داشته باشد چگونه باید نصب نمود و دیگری را عزل کرد؟ با نظرداشتن عدم قیام علیه شاهان این مسائل به بن‌بست استبداد خواهد رسید.

۵-۲-۱. عدم تحصیل شرایط بیان شده در شاهان

اگر نگوییم همه شاهان، ولی بیشتر آنها نه تنها تواضع در برابر فقها نداشتند و مقید به ظواهر شریعت نبوده‌اند، بلکه هر آنچه سبب اقتدار ایشان در جامعه بود را مورد توجه قرار می‌دادند و از آنجا که جامعه شیعه دارای اطاعت از فقها بود، آنها نفوذ امر خویش را در تکریم آنها می‌دیدند و زمانی که احساس خطری می‌کردند، با محرومیت و تبعید ایشان به دفع ضرر می‌پرداختند.

۲. واکاوی ادله سلطنت مشروعه

پیش از پرداختن به ادله، سنجش معنای مشروعیت در اسلام و منطق نظریه سلطنت مشروعه ضروری به نظر می‌رسد. مشروعیت در نظریه فقه سیاسی به معنای إذن الهی در امر حکومت است، چنان‌که حق حکومت در فلسفه سیاسی اسلامی، به برهان عقلی منحصر در مالک حقیقی انسان، یعنی خداوند ثابت شده است؛ از این‌رو فقط اجازه یافتگان از طرف خداوند (پیامبران، ائمه و نایبان ایشان) حق فرمانروایی و استحقاق اطاعت را دارند. اگرچه ظالمان با غصب این منصب، مانع نفوذ این ولایت شوند؛ ولی مشروعیت و حقی در فرمانروایی برای ایشان ایجاد نمی‌کند.

سلطنت مشروعه حق حکومت در زمان غیبت را به سلاطین مسلمانان امامی که شوکت لازم برای اداره حکومت را دارا هستند اعطا می‌کند و قیام علیه ایشان را ممنوع و اطاعتشان را



واجب می‌داند؛ چنان‌که امور دینی را مربوط به فقیه می‌داند. سلطان مسئول نگهداری حدود و ثغور مسلمین، حمایت از اسلام و تشیع، حکومت‌داری و ریاست امور اجرایی و فقها ولایت در قضا، فتوا، تفسیر شریعت و تکفل موقوفات‌اند.

در این بخش با بررسی ادله و انتساب‌های این نظریه، به دنبال پاسخ به این مسأله هستیم که آیا نظریه سلطنت مشروعه دارای دلیل فقهی - کلامی است؟ هم‌چنین در صورت پذیرش یا نپذیرفتن دلالت ادله بر این نظریه، آیا قائلی از فقها در اعصار گوناگون بر این مسأله یافت می‌شود و انتساب‌هایی که آقای کدیور بیان نموده است، استحکام کافی برای پیوند به فقها را دارد یا خیر؟

۲-۱. ادله عقلی نظریه سلطنت مشروعه

۲-۱-۱. مطابقت تشریع و تکوین

مصلحت و حکمت الهی می‌طلبد آنچه در عالم محقق می‌شود طبق نظام احسن خلقت باشد، از این رو قدرت و شکوه پادشاهی مطابق علم و حکمتی الهی است و مطابق شریعت است؛ کدیور این مسأله را این‌گونه بیان می‌کند که سلاطین مسلمانی که دارای این منصب هستند مشروع بوده و باید تمام قدرت خویش را در اجرای عدالت و اسلام به کار ببندند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

نقد و بررسی

بررسی معنای نظام احسن خلقت، مطابقت تشریع و تکوین در اینجا لازم به نظر می‌رسد: نظام احسن خلقت بدین معنا است که جهان هستی به بهترین وجه ممکن آفرینش یافته و بیشترین کمالات در موجودات محقق شده است؛ ولی این مسأله منافاتی با وجود نقص ذاتی در مرتبه معلول و حتی عدم مشروعیت وضعیت واقعه ندارد، از این رو نمی‌توان این نتیجه را گرفت که هر آن چیزی که در عالم واقع شده، دارای مشروعیت الهی است در غیر این صورت دیگر تشریع بی‌معنا خواهد بود. به بیان روشن‌تر تقدیری بودن اراده الهی اعم از مشروعیت بخشی به اقتدار سیاسی پادشاهی است، از این رو ممکن است تقدیر الهی بر جریان عاشورا و شهیدشدن امام معصوم قرار بگیرد؛ ولی بدون شک این عمل مشروع نبوده و مورد غضب الهی است.

مطابقت تشریع با تکوین نیز به معنای استواری و هماهنگی برنامه رهنمایی انسان‌ها با خلق ایشان است، به این معنی که انسان‌ها را به بیشترین کمال خود هدایت می‌کند و اثبات نمی‌کند که



هرآنچه که واقع شده مطابق تشریع خداوند باشد (همانند ظلم ظالمان که مطلوب تشریع خداوند نیست) در غیر این صورت لازمه باطل عدم جواز مؤاخذه ظالمان به وجود می‌آید.

۲-۱-۲. قدر متیقن ادله ولایت فقیه

حکومت امری ضروری است و امکان تعطیلی آن در زمان غیبت وجود ندارد، چراکه از یک سو سبب از بین رفتن نظام اجتماعی خواهد شد و از سوی دیگر قدر متیقن ادله ولایت فقیه دلالت بر امور حسبه دارد و دلالتی بر حکومت ندارند؛ در نتیجه لازمه حکومت مشروع سلطان به دست می‌آید (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۷۸).

