



دانشگاه آزاد اسلامی

واحد تهران مرکزی

دانشکده علوم سیاسی

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد (M.A)

گرایش: اندیشه سیاسی در اسلام

عنوان:

مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی (کرکی)

استاد راهنما:

دکتر احمد بخشایش اردستانی

پژوهشگر:

کامران عشایری

تابستان ۱۳۹۴

بسمه تعالی

تعهد نامه اصالت پایان نامه کارشناسی ارشد

اینجانب کامران عشایری دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد ناپیوسته به شماره دانشجویی ۹۱۰۶۳۶۵۹۷ در رشته علوم سیاسی که در تاریخ ۱۳۹۴/۰۶/۰۲ از پایان نامه خود تحت عنوان : مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی با کسب نمره ۱۷/۵ و درجه عالی دفاع نموده ام بدین وسیله متعهد میشوم :

- این پایان نامه حاصل تحقیق و پژوهش انجام شده توسط اینجانب بوده و در مواردی که از دستاوردهای علمی و پژوهشی دیگران (اعم از پایان نامه ، کتاب ، مقاله و ...) استفاده نموده ام ، مطابق ضوابط و رویه های موجود ، نام منبع مورد استفاده و سایر مشخصات آن را در فهرست ذکر و درج کرده ام.
- این پایان نامه قبلاً برای دریافت هیچ مدرک تحصیلی (هم سطح ، پایین تر یا بالاتر) در سایر دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی ارائه نشده است.
- چنانچه بعد از فراغت از تحصیل ، قصد استفاده و هر گونه بهره برداری اعم از چاپ کتاب ، ثبت اختراع و ... از این پایان نامه داشته باشم ، از حوزه معاونت پژوهشی واحد مجوزهای مربوطه را اخذ نمایم.
- چنانچه در هر مقطع زمانی خلاف موارد فوق ثابت شود، عواقب ناشی از آن را بپذیرم و واحد دانشگاهی مجاز است با اینجانب مطابق ضوابط و مقررات رفتار نموده و در صورت ابطال مدرک تحصیلی ام هیچ گونه ادعایی نخواهم داشت.

نام و نام خانوادگی : کامران عشایری

تاریخ و امضاء

باسمه تعالی

در تاریخ ۱۳۹۴/۰۶/۰۲

دانشجوی کارشناسی ارشد کامران عشایری از پایان نامه خود دفاع نموده و با نمره ۱۷/۵ به حروف هفده و نیم و با درجه عالی مورد تصویب قرار گرفت.

امضاء استاد راهنما

دکتر احمد بخشایش اردستانی

تشکر و قدر دانی:

حمد و سپاس مخصوص خداوندی است که باور تلاشگران حق و حقیقت و پویندگان دانش و فضیلت است. خداوندی که اندیشه را در نهاد آدمی نهاد تا با تکیه بر آن اشرف مخلوقات گردد، و بوسیله ی آن در پهنه ی هستی به تحقیق و تفحص پردازد و طبیعت را مسخر خویش گرداند.

بعد از حمد و سپاس خداوند، اکنون که کار نگارش این پژوهش به اتمام رسیده است به مصداق حدیث پیامبر که می فرماید: من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق، (کسی که اظهار تشکر از خلق نکند، اظهار تشکر از خدامند متعال نکرده است).

بسیار شایسته است تا از افرادی که در انجام این پژوهش با کمک و مساعدت های خود بنده را یاری کرده اند نام برده و بدینوسیله مراتب سپاس و تشکر خود را خدمت آن عزیزان ارائه نمایم.

با قدردانی و سپاس از راهنمایی ها و زحمات استاد محترم و ارجمند، جناب آقای دکتر احمد بخشایش اردستانی استاد راهنما و استاد محترم جناب آقای دکتر محمد رحیم عیوضی، استاد مشاور که زحمت نظارت بر این پژوهش را بر عهده داشتند.

تشکر و قدردانی از همسرگرامی، فرزندانم و سایر عزیزان که اینجانب را در تحصیل یاری نموده و همیشه یاور من بودند و همچنین تشکر از پدر و مادر عزیزم که مرا از کودکی با اسلام آشنا ساختند.

در خاتمه برای تمامی کسانی که در این پژوهش یارای بنده بودند از درگاه خداوند متعال موفقیت مسئلت می نمایم.

تقدیم به:

رنج هجران ، آتش فراق ، عطش دیدار ، مهربانی وصال و جامی که مستانه
نوشیده می شود ، به یگانه منجی عالم بشریت ، قائم آل محمد (عج)
امیدوارم به دیده اغماض ، قبول و کرامت بنگرند.

گردنم زیر بار منت اوست

«من که سر در نیارم به دو کون

فکر هر کس به قدر همت اوست

تو و طوبی و ما و قامت یار

همه عالم گواه عصمت اوست»

گر من آلوده دامنم چه عجب

«حافظ»

(این چکیده به منظور چاپ در پژوهش نامه دانشگاه تهیه شده است)

نظر استاد راهنما برای چاپ در پژوهش نامه دانشگاه آزاد اسلامی مناسب است.

تاریخ و امضا: ۱۳۹۴/۰۶/۰۲

نام واحد دانشگاهی: تهران مرکزی	کد: ۱۰۱	کد شناسایی پایان نامه: ۱۰۱۲۰۸۱۲۹۳۲۰۷۸
عنوان پایان نامه: مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی (کرکی)		
نام و نام خانوادگی دانشجو: کامران عشایری	شماره دانشجویی: ۹۱۰۶۳۶۵۹۷	تاریخ شروع پایان نامه: ۱۳۹۳/۰۹/۰۳
رشته تحصیلی: اندیشه های سیاسی در اسلام		تاریخ اتمام پایان نامه: ۱۳۹۴/۰۳/۰۳
استاد راهنما: دکتر احمد بخشایش اردستانی		
آدرس:		
<p>چکیده پایان نامه (شامل خلاصه، اهداف، روش های اجرا و نتایج به دست آمده):</p> <p>شناخت پدیده مشروعیت سیاسی در این پژوهش، بدنبال تشریح و کالبد شکافی مشروعیت سیاسی، در مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی در چهارچوب مفهومی مشروعیت، ناشی از هماهنگی عقیدتی و ارزشی میان شهروندان و حکومت کنندگان است، به گونه ای که این هماهنگی اطاعت را آسان می کند، دولت را از کاربرد زور و تهدید به منظور تأمین فرمان برداری، بی نیاز می سازد. از این رو، پژوهش فرا رو در پی تأمین پاسخی برای این پرسشها است که: مشروعیت سیاسی از منظر پدیدار شناسی در اندیشه محقق ثانی چگونه قابل فهم و تبیین است؟ و میزان قرابت آن با نظر پیشنهادی امام خمینی چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسشها، محقق با استفاده از روش کتابخانه ای ابتدا دیدگاه ها و نظرات علمای اسلامی اعم از اهل سنت و تشیع را در عصر غیبت (عج) درباره مبانی مشروعیت شرح می دهد، به طوری که براساس نظر تشیع حاکمیت مطلق خداوند خالق هستی که ملک مطلق جهان هستی است می باشد و هیچ نیروی دیگری بر جهان حاکمیت ندارد، مگر آنکه خداوند به دیگری چنین اختیار و حقی را اعطا نماید و ولایت و حاکمیت بر بندگان را به او واگذار کند. بر اساس این دیدگاه، در جهان بینی توحیدی حق زعامت و زمامداری جامعه منوط به حاکمیت الهی مطلق است و کسانی حق اجرای احکام و قضاوت و داوری دارند که از طرف خداوند منصوب و ماذون هستند و آنها در پرتو نصب و جعل الهی اقدام به اجرا و تنفیذ احکام می نمایند و قوانین الهی را که دارای وصف کمال و جامعیت هستند را در جامعه حاکم می گردانند. و در نظر اهل سنت، حکومت دینی مبتنی بر اندیشه خلافت و عدم نصب الهی و نبود اشتراط و اعتبار عصمت در حاکم قرار دارد و تعیین خلیفه یک امر مدنی فرض شده که</p>		

صرفاً به خود مردم واگذار شده است . در عصر غیبت (عج) متفکران و فقهای شیعی بر اساس اصول حاکم بر اندیشه های سیاسی در اسلام، بادقت نظر به اصول عدالت و توسعه جامعه اسلامی و استفاده از روش گفتمان سازی در حوزه اندیشه سیاسی و روش فهم مکانیزم اجتهاد در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی به تبیین و نظریه ولایت فقیه که در آن مشروعیت سیاسی به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و ائمه معصومین(ع) و از آنها به فقیه جامع الشرایط در جامعه خویش، می پردازند. براین اساس نویسنده به این نتیجه می رسد که مبنای مشروعیت سیاسی و نظام اجتماعی و جهانی شکل گرفته بر پایه اندیشه محقق ثانی و امام خمینی (ره)، مبتنی بر جهان بینی توحیدی است که اندیشه توحیدی را در سراسر هستی حاکم می داند و حاکمیت را اولاً و بالذات مربوط و منحصر به خداوند متعال می داند که خداوند خالق و مالک تمام موجودات و ارض و سماوات است. حکومت و حاکمیت در عصر غیبت امام زمان(عج) مبتنی بر مصلحت نظر و اندیشه مجتهد جامع الشرایط که قرابت بیشتری با اندیشه حکومت مردم سالاری دینی انقلاب اسلامی ایران(امام خمینی)، جمع میان عقلانیت، مقبولیت، قانونیت و حقانیت است. از این رو برای تحقق اندیشه سیاسی اسلام در قرن حاضر توسط امام خمینی (ره) ، اولین حکومت شیعی (مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه) در این عصر به صورت نظام جمهوری اسلامی (مردم سالاری دینی) ، که سیاست را از لحاظ شرعی در قالب حداکثری آن یعنی شرعی بودن سیاست (یا عین هم بودن) و در قالب حداقلی یعنی عدم مغایرت سیاست با شریعت جستجو می کند، پی ریزی گردید.

واژگان کلیدی: مبانی ، مشروعیت سیاسی ، عقلانیت سیاسی ، مقبولیت سیاسی ، پدیدار شناسی سیاست ، محقق ثانی، امام خمینی.

فهرست منابع

چکیده

مقدمه

فصل اول- کلیات تحقیق

- ۱-۱ بیان مسئله ۲
- ۲-۱ اهمیت و ضرورت تحقیق: ۳
- ۳-۱ اهداف پژوهش: ۵
- ۴-۱ سؤالات پژوهش: ۵
- ۵-۱ فرضیه های پژوهش: ۶
- ۶-۱ تعاریف مفهومی و عملیاتی واژگان و اصطلاحات: ۷
- ۷-۱ پیشینه پژوهش: ۱۰
- ۸-۱ روش پژوهش: ۲۰

فصل دوم- مبانی مشروعیت اندیشه سیاسی در اسلام

- ۱-۲ تاریخچه و سابقه مشروعیت سیاسی : ۲۲
- ۲-۲ تبیین سابقه مشروعیت سیاسی..... ۲۳
- ۳-۲ مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام..... ۲۶
- ۱-۳-۲ آرای علمای اهل سنت: ۲۷
- ۲-۳-۲ آرای علمای شیعه: ۲۷
- ۴-۲ منشأ مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه..... ۳۰
- ۵-۲ تجلّی عملی ولایت فقیه..... ۳۵
- ۱-۵-۲ نتایج تجلّی عملی ولایت فقیه در ادوار مختلف عصر غیبت: ۳۸
- ۲-۵-۲ ارکان ولایت فقیه..... ۳۹

- ۲-۵-۳ ولایت فقیه پس از غیبت صغری..... ۴۰
- ۲-۶ دلایل نزدیک شدن برخی علما به دربارهای گذشته..... ۴۴
- ۲-۷ اصول حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران شیعی..... ۴۶

فصل سوم- محیط فکری و اجتماعی محقق ثانی

- ۳-۱-۱ تاریخچه و سابقه محقق ثانی:..... ۴۱
- ۳-۱-۱-۱ زندگی سیاسی محقق کرکی در دولت صفوی..... ۴۸
- ۳-۱-۲ اهمیت علمی - سیاسی محقق کرکی..... ۵۵
- ۳-۲-۱ تاریخچه شکل گیری دولت صفویان :..... ۵۶
- ۳-۳-۱ مشروعیت قدرت سیاسی دولت صفویان..... ۶۰
- ۳-۳-۱-۱ فقها و مشروعیت حکومت سلسله صفویه..... ۶۲
- ۳-۳-۲ فقها و قانون گذاری در دوره صفویه..... ۶۳
- ۳-۳-۳ فقها و نظام قضائی دوره صفویه..... ۶۵
- ۳-۳-۴ ولایت فقیه در حقوق اساسی عصر صفویه..... ۶۷
- ۳-۴-۱ سیر تکامل اجتماعی ولایت فقها در میان عامه مردم..... ۷۰
- ۳-۴-۱-۱ دوره حاکمیت صفوی و قاجار مهاجرت علمای شیعه به ایران..... ۷۱
- ۳-۴-۲ همکاری فقها با سلاطین شیعه مذهب..... ۷۲
- ۳-۴-۳ بیان حقایق دینی تشیع در مقابل تصوف و تعدیل تصوف..... ۷۳
- ۳-۴-۴ فراهم شدن زمینه های اجتماعی حاکمیت فقها و تحقق عملی نظریه ولایت فقیه..... ۷۴
- ۳-۵-۱ روحانیت، سلطنت مطلقه و حقوق فردی و آزادی های عمومی..... ۷۷
- ۳-۵-۱-۱ فقها و سلطنت مطلقه..... ۷۸
- ۳-۵-۲ روحانیت و حقوق فردی و آزادی های عمومی..... ۷۹
- ۳-۵-۳ روحانیت و حقوق اقلیت ها..... ۸۰

فصل چهارم- مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی

- ۱-۴ چرایی و چگونگی اندیشه سیاسی محقق ثانی (کرکی): ۸۴
- ۱-۱-۴ گفتمان سازی: ۸۴
- ۲-۱-۴ اجتهاد: ۸۵
- ۲-۲-۴ ارکان اندیشه های سیاسی متفکران شیعه: ۸۶
- ۱-۲-۴ حکومت آرمانی (امامت) اندیشه سیاسی کرکی: ۸۶
- ۲-۲-۴ ولایت فقیه، حکومت مطلوب کرکی در عصر غیبت: ۸۹
- ۳-۴ شرایط فقیه در اندیشه سیاسی کرکی ۹۲
- ۴-۴ اختیارات فقیه در اندیشه سیاسی کرکی ۹۳
- ۵-۴ محقق کرکی و مسأله مشروعیت دولت صفوی: ۹۳
- ۱-۵-۴ کرکی و مسأله خراج ۹۵
- ۶-۴ جلوه های نیابت فقیه از امام معصوم (ع) در نگاه کرکی: ۹۷
- ۱-۶-۴ نماز جمعه: ۹۷
- ۲-۶-۴ خراج: ۱۰۰

فصل پنجم- نتیجه گیری و پیشنهادها از یافته های پژوهش

- ۱-۵ یافته های پژوهشی ۱۰۵
- ۲-۵ نتیجه گیری یافته های پژوهش ۱۱۱
- ۳-۵ پیشنهاد های تحقیق Error! Bookmark not defined.
- ۱-۳-۵ پیشنهاد مبتنی بر یافته های تحقیق ۱۱۹
- ۲-۳-۵ پیشنهادهایی برای تحقیقات آینده ۱۱۹
- منابع و مأخذ ۱۱۲۱

یکی از پرسش‌هایی که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته، این است که چرا باید از حکومت‌ها اطاعت کنند و حکومت این حق را از کجا به دست آورده است؟ مسئله مشروعیت، در واقع مسئله حق است؛ چه کسی حق فرمانروایی بر دیگران را دارد؟ چه نوع حکومتی حق حکمرانی دارد؟ به عبارت دیگر، کدام شکل حکومتی از منظر اخلاقی و عقلی قابل پذیرش است و چرا؟ عالی‌ترین مقام سیاسی از نظر قدرت در اختیار چه نهاد یا چه کسی باید قرار گیرد؟ قانون اساسی بر چه مبنایی باید نگاشته شود؟ بنابراین، مسئله مشروعیت دارای سه پرسش کاملاً به هم پیوسته است: یکی اینکه چرا باید شهروندان از حکومتی پیروی کنند؟ دوم اینکه چرا حکومت حق صدور فرمان دارد؟ سوم اینکه فرامین حکومتی بر اساس چه مبنایی باید باشند؟ هدف از پاسخ به این پرسش‌های اساسی، در واقع آن است که به نوعی مسئله مشروعیت را حل کند. البته هر نظام، اندیشه و مکتبی بر اساس اصول موضوعه خود و نیز زیربنای انسان‌شناختی و هستی‌شناختی خودش، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌های اساسی داده است. تلاش این نوشتار کوتاه بر این است تا به این پرسش‌های اساسی بر اساس و راستای اندیشه سیاسی محقق ثانی (کرکی) در مذهب شیعه پاسخ دهد و پس از روشن ساختن مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی محقق ثانی مردم‌سالاری شیعی، نقاط قوت و ضعف آن را نیز مشخص کند، به گونه‌ای که بتوان به ارزیابی آنها پرداخت. بنابراین، لازم است ابتدا مشروعیت سیاسی را تعریف کرد، سپس به صورت اجمالی بیان داشت. تعریف مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب، معادل واژه «Legitimacy» است که از کلمه یونانی «Ligitimus» گرفته شده و در لغت به معنای «قانونی» و «مطابق با قانون» آمده است. (مصباح یزدی ۱۳۷۷، ص ۱۲۲) معادل‌هایی که برای واژه «Legitimacy» در زبان فارسی آمده است، عبارتند از: درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن، روایی، حلالیت، حلالزادگی و مشروعیت. (حییم ۱۳۶۳، ص ۷۴۱) «واژه Legitimacy» از ریشه لاتینی «Leg» یا «Lex» به معنای قانون (Low) گرفته شده و با واژه‌هایی مانند «Legal» به معنای قانونی و «Legislation» به معنای وضع قانون یا تقنین و «Legitimate» با معنای مشروع، همخانواده است. تعریف مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام مشروعیت در لغت عبارتند از: مشروع (اسم مفعول) یعنی آنچه موافق شرع باشد، چیزی که طبق شرع جایز باشد. مشروعه (اسم مفعول) مؤنث مشروع، یعنی حکومت مشروعه، حکومتی که منطبق بر قوانین شرع (اسلام)