نقد و بررسی

حسبه به دو معنی عام (تمام امور ضروری که از سوی شارع ترک آن پسندیده نیست ولو دارای متولی خاصی باشد مثل قضاوت برای فقیه) و خاص (تمام امور ضروری از منظر شارع که علاوه بر عدم رضایت به ترک آنها متولی خاصی را نیز بیان نکرده است) بیان شده است. استدلال مذکور بر این پایه استوار است که حکومت دارای ضروریاتی است که ترک آن جایز نیست و در دایره ولایت فقیه هم معرفی نشده است؛ اما سؤالی که می‌توان پرسید این است که آن فقیه می‌تواند متصدی این امور بشود؟ در اینجا قدر متیقن بیان می‌کند که برخی شئون به فقیه واگذار شده است و در اضافه شک داریم؛ ولی این به معنی عدم جواز ورود فقیه به این حیطه نیست و اگر برای فقیه این مسأله جائز نباشد برای غیر فقیه نیز جائز نیست؛ چرا که فقیه از تمام صلاحیت‌های لازم برخوردار است. عقل بر این نکته تأکید می‌کند که ترجیح فاضل بر افضل قبیح است، اگر اساساً ضرورت حکومت برای زندگی اجتماعی را اثبات نماییم، در این صورت و چه دلیلی وجود دارد فقیه‌ای که از شأنیت تصدی امور حکومتی برخوردار است را کنار بگذاریم و آن مسأله را به غیر فقیه واگذار نماییم؟

تفاوت بین ظهور ادله لفظی بر حسبه حداقلی با محدوده اعمال ولایت فقیه متفاوت است و ممکن است فقیه‌ای هم چون شیخ انصاری ظهور ادله لفظی را بر کمترین مقدار حسبه بداند؛ ولی با دلیل دیگری محدوده اعمال ولایت را در این مصادیق نداند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۴)، هم چنان که فقیه‌ای مانند آیت الله تبریزی ظهور ادله را در حسبه دانسته و حکومت را از مهمترین مصادیق آن برمی‌شمارد (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۵).

اگر بپذیریم که در دوران غیبت برای نهاد حکومت تعیین تکلیف نشده باشد (که اساساً مورد



تأیید نویسنده نبوده و آن را خلاف حکمت الهی می‌داند) و اهمال در آن به مقتضی ضرورت زندگی اجتماعی ممکن نیست، باید فردی که توانایی و صلاحیت‌های این نهاد را دارا می‌باشد، عهده‌دار آن شود. هنوز سلطان عادل شیعه بهترین گزینه عقلی برای این مسأله نیست؛ زیرا عقل بین عالم عادل مقتدر، عالم فاسق مقتدر، جاهل عادل مقتدر، جاهل فاسق مقتدر هنوز فقیه جامع‌الشرایط را به عنوان عالم عادل برمی‌گزیند، به بیان منطقی مطلب بیان شده (حکومت یا باید منصوص شریعت باشد با سلطنت مشروع) مانع الخلو نیست و فرض دیگر (ولایت فقیه) نیز قابل بیان است، از سوی دیگر می‌توان با توجه به معنی حسبه (هرآن چیزی که شارع متولی خاصی برای آن مشخص ننموده باشد و از سویی اهمال در آن مجاز نیست) حکومت را نیز داخل در این مسأله دانست.

۳-۱-۲. خیرالموجودین

سلاطین عادل شیعه دارای اقتدار و مدیریتی هستند که سبب می‌شود جلب منفعت و دفع ظلم و مفسده از جامعه اسلامی صورت بگیرد و با اقتدار ایشان دستورهای اسلامی پیاده می‌شود و در صورت نبود آنها امر حکومت در دام مفسده حاکمان ظالم یا دشمنان اسلام خواهد افتاد هم‌چنان‌که برای فقها ورود در ممکن نیست فلذا این سلطه دارای مشروع عقلی است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

نقد و بررسی

اگر در شرایط خاص زمانی دفع دشمنان و ظالمان به غیر از تبعیت از سلطان عادل شیعه ممکن نباشد این امر به ضرورت عقلی لازم است، ولی مشروعیت آن مورد قبول نیست و همانند نجات جان انسان با خوردن گوشت خوک است که به معنی حلال بودن آن نیست؛ بلکه به میزان ضرورت باید مرتکب آن شد و یا چنان‌که سکوت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در برابر خلفا به معنی مشروعیت ایشان نیست، از این رو از دفع ظلم به وسیله سلطنت نمی‌توان تن به مشروعیت آن داد.

مسأله ترویج دین حق و اجرای احکام الهی نیز از وظایف هر حکومتی است و این مسأله ملازمه‌ای با مشروعیت ایشان نمی‌شود، هم‌چنان‌که در روایاتی از پیامبر اسلام وارد شده است که خداوند دین خودش را به دست انسان‌های فاسق، بی‌اخلاق و خارج از اهلش ترویج می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۵، کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۹).



۲-۲. ادله نقلی نظریه سلطنت مشروع

۲-۲-۱. روایات ظل الهی و مدح پادشاه عادل

سلطان عادل در برخی روایات به عنوان سایه و نیزه خدا در روی زمین و پاسدار احکام الهی و پناه مظلومان معرفی شده و اکرام ایشان همسان با تعظیم الهی قلمداد می‌گردد، وجود آنها مایع رحمت الهی و دشنام به ایشان نهی شده و آنها را به عنوان حاکمان عادل معرفی می‌کنند (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۵۳۰. متقی، ۱۴۱۹، ح ۱۴۵۸۲-۱۴۶۲۰. طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۳۵) نتیجه روایات فوق مشروعیت سلطنت را به همراه دارد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

نقد و بررسی

تمام روایاتی که در این مسأله بیان شده است دارای ضعف سند هستند^۱؛ چنان که مدح و عظیم دانستن یک امری در روایات سبب مشروعیت بخشی به ایشان نمی‌شود، این مسأله در دیگر روایات برای افراد متعدد از جمله مؤمن، فقیه، سادات، معلم، پیرمرد، همسر و خردسالان نیز بیان شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۰ و ج ۲، ص ۲۰۶ و ۶۵۸) ولی این مسأله سبب مشروعیت رفتاری، گفتاری و اطاعت از ایشان نمی‌شود؛ بلکه نوعی اخلاق نیکو در معاشرت را از منظر اسلامی بیان می‌کند.

جهت صدور این روایات زمانی است که قیام علیه حاکمان محال است، از این رو با وجود احتمال جدی بر تقیه این روایات قابلیت تمسک برای اثبات نظریه سلطنت مشروع را ندارد (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۳۱۲)؛ انگیزه صدور این روایات توجه دادن حاکمان و متولیان به وظیفه تحقق عدالت حکمرانی است که سبب منفعت عمومی به جامعه شوند. مدیریت عاقلانه در فضایی که دائر بین رهاسازی وضعیت موجود و تبدیل حاکم جامعه به شاه غیر مشروع ظالم و بین ایجاد بستر مناسب برای تبدیل حاکم به شاه غیر مشروع عادل، گزینه دوم را انتخاب می‌کند.

وجه تسمیه برخی شاهان به عادل بودن در مقابل سلاطین ظالم شیعی است. البته این مسأله سبب مشروعیت ایشان نمی‌شود. همان طور که اطلاق عدل به انوشیروان در کلام نبوی با توجه به اینکه ایشان ایمان نداشتند، سبب حقانیت وی نمی‌شود (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۲) از این رو عدالت رفتاری در برخورد با مردم با مشروعیت نداشتن حکومت قابل جمع است، هم چنان که در

۱. راویان اصلی این روایات عبارتند از عمر بن الخطاب، عبدالله بن عمر، أبو هريرة، أنس بن مالك، أبوبکره نفع بن الحارث.



روایتی دستور به عدالت به سلطان جائر داده شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷۲)؛ رحمت سلطان عادل نیز مربوط به امنیتی است که برای مردم فراهم می‌کند و اقتضایی با مشروعیت ندارد.

۲-۲-۲. روایات اطاعت مطلق از سلطان

ترک اطاعت از سلطان در برخی روایات همسان با ترک امر خداست و سبب هلاکت و پیروی از دستور سلاطین موجب نجات انسان می‌گردد و برای بقای ایشان دعا کنید (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۳۸. ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۵)؛ این مسائل در کنار یکدیگر دلالت بر مشروع بودن سلطنت پادشاه است.

نقد و بررسی

حتی اگر از ضعف سندی روایت و احتمال تقیه در جهت صدور این دسته روایات صرف نظر کنیم باز هم دلالتی بر مدعای سلطنت مشروعه نخواهد داشت؛ زیرا معنای دیگری که همراه با قرائن است وجود دارد. معنی این روایات امر به تقیه در برابر حاکمان است، یعنی برای محفوظ ماندن از شر سلطان باید آنها را اطاعت کنید در غیر این صورت سبب از بین رفتن شما می‌شود، قرینه این معنا تعلیلی است که در ذیل این روایات برای جلوگیری از افتادن به هلاکت توسط عدم اطاعت از سلطان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۶۱).

دعا دلالتی بر مشروعیت و حقانیت ندارد، مثل دعای ابراهیم برای عمویش و جهت آن پایداری عدلی که سبب دفع دشمنان، ایجاد نظم و امنیت در جامعه، کاهش ظلم و احقاق حقوق افراد در جامعه است، از این رو محل دعا در روایت بعد از فراهم نمودن این امور است. روایات مذمت ورود و خروج به دربار، کمک و نزدیکی، مدح و تواضع در برابر سلطان، مانعی جدی برای مشروعیت بخشی به سلطان است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص ۳۶۸ و ج ۷۲، ص ۱۰۸ و ۳۷۲ و ج ۷۳، ص ۳۶۰)

۳. بررسی قائلین نظریه سلطنت مشروعه

موطن استنادات این نظریه به دو نقطه تاریخی صفویه (رسمیت و گسترش مذهب تشیع و کاهش ظلم مذهبی) و دوران تشکیل مخالفت علیه مشروطه (حفظ نظم موجود و دوری از معایب پالمان) بازگشت می‌کند و ادبیات تولیدی آن زمان، سبب شکل‌گیری مشروعیت سلطنت برای خوانندگان معاصر شده است.



۳-۱. علامه مجلسی

سه عبارت از علامه مجلسی در کتاب عین‌الحیات، تشریح روایات عصر غیبت و خطبه تاج‌گذاری شاه حسین و دو عملکرد ایشان در مقید دانستن امور حسبه و تعامل با سلاطین سبب برداشت این نظریه از ایشان شده است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۶۱).

۳-۱-۱. عبارات کتاب عین‌الحیات

کتاب اخلاقی عین‌الحیات شرح روایات و سفارش‌های پیامبر به ابوذر غفاری است. علامه مجلسی ذیل عبارت «یا أباذر إن من اجلال الله تعالى ... و اکرام السلطان المقسط» به مباحثی در این موضوع (عدل و ظلم سلاطین، کیفیت معاشرت با ایشان، حقوق پادشاهان، مفاسد سلطنت و مستثنیات آن) می‌پردازد.

علامه مجلسی در این عبارت درصدد توضیح حقوق صاحبان بر زیر دستان و لزوم رفتار عادلانه است، لذا تأکید می‌کند تقدیر و دعا برای پادشاه عادل که بر مذهب حق باشد به جهت حراست از مردم لازم است ولی تصریح می‌کند که ظاهر روایت سلطان عادل امام و منسوبان ایشان است (مجلسی، ۱۴۳۱، ص ۲۵۴). پایه استدلال انتساب نظریه مشروع به ایشان از بیان جعل انواع ولایت در ابتدای کلام ایشان است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۶۳) این مسأله با این احتمال که مقام بیان ایشان تقریر انواع سلطه‌ها بوده است. لذا دلیلی بر مشروعیت سلطنت باطل نمی‌شود، یعنی علامه درصدد بیان انواع ولایات تکوینی هستند نه ولایات تشریعی. مؤید و معین این احتمال، قرائن متعدد متنی از قبیل ابقای ملک با کفر، تصریح به ظهور روایت در سلطان معصوم، عبارت عدل ملوک و امرا از اعظم مصالح ناس، پیروی مردم از عدل و ظلم سلطان و قرائن فرامتنی از بیان نکردن حکومت‌های مشروع و لازمه باطل مشروعیت‌بخشی به همه سلطنت‌ها می‌باشد.

ملازمه باطل بین لزوم رعایت حق از سوی دیگران و حقانیت و مشروعیت حق، مسأله مهم اینجاست، فردی همانند اهل کتاب می‌تواند دارای لزوم رعایت حقوق باشد؛ ولی دارای مشروعیت نباشد، از اینجا مشخص می‌شود که اگر سلطان غیر مشروع عادل دارای حقوقی است، به معنای مشروعیت آن منصب نیست و علامه در مقام تبیین انواع حقوق بین سلطان و مردم است و این به معنی مشروعیت‌بخشی حق سلطانی نیست؛ هم‌چنین عبارات ایشان در دعا برای سلطان عادل باتوجه به روایات قبل و بعد از مقام تقیه و امر به معروف ناشی می‌شود و دلالتی بر مشروعیت سلطان ندارد.