باشد. (معین ۱۳۸۱، ص ۴۱۴۴) شرعی یعنی آنچه مطابق احکام و دستورهای خداوند است. در اصطلاح نیز مشروعیت در حد واسط شکل‌گیری پیوند و نسبت میان حکومت و جامعه یا حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان (مردم سالاری دینی) آشکار می‌شود. در واقع، نخستین جایی که حکومت، وجود خود را آشکار می‌سازد، زمانی است که می‌خواهد خودش را اعمال کند و امرش را به اجرا در آورد. بر این اساس، در لحظه‌ای که قدرت اعمال می‌شود، درست در همان زمان از مجوز آن پرسیده می‌شود و این همان پرسش از مشروعیت است؛ یعنی از آنجاکه حقیقت حکومت در «اعمال حکم حکمرانان» آشکار می‌شود، درست در همین زمان، مسئله مشروعیت حکومت نیز مطرح خواهد شد. بنابراین، مسئله مشروعیت در اسلام، «توجیه شرعی اعمال قدرت حاکم» است؛ یعنی حاکم به چه مجوز شرعی حق اعمال قدرت دارد؟ اینکه از سوی خداوند مجاز به انجام چه کاری هستیم؟ (هر چند به شکل عام) یکی از پرسش‌های کلیدی و اساسی در بحث مشروعیت نظام سیاسی است؛ یعنی همان‌گونه که اگر فردی بخواهد به هر عملی دست زند، باید از سوی شارع به آن عمل مجاز باشد و از اعمالی که خداوند حرام کرده است خودداری کند، همان‌گونه نیز دولت‌ها در برابر اعمال خود مسئولند و باید دلیلی برای مجاز بودن اعمال و تصرفات خود داشته باشند. بنابراین، این‌گونه نیست که دولت‌ها بتوانند هر کاری که خواستند انجام دهند، بلکه باید برای هر عمل خود پاسخ‌گو باشند، البته نه به مردم، بلکه به خالق مردم. براساس آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که مشروعیت به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار هستند یا نه؟ مطابق تعریف ارائه شده، ملاحظه می‌شود که میان معنای مشروعیت در اصطلاح علم سیاست و معنای مصطلح شرعی به معنای حکم دین جدایی وجود دارد و آنچه از «Legitimacy» فهمیده می‌شود، با معادل‌هایی همچون مقبولیت و قانونیت، بیشتر هماهنگ است تا مشروعیت و شرعیت. این در حالی است که واژه مشروعیت نزد متشرعه و علمای دین، تنها در معنای مطابقت با شرع و احکام آن معنا می‌دهد. (مرندی ۱۳۷۶، ص ۳۲) تفاوت مشروعیت با مقبولیت در نظر بیشتر نویسندگان معاصر غرب، تعریف مشروعیت بر پایه مقبولیت استوار است. برای مثال: «مشروعیت، توانایی هر نظام در حفظ و ایجاد این باور است که نهادهای سیاسی موجود برای جامعه بهترین است.» البته صرف مقبولیت و توافق، مشروعیت حاصل نمی‌شود؛ زیرا چه بسا حاکم و شهروندان بر امر باطلی توافق کنند، (مصباح یزدی ۱۳۷۷،

ص ۱۲۲ و ۱۲۳) مانند حکومت هیتلر بر آلمان که نمی‌تواند به لحاظ مقبولیت بالای اجتماعی، مشروع باشد؟ یا چنگیز که در میان مردم خودش مقبولیت داشت. پیشفرض تعریف مشروعیت به مقبولیت قرارداد اجتماعی است. ارتباط مشروعیت با قانونی بودن برخی مشروعیت را به «قانونی بودن» تعریف می‌کنند. هرچند مفهوم لغوی مشروعیت به قانونی بودن اشاره دارد، ولی تعریف مشروعیت به قانونی بودن، التزام به یک تناقض است؛ زیرا قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. بنابراین، اینکه مشروعیت قانون از کجاست؟ چرا شهروندان باید از این قانون اطاعت کنند؟ چه چیز شهروندان را ملزم به این امر می‌کند؟ پرسش‌هایی است که در این باره مطرح می‌شود. اگر فرض شود که انسان و آزادی‌های او اصل است، پس چرا و به چه حقی قانون او را مقید و محدود کند و او را از آزادی‌های خود محروم سازد، افزون بر اینکه ممکن است حکومتی با کودتا و زور بر سر کار بیاید و قوانینی برای مشروع جلوه دادن خود وضع کند. (نک: همان: ۱۲۴) ارتباط توسعه با مشروعیت امروزه در برخی کشورها، ملاک حقانیت رژیم‌های آنها، رشد و توسعه اقتصادی است. به عبارتی، هر نظام سیاسی که بهتر بتواند به هدف‌های توسعه و رشد اقتصادی جامه عمل بپوشاند، مشروع است، غافل از اینکه چه‌بسا ممکن است حاکمان غاصب و مستبدی به تدریج در سایه توسعه و رشد، حاکمیت خود را موجه جلوه دهند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که توسعه لزوماً مشروعیت‌آور نیست؛ زیرا توسعه، رشد و رفاه اقتصادی، از اموری است که به کارآمدی نظام سیاسی مربوط می‌شوند، نه مشروعیت آن. (نک: همان: ۱۲۵) بطوری که حاکمان صفویه به نحو مطلوب بر مشروعیت خویش با استفاده اندیشه‌های علمای تراز اول شیعه آن عصر همچون کرکی بهره‌جسته‌اند. با توجه به این که مشروعیت سیاسی (پذیرش مردمی ولایت فقیه) یک روند تاریخی داشته است. این موضوع پس از شروع غیبت کبری حضرت ولی عصر (عج) قرن چهارم عصر شیخ صدوق آغاز، که بیشترین تلاش برای طرح اجتماعی آن از دوره مغول و همزمان با سقوط خلافت توسط علمای بزرگی همچون شهید اول، خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی و ... برداشته شد. بطوریکه عالمان شیعی، ابتدا با نفوذ در حکومت مغول و سپس، با شیعه کردن حاکم مغول، همچنین اعمال ولایت در حکومت‌های شیعی صفویه و دخالت مستقیم در جامعه، توانستند جامعه را با ولایت فقیه در عرض ولایت سیاست حکام آشنا سازند. این آشنایی آن‌گاه همگانی شد که در دوره قاجاریه با پیروزی اصولیون، ولایت سیاسی و مذهبی علما در عرض حکومت سیاسی شاهان قاجار تأسیس

شد. ولایت فقیه در نهضت تنباکو و مشروطه فراگیر و صورت بین‌المللی به خود گرفت. در نهایت با رهبری حکیمانه امام خمینی (ره) موجب شکل‌گیری انقلاب اسلامی نمونه کامل حاکمیت الهی (ولایت فقیه) بود که علمای سابق پایه‌های اجتماعی آن را استحکام بخشیده بودند، ایجاد گردید. در نهایت نویسنده پس از بررسی مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی، با بررسی و مطالعه کتابخانه‌ای به این نتیجه می‌رسد که حکومت و حاکمیت در عصر غیبت امام زمان (عج) مبتنی بر مصلحت نظر و اندیشه مجتهد جامع‌الشرایط و در قرابت با نظر امام خمینی حکومت مردم‌سالاری دینی، جمع میان عقلانیت، مقبولیت، قانونیت و حقانیت است.

فصل اول - کلیات تحقیق

فصل اول - کلیات تحقیق

۱- بیان مسئله

موضوع اصلی پژوهش، شناخت پدیده مشروعیت سیاسی یا تشریح فیزیولوژی، کالبد شکافی و آناتومی یا شناخت کالبدی مشروعیت سیاسی در اسلام از نگاه محقق ثانی (کرکی) است. به نظر می‌رسد برای تبیین "مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی (کرکی)" از میان متفکران و اندیشمندان شیعی به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و ائمه معصومین(ع) و از آنها به فقیه جامع الشرایط واگذار می‌شود، مبنا و سرمنشاء اش از اسلام ناب محمدی است. به دو روش می‌توان چرایی آن را توضیح داد؛ یکی به طریق طبقه بندی محتوای اندیشه سیاسی اسلام و بیان دیگر، استفاده از روش ((گفتمان سازی)) در حوزه اندیشه سیاسی و دیگری، از طریق فهم مکانیزم ((اجتهاد)) در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی، روش اول ((گفتمان سازی))، طبق این روش تمامی محتوای اندیشه سیاسی اسلام را که توسط متفکران مسلمان ارائه شده است، می‌توان در سه گفتمان قرار داد: گفتمان تغلب، گفتمان اصلاح و گفتمان انقلاب. تمامی اندیشه هایی که در صدد توجیه نظامهای سیاسی استبدادی بوده اند و برای آنها مشروعیت سازی می‌کرده اند، تحت عنوان گفتمان تغلب قرار می‌گیرند و آن دسته از اندیشه ها که دغدغه بهبود اوضاع سیاسی و اجتماعی، از طرق مسالمت آمیز و گام به گام را داشته اند، ذیل عنوان گفتمان اصلاح قرار می‌گیرند. و اما آنها که سودای تعویض نظام سیاسی را داشته اند، اندیشه هایی هستند که گفتمان انقلاب شامل آنها می‌شود. از میان این روش ها، اندیشه سیاسی کرکی مرکب از گفتمان تغلب و اصلاح است؛ اندیشه سیاسی امام خمینی مرکب از گفتمان اصلاح و انقلاب است. روش دوم ((اجتهاد)) برای توضیح مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه متفکران شیعی، توضیح فضایی است که فقها در آن فضا به ارائه نظریات و فتاوی خویشتن می‌پردازند.

برخی از اصول حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران اندیشمند شیعی بالاخص (آقای محقق ثانی و حضرت امام(ره)) شامل: اصل تکلیف؛ اصل مصلحت اسلام؛ اصل مصلحت مسلمانان؛ اصل رعایت احکام ثابت شرعی؛ اصل دعوت و گسترش اسلام؛ اصل نفی سبیل؛ اصل تقدم اهم بر

مهم؛ اصل عمل به قدر مقدور؛ اصل عدالت؛ اصل ضرورت حکومت؛ اصل ولایت الهی؛ اصل در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان و اصل جهاد می باشد که از همه مهمتر، اصل ((اجتهاد)) که در واقع اصل مادر و حاکم و جهت دهنده به تمامی اصول فوق و اصولی دیگر می باشد. در شکل گیری نظام ولایت فقیه تاثیر به سزائی دارد.

بر اساس اصول فوق الذکر ارتباط نزدیکی بین اندیشه سیاسی محقق ثانی با اندیشه امام خمینی وجود دارد و در این اندیشه با نگاه ویژه به مردم سالاری دینی توجه شده است. با توجه به شناخت و فهم مشروعیت سیاسی، دینی، الهی و اسلام و بویژه در نظام ولایت و امامت شیعی، که مشروعیت مطلق یعنی حقیقی و یقینی و نیز کامل و نهایی یعنی مشروعیت سیاسی نبوی (ص) و ائمه ی معصوم (ع) و در زمان غیبت امام عصر (عج) توسط فقیه جامع الشرایط در اندیشه محقق ثانی و به صورت اکملتر و متقن در نظام جمهوری اسلامی ایران بر مبنای نظریه سیاسی ولایت فقیه (امام خمینی) با لحاظ نمودن موضوع مردم سالاری دینی محسوب و اعمال می شود.

۱-۲ اهمیت و ضرورت تحقیق:

مهم ترین مسئله این است که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، جامعه اسلامی که بر مبنای دستورات الهی وحی شده بر پیامبر (ص) و حاکمیت الهی تشکیل شده بود، در جریان سقیفه از مسیر خود منحرف گردیده و تحقق حاکمیت الهی که در پرتو حکومت آشکار پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) بود میسر نگردید و موضوع به سمت حکومت مردمی که مبتنی بر عقل و تجربه بشر بوده است، شکل گرفت و این نوع حاکمیت در ممالک اسلامی سوق پیدا کرد. علاوه بر اینکه با این رویه جامعه بشری جامعه جهانی و جامعه اسلامی سرو سامان نیافته، بلکه هر روز بر مشکلات جامعه بشری افزوده می شد، در عصر غیبت امام زمان (عج) متفکران و اندیشمندان متعددی در راستای اعطای حمایت الهی (تفکر شیعی) در ادوار مختلف تلاش نمودند، بطوریکه در قرن دهم هجری قمری زمان حاکمیت صفویان بر سرزمین ایران با نظر و مساعد حاکمان صفویه (دعوت از فقها و علمای تشیع)، توسط دانشمندان و اندیشمندان اسلامی آن عصر به ویژه به محقق ثانی (کرکی) به تحقق حاکمیت الهی یعنی مشروعیت سیاسی نبوی (ص) و ائمه ی معصوم (ع) و در زمان غیبت امام عصر (عج) توسط فقیه جامع الشرایط (ولایت فقیه) مورد توجه

و اهتمام ویژه قرار گرفته و اندیشه محقق ثانی (تلفیقی از روش گفتمان سازی تغلب و اصلاح) مشروعیت سیاسی پیدا کرد و پس از درگذشت ایشان و تغییر نظر حاکمان وقت موضوع به فراموشی و بی توجهی قرار گرفت تا در سده اخیر و با تلاش فقها و علمای تشیع در نهایت شکل گیری حکومت جمهوری اسلامی ایران به رهبری فقیه جامع الشرایط حضرت امام خمینی (ره) که بر گرفته حاکمیت و مشروعیت سیاسی به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به سایر ائمه و از ئمه به فقیه جامع الشرایط عملاً " مشروعیت سیاسی و حاکمیت الهی بعد از خلافت امام علی (ع) در عصر غیبت امام عصر (عج) با اندیشه و نظریه " ولایت فقیه " به عرصه ظهور رسید . نگارنده این پژوهش بخاطر اهمیت و ضرورت موضوع در جهان اسلام در تلاش است نسبت به تبیین مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی و میزان قرابت آن با نظر امام خمینی با لحظ نمودن مباحث ذیل پردازد .

۱ - تبیین چستی پدیده مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی و نظریه و نظام نوپای دینی و مردمی جمهوری اسلامی ایران (مردم سالاری دینی) و ولایت فقیه و ترسیم حدود آن ها.

۲ - مواجهه با بحران فراروی مشروعیت سیاسی و فراروی از آن و ارتقای کارآمدی سیاسی محقق ثانی و جمهوری اسلامی ایران، از حیث عملی، اجرایی، اداری و سازمانی و نیز از حیث علمی، آموزشی و ترویجی و حتی تبلیغاتی سیاسی داخلی، جهان اسلام و سطح جهانی (شرق و غرب).

۳ - تبیین بنیادهای فلسفی سیاسی نگرش ها و گرایشات فقهی سیاسی، علمی و جامعه شناسی سیاسی، مدیریت و سیاست گذاری مشروعیت سیاسی، در اندیشه محقق ثانی (کرکی) و نظام اسلامی و در جمهوری اسلامی ایران (ولایت فقیه).

۴ - ارایه رهیافتی روشن و راهگشا در زمینه مشروعیت سیاسی، رابطه آن با عقلانیت سیاسی، مقبولیت سیاسی، حقانیت سیاسی و قانونیت سیاسی در جهت کارآمدی سیاسی در مدل

جمهوری اسلامی یا مردم سالاری دینی بویژه در چالش جهانی معاصر و بحران نسبیت و نهلیستی مدرنیستی و پسامدرنیستی غالب غربی و فرا رو.

۱-۳ اهداف پژوهش:

هدف کلی: تبیین مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی در زمان غیبت امام عصر (عج).

اهداف جزئی:

۱. تبیین مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه امام خمینی (ره).
۲. تبیین، چگونگی، مقایسه و میزان قرابت نظریه و اندیشه محقق ثانی و امام خمینی (ره) در مشروعیت سیاسی مبتنی بر حاکمیت الهی.

بدین ترتیب هدف پژوهش، نقادی برخی نظریه ها و نظامات مشروعیت سیاسی (خواه پادشاهی و سلطنتی، خواه اومانیستی، خواه تئوکراتیک یا الهیاتی و خواه مدرنیستی) بوده و پژوهش منعطف از مشروعیت سیاسی الهی در مکتب اسلام، در نظریه سیاسی امامت شیعی اندیشه محقق ثانی و نظام جمهوری اسلامی ایران (اندیشه امام خمینی) و معطوف به کمال و کارآمدی سیاسی آن می باشد.

۱-۴ سؤالات پژوهش:

مساله اصلی پژوهش ؛ پدیده «پدیده شناسی مشروعیت سیاسی» شامل چرایی، چیستی و چگونگی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی است.

سؤال اصلی:

پرسش اصلی پژوهش این است که ؛ مشروعیت سیاسی از منظر پدیدار شناسی در اندیشه محقق ثانی چگونه قابل فهم و تبیین است؟

سؤالات فرعی:

۱- هستی‌شناسی یا ضرورت و خاستگاه نظری و عملی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی چه می‌باشند؟

۲- چیستی‌شناسی یعنی ماهیت یا مبانی و جایگاه مشروعیت سیاسی اسلامی در اندیشه محقق ثانی چیست؟

۳- چگونگی‌شناسی یعنی نقش، سازکار و راهبردهای تحقق عینی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی چیست؟

۴- رابطه مشروعیت سیاسی با عقلانیت، مقبولیت، حقانیت، قانونیت سیاسی چگونه است؟

۵- راهبردمشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی و نظریه و نظام ولایت فقیه و در جمهوری اسلامی ایران، چگونه است؟

۱-۵ فرضیه‌های پژوهش:

فرضیه اصلی: مشروعیت سیاسی از دیدگاه محقق ثانی (کرکی) به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به سایر ائمه و از آنها به فقیه جامع‌الشرایط می‌رسد. این نظریه با نظرات امام خمینی (ره) به هم نزدیک می‌گردد به طوری که سیاست را از لحاظ شرعی در قالب حد اکثری آن یعنی شرعی بودن سیاست (یا عین هم بودن) و در قالب حداقلی یعنی عدم مغایرت سیاست با شریعت جستجو می‌کند.

فرضیه فرعی: مبنای مشروعیت سیاسی و نظام اجتماعی و جهانی شکل گرفته بر پایه اندیشه محقق ثانی و امام خمینی (ره)، مبتنی بر جهان بینی توحیدی است که اندیشه توحیدی را در

سراسر هستی حاکم می‌داند و حاکمیت را اولاً و بالذات مربوط و منحصر به خداوند متعال می‌داند که خداوند خالق و مالک تمام موجودات و ارض و سماوات است.

۱-۶ تعاریف مفهومی و عملیاتی واژگان و اصطلاحات:

کلید واژه‌ها: مبانی، شریعت، سیاست، مشروعیت، مشروعیت سیاسی، مقبولیت سیاسی، عقلانیت سیاسی، حقانیت سیاسی، قانونیت سیاسی، چیستی شناسی سیاسی، هستی شناسی سیاسی، پدیده شناسی سیاسی، کارآمدی سیاسی، اندیشه و نظریه، محقق ثانی، امام خمینی در ذیل به شرح برخی از آنها پرداخته می‌شود.

مبانی: به معنای بنیان‌ها و بنیادها و اساس‌ها، مبناها و شالوده‌ها می‌باشد. مبانی جمع کلمه مبنا است و مبنا در لغت یعنی پایه، اساس، بنیان، اول و شالوده. مبانی در اصطلاح یعنی مجموعه اصول موضوعه و متعارفه و قواعد تعریف و استدلال که بر اساس آنها علم حاصل می‌شود. به عبارتی علم، که همان کسب آگاهی از مجهول است، مشروط به رعایت این اصول و قواعد است. تعریف مبانی در این پژوهش تعریفی خواهد بود که در نتیجه مطالعه متون مختلف مذهبی و ادبی استخراج و استنباط می‌شود.

شریعت: اگر چه اعم از شریعت الهی و شریعت بشری بوده لکن در نهایت مراد شریعت الهی و بویژه دین و شریعت نهایی و کامل اسلامی است.

مشروعیت عبارت است از: توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم. مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی به معنای قانونیت و در فلسفه سیاسی به معنای حقانیت است.

سیاست: به معنای داوری نمودن، حکم راندن، ریاست کردن و امثال آن است. از این رو، امور سیاسی یعنی: اموری که به قضاوت، حکومت و قدرت مربوط می‌شود. به معنای دقیق‌تر، امور سیاسی به اموری گفته می‌شود که با قدرت مرتبط است و مسائل مربوط

به دولت، حکومت، امنیت و مانند آن و نحوه کسب، حفظ و گسترش قدرت و حاکمیت بر افراد را در بر می‌گیرد. چنین مسائلی گاهی حق و گاهی هم نادرست و غیرانسانی است.