۲-۱-۳. تفسیر روایات عصر غیبت

علامه مجلسی در روایت قیام طالبان حق، احتمالی را بیان می‌کند که منظور از آنها دولت صفویه باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۲۳۶ و ۲۴۴)، این احتمال در فضایی که قبل از دولت صفوی هیچ دولتی به این میزان به رشد شیعه و دین خدمت نکرده بود بسیار به ذهن نزدیک است؛ البته این احتمال ظهوری در بیان نظریه و مشروعیت سیاسی از اقتدار نظم سلطانی ندارد، تفتن علامه به شروع صفویه از غرب با بیان روایت از شرق مانع از ظهورگیری ایشان نیز شده است. تطبیق‌های علامه به همین موارد ختم نمی‌شود و ایشان روایت دیگری در بیان وقایع ایام بعد از بنی عباس، قیام هلاکو، چنگیز، قتل برخی صفویه خرابی بصره، باز شدن شط فرات، ویرانی شام و پل دجله ادامه دارد و البته مسائل برای انتساب نظریه سلطنت مشروعه به ایشان کافی نیست.

مدح و تمجید متداول زمانه رهنمودی بر مشروع دانستن سلطنت ندارد و انگیزه علما^۱ تجلیل از خدماتی که سبب رشد مذهب شود، می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۰، ص ۳۳۹؛ ج ۸۶، ص ۸۹) این برخورد مداراتی علاوه بر اینکه سبب منع محرمانی همچون فروش شراب، منع قمار، منع جنگ‌های طوایفی از سوی شاه شد، موجب دعوت به حقانیت با زبان نرم نیز شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۲۹۹).

۳-۱-۳. خطبه علامه مجلسی

خطبه علامه مجلسی در تاج‌گذاری سلطان حسین، آخرین پادشاه صفوی (نصیری، ۱۳۷۳، ص ۲۱) از دیگر متونی است که سبب ادعای انتساب این نظریه به ایشان شده است. جایگاه پیدا کردن نظریه یک فقیه، بازخوانی خطب شاهی ایشان نیست؛ همچنین باید توجه داشت این خطبه مکتوب ایشان نیز نمی‌باشد. خطبه دارای چهار بخش حمد و ثنای الهی و صلوات بر معصومین، بیان فلسفه هدایت بشر توسط پیامبران، دوران غیبت به دست‌گرفتن امور کشور را به سلاطین عدل‌گستر و حقوق و تکالیف ایشان و تطبیق مصداق به دولت صفویه و دعا برای ایشان است.

بخش اول و دوم هیچ دلالتی بر مشروعیت سلطنت شاهی ندارد، بخش سوم نیز که ایشان

۱. علامه حلی در منهاج الکرامه (ص ۲۹) شاه خدا بنده سلطان مغول و شیخ بهائی در جامع عباسی (ص ۴۲) شاه عباس صفوی را ستوده است.



سلطنت عدالت شعار را مطرح می‌سازند، محتمل است که در صدد گزارش تاریخی از دوران غیبت و به دست گرفتن حکومت به صورت وقوع خارجی به دست سلاطین عدل گستر داشته و ملازمه‌ای با مشروعیت حکومت‌ها ندارد. بخش چهارم به مقتضی مراسم به عنوان سلطان اشاره می‌کند تا در ضمن این القاب، بتواند به صورت حداکثری ایشان را به حق و پابندی به شریعت دعوت نماید و وظایف ایشان را به گونه‌ای طرح نموده که سبب اجرای عدالت در جامعه می‌شود و از حکومت نامشروع به نفع عدالت و دین استفاده نماید که نتایج آن در خدمات وافر ایشان به جامعه همچون شکستن بت کفار در اصفهان هستیم. مقام تقیه نزد سلطان و ضعف انتساب این خطبه به علامه مجلسی، مانعی محکم برای انتساب این نظریه به ایشان حتی در صورت تصریح به مشروعیت سلطنت است.

۴-۱-۳. روایات مربوط به ولایت فقیه

علامه مجلسی ضمن توثیق روایت عمر بن حنظله و ذکر آن در چهار کتاب خود، تذکر می‌دهد که این روایت دلالت بر وجوب رجوع مردم به فقها دارد و گفتاری درباره حدود ولایت فقیه انجام نمی‌دهد و در کتاب مرآة العقول بعد از نقل برخی مطالب از دیگر افاضل استیفای بحث را به رساله مستقلی در آینده ارجاع می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۱۱ و ج ۲۴، ص ۲۷۵، مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۱، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۱ و ج ۱۰۱، ص ۲۶۱) چنان‌که در روایت ابی خدیجه در موضوع قضاوت اختصاصی بر حصر آن به امور حسبه ذکر نکرده و بیان می‌کند که حکومت حق اهل بیت علیهم السلام است و در زمان غیبت ایشان باید به منصوص بعد از ایشان رجوع نماییم (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۲۱۵). علامه مجلسی با ذکر توقیع شریف وجوب رجوع به علما را بدون قیدی بیان می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۲۰۴، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۹۰ و ج ۵۳، ص ۱۸۱ و ج ۷۵، ص ۳۸۰ و ج ۸۹، ص ۳۷) هم‌چنان‌که روایت تحف و روایت سکونی را بدون توضیح در اختصاص حیطه ولایت بیان می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۸۰، مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۹).

علامه مجلسی در شرح روایت «ولاتختانوا ولا تکم» اطلاق لفظ والی بر فقها را صحیح می‌داند و معتقد است مراد از آن ائمه معصومین و منسوبین خاص و عام از سوی ایشان هستند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۳۵)، روشن است که منظور از نصب عام در زمان غیبت همان فقیهان جامع‌الشرایط هستند هم‌چنان‌که ایشان در اقامه حدود بیان می‌کنند که این مسأله به دست فقیهان که منصوبان عام در زمان غیبت هستند می‌باشد، علامه در سرپرستی و ولایت در امور



مسلمین مسأله را به امام یا نایب خاص ارجاع می‌دهند و در صورت فقدان این دو به فقیه جامع‌الشرایط مربوط می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۲۳۵) و در بحث نماز جمعه نایب عام را فقیه جامع‌الشرایط می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۶، ص ۱۴۶) همان‌طور که به دست‌گرفتن نظم جامعه، حفاظت از مصالح رسیدگی و سرپرستی و ضمانت اجرایی احکام انتظامی اسلام را بر عهده فقیه جامع‌الشرایط می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۴۶).

۳-۱-۵. حرمت تعامل با سلاطین جور و تعامل با صفویه

تعامل عملی با سلاطین در عین نامشروع دانستن تعامل با ظالم اعم از مشروعیت سلطان است هم‌چنان‌که حرمت رکون به سلطان اجماعی است؛ ولی تعاملات سلطانی فقها بسیار زیاد است، از این‌رو ممکن است سلطانی در جامعه و در نزد علما به ضرورت‌های مختلف سیاسی و اجتماعی مورد تأیید واقع شود؛ ولی در عین حال از مشروعیت سیاسی برخوردار نباشد هم‌چنان‌که علامه مجلسی وجوهی مانند ضرورت، امر به معروف و نهی از منکر از حرمت تعامل با سلطان نامشروع مستثنی می‌کند.

تصریح علامه مجلسی و دیگران^۱ به نسبت خاندان صفوی (شیخ صفی‌الدین اردبیلی) به اهل بیت علیهم‌السلام در صورت صحت نیز، نمی‌تواند مؤیدی بر نظریه سلطنت مشروع باشد.

۳-۲. میرزای قمی

ارشاد نامه میرزای قمی، یگانه متنی است نویسندگان توانسته آن را به سلطنت مشروع منتسب نماید و باتوجه به تصریح میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۵۹۶. همو، ۱۴۲۰، ص ۳۳) به ولایت فقیه جای درنگی برای منسوب دانستن ایشان باقی نمی‌ماند هم‌چنان‌که دیگران نیز به آن تصریح نموده‌اند (درخشه و سوری، ۹۸، ص ۱۱۹).

اصل نامه در کتابخانه آقامیرزا فخرالدین از نواده‌های دختری صاحب قوانین محفوظ و ضمن مجموعه‌ای از رساله‌های کوچک ایشان نگارش یافته و اولین نسخه آن توسط حجت الاسلام حاجی میرزا محمد علی آقا قاضی صورت گرفته است. باتوجه به عدم ذکر مخاطب در این نامه معلوم نیست ایشان نامه را برای محمدشاه قاجار یا فتح‌علی شاه نوشته است، ولی هدف از نگارش این رساله دعوت شاه به عدالت و شکایت مردم از ظلم و ستم ایشان بوده است. از

^۱ رک: شیخ بهائی در مقدمه کتاب جامع عباسی، ص ۱. میرزا محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، ج ۲، ص ۳۱۹.



اینجا معلوم می‌شود که این مسأله موطنی برای طرح نظریه سیاسی نبوده و صرفاً در جهت کاهش ظلم سلطنت نوشته شده است و تقیه در این مقام مقتضی فهمی است که اگر ایشان تصریح به این مسأله داشتند نیز موجب مشروعیت سلطان برای ما نمی‌شد.

ظَلَّ الهی (السلطان ظلَّ الله فی الأرض) و تقدیرگرایی (مُلک و پادشاهی به تقدیر الهی است) دو مسئله‌ای است که سبب انتساب نظریه سلطنت به ایشان شده است، فصل اول در عدم دلالت این دو مسأله بر این نظریه گذشت، حال زمان بررسی این است که آیا ذکر این دو مسأله برای ایشان سبب انتساب این نظریه می‌شود یا خیر؟ واضح و روشن است که این روایت در برخی از کتب و یادداشت‌های علما نقل شده است (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۶۳۴. احسائی، ۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹۳. مجلسی اول، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۶۱۳) و اگر این‌گونه بود که نقل این مطالب سبب انتساب نظریه فوق به آنها می‌شد باید این نظریه از مشهورات فقه سیاسی شیعه قلمداد می‌شد، پس نمی‌توان به‌صرف ذکر این دو مسأله ایشان را منسوب به این نظریه دانست، علاوه بر اینکه تفسیر جدید میرزای قمی از معنی ظل الهی در متن ارشاد نامه مانعی محکم برای انتساب حجت الهی و قدسی بودن سلطنت به ایشان است؛ شباهت به اخلاق الهی در عبارت «سایه هر چیز با کمال ناچیزی و بی‌ثباتی، شبیه به صاحب سایه است در شکل و مقدار» پناهگاه بودن در عبارت «به پناه سایه عدل الهی که پادشاه عادل است» و نشانه بودن از سلطنت الهی در عبارت «پادشاه چنان باشد که از رفتار و کردار آن، پی به وجود خداوند متان و خالق دیان توان برد» سه معنایی است که صرفاً می‌توان با خوانش ارشاد نامه به آن پی برد.

میرزای قمی ضمن تأکید بر معنی درست تقدیرگرایی که به معنی مشروع بودن هرآنچه واقع شده است، نیست و آن را مخالف با بدیهیات دینی می‌داند بیان می‌کند که سلطنت به استحقاقی و امتحانی تقسیم می‌شود. ایشان اصل پادشاهی را تقدیر الهی می‌داند و حکومت پیامبران را استحقاقی و بقیه افراد همانند نیکان که مأذون الهی نبودند را امتحانی می‌داند و اگر اینان بر عدالت رفتار نمایند ممکن است در آخرت نیز سربلند باشند (طباطبائی، ۱۳۴۷، ص ۳۸۰)؛ هم‌چنان‌که جاهل قاصر بهشتی است و البته دلالتی بر حقانیت ایشان ندارد.

۳-۳. سید کشفی

هیچ متن مستندی برای انتساب این نظریه به ایشان همان‌طور که از عبارات کتاب نظریه‌های دولت هویدا است، یافت نشد و نویسنده ادعان می‌کند که فقها به علت عدم بسط ید، در عمل



امر سلطنت را واگذار به سلطان نموده‌اند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۷۲) و این مسأله نشانی از بُعد عملی و اجراست، همانند آنکه فقهی بر فردی که نمی‌تواند روزه بگیرد، بگوید روزه بر تو واجب نیست و ما برداشت نماییم که این فقیه قائل به عدم وجوب روزه است، هم‌چنان که اقرار به قائل‌بودن به نظریه ولایت فقیه در آثار ایشان جایی برای این‌گونه باقی نمی‌گذارد. حکومت مطلوب در نظر ایشان دارای سیف و علم است که امام در دوران حضور و در فقیه مبسوط الید (شاه مجتهد شود یا مجتهد سلطان شود) در دوران غیبت متجلی می‌شود و پذیرش سلطان از باب ضرورت (هرج و مرج) است (کشفی، ۱۳۷۵، ص ۷۵-۹۲).

سید کشفی حکومت را شایسته فقیهان به‌عنوان نایب امام می‌داند، حضور فعال عقل در اندیشه ایشان و اتصال سیاست به عقل الهی و برخورداری از إذن الهی مهمترین مؤلفه فقه سیاسی ایشان است. تقسیم امور به شرعی و عرفی نیز علاوه بر اینکه جای بسیار کم‌رنگی در اندیشه ایشان دارد، موجه به توسعه نیافتن عملی توسط فقیه است که به واگذاری بخشی از مدیریت امور جامعه به سلطنت شده است.