مشروعیت سیاسی : برآمده از اندیشه مبتنی بر جهان بینی توحیدی، شیعی تمامی دستورات زندگی بشر برگرفته از اوامر یگانه خالق است که تسلط و تصرف کامل در تمام عالم هستی دارد و قوانینش دارای وصف کمال و جامعیت دنیوی و اخروی است که در قالب دین به وسیله ارسال رسل برای بشر به ارمغان آورده شده است و به تمام احتیاجات انسان در امور زندگی دنیوی و حتی عالم پس از مرگ نیز توجه شده است .

مشروعیت سیاسی، مطابقت شاخص های سیاسی ، روش های سیاسی و سیاست ها با شریعت. مشروعیت سیاسی در پرتو اندیشه توحیدی شکل گرفته است، نظامی مطلوب بوده و می‌تواند سعادت واقعی بشر را تامین نماید

مقبولیت سیاسی: پذیرش عمومی؛ خواه پذیرش شریعت بر اساس نوعی توافق، اجماع و قرار داد اولیه، خواه پذیرش روش ها و بویژه سیاستها و حکام یا دولتمردان و اطاعت از آن هاست.

معقولیت سیاسی: مطابقت سیاست با ضروریات اولیه عقلی همچون اصل ضرورت امنیت، نظم و نظام، عدالت، آزادی، امانت و مانند این ها و تاکید ، تبیین و تحقق آن ها می باشد.

کارآمدی سیاسی: اثر بخشی نظریه و نظام سیاسی و دولت و ممانعت از ایستایی و موفقیت در برقراری نظم و امنیت و نیز آزادی و عدالت و انجام سایر کار ویژه های اصلی همچون توسعه ملی، تأمین منافع ملی، تحقق مصالح های و مانند این ها به شمار می آید.

پدیده شناسی سیاسی : شناخت پدیده های سیاسی، تجزیه و تحلیل اجزاء و مراتب و شناخت ساختاری آن ها است.

هستی شناسی سیاسی: شناخت اصل وجود، موجودیت و موضوعیت مشروعیت سیاسی بوده و شامل شناسایی علل و غایات یا خاستگاه و مبادی یعنی حقیقت مشروعیت سیاسی محسوب می گردد.

چیستی شناسی سیاسی: شناخت حدود، مفاهیم، مبانی یا ماهیت و جایگاه مشروعیت سیاسی می باشد.

اندیشه و نظریه: در لغت، به معنای فکر، تدبیر، تأمل، تصور، گمان، خیال، رأی، نظر و ... است، و در اصطلاح به مفهوم طرح منظم و منسجمی است که برای انجام کاری و یا در جهت دستیابی به هدفی، در ذهن انسان نقش می بندد. البته اندیشه و فکر همواره بر مواد درست و صحیح استوار نیست، بلکه گاه مواد آن خیال، ظن و گمان است که اگرچه اجزای آن دارای انسجام است، ولی مقصود معین و هدف مشخصی را ترسیم و تعقیب نمی کند. بنابراین، فاقد نتیجه مؤثر و مفید است.

محقق ثانی: نورالدین علی بن حسین عبدالعالی، مشهور به علی بن عبدالعالی، محقق ثانی (کرکی) و خاتم المجتهدین، در حدود سال ۸۷۰ هجری در منطقه جبل عامل در کرک نوح متولد شد و در دوران حکومت صفویان بعنوان یک متفکر شیعی می زیست و در سال ۹۴۰ در گذشت. کتابهای ایشان: جامع المقاصد فی شرح القواعد، الخراخیات، نفحات اللاهوت در لعن جبت و طاغوتی باشد.

امام خمینی (ره): سید روح الله مصطفوی موسوی خمینی معروف به آیت الله خمینی و در میان طرفدارانش و به توصیه آنها در ایران مشهور به امام خمینی (۱ مهر ۱۲۸۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۶۸) فقیه و مرجع تقلید شیعه و اولین رهبر ایران در نظام جمهوری اسلامی بود. آثار مورد استفاده در این پژوهش: کشف الاسرار، صحیفه نو و ولایت فقیه می باشد.

۷-۱ پیشینه پژوهش:

با توجه بررسی بعمل آمده در خصوص موضوع مورد پژوهش "مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی (کرکی)" معلوم شد که پژوهشگری این موضوع را مورد مطالعه و کنکاش قرار نداده است، با بررسی کتب و نشریات شامل کتب هایی در زمینه با مساعدت، کمک و نظر استاد محترم راهنما، پژوهنده را بر آن داشت نسبت به مطالعه و بررسی کتابها و نشریات در زمینه علوم انسانی، سیاسی، اجتماعی، تاریخی و فقه اسلامی از قبیل «علوم سیاسی» (۰۱۰)، علوم سیاسی (۰۱۳)، علوم سیاسی (۰۲۱)، علوم سیاسی (۰۰۵)، فقه (۰۲۵)، معرفت فرهنگی اجتماعی شماره (۰۳)، نشریه معرفت (۰۹۳) و اندیشه سیاسی مسلمانان» به تشریح و تبیین موضوع پژوهش، که شرح مختصر معرفی کتاب های مزبور در زیر آمده، پرداخته است.

۱- فصلنامه علوم سیاسی: شامل ۸۴۱ صفحه در دوازده فصلنامه (از تابستان ۱۳۷۷ با ۲۳۱ صفحه شروع و تا شماره ی دوازدهم زمستان ۱۳۷۹ با ۳۶۸ صفحه) توسط دفتر تبلیغات اسلامی قم منتشر شده، که با بررسی فصول مختلف جلد اول کتاب علوم سیاسی (۰۱۳) فصلی که در زمینه "محقق کرکی در دولت صفویه و اهمیت علمی - سیاسی محقق کرکی" توسط آقای سید محمدعلی حسینی زاده (دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران) با استفاده از پی نوشت منابعی چون «زمین در فقه اسلامی- روضات الجنات- ریاض العلماء- بحار الانوار - هجرت علمای شیعه از - جبل عامل به ایران - احسن التواریخ- عالم آرای صفوی- رساله خراجیه- مستدرک الوسائل- تعلیقه امل الامل- نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت- لولوه البحرین- تاریخ شاه اسماعیل صفوی- تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب- جامع المقاصد- فرهنگ ایران زمین- وقایع السنین و الاعوام- الهجرة العاملیه الی ایران فی عصر الصفوی- عوالی اللئالی العزیزیه- مستدرک الوسائل وعالم آرای عباسی» پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۲- جلد اول کتاب فقه (۰۲۵) از سوی دفتر تبلیغات اسلامی قم منتشر شده، شامل (دوازده

موضوع متفاوت در فقه تشیع می باشد) درکنکاش آن فصل یازدهم مربوط به مباحث "شکل گیری دولت صفویان و مشروعیت قدرت سیاسی دولت صفویان" می باشد، با پی نوشت کتابهای «الفقهاء حکام علی الملوک... علماء ایران منالعهدهالصفوی الی العهدهالبهلوی- الاسلام الدولة والمجتمع- ایران منالداخل- ایران فی العصرالصفوی- مسؤولیت شیعه بودن- ایران ماضی ها وحاضرها- لؤلؤةالبحرین- الطريقةالصفوی هورواسبها فی العراق المعاصر- روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات- اعیان الشیعه- الاسلام والدولة والمجتمع- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء- رساله الخراج- جامع المقاصد فی شرح القواعد- السرائر فی تحریرالفتاوی» پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۳- کتاب علوم سیاسی (۰۰۵): این کتاب از انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم بوده، در چهاردهمین موضوع جلد اول آن به مبحث (ثبات و تحول در اندیشه سیاسی امام خمینی) توط نجف لک زایی، شامل مواردی از قبیل (اندیشه سیاسی - تحولات اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) - تحلیل‌های مختلف در تبیین تحولات اندیشه سیاسی امام- اصول حاکم بر اندیشه سیاسی حضرت امام(ره)- دیدگاه نگارنده(به دو روش می توان چرایی تحول اندیشه سیاسی حضرت امام را توضیح داد؛ یکی به طریق طبقه بندی محتوای اندیشه سیاسی اسلام و بیان دیگر، استفاده از روش ((گفتمان سازی)) در حوزه اندیشه سیاسی و دیگری، از طریق فهم مکانیزم ((اجتهاد)) در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی.) با پی نوشت‌های «منطق تحول در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی.. حدیث ولایت صحیفه نور، ج ۲۱، تطور اندیشه سیاسی امام خمینی، کشف الاسرار، نهضت امام خمینی، کتاب البیع» پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۴- کتاب علوم سیاسی (۰۲۱): کتاب علوم سیاسی (۰۲۱) از انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم می باشد. در مبحث یازدهم جلد اول این کتاب شامل: چکیده پایان نامه های رشته

The Abstracts of - ملخص المقالات - علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام - **Articles** - نسبت فقه سیاسی و فلسفه سیاسی - اندیشه سیاسی وحید بهبهانی - سیر روشنفکری در ایران - اندیشه سیاسی فاضل مقداد - مشروعیت و مقبولیت؛ تناقض یا تطابق - نقش علما در جامعه پذیری سیاسی با تأکید بر انقلاب اسلامی - روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت - معرفی آثاری از اندیشه سیاسی فقهای سلف: محقق سبزواری، علامه مجلسی و محقق کرکی - شالوده شکنی ساختار قدیم قدرت در ایران معاصر - روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه - کتاب‌شناسی میراث سیاسی سده‌های پنجم، ششم و هفتم هجری - چستی قواعد فقه سیاسی - دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام - سیاست و حکومت از منظر ابن ادریس حلی - دگرگونی تمدن‌ها و اندیشه اسلامی - تقریر گفتمان سید قطب - نظریه اجتهاد تفریعی و تطبیقی - به موضوع (معرفی آثاری از اندیشه سیاسی فقهای سلف: محقق سبزواری، علامه مجلسی و محقق کرکی) توسط نصر الله حسین زاده با پی‌نوشت «اندیشه سیاسی محقق کرکی، الرسائل، جامع المقاصد، اندیشه سیاسی محقق کرکی را در پنج فصل تبیین سامان داده است.

در فصل اول، ضمن اشاره به اوضاع سیاسی زمانه، به دو جریان زمینه ساز ظهور دولت صفویه اشاره می‌کند، در فصل دوم ضمن اشاره به اوضاع فرهنگی - مذهبی عصر محقق، یکی از ویژگی‌های قابل توجه علمای شیعه در این عصر را برخورد مدارا جویانه آنان با عقاید و علمای سنی می‌داند. در فصل سوم، به زندگی سیاسی نورالدین علی بن حسین عبدالعالی کرکی مشهور به محقق ثانی که در منابع صفوی به خاتم المجتهدین است پرداخته و به همکاری نزدیک وی با دولت صفویه اشاره کرده است. در فصل چهارم درباره اندیشه سیاسی کرکی است. به اعتقاد نویسنده، به نظر کرکی بزرگ‌ترین خطای اهل سنت این است که امامت را کوچک شمرده‌اند، به نحوی که خلفای اموی شارب الخمر و فاسق را نیز شایسته آن مقام دانسته‌اند. و در فصل پایانی (فصل پنجم) مبانی فقهی - سیاسی همکاری کرکی و دولت صفوی مورد بحث قرار گرفته است. نویسنده در فصل پنجم به مبانی فقهی - سیاسی همکاری کرکی؛ دولت صفوی اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که از نظر کرکی

حکومتی مشروع است که به نوعی تحت نظارت فقها اداره شود و حاکمان آن از شرایطی خاص برخوردار باشند؛ از این رو کرکی در آثار خود هیچ گونه اشاره‌ای به مشروعیت صفویان ندارد، بلکه آنان را در زمره حکومت‌های جائز بر می‌شمارد و با این حال جهت پاره‌ای مصالح جامعه با دولت صفوی همکاری می‌کند، پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۵- نشریه معرفت (۹۳): این نشریه از انتشارات معرفت قم می‌باشد و در جلد اول این نشریه با پانزده عنوان موضوع مورد نگارش قرار گرفته، که مباحث دوازدهم آن شامل موضوعات چون (بدون عنوان - سرمقاله - اخلاق و عرفان اسلامی - حق توسعه کشورهای در حال توسعه - حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب - اقلیت‌ها و حقوق آن‌ها در اسلام - تاریخ فقه و حقوق - اعتبار امر قضاوت شده؛ بررسی فقهی - حقوقی قاعده - توبه در امور کیفری اسلام - روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفویه - نقد و بررسی کتاب «تاریخچه و اسناد حقوق بشر در ایران - سیمای کارگزاران دولت اسلامی از منظر امام علی (علیه السلام) - خلاصه المندرجات -) مورد نگارش قرار گرفته ، از میان مباحث ، موضوع مبحث "روحانیت و تعامل با حکومت در حقوق اساسی عصر صفویه" توسط آقای قاسمعلی صداقت قلم فرسائی شده که توسط پژوهنده با بررسی قسمتی از موضوعاتی چون (فقها و مشروعیت حکومت سلسله صفویه مفهوم مشروعیت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، محقق کرکی و دولت صفویه، فقها و قانون گذاری در دوره صفویه، روحانیت و نظام قضائی دوره صفویه ، ولایت فقیه در حقوق اساسی عصر صفویه) با پی نوشت های، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی، جامع المقاصد، ج ۳، مشاغل اداری علما در دولت صفوی، ، سفرنامه کمپنر، علما و مشروعیت دولت صفوی، نظام قضایی عصر صفوی، دین و سیاست در دوره صفویه، ایران و ایرانیان، فقه سیاسی، ج ۲، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی» پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۶- کتاب معرفت فرهنگی اجتماعی شماره (۰۳): در تداوم و تکمیل برخی موضوعات پیرامون موضوع تحقیق به مطالعه جلد اول کتاب معرفت فرهنگی اجتماعی شماره (۰۳) از انتشارات معرفت قم، مبحث چهارم از مبحث نهم که در آن به مباحثی چون (سیر تکاملی ابعاد اجتماعی ولایت فقیه از دوران مغول تا مشروطه - مرحله دوم دوره حاکمیت صفوی و قاجار مهاجرت علمای شیعه به ایران - بیان حقایق دینی تشیع در مقابل تصوف و تعدیل تصوف - فراهم شدن زمینه‌های اجتماعی حاکمیت فقها و تحقق عملی نظریه ولایت فقیه) توسط رضا رمضان نرگسی دکتری تاریخ معاصر، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). با استفاده از پی نوشت های شامل: «ایران و انقلاب اسلامی - قصص العلماء - مشروطه ایرانی - دین و سیاست در عهد صفوی - تاریخ تحولات سیاسی - نقباء البشر - تبیین جامعه شناختی مشروطه - دین و سیاست در عهد صفوی - تاریخ تحولات سیاسی - صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست - فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی - تکوین و تکون هویت ملی ایرانیان، بخش پاسخ به سؤالات»، پرداخته شده، بخشی از مباحث آن در خصوص موضوع تحقیق مرتبط بوده که قسمتی از مطالب آن جهت تبیین موضوع مورد بهره برداری قرار گرفت.

۷- مجموعه علوم سیاسی (۰۱۰): با بررسی و مطالعه سیزدهمین موضوع از هفدهمین مقاله در جلد یک مجموعه علوم سیاسی (۰۱۰) انتشارت دفتر تبلیغات اسلامی قم، به قلم نجف لک زایی نگاشته شده (کتاب اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، حاتم قادری، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸) که در آن به اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران یکی از عناوین دروسی است که در رشته های علوم سیاسی و تاریخ تدریس می شود، در این پژوهش بهره جسته شده است. این فصل شامل دو بخش به معرفی کتاب و ملاحظاتی درباره آن پرداخته شده. بطوریکه بخش اول، متشکل از سه فصل و عهده دار آرایه کلیات و گونه شناسی نظام های سیاسی در اسلام مورد بحث قرار گرفته است. فصل اول، به تبیین نظریه نظام سیاسی خلافت؛ فصل دوم، عهده دار تبیین نظریه سیاسی امامت و آراء فقهی و سیاسی جمعی از علما و فقهای اهل سنت مطرح شده و فصل سوم نیز نظریات سیاسی خوارج و مرجئه را مورد بررسی قرار می دهد. در فصل دوم این بخش، آرای سیاسی خواجه نظام الملک طوسی بر مبنای اثر مشهور وی، موسوم به سیاست نامه و بخش چهارم کتاب شامل

پنج فصل است، متکفل مباحث مربوط به فلسفه سیاسی - اجتماعی بزرگان چون فارابی ، ابن سینا ، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، خواجه نصیر الدین طوسی، ابن خلدون و علم نوبنیاد بحث شده است. در بخش پایانی کتاب نیز که مشتمل بر چهار فصل است، نویسنده به تأملاتی درباره زوال اندیشه پردازی سیاسی پرداخته و تلاش هایی را که برای احیای آن صورت گرفته، مورد بحث و بررسی قرار داده است. در فصل دوم، احیای اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. احیا، ناظر بر دعوت مسلمانان به زنده کردن ارزش های اسلامی و برانگیختن میل به تجدید شکوه و عظمت گذشته است. در این فصل همچنین به آرای سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و کواکبی به طور مختصر اشاره شده است. در فصل پایانی کتاب نیز با توجه به شرایط ایران در برخورد با مولفه های تمدن غربی، سعی شده است موضوع حکومت و مشروعیت آن در دوره غیبت امام معصوم (ع) در پرتو اندیشه پردازی در باب مشروطیت، توضیح داده شود. نویسنده در مقدمه بخش پنجم، در یک پاراگراف، به نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) اشاره کرد و نگاه تفصیلی به آن و دیگر اندیشه های سیاسی مطرح شده ، که پژوهنده مطالب و مواردی از آن را مورد مطالعه و بهره‌برداری قرار داده است.

- ۸- کتاب اندیشه سیاسی مسلمانان : جلد اول کتاب اندیشه سیاسی مسلمانان به قلم مرتضی شیرودی از ۱۱۰ منبع کتاب ، ۳ نشریه و ۳ روزنامه استفاده شده است. این کتاب شامل مباحث (کلیات و مفاهیم - مبانی اندیشه سیاسی تشیع - مبانی اندیشه سیاسی اهل تسنن - نحله‌های مختلف اندیشه مسلمانان - اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی ابونصر فارابی در سال ۲۵۱ ش. / ۲۵۹ ق - اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی ابن سینا در سال ۳۵۸ ش - اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین در طوس خراسان به دنیا آمد، در بغداد درگذشت و در کاظمین عراق به خاک سپرده شد. - آراء سیاسی فقهای عصر صفویه همچون محقق کرکی - آراء سیاسی اندیشمندان اسلامی معاصر همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و نائینی و شیخ فضل‌الله محمد اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، سید قطب، آیه‌الله محمد باقر صدر و امام خمینی) می باشد. به توضیح قسمت های مرتبط بر موضوع تحقیق در زیر پرداخته می شود.
- ۹- در مبحث اول (کلیات و مفاهیم) به موضوعاتی زیر پرداخته شده :

۱- «اندیشه سیاسی» به مجموعه آراء و افکاری گفته می‌شود که مرتبط با قدرت است. هدف آن نیز بررسی زندگی گذشته بشر و ارائه الگو و راهی برای تبدیل جامعه به جامعه‌ای بهتر و مطلوب‌تر است. اگر این آراء و افکار از سوی کسانی که به وحدانیت خدا، رسالت نبی اکرم (ص) و حقانیت روز معاد اعتقاد دارند، صادر شود، چنین اندیشه‌ای، اندیشه سیاسی مسلمانان خواهد بود.