۳-۴. شیخ فضل‌الله

شیخ فضل‌الله به شهادت تاریخ خودشان از مشروطه‌خواهان اول بوده است و در اساس نظری مشروطه را لازم می‌داند؛ ولی بعد از اجرای ناقص و معیوب بخشی از آن به این نتیجه رسید که هنوز وقت اجرای مشروطه نیست و به مخالفت با این مشروطه اقدام و مشروطه مشروع را بیان کرد. با این قرینه مهم تاریخی، اگر ایشان سخن از لزوم سلطنت و الهی بودن آن بیان نموده‌اند، محمول بر زمانه خویش است و ربطی به بنیاد نظریه سیاسی ایشان ندارد. همان‌طور که از دیگر مطالب ایشان نظریه ولایت فقیه قابل برداشت است (رضوانی، ۱۳۶۲، ص ۵۸. منذر، ۱۳۸۳، ص ۱۸) دیگران نیز به آن تصریح کرده‌اند.^۱ ایشان بیان می‌کنند علما، مخصوصاً کسانی که مبسوط‌الیدند، لازم است زمام مهام جمهور را به دست گیرند و قبل از ابتلا به واقعه علاج فرمایند (ترکمان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶۳). مبانی دخالت حداکثری فقه در اداره جامعه منافات با نظریه سلطنت مشروطه دخالت حداقلی فقیه در امور جامعه است.

علت مخالفت ایشان با مشروطه، پژوهشی فارغ از مسأله این تحقیق است؛ ولی باید توجه

۱. رک: نظریه دولت در اندیشه سیاسی شیخ فضل‌الله نوری قدس سره / بر اساس گفت‌وگوهای ثابت سیاسی شیعه؛ نعیمی‌ان، ذبیح‌الله؛ مجله آموزه، شماره ۳.



داشت که ایشان قانون‌گذاری برای غیرشارع را جایز ندانسته و منجرشدن مشروطه به این امر را انحرافی اصلی در مشروطه می‌داند؛ زیرا اساس مشروطه برای تقیید قدرت شاهی و منضبط نمودن آن طبق شریعت است. همان‌گونه که ایشان در تحصن حضرت عبدالعظیم علیه السلام فرمود: در این مدت، مکرر گفته‌ام و باز می‌گویم، همه بدانید که مرا در موضوع مشروطیت و محدود بودن سلطنت ابداً حرفی نیست، بلکه احدی نمی‌تواند موضوع را انکار کند و موقوف‌داشتن بعضی بدعت‌ها لازم است.

۳-۵. حائری یزدی و دیگران

مرحوم حائری یزدی از جمله فقهایی است که قدر متیقن ادله لفظی ولایت فقیه در زمان عدم بسط ید را به مصادیق حداقلی حسب معین می‌کند. گذشته از عدم ملازمه بین این مسأله و سلطنت مشروعه می‌توان گفت ایشان اگر تولی امور حکومتی را برای فقیه در عصر غیبت مشروع نمی‌داند، به طریق اولی برای غیرفقیه نیز جایز نمی‌داند؛ زیرا آنچه فقیه از علوم دینی برای اداره جامعه می‌داند در اختیار غیر فقیه نیست. هم‌چنین اگر بسط ید عامل اصلی در مشروعیت‌بخشی به حکومت باشد باید نظریه (الحکم لمن غلب) به عنوان نظریه ایشان مطرح شود که در فقه سیاسی شیعه مردود است.

فهم زمینه و زمانه شیخ عبدالکریم حائری یزدی می‌تواند فهم ما از مطالب ایشان را منفتح سازد؛ مهاجرت‌های ایشان از اراک به نجف، کربلا و قم نشانگر اهمیت حفظ، ارتقا و تقویت حوزه‌های علمیه در نظر ایشان است. هم‌چنان‌که دوری گزیدن از دخالت در قضیه مشروطه نیز نوع مبارزه سیاسی ایشان را به عنوان حفظ جبهه مستقل هویدا می‌سازد. اگرچه در اندیشه ایشان، شاهی که ظالم مطلق نیست معنون به حاکم جائر نیست؛ ولی مصداق گذاری این حاکم به رضاخان که اساس اسلام را هدف گرفته بود، خارج از مطالب ایشان است و نمی‌توان به ایشان منسوب نمود، چنان‌که مشروعیت حاکم غیرمأذون عادل نیز وجود ندارد. تقیه محوری ایشان مقتضی زمانه ایشان بود به طوری که از سوی رضاخان تهدید به ازبین‌رفتن حوزه علمیه شده بود و در نظر شیخ عبدالکریم باتوجه به سوابق رضا شاه و برخورد قاطع با بافقی. این مسأله دور از ذهن نبود (گرامی، ۱۳۸۱، ص ۹۹. شکوری، ۱۳۶۸، ص ۱۷) فلذا این دوری از سیاست نه از جهت مشروعیت‌بخشی به سلطان زمان، بلکه به خاطر درامان ماندن اسلام و مسلمین از گزند سلاطین خائن بوده است (منظورالاجداد، ۱۳۹۳، ص ۳۲۷). هم‌چنان‌که ایشان اگر سیاست‌مداران را



تحت استعمار نمی‌دید دخالت در این عرصه را واجب می‌دانست (فیاضی، ۱۳۷۸، ص ۷۸). اقدام ایشان به تأسیس حوزه علمیه نوعی مبارزه نرم و در جهت مبارزات مکتبی ائمه اطهار علیهم‌السلام است و کمتر از انقلاب اسلامی نبوده است. در تقریرات آیت‌الله اراکی از درس آیت‌الله حائری به دست می‌آید که ایشان بر ضرورت وجود حکومت بحث می‌کند و شرط عقلی آن را وجود شوکت برای اداره‌کنندگان می‌داند و با توجه به عدم تمکن در زمان غیبت این مسأله از عهده فقیه خارج است. این امر نمی‌تواند سبب نظریه سلطنت مشروعه شود؛ چرا که کلام ایشان در صدد ضرورت حکومت و شرایط عقلی از قبیل قدرت است نه در مشروعیت، قرینه این مسأله نیز اشتراک آن در زمان غیبت و حضور است، فلذا در زمان ائمه باید حکومت باشد؛ ولی مشروعه نیست (اراکی، ۱۴۱۳، ص ۹۳). از مهمترین قرائنی که می‌توان ایشان را خارج از سلطنت مشروعه دانست عدم دخالت در حیطه مشخص شده برای فقها همانند قضاوت است.

محمدحسین بن علی اکبر تبریزی و ابوالحسن نجفی مرندی از دیگر منسوبان به این نظریه هستند (امینی، ۱۳۹۱، ص ۱۰). ایشان اطاعت از شاه را چون سبب تنظیم امور و نظم و حفظ بیضه اسلام می‌شود واجب می‌داند و در این زمانه مشروط کردن قدرت شاهی سبب تضعیف مجتمع اسلامی و هجوم روشنفکران به دین می‌شود. بین نظام استبدادی دینی شاهی و نظام غیردینی مشروطه اولویت با اولی است. مخالفت با مشروطه به معنی مشروعیت سلطان نیست، همان‌گونه که سید یزدی نیز مخالف مشروطه بود؛ ولی کسی ایشان را منتسب به مشروعه نمی‌کند و کسانی که در تهران بوده‌اند مجبورند برای فضای بحرانی دعوای مشروطه تمسک به ادله‌ای در اطاعت شاه نمایند؛ چنان‌که مخالفان مشروطه گفتارهایی در رد شورا و قانون و مجلس و آزادی نیز دارند، ولی نمی‌توان ایشان را منتسب به مخالفان آزادی مشورت در اسلام دانست؛ بلکه فضای گفتگویی مشروطه استفاده از کلمات در فضای مناظره است. تبریزی به دفع افسد به فاسد توجه می‌دهد و می‌گوید که تالی فاسدهای مشروطه نقداً مشهود است و آن را منکر هستند و شاه به افعال قبیح خود معترف است (کسرای، ۱۳۹۰، ج ۹) چنان‌که مرندی نیز تمام دفاعیات خود از سلطنت را در مقابل مشروطه بیان می‌کند و در این تقابل به دفاع از استبداد می‌پردازد (علیخانی، ۱۳۹۰، ج ۱۰).

نتیجه‌گیری

سلطنت مشروعه با تقویم بر دو عنصر ولایت شاه در امور حکمرانی و ولایت فقیه در امور شرعی خوانشی نوین از برخی نویسندگان معاصر است که می‌خواهند تعاملات فقها در زمانه



خویش را محمول بر حقانیت بخشی علما به نهاد شاهی نشان دهند. بررسی‌های این تحقیق نشان داد که این مسأله از هیچ دلیل قابل قبولی برخوردار نیست و محدود دانستن حیطه اعمال ولایت فقیه اگر از جهت قدر مقدور نباشد و دلالت دلیل لفظی نیز قاصر از اطلاق ولایت فقیه باشد هم‌چنان ملازمه‌ای با مشروعیت بخشی سلطنت نیز نخواهد داشت. روایات موجود در موضوع سلطنت اگر دارای ضعف سندی و جهتی نبودند، دارای معنای دیگری غیر از مشروعیت سلطنت بودند که همراه قرائن است.

انتساب این نظریه به فقها نیز مردود است؛ زیرا با بررسی روایات علامه مجلسی می‌توان به اطمینان بیان نمود که ایشان قائل به نظریه ولایت فقیه بوده و دامنه گسترده‌ای برای آن قائل بوده‌اند؛ ولی از آنجا که زمینه تحقق این ولایت موجود نشده است در حیطه‌ای که توان داشتند به اعمال ولایت پرداخته‌اند. موطن تاریخی مخالفت برخی علما با مشروطه منجر به تولید ادبیاتی شده که مسیر را برای برخی هموار نموده است که مشروعیت سلطنت را از آن اصطیاد نمایند؛ اما تصریح علمایی هم‌چون ابوالحسن نجفی مرنیدی که در صدد نفی مشروطه و بدعت‌هایی که هر روز توسط روشنفکران به نام آزادی به وجود می‌آمد خود این انتساب را باطل می‌کند، شیخ فضل‌الله به صورت بنیادی نظریه ولایت فقیه را ارائه می‌دهند و در همین جهت معتقد به کاهش قدرت سلطنت‌اند؛ اما تحریفات عملی مشروطه، موجب اصلاح نظریه به مشروطه مشروعه شد و در عمل دوراهی غیر مشروطه‌خواه ایشان را به حمایت از سلطنت کشاند. گزارش ایشان از تاریخ سیاسی اسلام و جدایی نامبارک امامت از قدرت به دلالت‌های درون‌متنی نیز نافی نظریه سلطنت مشروعه است، هم‌چنان که فهم مطلق این گفتار لازمه فاسد مشروعیت بخشی به همه حکام ظلم را دارد.

حضور و تعامل فقها در دربار سلاطین با اجماع و اتفاق فقها بر نظریه ولایت فقیه (کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲، نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۹۶) قابل جمع است. ولایت فقیه نظریه فقه سیاسی در دروان غیبت است که شئون معصومان را به فقها داده است؛ ولی همیشه شرایط تشکیل حکومت و اجرای احکام دینی برای ایشان فراهم نبوده و به مقتضی امکانات و شرایط نوع خاصی از ولایت فقیه در قالب تعاملات سلطانی، مشروطه و سلطان مأذون شکل گرفته است، مبنای این تعاملات بر چند خوانش فقهی استوار است:

ضرورت: هم‌چنان که در تاریخ مشهود است سلاطین زمان برای استقرار و تثبیت حکومت خویش به حضور علما نیازمند بوده‌اند و با انواع تهدیدها آنها را مجبور به حضور در دربار



می‌کردند هم‌چنان‌که مأمون امام رضا علیه السلام را به پذیرش ولیعهدی مجبور نمود.

استحقاق: از آنجاکه اصل این مناصب برای فقها در دوران غیبت از معصومین بیان شده است و سلاطین به ناحق آن را غصب نموده‌اند، از این‌رو استیفای آن بر فقیه به قدر مقدور صورت می‌گیرد، هم‌چنان‌که شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی به این مسأله تصریح نموده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۱۲. مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۲. طوسی، ۱۴۰۰، ص ۳۰۲).