۲- اندیشه سیاسی جزو علوم انسانی و از علوم عملی به شمار می‌رود. از این رو، ارسطو و فارابی اندیشه سیاسی را از علوم عملی برشمرده‌اند. همچنین اگوست کنت آن را بخشی از علوم اجتماعی و ابن خلدون نیز اندیشه سیاسی را جزئی از علم نفس دانسته است. اما در جهان اسلام، طبقه‌بندی علوم ارسطویی پذیرفته شده است.

۳- مسلمانان همانند غربی‌ها دارای اندیشه سیاسی‌اند و به همین دلیل، لازم است اندیشه سیاسی مسلمانان مورد بررسی قرار گیرد. علاوه بر آن، دلایل دیگری برای مطالعه اندیشه سیاسی مسلمانان وجود دارد که برخی از آنها، عبارتند از:

الف- بشر نیازمند وحی است و اندیشه سیاسی مسلمانان منبعث از وحی است.

ب- تبیین این که اندیشه سیاسی مسلمانان تأثیر شگرفی در توسعه جهان غرب داشته است.

ج- فهم اندیشه سیاسی امروزی نیازمند درک اندیشه سیاسی گذشته است.

د- ارائه الگوی زندگی برای جهان مشتاق به اسلام، در گرو فهم اندیشه سیاسی مسلمانان است. ۴- شکافی که پس از رحلت حضرت سول اکرم (ص) بین مسلمانان پدید آمد، به عرصه‌های فکری و عقیدتی (شیعه و سنی) هم کشیده شد. این دو اندیشه به گروه‌های کوچک‌تری نیز تقسیم شده‌اند و هریک آراء مخصوص به خود دارند. علاوه بر آن، مواجهه فرهنگ اسلامی با فرهنگ‌های بومی، همچنین استبداد داخلی و استعمار خارجی در ظهور و شکل‌گیری برخی از اندیشه‌های سیاسی خاص مؤثر بوده است.

۵- اندیشه سیاسی مسلمانان به چند روش مورد مطالعه قرار می‌گیرد:

الف- مطالعه آراء سیاسی گذشتگان به ترتیب زمانی که اتفاق افتاده‌اند؛

ب- بررسی نظریات سیاسی اندیشمندانی که در مقایسه با دیگران، اندیشه نو و تازه‌ای ارائه کرده‌اند؛

ج- گاهی صرفاً آراء مکاتب، فرق و مذاهب فکری و سیاسی مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛
د- گاهی نیز ترکیبی از سه روش مذکور برای مطالعه اندیشه سیاسی مسلمانان به کار گرفته می‌شود.

در فصل پانزدهم (صفحه ۱۴۰) این کتاب به مبحث آراء سیاسی فقهای عصر صفویه (نورالدین علی بن عبدالعالی محقق ثانی و پیرامون اسماعیل، نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی شروع و در ادامه به آراء سیاسی امام خمینی (ره) پرداخته شده است.

نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق کرکی در لبنان به دنیا آمد، در ایران زیست و پس از مرگش، در عراق به خاک سپرده شد. وی هم‌عصر شاه اسماعیل و شاه طهماسب بود و از سوی شاه طهماسب به عنوان اولین شیخ‌الاسلام منصوب و اختیارات وسیعی به او داده شد. آراء سیاسی عالم و فقیه شیعی عصر صفویه همچون محقق کرکی، سلطنت شاهان صفوی را بر پایه این اندیشه کلیدی شیعه که هر حکومت غیرمنصوب از ناحیه ائمه معصومین (ع) غیرشرعی است، نامشروع می‌دانستند، اما آنان ناگزیر بودند براساس قاعده ضرورت، مصلحت، و تقیه به همکاری با شاهان صفویه پردازند، و به امید روزی بنشینند که توانایی جایگزین کردن حکومت ولایت فقیه را به جای سلطنت سلطان عادل، پیدا کنند.

محقق ثانی بر این نظر بود که اولاً، پادشاه مجاز به دریافت، تصرف و تملک خراج است. مردم هم می‌توانند به پادشاهان خراج بدهند و در مقابل، از شاه هدیه بپذیرند. ثانیاً، سلطنت پادشاه عادل، مشروع است. شاهان صفویه هم عادلند. پس پیروی از سلاطین صفویه مجاز است. ثالثاً، اقامه نماز جمعه در عصر غیبت واجب است. مجموعه این نظرات کرکی به افزایش مشروعیت صفویه منجر شد. محقق کرکی صاحب کتاب فقهی معروف جامع‌المقاصد است. علاوه بر آن، قریب بیست جلد کتاب دیگر به رشته تحریر درآورده و قریب ده تن از شاگردانش از علمای بزرگ هستند. محقق ثانی در تألیفات خود، آراء و نظریاتی را درباره خراج، حکومت و نماز عبادی- سیاسی جمعه ابراز کرده است.

اسماعیل، نوه شیخ صفی‌الدین اردبیلی، در ۸۸۱ ش. / ۹۰۸ ق. دست به دو اقدام تاریخی زد: نخست، به عنوان اولین پادشاه قبایل صفوی، سلسله‌ای را بنا نهاد که ۲۲۰ سال دوام آورد. دوم، شیعه امامیه را برای نخستین بار مذهب رسمی کشور ساخت. این مسأله گرایش علمای شیعی به حکومت و در نتیجه، کمک و همیاری نظری و عملی آن‌ها با سلسله صفویه را در پی داشت.

فصل آخر کتاب اندیشه سیاسی مسلمانان (از صفحه ۱۷۵) به آراء و اندیشه‌های: امام خمینی (ره) و طرح ولایت مطلقه فقیه مهم‌ترین فصل اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره) ولایت مطلقه فقیه است. اگر چه ولایت فقیه ریشه در اندیشه شیعی دارد. با این وصف، پیش از ایشان کسی آن را به صورت منسجم مطرح نکرد و هیچ‌کس به مدد آن، انقلابی عظیم و حکومتی نوین پدید نیاورد. اما در یک نگاه سطحی، به نظر می‌رسد امام خمینی (ره) در آغاز، به ولایت مطلقه فقیه عقیده نداشته‌اند، ولی دقت در نوشتار و گفتار معظّم‌له، نشان از آن دارد که ایشان از آغاز به آن معتقد بوده‌اند. ولایت فقیه در کشف اسرار به نظر می‌رسد امام خمینی (ره) نخست بر این عقیده نبودند که فقیه در رأس حکومت و در صدر امور قرار گیرد، بلکه به اجرای احکام خدا بیش از شکل حکومت و به نظارت فقیه و نه ولایت فقیه می‌اندیشیدند.

مهم‌ترین فصل از اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) ولایت مطلقه فقیه است که آن را نخستین بار در کتاب کشف اسرار مطرح ساخت. به نظر می‌رسد امام خمینی (ره) در آغاز اعتقادی به ولایت مطلقه فقیه نداشته است، ولی با دقت در محتویات کتاب مزبور، می‌توان دریافت که ایشان از آغاز، مصرّانه خواهان تحقق ولایت مطلقه فقیه بوده است. امام حتی از مقبوله عمر بن حنظله در کتاب کشف اسرار به عنوان دلیل محکمی برای اثبات ولایت مطلقه فقیه سود می‌جوید.

حضرت امام خمینی (ره) بحث درباره ولایت مطلقه فقیه را در کتاب‌های بعدی خود دنبال کردند، ولی مهم‌ترین اثر امام (ره) در این باره، کتاب حکومت اسلامی است که حاصل سلسله مباحث حوزوی معظّم‌له در نجف اشرف به شمار می‌رود. ایشان در این کتاب، ولیّ امر مسلمانان را در دوران پس از حضرت رسول اکرم (ص) و ائمّه اطهار (ع)، فقهای عادل و عالم می‌دانند و دلایل عقلی و نقلی بسیاری را در اثبات آن بیان می‌دارند.

معظم‌له مجدداً بحث ولایت فقیه را در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی مطرح کردند. طرح مجدد این مسأله در پاسخ به سؤال خبرنگاران خارجی در پاریس و در واکنش به انتقادات ملی‌گرایان و افراد ناآگاه داخلی نسبت به ولایت فقیه صورت گرفت. اما پس از پیروزی انقلاب، تثبیت جمهوری اسلامی و تصویب قانون اساسی، ایشان از بحث در این باره خودداری کردند و ولایت فقیه را در حدود آنچه در قانون اساسی آمده، پذیرفتند.

طی سال‌های ۱۳۶۶ تا ۱۳۶۸ ش. بار دیگر اندیشه ولایت فقیه از سوی امام خمینی (ره) عنوان شد. این بار، ایشان به روشنی و صراحت، اندیشه ولایت مطلقه فقیه و لزوم حاکمیت قانونی آن را در پاسخ به نامه‌های افراد گوناگون مورد تأکید قرار دادند. اما آنچه به تثبیت اصل ولایت مطلقه فقیه انجامید، قید عبارت «ولایت مطلقه فقیه» در اصل تجدیدنظرشده ۵۷ قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ ش است. ولی با دقت در مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی به نظر می‌رسد آنچه در اصل تغییر یافته ۵۷ قانون اساسی آمده، محدودتر از آن چیزی است که مورد نظر امام بوده است. در صفحه ۱۸۹ این کتاب به مبحث تشکیل حکومت اسلامی ماحصل اندیشه ولایت فقیه حضرت امام خمینی (ره)، «حکومت اسلامی» است. به دیگر سخن، حکومتی از نظر امام خمینی (ره) اسلامی است که ولی فقیه در رأس آن قرار داشته باشد. از نظر امام خمینی (ره)، حکومت اسلامی چون باید در محدوده قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) عمل کند، یک حکومت مشروطه است.

۱۰- جهت تبیین «مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی» با مطالعه و بررسی سری کتابها و مجلات متعدد از قبیل (چهارمین موضوع در جلد یک کتاب نشریه حوزه (۰۶۳) از انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم مبحث «حوزه و حفظ نظام» با ۱۰۳ پی نوشت و سیزدهمین موضوعات جلد یک کتاب آئینه پژوهش (۰۶۱) انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم شامل مجله های پژوهشی (آئینه میراث سال ۳، شماره ۴ (پیاپی ۱۲)، بهار ۸۰ - اشراق اندیشه شماره ۵، خرداد و تیر ۸۰ - اصلاح و تربیت سال ۷، شماره ۷۵ و ۷۶، اردیبهشت و خرداد ۸۰ - اندیشه حوزه سال ۶، شماره ۶ (پیاپی ۲۸)، خرداد و تیر ۸۰ - بینات سال ۷، شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، زمستان ۷۹ - پاسدار اسلام سال ۲۰، شماره ۲۳۴، خرداد ۸۰ - پاسدار اسلام سال ۲۰، شماره ۲۳۵، تیر ۸۰ - پژوهش و حوزه سال ۲، شماره ۵، بهار ۸۰ - پژوهش های

قرآنی سال ۶، شماره ۲۴ و ۲۳، پاییز و زمستان ۷۹ - تاریخ اسلام سال ۲، شماره ۱ (پیاپی ۵)، بهار ۸۰ - حکومت اسلامی سال ۶، شماره ۱ (پیاپی ۱۹)، بهار ۸۰ - درس هایی از مکتب اسلام سال ۴۱، شماره ۳، خرداد ۸۰ - درس هایی از مکتب اسلام سال ۴۱، شماره ۴، تیر ۸۰ - میزبان قرآن؛ فعالیت آموزشی در زمان پیامبر(ص)؛ شرایط و ویژگی های مفسر و... - رسانه سال ۱۲، شماره ۱، بهار ۸۰ - علوم سیاسی سال ۴، شماره ۱۳، بهار ۸۰ - فقه سال ۷، شماره ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۷۹ - موعود سال ۵، شماره ۲۶، خرداد و تیر ۸۰) " دلیل مشابهت مطالب آنها با مطالب موجود در مباحث درج شده در این پژوهش خوداری گردیده است .

۸-۱ روش پژوهش

از آن جا که عنوان پژوهش " مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی " می باشد؛ لذا با دقت در ماهیت پژوهش و هم چنین با توجه به اهداف و سوالات پژوهشی در این پژوهش به خوبی روشن می شود که موضوع پژوهش حاضر، امری نظری بوده و در زمره تحقیقات توصیفی می باشد؛ بر این اساس، روش پژوهش حاضر، توصیفی، تحلیلی و از نوع مطالعه ی کتابخانه ای می باشد. در جدول زیر لیستی از کتاب های که بیشترین استفاده را در این پژوهش از آنها داشته ایم آورده شده است.

ردیف	نام کتاب	ردیف	کتاب
۱	ولایت فقیه	۱۳	نشریه معرفت (۰۹۳)
۲	دین و سیاست در عهد صفوی	۱۴	معرفت فرهنگی اجتماعی (۰۳)
۳	جامع المقاصد فی شرح القواعد	۱۵	الخرائیات
۴	علوم سیاسی (۰۱۳)	۱۶	علوم سیاسی (۰۱۳)
۵	فقه	۱۷	تعامل دیانت و سیاست در ایران
۶	مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام	۱۸	تاریخ تحولات سیاسی ایران
۷	حقوق و سیاست در قرآن	۱۹	ولایت فقیه امام خمینی (ره)
۸	حکومت اسلامی در اندیشه فقیهان شیعه	۲۰	صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست
۹	تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری	۲۱	تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری
۱۰	مشاغل اداری علما در دولت صفوی	۲۲	سابقه تاریخی نظریه ولایت فقیه
۱۱	صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست	۲۳	دین و سیاست در عهد صفوی
۱۲	نظریه سیاسی اسلام	۲۴	نشریه معرفت (۰۵۵)

فصل دوم - مبانی مشروعیت اندیشه سیاسی در اسلام

فصل دوم- مبانی مشروعیت اندیشه سیاسی در اسلام

۲-۱ تاریخچه و سابقه مشروعیت سیاسی :

با توجه به این که مشروعیت سیاسی، یک مفهوم، واژه و پدیده ی قدیمی ، و در عین حال آسان و ممتنع و همچنین فراگیر و ریشه ای و ریشه دار می باشد. تا آنجا که هر کس از آن تصویری داشته و غالباً آن را در محاورات عمومی نیز بکار می گیرد سهل می باشد، تا آنجا که مفهوم، مبنا و ملاک آن همچنان در پرده ابهام قرار دارد و این مفهوم ممتنع می باشد. مشروعیت سیاسی پدیده ای که فراگیر تمامی گستره های سیاست و پدیده های سیاسی می باشد. بسان موضوعیت مشروعیت سیاسی در زمینه های مکتب و نظریه های سیاسی مشروع، نظام سیاسی مشروع، مشروعیت دولت و دولت مشروع، مشروعیت حاکمیت و سیاست مشروع و حتی قانون مشروع. مشروعیت سیاسی ریشه در پدیده و پدیده شناسی سیاسی و بنیادهای عقلانی ، و حیانی و نگرش های علمی و عملی دارد. با توجه به این که این پدیده سیاسی ، قبل از افلاطون تا حال حاضر مورد توجه و کاوش علاقه مندان و اندیشمندان بوده و هست به طوری که در حوزه اندیشگی سیاسی اسلامی و غیر اسلامی قدیم، میانه و مدرن، کمتر تأمل، تحقیق و تألیفی قرار گرفته است که خواه به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، خواه به صورت کلی یا جزئی و نیز به شکل عمومی یا تخصصی به واکاوی مشروعیت سیاسی نکشیده و پرداخته نشده است. این آثار چه به صورت سلبی یا ایجابی به مشروعیت سیاسی کشیده می شوند. مقوله مشروعیت در تمامی عرصه های فلسفی سیاسی، فقهی سیاسی، علمی عینی و جامعه شناختی سیاسی و حتی علمی عملی و سیاست گذاری عمومی، همواره موضوعیت داشته و دارد. پرسه و بحران مشروعیت و حتی هویت، مباحث بروز و همیشگی هر نظریه و نظام سیاسی بوده و چالش سیاسی فراروی آن است.. به همین مناسبت مشروعیت سیاسی، آراء و آثار بسیار زیادی را به خود جلب و اختصاص داده است، به طوری که در زمان حاکمیت صفویان در قرن دهم هجری قمری بر سرزمین ایران توسط دانشمند و اندیشمند اسلامی همچون کرکی (محقق ثانی) اندیشه ای بر گرفته از دین مبین اسلام در مذهب تشیع، {به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و ائمه معصومین(ع) و از آنها به فقیه جامع الشرایط} ارائه

گردید که با نظام نوپایی همچون جمهوری اسلامی ایران بخصوص با تجربه نوین مردم سالاری دینی آن در عصر مدرن و آن هم در اوج امواج نیهیلیستی معرفتی و سیاسی آن می باشد با هم در قرابت هستند، بویژه در زمینه ارتباط آن با مردم سالاری، دموکراسی و آزادی که گونه دیگری از رابطه دین و سیاست محسوب می گردد، موجب شکل گیری نظام جمهوری اسلامی ایران گردید. اما آنچه مسلم است غالب این آثار و آراء و پژوهش ها، نه پرسه چستی مشروعیت سیاسی و احياناً چرایی و چگونگی آن و بخصوص نه مشكله رابطه آن با مقبولیت و نیز معقولیت و کارآمدی سیاسی را به صورت همه جانبه و شفاف تبیین نموده اند. ضمن این که جهان بینی ها و ایدئولوژی های متفاوت و گاه متعارض و حتی متضاد، نظریات، مکاتب و نظامات سیاسی گوناگونی را سبب شده که این ها به نوبه خویش مسبب اشکال مختلف نهادهای سیاسی، دولت ها و سیاست ها گردیده اند. هر یک از این موارد به گونه ای با پدیده و بلکه با چالش مشروعیت سیاسی مواجه شده و پرداخته اند. پژوهش حاضر، نقادی اهم این نگاه ها و تبیین دیدگاه اسلامی بویژه اندیشه دانشمند و اندیشمند اسلامی محقق ثانی (کرکی) در این زمینه می باشد.

۲-۲ تبیین سابقه مشروعیت سیاسی

مشروعیت عبارت است از: توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم». چرا حاکم حق حکومت دارد؟ در اندیشه سیاسی، مسئله مشروعیت همواره از دیدگاه حاکم بررسی می شود. مسئله مشروعیت از دیدگاه مردم تحت عنوان «تولاً» بحث می گردد. ممکن است حاکم هیچ مجوزی برای اعمال قدرت خود نداشته باشد، اما مردم می توانند بهترین و روشن ترین دلیل را داشته باشند. (لاریجانی ۱۳۷۴، ص ۷۳) در بسیاری از تحلیل های مربوط به این دوره، بین «مشروعیت» به معنای توجیه اعمال قدرت حاکم و توجیه عقلی قبول سلطه، خلط شده است. در کتاب کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، صاحب اثر تصریح می دارد که «موجّه سازی حکومت و اینکه من بپذیرم به هر دلیل اطاعت کنم، به معنای "مشروعیت" است.» (آغاجری ۱۳۸۰، ص ۲۵) آیا اگر مردم در اثر زور و یا ترس، از حاکم مستبدی اطاعت کنند و آن را موجّه سازند، مشروعیت محقق است؟ یا نه تنها مشروعیت نیست که مقبولیت هم وجود ندارد. ممکن است

مردم با صدها دلیل گوناگون اطاعت خود را موجه سازند، اما آیا این به معنای مشروعیت سیاسی است؟

فقهای شیعه هیچ گاه به سلطنت مشروعیت مستقل نبخشیده‌اند، فقهای شیعه خود را نایبان امام زمان (علیه السلام) می دانسته‌اند و در دستگاه حاکم جور، بر اساس نیابت از ائمه (علیهم السلام) و احکام ثانویه عمل می کرده‌اند، نه نیابت از حاکم وقت. در اینکه شاه و سلطان در فقه شیعه مشروعیت ندارد، تردیدی وجود ندارد، بلکه همکاری با حاکمان جور جز در شرایط خاص (دوره تشیع صفویه) حرام تلقی شده است. همکاری برخی فقها با دولت‌های جور برای مشروعیت بخشیدن به آنان نبوده، بلکه آنان اهداف دیگری (تبیین جایگاه ولایت فقیه) را دنبال می کرده اند.

از نظر مبانی فقه شیعه، در اینکه حکومت سلطنتی مشروعیت ندارد، تردیدی نیست؛ دست کم با مسلم بودن فسق شاهان، جائز بودن آنان نیز قطعی است؛ زیرا به اجماع تمام علمای شیعه، فاسقان حق حکومت و ولایت بر جامعه ندارند. (سلطان محمدی ۱۳۸۲، ص ۷۹)

برخی از محققان و نویسندگان، که مشروعیت سلاطین صفویه را به علما نسبت داده‌اند، دلیل آن را در رفتار و عملکرد سیاسی فقها جست‌وجو کرده‌اند، نه در مبانی اندیشه فقهی آنان. (آغا جری ۱۳۸۰، ص ۲۴ و ۲۵ و ۳۷) و با توجه به همکاری و تعامل نزدیک فقهای دوره صفویه با حکام صفوی، مشروعیت آنان را استنباط کرده اند.

در یک جواب کلی، می توان گفت:

۱- برخی از محققان و نویسندگان به احکام ثانویه در فقه اسلامی، در زمینه همکاری با حکام جور و تصدی مقام در دستگاه جور توجه ننموده اند. با تحقق یکی از عناوین نظیر امر به معروف و نهی از منکر، اجرای احکام الهی، جلوگیری از ظلم ظالم و ترویج و تثبیت مقررات الهی، همکاری جایز، بلکه گاهی واجب خواهد بود. قبول مناصب از سوی علما در دوره صفویه،

با یک و یا چند عنوان از عناوین مزبور صورت گرفته و این به معنای مشروعیت و حق حکومت سلاطین صفویه نیست.

۲ - هرگونه همکاری مساوی با مشروعیت تلقی شده، که این قابل قبول نیست.

۳ - در این گونه برداشت ها، به مبانی فقهی آنان توجه نشده است.

۴ - شرایط زمان و مکان و فضای قبل از صفویه و دوره صفویه به خوبی درک نشده و نادیده گرفته شده است.

۵ - به دلیل آنکه علما کمتر به صورت مستقیم مشروعیت پادشاهان صفوی را زیر سؤال می بردند و سعی اغلب آنان پرهیز از درگیری با شاهان صفوی بود، نه مستقیماً مشروعیت آنان را رد می کردند و نه تأیید؛ از این رو، وضعیت مزبور منجر به برداشت نادرست «مشروعیت سازی» از این رفتار شده است. رفتار مذکور ناشی از شرایط آن زمان بوده است. هرگز ما نمی بینیم که فقها به صراحت اطاعت از آنان را واجب دانسته باشند؛ چنان که محقق کرکی در صدد اثبات و مشروع جلوه دادن دولت صفوی بر اساس فقه شیعه برنیامد و در عین حال، برای طرد و یا اثبات عدم مشروعیت صفویان نیز کوشش ننمود و در بسیاری از موارد، با بی تفاوتی از کنار آن گذشت؛ روشی که اغلب علمای دوره صفویه در پیش گرفته بودند. (حسین زاده ۱۳۸۰)

گرایش شاهان صفوی به مسائل دین و اهتمام آنان به امر به معروف و نهی از منکر، ترویج مذهب شیعه، بزرگداشت علمای دین و تأسیس مدارس علمی، متأثر از رهنمودها و حضور مقتدرانه امثال این محدث بزرگ در دستگاه دولت صفوی بودند.

محقق کرکی حکومت صفویان را چند بار به تصریح و یا اشاره، در زمره حکومت‌های جائز قرار داده است. حتی ایشان در جواب قطیفی، عالم معاصر خود، صفویان را با معاویه مقایسه کرده است. وی پس از آنکه جائز بودن صفویان را مفروض می گیرد، در صدد اثبات این امر برمی آید که پذیرش هدایا از سلاطین جور جایز است. (حسین زاده ۱۳۸۰)

از سوی دیگر، اعتقاد به عدم مشروعیت حکومت سلاطین صفوی و همکاری با ایشان در دوره غیبت، با رعایت ضوابط شرعیه در رساله قاطع اللجاج فی حل الخراج محقق کرکی و نوشته‌های سایر فقهای دیگر این عصر به وضوح، مشهود است. (کدیور ۱۳۸۰، ص ۱۷۱)

محقق کرکی در جامع المقاصد، در ذیل نظریه علامه، همکاری با دولت جور را حرام می‌داند، مگر در صورتی که این همکاری امکان امر به معروف و نهی از منکر را فراهم سازد، و قید می‌کند که شخص باید یقین داشته باشد که در صورت پذیرش همکاری دولت جور، قادر به امر به معروف و نهی از منکر است و باید بداند که قبول مناصب در دستگاه جور، متضمن همکاری با او در کارهای حرام نیست. (محقق کرکی ۱۳۶۷، ص ۴۹۸)

با تمامی مسائل گفته شده، متأسفانه نویسنده کتاب کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، یکی از کارکردهای نهاد دین را مشروعیت بخشی به نهادهای سیاسی دانسته (آغاچری ۱۳۸۰، ص ۲۵) و هرگونه همکاری علما و فقها را با سلاطین وقت مساوی با مشروعیت حکومت تلقی نموده است، و حال آنکه تاریخ تشیع و واقعیت‌ها عکس این مطلب را نشان می‌دهند.

۲-۳ مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام

از نظر اسلام، منشأ مشروعیت نظام سیاسی، ارتباط تنگاتنگی با چگونگی تعیین، ساختار و کارکرد حاکم اسلامی دارد؛ زیرا آنکه مطابق فقه سیاسی اسلام - در همه مذاهب اسلامی - حاکم مسلمانان در همه مسائل حکومتی و اعمال حاکمیت، دارای نقش اساسی و محوری است، به گونه‌ای که بحث درباره مبانی مشروعیت حکومت و شیوه اعمال آن (اعمال حاکمیت مشروع)، وابسته به بحث درباره چگونگی تعیین حاکم اسلامی است.

برای مثال، اگر در این موضوع، به اجماع امت یا اجماع اهل حل و عقد قائل باشیم و تنها آن را ملاک تعیین حاکم اسلامی بدانیم، در حقیقت، فقط منشئیت و مشروعیت انحصاری مردم را برای نظام سیاسی پذیرفته‌ایم (اهل سنت) و اگر آن را تنها مربوط به نصب - چه به صورت نص یا بیان صفات شخصی یا اشخاص واجد شرایط - بدانیم، منشئیت و مشروعیت انحصاری خداوند را

پذیرفته ایم (شیعه) و هرگاه به لزوم بیعت و پذیرش عمومی پس از نصب قائل باشیم، درحقیقت مشروعیت دوگانه (خداوند و مردم) را قبول کرده‌ایم (مردم سالاری دینی). از اینرو، طرح دیدگاه‌های مختلف از علما و دانشمندان اهل سنت و شیعه درباره چگونگی انتخاب حاکم اسلامی ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۳-۱ آرای علمای اهل سنت:

در میان علمای اهل سنت، می‌توان به شخصیت‌هایی همچون ماوردی، قاضی ابویعلی، ابن قیمیه، ابن قدامه، عبدالملک جوینی و فضلالله روزبهان خنجی اشاره کرد و در یک جمع‌بندی کلی، آرای آنها درباره انتخاب حاکم اسلامی تعین خلیفه به وسیله بیعت که شامل بیعت اهل حل و عقد؛ بیعت امت اسلامی بیان داشت.

اهل سنت، برای بیان دلیل مشروعیت و شیوه‌های تعیین حاکم و خلیفه اسلامی، به سیره خلفای راشدین و حتی صحابه پیامبر خدا و گفتار و کردار ایشان استناد می‌کنند، نه به قرآن یا سنت یا عقل. (مرندی ۱۳۷۹، ص ۹۹ و ۱۰۰)

۲-۳-۲ آرای علمای شیعه:

در میان علما و دانشمندان شیعه، می‌توان به آرای افرادی چون ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، شیخ انصاری، محقق ثانی، میرزای نائینی، آیت الله بروجردی و امام خمینی؛ اشاره کرد.

تفاوت نظر اسلام با غرب در این مسئله بیشتر به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مربوط می‌شود. متفکران غرب، خدا و باورهای دینی را از معادله‌هایشان حذف کرده‌اند، ناچارند برای پاسخ دادن به مسئله مشروعیت، آن را به معنای صرف مقبولیت در نظر بگیرند.

در حقیقت، همه پاسخ‌هایی که علمای غربی به مسئله مشروعیت داده‌اند، پاسخی به مسئله مقبولیت نظام و توجیه سلطه موجود است. بنابراین، هیچ‌گاه نتوانستند جواب این پرسش که «چرا شهروندان ملزمند از دستورهای حکومت اطاعت کنند» را بیابند.

در اندیشه دینی اسلام براساس آیه «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون: ۱۱۴)، هیچ چیز در عالم بیهوده آفریده نشده است. بنابراین، وجود انسان نیز هرچند مسجود ملائکه، اشرف آفرینش و به مقتضای آیه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) مورد تکریم خداوند است، ولی همین انسان از عهده شناخت خیر و شر، سعادت و شقاوت و نجات و رستگاری خویش ناتوان است؛ زیرا ابزارهای شناخت انسان برای شناخت سعادت و شقاوت او کافی نیست. فلذا نیاز به راهنما و رهبر هدایت گر دارد. از این رو، یکی از مواردی که خداوند تأکید بسیاری بر آن دارد، رهبری و هدایت جامعه بشری است، به گونه‌ای که خلقت انسان، با خلقت هادی او، یعنی حضرت آدم آغاز شد و مسئله امامت و رهبری جامعه را یکی از ارکان اصلی دین اسلام برمی‌شمارد. بدین خاطر، به صراحت پیامبر را به تبلیغ امامت و اعلان جانشین پس از خود امر می‌کند و می‌فرماید:

يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ. (مائده: ۶۷) ای پیامبر! برسان آنچه که از طرف خدا نازل شده است و اگر این کار را انجام ندهی، رسالت خودت را انجام نداده‌ای؛ و خدا تو را از شر مردم حفظ می‌کند.

بنابراین، اهمیت این امر به اندازه‌ای است که خداوند انجام ندادن آن را به منزله به انجام نرساندن رسالت نبی می‌داند. از این رو، هنگامی که پیامبر مأموریت خویش، یعنی معرفی جانشین پس از خود را به انجام می‌رساند، فرمود: «اکنون دین خود را کامل نمودم.» [«الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَآتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا». (مائده:)] بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که اولاً از آنجایی که انسان‌ها در خلقت مساویند، پس هیچ فردی اصالتاً حق حکومت بر دیگران را ندارد و حاکمیت تنها از آن خداست: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷)؛ یعنی حکم و حکومت فقط از آن خداست.

«حکم» هم به معنی قانون‌گذاری و هم به معنی اجرای قانون است با این تفاوت که انتهای اجرای قانون، به صورت غیرمستقیم به خداوند باز می‌گردد؛ یعنی کسانی باید «قانون الهی» را در جامعه به اجرا درآورند که از سوی خداوند حق حکومت داشته باشند.

در عصر حضور، کسانی از سوی خداوند حق حکومت بر مردم را دارند که معصوم باشند و در عصر غیبت، کسانی حق حکومت دارند که این سه شرط را داشته باشند:

۱. آگاهی و دانایی کامل به قانون و مبانی و روح آن.

۲. داشتن قوه تشخیصی بالاتر از مصالح و مفاسد مردم؛ یعنی افزون بر علم به احکام، از «موضوعات و مصادیق» نیز آگاه باشند تا بدانند در هر شرایطی چه حکمی اقتضا می‌کند.

۳. از صلاحیت اخلاقی بالایی برخوردار باشد. (مصباح یزدی ۱۳۷۷، ص ۱۹۳)

بنابراین، از دیدگاه الهی، منبع و منشاء ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند متعال است که حاکمیت مطلق انسان و جهان از آن اوست، هرچند این دیدگاه در تلقی ادیان و ایدئولوژی‌های مختلف، متفاوت است. از نظر دین و فرهنگ اسلامی، مشروعیت با شرع و شریعت در ارتباط است و به اموری اطلاق می‌شود که شارع آن را وضع کرده باشد. از این رو، مبنایی قدسی و الهی دارد. (عمید زنجانی ۱۳۶۸، ص ۵۸)

همان‌گونه که بیان شد، اصل اولی آن است که هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد و تنها خداوند است که مالک و ولی انسان‌هاست و حق حاکمیت دارد. بنابراین، اگر خداوند کسانی را برای حکومت برگزیند، تنها آنها حق حکومت دارند. حال اگر فرد تعیین شده به هر دلیلی در دسترس نباشد، باید به دنبال کسی بود که از سوی ایشان تعیین شده است. این تعیین به دو گونه می‌تواند انجام می‌شود: یا فردی را به‌طور مشخص به جای خود منصوب می‌کند، مانند نواب خاص امام زمان یا شرایط خاصی برای نائب خود تعیین می‌کند، مانند فقیه جامع‌الشرایط.

یکی از مهم‌ترین شکل‌های نظریه «رأی اکثریت» این بود که نمی‌توانست الزام‌های اخلاقی «اقلیت مخالف» را توجیه کند، ولی طبق نظریه اخیر، اولاً الزام‌های اخلاقی بر همه حاکم است، چه اقلیت و چه اکثریت و ثانیاً علم خداوند به سعادت انسان و الزام خداوند نسبت به انسان، اختصاص به اکثریت ندارد و شامل اقلیت نیز می‌شود.

از همه مهم‌تر، حق حاکمیت و صدور فرمان مخصوص خداست و هیچ انسانی حق ندارد برای انسانهای دیگر فرمان صادر کند و آنها را به اطاعت از فرامین خود ملزم دارد، حال چه صادرکننده فرمان یک نفر باشد (- حکومت‌های استبدادی) یا چند نفر (- حکومت‌های لیگارشی) یا چندین نفر منتخب مردم (- دموکراسی) باشند. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که مردم چه نقشی در اندیشه سیاسی اسلامی دارند؟ در پاسخ به این پرسش، لازم است در ابتدا

به جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی پرداخته شود، در پژوهش مجالی بر آن نیست. که همان نحوه اداره جامعه اسلامی براساس نظام جمهوری اسلامی ایران (مردم‌سالاری دینی) موسس آن امام خمینی در عصر حاضر می باشد.

۲-۴ منشأ مشروعیت در اندیشه سیاسی شیعه

در اندیشه سیاسی اندیشمندان شیعی، به دلیل تفاوت در مبنای مشروعیت، نظریه‌های مختلفی در خصوص دولت ارائه شده که براساس برخی تقسیمات، دست کم نه نظریه را می‌توان برشمرد: (کدیور ۱۳۸۰؛ ص ۵۲) سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان، دولت مشروطه، خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و وکالت مالکان شخصی مشاع.

در اندیشه سیاسی شیعه، برای زمامداری دو دوره در نظر گرفته می‌شود:

۱) دوره حضور معصوم (ع)؛ ۲) دوره غیبت معصوم (ع).

در میان اندیشمندان شیعه، درباره مبنای مشروعیت معصوم (ع) اختلاف نظر جدی وجود ندارد. آنچه محل بحث است، منشأ مشروعیت سیاسی دولت در عصر غیبت می‌باشد. این بحث در پاسخ به این سؤال اساسی شکل می‌گیرد که: آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را به فرد یا صنف خاصی داده یا این حق را در چارچوب اهداف دین و احکام شرع به همه امت اسلامی تفویض کرده است؟

از میان پاسخ‌های داده شده، دو مبنای مشروعیت سیاسی برای دولت قابل استخراج است:

الف) مشروعیت الهی بلاواسطه؛ ب) مشروعیت الهی - مردمی.

بر اساس مبنای اول، ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام و پس از ایشان، امامان معصوم (ع) تفویض شده است و در عصر غیبت، فقیهان عادل از سوی امام معصوم (ع) عهده‌دار اداره جامعه‌اند و امت اسلامی واسطه تفویض ولایت الهی نیستند. براساس مبنای دوم، خداوند تدبیر سیاسی امت را به خود آنان واگذار کرده تا در

چارچوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند، حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویش‌اند و هیچ فردی حق ندارد این حق الهی را از ایشان سلب نماید. اما برای پاسخ به سؤال مذکور، می‌توان به شکل دیگری نیز عمل نمود. یعنی در پاسخ به این سؤال باید دو بحث مطرح شود: الف) حق حاکمیت؛ ب) مشروعیت حاکم بالفعل.

در بحث حق حاکمیت، مسئله این است که چه کسی حق حاکمیت و حکومت دارد و این حق چگونه به وجود آمده است؟ در این باره نظریات مختلفی ارائه شده است که می‌توان به حق طبیعی، حق الهی، حق اشراف، حق عموم مردم، و حق خدا و مردم اشاره کرد. حق حاکمیت، مسئله‌ای آرمان‌گرایانه است و ممکن است در خارج تحقق پیدا نکند؛ یعنی ممکن است حاکمیت فرد عملی نشود که نظریات سیاسی شیعه درباره حکومت، به جز مورد جمهوری اسلامی چنین می‌گوید. اما بحث در مورد کسی که حق حاکمیت دارد، ولی بالفعل حاکم نیست، نخواهد بود و به عبارتی، سالبه به انتفاع موضوع است. موضوع مشروعیت در خصوص کسی که بر مردم حکومتی ندارد، اصولاً مطرح نیست و مسأله از زمانی آغاز می‌شود که فردی در رأس حکومت قرار گیرد. بنابراین بر خلاف نظر بعضی از محققین (حقیقت ۱۳۷۶، ص ۱۹۳) که حق حاکمیت را مقدم بر مشروعیت حاکم بالفعل می‌دانند، باید متذکر شد بحث حق حاکمیت را حاکمان برای مشروعیت‌بخشی به حکومت خود و توجیه آن طرح کردند. بنابراین بحث حق حاکمیت که ایجادکننده مشروعیت قلمداد می‌شود، خود برخاسته از نیاز به مشروعیت بوده، متأخر از بحث مشروعیت می‌باشد. از این رو، بحث مشروعیت، حول محور حاکم و حکومت بالفعل خواهد بود. سؤال این است که دولت مستقر مشروعیت خود را از کجا و چگونه کسب کرده است و چگونه می‌تواند مشروعیت خود را حفظ کند؟

پاسخ به این سؤال می‌تواند از منظر دیگری، مبنا و منشأ مشروعیت دولت در اندیشه سیاسی شیعه تلقی گردد. در این فرض، آنچه می‌تواند منشأ مشروعیت دولت اسلامی باشد، کارآمدی و اجرای دقیق و صحیح اصل عدالت از اصول سیزده گانه حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران اندیشمند شیعی است.

عدالت از اصول حاکم و ارکان محوری اندیشه دینی به شمار می‌رود و قرآن برقراری عدالت را به مثابه یک ضرورت قطعی زندگی اجتماعی و هدف اساسی بعثت انبیا معرفی می‌کند: «لقد

أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط (حدید: ۲) به درستی که ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم که مردم به عدالت قیام کنند.