مصلحت: اگرچه اصل این جایگاه برای فقیه است؛ ولی امکان فرمانروایی ایشان وجود ندارد و عدم تعامل با سلاطین از یک‌سو سبب برهم‌خوردن نظامات دینی در جامعه خواهد شد و از سوی دیگر تعامل با ایشان سبب رشد دین و دوری از ظلم در جامعه می‌شود، از این‌رو به تعامل با ایشان می‌پرداختند. این مسأله گاهی با عنوان جلب منفعت و دفع ضرر و گاهی با عنوان امر به معروف و نهی از منکر بیان شده است، تعاملات امام علی علیه السلام با خلفای زمان و اجازات ائمه به اصحابشان بر همین اساس بوده است.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن أبی الحدید، عبدالحمد بن هبة الله (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة. (محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح)، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
 ۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی. قم: کتابچی.
 ۳. _____، محمد بن علی (۱۴۰۶ق). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
 ۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل أبی طالب علیه السلام. قم: دار بیدار للنشر.
 ۵. احسانی (ابن ابی جمهور)، محمد بن علی (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزة. قم: دار سیدالشهداء علیه السلام.
 ۶. اراکی، محمد علی (۱۴۱۳ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه در راه حق.
 ۷. امینی علی اکبر (۱۳۹۱). رابطه معنا و زمینه در فهم نظریه‌های سلطنت مشروطه و مشروعه. قم: مطالعات سیاسی.
 ۸. امامی، مسعود (۱۳۸۷)، «سلطنت مشروعه، نظریه‌ای بدون نظریه‌پرداز». مجله فقه اهل بیت علیه السلام، شماره ۵۶.
 ۹. انصاری (شیخ انصاری)، مرتضی بن محمد امین دزفولی (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة و البیع. قم: دارالحديث.
 ۱۰. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲). نهج الفصاحة. تهران: دنیای دانش.
 ۱۱. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ق). صراط النجاة. قم: دار الصدیقة الشهيدة علیه السلام.
 ۱۲. ترکمان، محمد (۱۳۶۲). رسائل اعلامیه‌ها مکتوبات روزنامه شیخ شهید فضل الله نوری. تهران: بی‌جا.
 ۱۳. حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴). نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر.
 ۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، سخنرانی در مصالای تهران (۱۳۷۹/۰۲/۰۱). Farsi.khamenei.ir/speech.content?id=35242.
 ۱۵. رضوانی، هما (۱۳۶۲). لوائح شیخ فضل الله نوری. تهران: تاریخ ایران.
 ۱۶. زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای‌پرداز.
 ۱۷. شکوری، ابوالفضل (زمستان ۱۳۶۸). مرجع دوراندیش و صبور آیت الله حائری مؤسس حوزه علمیه قم. تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.
 ۱۸. طباطبایی، حسن قاضی (۱۳۴۷). ارشاد نامه میرزای قمی. تبریز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز.
 ۱۹. طباطبایی فر، سیدمحسن (۱۳۸۳)، «بررسی تطبیقی نظریه‌های سلطنت». فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۷، ص ۴۹-۶۸.
 ۲۰. _____ (۱۳۹۴). نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه). چ‌سوم، تهران: نشر نی.



۲۱. طوسی (شیخ طوسی)، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*. بيروت: دارالكتاب العربي.
۲۲. _____، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. قم: دار الثقافة.
۲۳. طهرانی (علامه طهرانی)، سید محمد حسین حسینی (۱۴۱۸ق). *ولاية الفقيه في حكومة الإسلام*. بيروت: دار الحجة البيضاء.
۲۴. عاملی (شهیدثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق). *منية المريد*. مصحح رضا مختاری، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۵. عاملی (شیخ حر عاملی)، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۶. عاملی، بهاء الدین (۱۴۲۹ق) جامع عباسی، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۲۷. علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۰). *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان اندیشه سیاسی و ابوالحسن نجفی مرندی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۸. فیاضی، عمادالدین (۱۳۷۸). *حاج شیخ عبدالکریم حائری*. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۲۹. فیرحی، داود (۱۳۹۷). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*. چ هفدهم، تهران: نشر نی.
۳۰. کدیور، جمیله (۱۳۹۷). *تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران*. چ اول، تهران: طرح نو.
۳۱. کدیور، محسن (۱۳۸۷). *نظریه های دولت در فقه شیعه*. تهران: نشر نی.
۳۲. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). *رسائل*. مصحح محمد حسون، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۳. کسرابی، محمد سالار (۱۳۹۰). *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان - اندیشه سیاسی محمدحسین تبریزی*. تهران: پژوهشکده مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
۳۴. کشفی، سیدجعفر دارابی بروجردی (۱۳۷۵). *میزان الملوك و الطوائف*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (مصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی)، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۶. گرامی، محمدعلی (۱۳۸۱). *خاطرات آیت الله محمدعلی گرامی*. تدوین محمدرضا احمدی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳۷. متقی، علی بن حسام الدین (۱۴۱۹ق). *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*. محقق محمود عمر دمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۵۸ق). *عين الحیوة*. مصحح حاج سیداحمد و حاج سید محمود کتابچی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۹. مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحبقرانی*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۱. _____ (۱۴۰۶ق). *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*. (مهدی رجائی، مصحح)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.



۴۲. _____ (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام. مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۱ق). المسلك فی اصول الدین. محقق رضا استادی، مشهد: مؤسسه الطبع التابعة للآستانة الرضویة المقدسة.
۴۴. مرتضی (سید مرتضی)، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. مصحح و محقق سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم.
۴۵. مفید (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (۱۴۱۳ق) المقنعة. قم: کنگره شیخ مفید.
۴۶. منذر، علی ابوالحسنی (۱۳۸۳). دردها و دغدغه‌های شیخ فضل‌الله نوری. قم: موسسه امام خمینی علیه السلام.
۴۷. منظورالاجداد، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست. تهران: پردیس دانش.
۴۸. میرزای قمی، ابو القاسم بن محمدحسن (۱۴۲۰ق). مناهج الأحکام. قم: انتشارات اسلامی.
۴۹. _____ (۱۴۲۷ق). رسائل. مشهد: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۰. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). الکلام فی شرح شرائع الإسلام. مصحح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. نعیمیان، ذبیح‌الله (۱۳۸۲). «نظریه دولت در اندیشه شیخ فضل‌الله نوری، براساس گفت‌وگوهای ثابت سیاسی شیعه»، مجله آموزه، ش ۳، ص ۶۴ - ۱۴۲.
۵۲. نصیری محمد ابراهیم (۱۳۷۳). دستور شهریاران. مصحح محمدنادر نصیری مقدم، تهران: بنیاد دکتر محمود افشار.
۵۳. درخشه و سوری (تابستان ۹۸). «نظریه سلطنت مشروعه میرزای قمی و حاکمیت سیاسی در عصر غیبت». فصلنامه علوم سیاسی، ش ۸۶ - ص ۱۰۳ - ۱۲۰.