«علی علیه السلام در فرمان تاریخی خود به مالک اشتر، چنین دستور داد: «ولیکن أحبّ الأمور الیک أوسطها فی الحق و أعمها فی العدل و أجمعها لرضا الرعیة؛ باید محبوبترین امور نزد تو آنهایی باشد که به حق نزدیکتر و در عدالت عمومی تر و در تحصیل رضای مردم جامع ترند». نیز در جای دیگری می فرمایند: «إنّ افضل قرّة عین الولاء الاستقامة العدل فی البلاد و ظهور مودة الرعیة... بهترین چیزی که مایه روشنی چشم زمامداران است، همانا گسترش عدالت در بلاد و شهرها و دوستی مردم است...» .

جایگاه عدالت در اعتقادات دینی به حدی است که یکی از متفکران اسلامی معاصر «اصل عدالت» را دستگاه سنجش صحت دین می شمرد: «اصل عدالت از مقیاس های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه این است که آنچه دین گفت عدل است، بلکه آنچه عدل است دین می گوید. این معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین». (مطهری ۱۴۲۰، ص ۱۴ و ۱۵) از این رو، هدف اصلی اسلام اقامه عدالت در جامعه بشری است و تنها اصلی که به صورت مطلق، بدون کمترین قید و شرطی مطرح است اصل عدالت است. آیات قرآن و روایات نیز بر الزامی بودن اجرای عدالت دلالت دارد. نتیجه قهری تأکید بر اجرای عدالت در اندیشه دینی، داشتن اقتدار است که صرفاً در صورت تشکیل و تداوم حکومت میسر خواهد بود .

در حقیقت، حکومت ابزاری است برای تحقق عدالت در جامعه بشری که بدون فرض آن، تحقق این امر مهم، امری انتزاعی و ذهنی به نظر می رسد و جامعه عمل نخواهد پوشید. مهم ترین عامل برقراری هر نظام حکومتی، اتحاد و هماهنگی مردم است و اساس وحدت امت، پیوند دل های آن ملت است و تنها عاملی که توان انسجام دل ها را دارد، همانا احساس عدالت و امانت زمامداران نظام است. بقای نظام در پرتو عدل و داد است و بدون عدل و امانت نمی تواند پایدار بماند. (مصباح یزدی ۱۳۷۸، ص ۱۴۳)

امام علی(ع) علت اصلی پذیرش مسئولیت حکومت و دولت را آرای عمومی و پیمان خداوند بر اجرای عدالت بیان می‌کند: «اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از عالمان پیمان نگرفته بودند که برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم، آنگاه می‌دیدید که دنیای شما را به چیزی نمی‌شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی‌گذارم.»

در این تعبیر، علی علیه‌السلام اجرای عدالت را وظیفه‌ای الهی می‌داند که تحقق آن جز با حکومت میسر نمی‌شود. به عبارت دیگر، اقامه شریعت و اجرای عدالت نیازمند حکومت و اقتدار است و این اقتدار اگر منجر به اجرا و اقامه عدالت گردد موجب مشروعیت حکومت می‌گردد. اگر حکومتی در اداره جامعه براساس عدالت ناتوان باشد، مشروعیتش زیر سؤال می‌رود. اگر اصل عدالت معیاری برای دین است، می‌تواند معیار مشروعیت دولت نیز باشد. در این فرض، حکومتی مشروع خواهد بود که موفق به اجرای حق و عدالت گردد.

اشکالی که طرح می‌کنند(مصباح یزدی ۱۳۷۸، ص ۱۴۳) این است که از عدالت، تعاریف و تعبیر مختلفی صورت گرفته است و نمی‌توان تعریف دقیق و واحدی از عدالت ارائه داد. تعیین مصادیق عدالت نیز کار مشکلی است. بنابراین نمی‌تواند مبنایی برای مشروعیت یا قانون‌گذاری باشد.

مسئله دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توان تعیین کرد چه فردی می‌تواند به بهترین نحو اصل عدالت را اجرا می‌نماید؟

در پاسخ باید گفت هرچند در خصوص معنا و مصادیق عدالت و انواع آن مباحث گسترده و متنوعی مطرح می‌باشد، به هر جهت خداوند خواستار تحقق این شده است. بنابراین در اندیشه سیاسی اسلام و شیعه، باید معنی عدالت و حق روشن شود. در هر صورت، مردم باید اجرای حق و عدالت را در جامعه احساس کنند. این بحث البته مسئله کارآمدی (Competence) دولت شباهت دارد. براساس نظریه کارآمدی، گفته می‌شود هر حکومتی، قطع نظر از ملاک مشروعیتش، به ساختاری برای اجرای مقاصد خویش نیاز دارد. این گونه ابزارها و ساختارها و شیوه‌های هدایت به سوی مقصود را کارآمدی می‌نامند.

نکات پیش گفته را می‌توان بدین سان صورت بندی کرد:

استقرار دولت؟ اجرای عدالت؟ کارآمدی؟ مقبولیت؟ مشروعیت.

تا هنگامی که اجرای عدالت تداوم داشته باشد، مشروعیت باقی و حتی تقویت خواهد شد. این مشروعیت هم الهی است و هم مردمی. الهی است، به جهت این که فرمان خداوند را مبنی بر حکومت حق و اقامه عدالت اجرا می‌کند و مردمی است، زیرا مورد رضایت و پذیرش مردم است. بنابراین اگر دولتی نتوانست حق و عدالت را به خوبی اجرا نماید، نه تنها مشروعیت الهی، بلکه خودبه‌خود مشروعیت مردمی را نیز از دست خواهد داد. به اعتقاد نگارنده، در وضعیت استقرار دولت، اصل عدالت می‌توان مبنای مشروعیت یا منشأ آن باشد. متأسفانه به رغم این همه تأکیدی که اسلام بر خصوص عدالت دارد، کار اساسی و قابل توجهی در این باره صورت نگرفته است. یکی از متفکران می‌گوید: از سه مسأله مورد توجه در تاریخ اسلام برای نویسندگان سیاسی، یعنی حق انتخاب حکام، روش انتخاب حکام و حق قیام در برابر بی‌عدالتی، مورد سوم غالباً تحت الشعاع لزوم پرهیز از فتنه بوده است. (عنایت ۱۳۸۰، ص ۳۶) به هر حال، به دلیل این اهمیت، اصل عدالت را می‌توان میزان و مقیاسی برای تشخیص مشروعیت حکومت اسلامی یا دوری و نزدیکی نسبت به مسیر صحیح آن می‌تواند قلمداد نمود و اگر بپذیریم که عدالت می‌تواند برای دولت اسلامی مستقر، منشأ و مبنای مشروعیت باشد، بحث مشروعیت دولت در نظریه‌های شیعه چه آنها که معتقد به مشروعیت الهی‌اند و چه آنها که قائل به مشروعیت الهی - مردمی به نقطه واحدی می‌رسند که همان اجرای عدالت است.

اما در پاسخ به سؤال چگونگی تعیین بهترین فرد برای اجرای دقیق عدالت، باید گفت که طبق دستور خداوند، بهترین افراد برای اجرای عدالت انبیا هستند و طبق نظر شیعه، مقام آنها به ائمه معصومین رسیده است. در زمان غیبت نیز فقها، چون وارثان پیامبران هستند (إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ) بهترین افراد برای اجرای امر عدالت خواهند بود. بنابراین بحث عدالت در مورد حق حاکمیت نیز کاربرد خواهد داشت. در این شیوه استدلال، که با استدلال‌های عقلی و نقلی درباره حق حکومت و ولایت فقیه متفاوت است، ما از یک قیاس منطقی بهره می‌گیریم. یعنی خداوند بهترین افراد را برای اجرای عدالت انبیا معرفی می‌کند و چون براساس روایات، فقها ورثه

انبیایند، در زمان غیبت انبیا و امامان، بهترین اشخاص برای اجرای عدالت آنها هستند. بنابراین اگر فقهی توانست جامعه را بر محور عدالت اداره کند، هم مشروعیت الهی خواهد داشت و هم مشروعیت مردمی؛ ولی اگر فقهی توانایی اداره جامعه را براساس عدالت نداشته باشد، نه مشروعیت الهی خواهد داشت و نه مشروعیت مردمی. در این نظریه، فقیه عادل نیز خودبه‌خود مشروعیت الهی و مردمی ندارد؛ زیرا فقیه ممکن است عادل باشد، اما نتواند جامعه را براساس عدالت اداره کند. عادل بودن فقیه دلیلی بر توانایی وی بر اجرای عدالت نیست، هر چند می‌توان گفت شرط لازم آن است.

طبق این نظریه، اگر فردی غیر از فقیه بتواند براساس قوانین و مقررات اسلام، به خوبی عدالت را اجرا نماید، مسلماً مشروعیت مردمی پیدا خواهد کرد، اما برای کسب مشروعیت الهی، باید تحت نظارت فقها عمل نماید. که در دوره صفویه حاکمان از علمای اعلام تشیع همچون کرکی به منظور مشروعیت بخشیدن به حکومت از نظرات و اندیشه‌های آنان به اجرای حق و عدالت بهره جستند.

۲-۵ تجلی عملی ولایت فقیه

پیش از پرداختن به اصل بحث (ولایت فقیه در ادوار مختلف)، نکاتی در ذیل به صورت اشاره به نظر می‌رسد:

اول: ولایت فقیه یا حاکمیت تخصص و تعهد (تخصص در علوم اسلامی و تعهد نسبت به اصول اخلاق اسلامی) پس از دوران غیبت صغری امام زمان (عج) همواره در جوامع اسلامی، به ویژه در میان شیعیان، در جلوه‌های گوناگون وجود داشته است. بر این اساس، ولایت فقیه در عینیت عملی رهبری سیاسی اجتماعی جوامع شیعی، به خصوص شیعه امامیه، همواره تحقق داشته، گرچه عنوان ولایت فقیه در افواه توده مردم آن روز از اشتهار چندانی برخوردار نبوده است. ولی این مقوله (ولایت فقیه) در قرون مختلف بعد از غیبت کبری امام عصر (عج) (دهم و قرن اخیر - ق) مورد توجه علمای بزرگ تشیع و شیعیان بوده است.

دوم: تردیدی نیست که اندیشه «جدایی دین از سیاست» از بیگانگان (غرب) نشأت یافته است و چند گروه بدان دامن می زنند؛ از جمله:

۱. سرخوردگان از کلیسا و ناآشنایان به مکتب حیات بخش اسلام.
۲. خودباختگان در مقابل پیشرفت های علم و صنعت.
۳. شیفتگان مکاتب مادی.
۴. دانشمندان بی اطلاع یا کم اطلاع از عمق منطق دین و حقایق آسمانی.
۵. عافیت طلبان.
۶. استعمارگران و اذنان آنان.

سوم: پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در زندگی روزمره خود، دو نوع عمل و سیره داشتند که عبارتند از:

۱. عمل و سیره مربوط به زندگی شخصی به عنوان یک انسان و فردی از افراد بشر؛ پیامبر (صلی الله علیه وآله) در مواردی، چه در باب مسائل فردی و چه اجتماعی، همانند دیگران، غذا می خوردند، می خوابیدند، عبادت می کردند، به زن و فرزند خود رسیدگی می نمودند، در رفع احتیاجات آنان می کوشیدند، با دیگران داد و ستد می کردند و هزاران مسائل فردی و اجتماعی دیگر.

۲. عمل و سیره مربوط به زعامت و پیشوایی جامعه؛ بدین معنا که چون آن حضرت دارای سمت نبوت و رهبری امت بودند، دارای یک سلسله ویژگی ها و وظایف و مسؤولیت ها بودند و در این زمینه، همگان طبق رهنمود آسمانی «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۷) باید از او پیروی نمایند، تردیدی نیست که پس از ارتحال ایشان، امام معصوم (علیه السلام) به عنوان خلیفه و نایب آن حضرت عمل می کند و بدون شک، نیابت امام (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه وآله) در همه شؤونات مربوط به زعامت و پیشوایی آن حضرت یعنی نوع دوم از عمل و سیره پیامبر (صلی الله علیه وآله) - می باشد، نه اعمال و رفتار نوع اول؛ چون در این باره امام (علیه السلام) نیز همچون پیامبر و سایر افراد بشر دارای اعمال و رفتار فردی و

اجتماعی مخصوص به خود است و در همه آنچه به عنوان نوع دوم به حساب می آید. امام(علیه السلام) بدون استثناء و به طور مطلق، سمت نیابت از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) را دارد و استثنایی در کار نیست. (ولایت مطلقه امام خمینی)

چهارم: در زمان غیبت امام معصوم، نایب او به جای او عمل می کند و آنچه از نوع دوم عمل و سیره پیامبر(صلی الله علیه وآله)، که امام معصوم(علیه السلام)عاهده دار آن ها بوده، اکنون (دوران غیبت) نایب امام یعنی فقیه جامع الشرائط عاهده دار آن است و در این باره نمی توان پذیرفت کسی که نایب امام معصوم است، برخی از مسؤولیت های امام را عاهده دار باشد و برخی دیگر از وظایف تعطیل گردند و در جامعه متروک شده، مورد توجه نباشند.

بنابراین، همه آنچه امام معصوم به عنوان نیابت از رسول خدا(صلی الله علیه وآله)بر عاهده داشت، بدون استثنا توسط نایب او باید جامه عمل بپوشد و مسؤولیت نایب امام(علیه السلام) در زمان غیبت در این زمینه مطلق است (ولایت مطلقه فقیه) و استثنایی در کار نیست.

آنچه فقیه جامع الشرائط باید بدان ها پردازد همان هایی هستند که برای رسول و امامان(علیهم السلام) مقرر بوده است (ولایت مطلقه فقیه) و نمی توان پذیرفت که فقیه، در برخی از مسائل اساسی مورد نیاز جامعه مسؤولیتی نداشته باشد و آن مسائل مورد بی توجهی قرار گیرد و اجرای آن بدون متصدی خاصی باشد. فقیه نامدار، محقق کرکی، یکی از صاحب نظران و فقهای نامدار، در کتاب معروف جامع المقاصد یادآور می شود: «اتفق اصحابنا رضوان الله تعالی علیهم علی انّ الفقیه العدل الامامی الجامع شرائط الفتوی المعبر عنه بالمجتهد فی الاحکام الشرعیة نائبٌ من قبل الائمة - صلوات الله و سلامه علیهم فی حال الغیبة فی جمیع ما للنیابة فیہ مدخل»؛ همه فقهای شیعه بر این عقیده اند که فقیه جامع الشرائط در دوران غیبت امام معصوم(علیه السلام)، عنوان نیابت از امام را دارد، در همه اموری که نیابت از آن صحیح است. وی همچنین یادآور می شود: «من تأمل فی کثیر من احوال کبراء علمائنا السالفین... نظر متأمل منصف لم یعترضه الشک فی أنّهم کانوا یسلکون هذا المنهج»؛ (ر. ک: محقق کرکی ۱۳۶۷، ص ۲۶۹ و ۲۷۰) کسی که به دیدگاه بسیاری از بزرگان دین ما بیندیشد، درمی یابد که آنان دارای همین نگرش بوده اند.

وی همچنین می نویسد: «انّ الفقیه الموصوف بالاوصاف المعینة منصوبٌ من قبل ائمتنا علیهم السلام نائب عنهم فی جهة ما للنیابة فیہ مدخلٌ»؛ (ر.ک: کرکی ۱۳۶۷، ص ۱۴۲-۱۴۳) فقیه، که دارای صفات ویژه ای در این رابطه است از سوی امامان معصوم بدین سمت منصوب است.

همچنین نویسنده کتاب گران سنگ مفتاح الکرامه با توجه به آگاهی ویژه ای که از دیدگاه های فقهای شیعه دارد و کتاب ارزنده اش هنوز در این باره منحصر به فرد است، می نویسد: «فقیهان شیعه در مسأله ولایت فقیه اتفاق نظر دارند و احتمال دارد که این اتفاق نظر پس از استقرار دلیل عقلی بر لزوم و ضرورت حضور آن در جامعه آن باشد.» وی تصریح می کند که فقیه، نایب امام زمان (علیه السلام) است و منصوب از ناحیه آن حضرت می باشد. (عاملی ۱۲۲۶، ص ۲۱) در این زمینه شیخ محمدحسن نجفی، قهرمان میدان فقاقت، در کتاب جواهرالکلام می نویسد: ولایت فقیه از امور مسلم، قطعی ضروری و روشنی است که نیاز به دلیل ندارد. (فبالجملة المسأله من الواضحات التي لا تحتاج الى أدلة.) «استوانه های مذهب به ولایت فقیه حکم کرده اند و فقیهان در موارد متعددی آن را ذکر نموده اند. محقق نراقی، حاج آقا رضا همدان و آیه الله بروجردی نیز ولایت فقیه را از امور بدیهی و مسلم می دانستند و هرگز به تجزی آن نظر ندادند، بلکه آن را به گونه ای مطلق می شمردند. آیه الله بروجردی در مسأله ولایت فقیه نظریه ای وسیع داشت.

۲-۵-۱ نتایج تجلی عملی ولایت فقیه در ادوار مختلف عصر غیبت

۱. همواره در میان صاحب نظران هر دوره ای مسأله ولایت فقیه کم و بیش مطرح بوده است.
۲. حضور ولایت فقیه در کتب فقهی ما گویای روزشماری صاحب این نظریه ها در باب عینیت بخشیدن عملی به این اصل است.
۳. هر یک از صاحب نظران بر اثر مهیا نبودن زمینه کامل به عملی شدن ناقص ولایت فقیه نیز بسنده می کردند. (تغلب)

۴. راز نزدیک شدن علمای طراز اول ما به دربار برخی از سلاطین را می توان در راستای امید به تجلی عملی ولایت فقیه ارزیابی کرد. (مثل کرکی)

۵. ولایت فقیه پدیده جدیدی نیست و فقط در زمان ما در عرصه عملی، عینیت بیش تر و تجلی قابل قبولی به دست آورده است. (انقلاب)

۲-۵-۲ ارکان ولایت فقیه

تردیدی نیست که ولایت فقیه یک اصل مورد توجه میان صاحب نظران طراز اول در مسائل اسلامی است و همچنین روشن است که طرح چنین مباحثی گویای آرزوی صاحب نظران در باب عملی ساختن آن هاست و قابل ذکر آن که، در قرون پیش بر اثر مهیا نبودن زمینه عملی، مطلق و کامل این اصل، صاحب نظران به تجلی عملی ناقص آن نیز بسنده می کردند. (دوره صفویه)

ولایت فقیه به نوبه خود، دارای چند اصل به عنوان ارکان است. این اصول عبارتند از:

۱. اعتقاد به مسأله غیبت و نیابت:

انتظار ظهور موعود اسلام و امام غایب، یکی از اصول اساسی ولایت فقیه است؛ زیرا تصدی امور جامعه و اجرای دستورهای الهی پس از شهادت امام یازدهم (امام عسگری (علیه السلام)) بر عهده او (امام زمان «عج») است. (ر. ک: خمینی ۱۳۷۸، ص ۱۶۶) او بنا به مصالح الهی در پس پرده غیبت به سر می برد. وی ذخیره خدا برای هدایت بشر است و روزی ظهور خواهد کرد. (ر. ک: خمینی ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۱۶۶، و ج ۱۲، ص ۲۰۷)

۲. اجرای قوانین الهی و تعالیم اسلامی:

با توجه به ارکان مسأله ولایت فقیه، به روشنی می توان بدین حقیقت دست یافت که منشور سیاسی حکومتی دوران غیبت کبرا بر این اصل (اجرای دستورات خدا و فرامین اسلام) استوار است که حاکمیت جامعه از آن تخصص و تعهد اسلامی است که اصل انتظار و اعتقاد به غیبت امام زمان (عج) و نیز اصل اجرای دستورات خدا توسط نایبان آن حضرت از پایه های اساسی آن است.

۳. اسلام شناس راستین و انسان کامل در رأس تصدی امور:

سومین رکن ولایت فقیه آن است که در رأس امور جامعه باید فردی که عادل و متعبد به آیین اسلام بوده و نیز اسلام شناس و فقیه برجسته احکام نورانی اسلام باشد قرار گیرد؛ زیرا چنین شخصی از جهت صفت و سیرت به امام زمان (عج) شباهت دارد. بدیهی است که نایب باید شباهتی با منسوب داشته باشد. کسی که بتواند مجسمه فقه اسلام در سیرت و کردار و عقاید و ایده های خود در جامعه بشر می باشد.

در بسیاری از موارد، حضور عینی ولایت فقیه در جوامع گذشته به چشم می خورد، (فقهای جامع الشرایط) گرچه با عنوان امروزی (ولایت فقیه) اشتهار نداشته است.

۲-۵-۳ ولایت فقیه پس از غیبت صغری

در سال ۲۵۵ هـ - ق امام زمان (علیه السلام) تولد یافت و پس از ۵ سال از میلاد آن حضرت، با ارتحال امام یازدهم، آن حضرت به امامت رسید و ۶۹ سال پس از آن، دوران غیبت کبرا برای آن حضرت آغاز گردید. پس در حدود سال های ۳۲۹ هـ - ق غیبت کبرا شروع شد. چندی بعد ولی فقیه آن زمان شیخ مفید درخشید که با طلوع او، ولایت فقیه تجلی بیش تری یافت.

نظریه ولایت فقیه ریشه در احادیث امامان معصوم (علیهم السلام) دارد؛ زیرا در این گونه احادیث، از فقها به عنوان نواب عام در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام) نام برده شده است.

ولایت فقیه در دوران مغول:

دوران مغول از دوران های پرفراز و نشیب تاریخ ایران و اسلام است. در این دوران با نزدیک شدن افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و سید بن طاووس و علامه حلی به حکمرانان مغول، آنان را به اسلام، بلکه به تشیع کشاندند و از این منظر، خدمت ارزنده ای به مردم، کشور، دین و فرهنگ اسلامی نمودند.

ولایت فقیه در دوران صفویه:

دوران صفویه از دوران های نادر در تاریخ ایران است که نزدیک شدن عالمان نام داری همچون محقق کرکی، علامه مجلسی، شیخ بهایی و دیگران به حاکمان صفوی تأثیر چشم گیری بر آنان داشت و قدم های ارزنده ای در پیشرفت کشور از خود برجای گذاردند.

شیخ کرکی «محقق ثانی» (۸۶۸-۹۴۰ هـ ق): شیخ نورالدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی، معروف به «محقق کرکی» نبوغ سرشار و هوشمندی از همان اوان کودکی در وی آشکار بود. وی با استفاده از درس استادان و عالمان بزرگ شیعی توانست به مراحل بالای علمی و معنوی رسیده، به عنوان یکی از مجتهدان بزرگ جهان تشیع در آن روزگار شهره شود. ایشان دعوت حکومت صفوی را پذیرفت و به اصفهان کوچ کرد و با دارا بودن منزلتی والا در حکومت آنان، موفق شد مقدار زیادی از احکام عالی فقه را از طریق قدرت حاکم اجرا کند. (کرکی ۱۴۰۸، ج ۱)

محقق از سال ۹۱۶ هـ ق به دربار شاه اسماعیل صفوی راه پیدا کرد و نظر خود را بر ارکان دربار حاکم ساخت و این نفوذ تا اواخر عمر شاه اسماعیل ادامه یافت. پس از انتقال حکومت به

شاه طهماسب، فرزند اسماعیل، باز هم احساس تکلیف نمود که به شاه نزدیک شود. او شاه طهماسب را آن چنان مجذوب استدلال های خود درباره «ولایت فقیه» و ادله آن نمود که باعث شد وی به نوشتن بیانیه ای حکومتی وادار گردد و در آن انتقال قدرت به محقق را عملی سازد.

طهماسب صفوی در بیانیه معروف خود می نویسد: «چون حضرت صادق (علیه السلام) فرمودند: "توجه کنید چه کسی از شما سخن ما را بیان می کند و دقت و مواظبت در مسائل حلال و حرام ما می دارد و نسبت به احکام ما شناخت دارد، پس به حکم و فرمان او راضی شوید که به حقیقت من او را حاکم بر شما قرار دادم، بنابراین، اگر در موردی فرمان داد و شخص قبول نکرد، بدانند که نسبت به حکم خداوند مخالفت ورزیده و از فرمان ما، سربرتافته و کسی که فرمان را زمین بگذارد، مخالفت امر حق کرده و این خود در حد شرک است"، چنین آشکار می شود که سرپیچی از حکم مجتهدان، که نگهبانان شریعت سید پیامبران هستند، با شرک در یک درجه است. بر این اساس، هرکس از فرمان خاتم مجتهدان و وارث علوم پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و نایب امامان معصوم (علیهم السلام) (علی بن ابی طالب) که نامش علی است و همچنان سربلند و عالی مقام باد، اطاعت نکند و تسلیم محض اوامر او نباشد، در این درگاه مورد لعن و نفرین بوده، جایی ندارد و با تدبیر اساسی و تأدیب های بجا مؤاخذ خواهد شد». (خوانساری اصفهانی ۱۳۹۰، ص ۳۶۲-۳۶۳)

شاه به محقق می گفت: «شما به حکومت و تدبیر امور مملکت سزاوارتر از من می باشید؛ زیرا شما نایب امام زمان (عج) هستید و من یکی از حکام شما هستم و به امر و نهی شما عمل می کنم». (دوانی ۱۳۶۴، ص ۴۴۱)

وی سپس ریاست عالی مملکتی را به محقق ثانی (شیخ کرکی) تقدیم نمود و در نامه خود نوشت: «هرکس، از دست اندرکاران امور شرعی در ممالک تحت اختیار و لشکر پیروز این حکومت را عزل نماید، برکنار خواهد بود و هر که را مسؤول منطقه ای نماید، مسؤول خواهد بود و مورد تأیید است و در عزل و نصب ایشان احتیاج به سند دیگری نخواهد بود. و هر کس را ایشان عزل نماید، تا هنگامی که از جانب آن عالی منقبت نصب نشود، بر کار نخواهیم گمارده». (افندی الاصفهانی ۱۴۰۱، ص ۴۵۶)

شیخ بهائی :او (کرکی) اعجوبه فقه، حکمت، ریاضی و عرفان بود و سمت شیخ الاسلامی «شاه عباس» را پذیرفت تا مردم را طبق نگرش ائمه معصوم(علیهم السلام) تربیت کند و فقه جعفری را اجرا نماید.

بنابراین، باید بدین حقیقت توجه داشت که از دوران صفویه، بار دیگر شیعه در عرصه سیاسی درخشید. البته این بار شیعه تصوف قدرت را به دست گرفت، نه شیعه امامیه خالص، ولی علمای شیعه امامیه این فرصت را غنیمت دانسته، قدم در عرصه ایثار نهادند، به دربار نزدیک شدند و به تدریج، از این راه، شیعه امامیه را مطرح ساخته، از نفوذ دروایش و صوفیان کاستند.

شهید مطهری می نویسد: «فقهای جبل عامل نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته اند؛ چنان که می دانیم، صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آن ها براساس سنت خاص درویشی خود طی می کردند، اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعدیل نمی شد، به چیزی منتهی می شد نظیر آنچه در علوی های ترکیه و شام هست. این جهت تأثیر زیادی داشت تا: اولاً، روش عمومی دولت و ملت ایران از آن گونه انحرافات مصون بماند؛ ثانیاً، عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدل تری طی کند. از این رو، فقهای جبل عامل از قبیل محقق کرکی... حق بزرگی بر گردن مردم این مرز و بوم دارند.»

ولایت فقیه در دوران قاجاریه:

دوران قاجاریه را می توان یکی از دوران هایی دانست که فراز و نشیب های تاریخ ساز آن، به ویژه حمله روس ها به ایران در زمان حکومت فتحعلی شاه و نیز نهضت های مشروطه خواهی، زمینه توجه به «ولایت فقیه» را تا حدود زیادی متجلی ساخته است.

فتوای تاریخ ساز فقیه برجسته آن روز «علامه نراقی» در عقب راندن سپاه روس، نقش تعیین کننده ای داشته است. دیدگاه فقهی آن فقیه نامور در باب «ولایت مطلقه فقیه» دیدگاه مترقی اسلام در باب لزوم دین داران در امور سیاسی را در چشم انداز جهانیان به نمایش نهاده است.

نهضت تنباکو و نهضت مشروطه: تردیدی نیست که دو نهضت تاریخ ساز، نهضت تنباکو و نهضت مشروطه، در تاریخ معاصر ایران، به رهبری کسانی صورت پذیرفته است که در پی حکومت دینی و رهبری اسلامی جامعه بوده اند. شکی نیست که حتی از میان مشروطه خواهان، شیخ فضل الله نوری بیش از دیگران، خواهان «مشروطه مشروعه» بود و در همین رابطه، تماروار به دار اعدام دشمنان قسم خورده اسلام و دوستان ناآگاه تن در داد. او هم در نهضت تحریم تنباکو، که نقطه عطفی در تاریخ سیاسی اسلامی ایران می باشد، در صدر حرکت قرار داشت و در نهضت مشروطه نیز یکی از استوانه های حرکت بود.

گرچه تحریم تنباکو توسط فقیه بی بدیل جهان اسلام، آیه الله العظمی شیرازی به نوبه خود، حکایت از حضور ولایت فقیه در عینیت زندگانی سیاسی آن روزگار می کند، تحریر کتاب تنبیه الامه توسط یکی دیگر از فرزندان فقه و فقاقت جهان تشیع، نظریه «ولایت فقیه» را به گونه ای همه فهم در معرض قرار داد و در دوران معاصر، حضور آیه الله شیخ فضل الله نوری و شهید مدرس شاهد صدقی بر این مدعاست.

۲-۶ دلایل نزدیک شدن برخی علما به دربارهای گذشته

به طور کلی، راز نزدیک شدن برخی علما به دربارهای گذشته را در چند مسأله می توان جويا شد:

۱. دعوت حاکمان و درباریان به صراط و صلاح و سداد و پیش گیری از طغیان ها و انحرافات آنان.

امام باقر (علیه السلام) به دیدار عمر بن عبدالعزیز شتافت و او را نصیحت کرد و از جمله فرمود: ای عمر، در خانه ات را برای حل مشکلات مردم بازگذار، دسترسی مردم را به خودت آسان کن، به یاری مظلوم و ستم دیده بشتاب و حق مظلومان را به آنان بازگردان. پیام این حدیث آن است

که در صورت لزوم، زمام داران را باید هشدار داد و نصیحت کرد. حضور علما در دربارها نیز غالباً تأثیری این چنین داشته است.

۲. تبلیغ، ترویج و بسط و گسترش احکام اسلامی از طریق به کارگیری توان دربار و استفاده از موقعیت و امکانات آنان برای پیشبرد حق و ترویج احکام خدا.

فقهای اسلامی همواره درصدد تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام و تعالیم اسلام در جامعه و تحقق آرمان های اسلام به گونه ای اتم و اکمل بوده اند. البته گاهی که زمینه ها و شرایط دستیابی بدین مهم به طور کامل آماده نبوده آنان به مرتبه ای کم تر قناعت می ورزیدند (تغلب) و در پی تحقق زمینه لازم، برای تجلی مرتبه مورد نظر خود روزشماری می کردند.

همان گونه که گفته شد در دوران صفویه، با قدم نهادن علمای بزرگ به دربار، قدم های برجسته ای به سوی دین و ترویج حقایق اسلامی برداشته شد، گرچه برخی از جامعه شناسان یک سونگر و یا کج اندیش، ملاک علمای درباری را درباره هرکسی به کار می برند ولی باید واقعیت را دید و زمانه را شناخت و طبق صلاح دیده ها عمل کرد.

آری، دشمنان اسلام، هرگز به حضور ولایت فقیه در صحنه سیاسی جامعه رضایت نمی دهند؛ زیرا در آن صورت، گور خویش را با دست خویش کنده اند. بنابراین، با ترفندهای گوناگون، به مبارزه با آن می پردازند و گاهی توسط خودی های ناآشنای به مبانی سیاسی اسلام و یا فریب خورده به پیش می تازند.

انقلاب کبیر اسلامی ایران، به رهبری مردی از تبار فقاقت تشیع حضرت امام خمینی (ره) به تداوم حضور عینی ولایت فقیه، عینیت ملموس تری بخشید و می توان گفت: در هیچ روزگاری، ولایت فقیه، این گونه در جامعه حضور عملی نداشته است و همچنین امام خمینی (قدس سره) نسبت به حدود حضور ولایت فقیه دیدگاهی دارند که برخی از فقها بدین حد نظر نداده اند. تردیدی نیست که حضرت امام (قدس سره) در روزگار معاصر شاخص و احیاگر اندیشه اعتقاد به حکومت اسلامی و رهبری دینی می باشد.

۲-۷ اصول حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران شیعی

در این جا به برخی از اصول حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران اندیشمند شیعی بالاخص آقای محقق ثانی و حضرت امام(ره) اشاره می کنم :

۱. اصل تکلیف
۲. اصل مصلحت اسلام
۳. اصل مصلحت مسلمانان
۴. اصل رعایت احکام ثابت شرعی
۵. اصل دعوت و گسترش اسلام
۶. اصل نفی سبیل
۷. اصل تقدم اهم بر مهم
۸. اصل عمل به قدر مقدور
۹. اصل عدالت
۱۰. اصل ضرورت حکومت
۱۱. اصل ولایت الهی
۱۲. اصل در نظر گرفتن مقتضیات زمان و مکان
۱۳. و از همه مهمتر، اصل ((اجتهاد)) که در واقع اصل مادر و حاکم و جهت دهنده به تمامی اصول فوق و اصولی دیگر می باشد.

بر اساس اصول فوق الذکر ارتباط نزدیکی بین اندیشه سیاسی محقق ثانی با اندیشه امام خمینی وجود دارد و در این اندیشه با نگاه ویژه به مردم سالاری دینی توجه شده است. با توجه به شناخت و فهم مشروعیت سیاسی، دینی، الهی و اسلام و بویژه در نظام ولایت و امامت شیعی، که مشروعیت مطلق یعنی حقیقی و یقینی و نیز کامل و نهایی یعنی مشروعیت سیاسی نبوی(ص) و ائمه ی معصوم(ع) و در زمان غیبت امام عصر(عج) توسط فقیه جامع الشرایط در اندیشه محقق ثانی و به صورت اکملتر و متقن در نظام جمهوری اسلامی ایران بر مبنای نظریه سیاسی ولایت فقیه (امام خمینی) با لحاظ نمودن موضوع مردم سالاری دینی محسوب و اعمال می شود.

فصل سوم - محیط فکری و اجتماعی محقق ثانی

فصل سوم- محیط فکری و اجتماعی محقق ثانی

۳-۱ تاریخچه و سابقه محقق ثانی:

۳-۱-۱ زندگی سیاسی محقق کرکی در دولت صفوی

نورالدین علی بن حسین عبدالعالی، مشهور به علی بن عبدالعالی، محقق ثانی (مدرسی طباطبایی ۱۳۶۲، ص ۷۲) و خاتم المجهدين در حدود سال ۸۷۰ هجری در منطقه جبل عامل در کرک نوح متولد شد و در سال ۹۴۰ در گذشت. (خوانساری، ۱۳۸۲، ص ۳۶۸) محقق دوره اصلی تحصیلات خود را در کرک نوح گذراند. از مهم ترین اساتید او بعد از پدر، علی بن هلال جزایری (متوفای ۹۲۸ ه.ق) عالم بزرگ عصر بود که کرکی بسیار به او احترام می گذاشت. (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۳۱ و ۷۱) حوزه های شیعی جبل عامل در این زمان تحت تاثیر مکتب فکری شهید اول قرار داشتند. از ویژگی های این مکتب فکری، شیوه اصولی - اجتهادی و تاکید بر اختیارات فقیه به عنوان نایب امام است. همچنین همزیستی نه چندان مسالمت آمیز با اهل سنت، علمای شیعه این ناحیه را به فراگیری مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت و حتی تدریس آنها وامی داشت. (حورانی، ۱۳۶۵، ص ۸).

مجادلات کلامی شیعه و سنی در جبل عامل و تعصبات مذهبی حاکم بر این ناحیه که به شدت علمای شیعه را تحت فشار قرار داده بود و همچنین تفکرات شهید اول بر کرکی تاثیر زیادی برجای گذاشت. کرکی همانند بسیاری از علمای شیعی این منطقه برای فراگیری کتب اهل سنت به دمشق، مصر و مکه سفر کرد و سال ها نزد علمای سنی مذهب به تحصیل پرداخت و از چند تن از علمای بزرگ آنها اجازه نقل حدیث گرفت (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۴۷) و در نهایت پس از کسب اجازه نقل حدیث و اجتهاد از استاد بزرگ خود علی بن هلال جزایری (مجلسی، ۱۳۶۲، ص ۳۱) در سال ۹۰۹ به نجف آمد. در این زمان وی مجتهدی بزرگ محسوب می شد که به تدریج آوازه او در نجف می پیچید.

در این سال‌ها شاه اسماعیل صفوی در ایران تحولی عظیم به وجود آورده بود که سیر تاریخ تشیع را تغییر داد. وی پس از سلطه مقتدرانه بر ایران، مذهب شیعه را مذهب رسمی ایران اعلام کرده به شدت بر آن پای می‌فشرد. کرکی که خاطره تلخ مظلومیت‌ها و تلخ کامی‌های جامعه شیعی جبل عامل را با خود داشت، به خوبی از این پیش‌آمد استقبال کرد، تا این که احتمالاً در سفر فتح عراق در سال ۹۱۴ بود که شاه اسماعیل، کرکی و علمای دیگر را برای تبلیغ تشیع به ایران فراخواند. در مورد این دعوت دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. برخی معتقدند شاه با هدف تبلیغ مبانی مذهب شیعه و با توجه به محدودیت‌های علمی و عددی علمای شیعی ایران، علمای عرب تبار شام و عراق را فراخواند و برخی دیگر آن را در جهت تلاش برای تقویت پایه‌های مشروعیت دولت صفوی تحلیل کرده‌اند. به هر حال اگر قرار بود تشیع مذهب رسمی دولت صفویه باشد و در مساجد و بر منابر تبلیغ و در مدارس تدریس گردد و در سیستم قضایی، اقتصادی و سیاسی جامعه مبنای عمل قرار گیرد، ناگزیر باید عالمانی برای تبلیغ این مذهب و فقیهانی برای تبیین احکام آن وجود می‌داشتند. (حورانی، ۱۳۶۵، ص ۱۵). در این ایام تعداد این علما در ایران بسیار محدود بود به نحوی که حتی یافتن کتب فقهی شیعه نیز چندان آسان نبود. (روملو، ۱۳۵۷، ص ۸۶) تحلیل دیگری نیز این دعوت را در جهت تلاش شاه اسماعیل برای کاهش قدرت قزل‌باشان ارزیابی کرده است؛ البته این موضوع در مورد شاه طهماسب به واقع نزدیک‌تر است. همچنین نباید از تسلط علمای عرب تبار بر مبانی فقهی و کلامی اهل سنت و مجادلات نظری آنها با اهل سنت غافل شد. مطمئناً این توانایی‌ها می‌توانست دولت صفوی را در رویارویی نظری با اهل سنت یاری دهد.

به هر حال شاه اسماعیل به علمای شیعه روی خوش نشان داد و برای کرکی سالیانه هفتاد هزار دینار مقرر کرد تا در حوزه‌های شیعی هزینه کند. (افندی، ۱۴۱۰، ص ۴۴۸) همین امر مخالفت بعضی از علما را برانگیخت که کرکی از آن بسیار دل‌آزرده بود. (کرکی، ۱۳۶۷-۱۳۷۰، ص ۱) دو سال بعد محقق بزرگ شیعی دعوت شاه اسماعیل را اجابت کرد و به ایران سفر نمود. در این زمان بین صفویان و ازبکان در خراسان جنگ سختی درگرفته بود که نتیجه آن پیروزی سپاه قزلباش صفوی و تصرف هرات، مرکز فرهنگی سیاسی شرق ایران بود. قزلباشان خشن صفوی به

دستور شاه اسماعیل، سعدالدین تفتازانی عالم بزرگ شهر هرات و شیخ الاسلام سی ساله دولت تیموری را به جرم سنی بودن به قتل رساندند. کرکی زمانی که وارد هرات شد و این خبر را شنید برآشفته و گفت: اگر او را زنده می داشتید و ما با او مناظره می کردیم می توانستیم بسیاری را هدایت کنیم.

می گویند که کرکی تا آخر عمر بر این حادثه تأسف می خورد؛ اما خوی و خصلت نظامیان تند خو و متعصب قزلباش با علمای وارسته و فرزانه ای که شیفته مناظره و گفت و گو با مخالفان هستند تفاوت می کرد. وجود کرکی و امثال او می توانست تا حدود زیادی تندروری ها و خشونت ها را اصلاح کند. مهم ترین کار کرکی در ایران تقویت پایه های نظری تشیع نوپای صفوی و نیز ایجاد حوزه های علمی به خصوص در شهرهای اصفهان، قزوین و کاشان و تربیت شاگردانی بود که علوم دینی را در میان مردم ایران گسترش می دادند. (افندی ۱۴۱۰، ص ۲۹۴) در گیری مستقیم او با مسائل سیاسی عصر خود موجب شد تا فقه سیاسی که چندان مورد توجه علمای قبل قرار نمی گرفت، حیات تازه ای بگیرد. رویکرد کرکی به تحولات سیاسی عصر در رساله های نماز جمعه، نفحات اللاهوت و مهم تر از همه در جامع المقاصد آشکار است.

وی چند اثر خود را به دولت صفوی تقدیم کرده و چند اثر را به درخواست بزرگان صفوی نوشته است. در ابتدای رساله نفحات اللاهوت وی ضمن تمجید از دولت نوپای صفوی، هدف از نوشتن آن رساله را خدمت به دولت صفوی ذکر می کند. (کرکی ۱۳۶۷-۱۳۷۰، ص ۳۹) این کتاب در دفاع از سیاست مذهبی صفویان نوشته شده است. کرکی در دوره شاه اسماعیل به بسیاری از شهرهای ایران سفر کرده و برکارهای شرعی نظارت می نمود و به تدریس اشتغال داشت؛ (بحرانی ۲۰۰۸، ص ۱۵۲) اما به دلایل نامعلومی در اوایل دهه ۹۲۰ بعد از حدود پنج سال اقامت در ایران به نجف بازگشت. وی به دلیل بازگشت خود اشاره نمی کند؛ اما با نگاهی به اوضاع روز ایران می توان دریافت که کرکی در این دوره در ایران چندان آسوده نیست. بعد از جنگ چالدران که به شهادت جمعی از علما و پیروزی عثمانیان انجامید، شاه اسماعیل روحیه خود را از دست داد و دیگر همانند گذشته به امور سیاسی و فرهنگی توجه نمی کرد. از سوی

دیگر، قزلباشان نیز جسورتر از قبل با رقبای ایرانی خود و عالمان شیعی به جدال برمی خاستند و گاه حتی از اطاعت مرشد کامل خود شاه اسماعیل سرباز می زدند. آنها علما و به خصوص علمای عرب تباری چون کرکی را دشمن می داشتند، زیرا تقویت علما در دربار به تضعیف موقعیت قزلباشان می انجامید. یک بار این دشمنی در دوره شاه اسماعیل به قتل امیر محمدیوسف، صدر خراسان، به دست امیر قزلباش آن ناحیه منجر شد (خواندمیر ۱۳۷۰، ص ۱۰۷) و مسلما کرکی مصونیت کمتری نسبت به او که یک ایرانی بود داشته است. محقق پس از بازگشت به عراق، به تالیف و تحقیق مشغول شد و بزرگ ترین کار علمی خود یعنی جامع المقاصد را در این دوره شروع کرد. گرچه اشتغالات مجدد سیاسی در دوره شاه طهماسب مانع از آن شد که وی این اثر خود را به پایان ببرد. (ر.ک مجلسی ۱۳۶۲، ص ۷۹) با این حال کرکی گرچه در این دوره از ایران خارج شده است، اما در آثار خود مخالفت و گلایه ای آشکار از صفویه ندارد و حتی جامع المقاصد را به شهریار صفوی تقدیم می کند. (کرکی ۱۴۰۸، ص ۲۵) کرکی تا دوره شاه طهماسب به ایران باز نمی گردد و ظاهرا در سفر شاه طهماسب به عراق است که مجددا مسأله حضور کرکی در ایران مطرح می شود. شاه در ۹۳۵ بعد از فراغت از درگیری های داخلی به عراق سفر کرد. در آن جا وی با کرکی برخورد بسیار محترمانه ای داشت. میزان احترام شهریار صفوی را می توان در القابی دید که به کرکی و در وقفنامه ای در مورد نهری از آب فرات، داده شده است :

حضرت شیخ الاسلام و البحر القمقام علم الاعلام الاجل الافضل الهماممقتدی طوائف الانام، الاعلم الاقدم و الطود الاشم، حلال المشکلات، کشاف المعضلات، قطب فلک العلم و التقوی، مرکز دائره الحلم و التقوی، سلطان العلمی و المحققین، برهان الفقهاء المجتهدین.... افضل المتقدمین و اعلم المتأخرین، خاتم المجتهدین، وارث علوم سید المرسلین، حارس دین إیمیرالمومنین والائمة المعصومین صلوات الله و سلامه علیه و علیهم اجمعین - الشیخ زین المله و الدین و الحقیقه و الافاده و الافاضه و الاجلال علی بن عبدالعالی لازال کاسمه السامی علیا... دانش پژوه، ج ۱۴، ص ۳۱۸.

این القاب معمولاً در مورد علما، با این آب و تاب به کار نمی رفت. در این وقفنامه کرکی به عنوان وکیل شرعی شاه معرفی شده است. علاوه بر این شاه در همین سفر کرکی را با حکمی تاریخی و پراهمیت به ایران دعوت می کند. متن این حکم چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم.

چون از مودای حقیقت انتمای کلام امام صادق ۷ که ((إنظروا الی من کان منکم روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف إحکامنا، فارضوا به حکما فانی قد جعلته حاکما فاذا حکم بحکم، فمن لم یقبله منه، فانما بحکم الله استخف و علینا رد و هو راد علی الله و هو علی حد الشرک))، لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظان شرع سید المرسلین اند باشرک در یک درجه است؛ پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین نائب الإئمه المعصومین - لزال کاسمه علیا - کند و در مقام متابعت نباشد بی شائبه ملعون و در این آستان ملک آشیان مطرود است و به سیاسات عظیمه و تادیبات بلیغه مواخذه خواهد شد. (خوانساری ۱۳۹۰، ص ۱۷۰)

این فرمان ظاهراً در محرم سال ۹۳۶ نوشته شده است. متن این فرمان کاملاً فقهی است؛ از این رو احتمال داده اند که خود محقق آن را نگاشته باشد. (المهاجر، ۱۹۸۹، ص ۱۲۶) شایان ذکر است که در این متن به روایتی استناد می شود که محقق کرکی در آثارش آن را مبنای نظریه ولایت فقیه داده است. این فرمان از جانب شاه به نظریه ولایت فقیه تصریح می کند. در تاریخ ایران این از موارد بسیار کم است که سلطان به برتری علما اقرار می کند و مخالفان آنها را مشرک قلمداد می نماید. همچنین این فرمان نشان از آشنایی علما و نیز درباریان با نظریه ولایت فقیه دارد که بسط دهنده آن در این دوره کرکی است. با این فرمان، کرکی برای دومین بار در سال ۹۳۶ وارد ایران می شود. فعالیت های وی در این دوره بسیار گسترده تر از قبل است، میزان قدرت او نیز بسیار افزایش یافته است، او حتی در فعالیت های سیاسی با قدرت عمل می کند.

به نقل سید نعمت الله جزایری، وقتی کرکی وارد قزوین، پایتخت آن روز صفویه شد، شاه خطاب به وی گفت: شما که امروز نایب امام محسوب می شوید، شایسته تر به مقام سلطنتید و من یکی

از کارگزاران شماییم که اوامر و نواهی شما را به مرحله اجرا می گذارم. کرکی فرمان ها و دستورهایی را به حکام و کارگزاران در شهرهای ایران نوشته و در آنها تذکر داد که آیین دادگری در میان مردم برقرار دارند و با رعایا به خوبی سلوک کنند و طرز گرفتن مالیات و مقدار مدت آن را برای آنان تعیین کرد، به خصوص دستور داده بود علمای مخالف را از کار برکنار سازند تا از ایجاد اختلاف و انحراف عقیدتی در میان شیعیان جلوگیری شود و فرمان داد تا در هر شهر و دهکده ای امام جماعت منصوب شود تا نماز جماعت به پای دارند و شرایع اسلام را به مردم بیاموزند. (خوانساری، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲) جزایری می گوید من بعضی از این فرمان ها را دیده ام. شاه صفوی نیز در تایید دستورهای محقق، نامه هایی به کارگزاران خود نوشت تا اوامر او را امتثال نمایند و اطمینان داشته باشند که اوامر و نواهی کرکی به خواست سلطنت صادر شده است. بیشترین فعالیت کرکی در این دوره در زمینه امور دینی و مذهبی است. حسن بیک روملو در احسن التواریخ می نویسد: وی در جلوگیری از فحشا و منکر و ریشه کن کردن اعمال نامشروع مانند شراب خواری، قماربازی و ترویج فرایض دینی و محافظت اوقات نماز جمعه و جماعات، بیان احکام نماز و روزه، تفقد از علما و دانشمندان و رواج اذان در شهرهای ایران و قلع و قمع مفسدان و ستمگران مراقبت های سختی به عمل آورد. به نظر وی بعد از خواجه نصیر هیچ کس به اندازه محقق کرکی در اعتلای مذهب شیعه نکوشیده است. (روملو، ۱۳۵۷، ص ۳۴۹)

اما این دوره حضور کرکی نیز چندان به درازا نکشید و وی خسته از خصومت ها و دشمنی های حاکم بر دربار صفوی در سال ۹۳۹ به نجف بازگشت. شاه طهماسب که خود با تقاضای رفتن او موافقت کرده بود (روملو، ۱۳۵۷، ص ۳۳۴) دوباره درصدد برآمد تا او را بازگرداند؛ از این رو خود در سال ۹۳۹ از جمیع مناهای توبه کرد و شراب خواری را که عادت دربار صفوی بود ترک نمود. (روملو، ۱۳۵۷، ص ۳۲۳) او کرکی را این بار با اختیارات بیشتر و با یک فرمان پر آب و تاب رسمی به ایران دعوت کرد. در این فرمان نکات زیر به طور مشروح مورد تاکید قرار گرفته است:

۱- اعتلای شریعت اسلامی و نشر تشیع که زمینه ساز ظهور حضرت صاحب الامر است، هدف سلطنت صفوی است.

۲- این هدف جز با متابعت و پیروی از علمای دین به دست نمی آید.

۳- محقق کرکی در این زمان بزرگ ترین عالم شیعی و نایب امام زمان است.

۴- شاه دستور می دهد که سادات عظام و اکابر و اشراف و امرا و وزرا و سایر ارکان دولت، او را مقتدا و پیشوای خود دانسته، در جمیع امور از وی اطاعت کنند و آنچه را امر نماید مامور و آنچه را نهی نماید منهی بدانند.

۵- کرکی حق عزل و نصب متصدیان امور شرعیه را دارد و دولت مردان باید هر کس را او معزول نماید معزول و هر که را نصب نماید منصوب بدانند و در عزل و نصب ها به سند دیگری محتاج ندانند و هر که را عزل نمایند مادام که از جانب آن متعالی منقبت منصوب نشود نصب نکنند.

۶- بخش آخر فرمان مربوط است به اعطای امتیازات اقتصادی و وقف مزارعی برای کرکی و اولاد او و نیز سفارش به حکام ولایات که نهایت احترام را در حق وی روا دارند و مخالفان این حکم را تادیب کنند. (افندی ۱۴۱۰، ص ۴۶۰) ورود کرکی با این اختیارات می توانست نقطه عطفی در تاریخ ایران به وجود آورد؛ اما تقدیر، تاریخ را به گونه ای دیگر رقم زد. کرکی درست یک سال بعد از این فرمان و ظاهراً در حالی که در تدارک سفر به ایران بود، به دیار باقی شتافت. پدر شیخ بهایی مرگ کرکی را ناشی از مسمومیت می داند و معتقد است عده ای از بزرگان دولت که از ورود کرکی به ایران متضرر می شدند وی را مسموم کردند. (افندی ۱۴۱۰، ص ۴۴۲).

آنچه از رفت و آمدهای کرکی به ایران روشن می شود، این است که وی همیشه و به هر قیمتی حاضر به همکاری با سلطنت نیست و هر زمان خود را در محدودیت می بیند، از دربار کناره گیری می کند. گرچه در این هنگام نیز بنا به مصلحت تشیع، مخالفت آشکاری با دربار صفوی ندارد. نکته شایسته تامل در این مورد این است که وی حتی بعد از صدور فرمان دوم با آن همه اختیارات، چندان عجله ای برای آمدن به ایران ندارد و یک سال صبر می کند و شاید حتی اگر زنده می ماند هیچ گاه به ایران باز نمی گشت. متن فرمان ها و گفته های شاه طهماسب نشان از

شان عظیمی است که محقق برای فقیه قائل بوده است. این که شاه می گوید شما نایب امام و سزاوارتر از من به سلطنتید و من کارگزار شما هستم و یا مخالف کرکی را ملعون و مطرود می داند، نمی تواند جز از تأثیرات اندیشه کرکی باشد. زیرا همان گونه که بحث خواهیم کرد، کرکی معتقد است فقیه نیابت امام را برعهده دارد و در حقیقت فقیه والی مسلمانان است. کرکی با همین نگاه وارد دستگاه صفوی می شود و هرگاه احساس می کند درباریان حاضر به پذیرش این اقتدار نیستند کناره گیری می کند.

۳-۱-۲ اهمیت علمی - سیاسی محقق کرکی

کرکی صرف نظر از فعالیت های سیاسی، از فقهای بزرگ شیعه محسوب می شود. به همین جهت بعد از محقق حلی به محقق ثانی ملقب شده است. او بنیان گذار یک مکتب فقهی است که در دوره صفویه رواج می یابد. مکتب فقهی او دو ویژگی دارد:

یکی آن که او با قدرت علمی خویش مبانی فقه را مستحکم ساخت؛ مشخصه عمده فقه او استدلال های قوی در هر مبحث است. او هم دلایل و براهین و دیدگاه های مخالف را به نحو دقیق و عمیق مطرح ساخته و هم نظر خود را در هر مورد با استدلال محکم بر کرسی نشاند است.

دوم، توجه خاص او به پاره ای مسائل است که تغییرات سیاسی و اجتماعی و به قدرت رسیدن شیعه در ایران به وجود آورده بود. مسائلی از قبیل حدود و اختیارات فقیه، نماز جمعه، خراج و مقاسمه که پیش از آن به دلیل عدم ابتلا جای مهمی در فقه نداشتند، در آثار وی به خوبی مطرح شدند. اکثر فقها و مجتهدان شیعه پس از کرکی تا پایان دوره صفوی متأثر از روش فقهی او بودند، چرا که مجموعه حقوقی عمیق و متین او را با استدلال قوی و محکم پیش روی خود داشتند. فاضل هندی، آقا حسین خوانساری، آقا جمال خوانساری، سلطان العلماء، شیخ بهایی،

حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهایی و میرداماد از شاگردان مکتب فقهی او محسوب می شوند.
(مدرسی طباطبایی ۱۳۶۲، ص ۶۶)

از نظر سیاسی، او رواج دهنده نظریه ولایت فقیه در ایران محسوب می شود. این اندیشه بعد از او نیز در دوره صفوی رواج داشت و برخی از علما به آن اشاره کرده اند. گرچه مدت ها طول کشید تا این نظریه بسط یافته و به تئوری حکومتی مبدل شود. همچنین سیره عملی کرکی در همکاری با دولت صفوی مورد پذیرش اکثر علمای شیعه عصر قرار گرفت و با حمایت از صفویه، هم بقای تشیع در ایران تضمین گردید و هم انحرافات فکری و مذهبی صوفیان صفوی اصلاح شد. از این جهت بخشی از فکر و فرهنگ امروزی ایران مدیون علمایی چون کرکی است که با واقع بینی و اجتهاد و زمان شناسی به پی گیری اهداف خود پرداختند .

۳-۲ تاریخچه شکل گیری دولت صفویان :

شیخ صفی الدین اردبیلی در شهر اردبیل آذربایجان مسلک صوفیه را بنیاد نهاد و با به تشیع گرویدن خاندان صفوی. روح مقاومت در این مسلک و فرقه دمیده شد.
چون پرده از آنچه پیرامون صفویان کشیده شده کنار بزنیم، درمی یابیم که دولت صفوی در اندیشه مردم، به حقیقت پیوستن یکی از آروزهای کهن شیعه بود که هرگز تا آن زمان، پا نگرفته بود و به حقیقت نپیوسته بود. از سوی دیگر، تشیع به صفویان مشروعیت و اقتدار بخشید.
منابع تاریخی گواهی می دهند که شهرهای ایران تا سده دهم هجری ۱۰ سنی مذهب (اکثریت شافعی) بوده اند، در این دوره مذهب شیعی امامی مذهب رسمی ایران گردید و در اذان، شهادت به ولایت امیرالمؤمنین علی (ع) و جمله: "حیّ علی خیر العمل" (المهاجر ۱۹۸۹، ص ۱۱۳) افزوده شد و به این ترتیب :

دولت صفوی، در شهرهای فارس رونق یافت و با دعوت از داعیانی امامی مذهب از شهرهای جبل عامل و کرک لبنان و قطیف در جزیره العرب و بحرین به تبلیغ عقاید شیعی در سراسر ایران

پرداخت. رواج و نشر رسمی تشیع از سوی صفویان، هم به آنان مشروعیت داد و هم هویت ملی مذهبی ایرانیان را موجب شد.

تشیع در دولت صفوی به آن اندازه که استواری بنای حکومتی او را موجب شود، رواج می یافت و به گفته یکی از محققان: «مسائل سطحی چون برخورد تند با اهل سنت و دشنام به دشمنان شیعی در همه دورانها و برپایی مراسم سوگواری امام حسین (ع) به گونه مبالغه آمیز مهم ترین کارهای ترویجی مذهب شیعه بوده است.» (سیوری، ص ۳۳). صفویان نخستین دولت شیعی را در ایران پی ریختند و شاه اسماعیل نیز نخستین پادشاه این سلسله است که در فاصله سالهای ۹۰۵ تا ۹۳۰ هـ ق به حکومت پرداخته، این نکته نیز روشن خواهد بود که در مدت ۲۵ سال برای استواری بنای یک دولت در برابر همسایه قدرت مندی چون عثمانیان، تنها راه ابتدایی که در سطح عمومی در خور پذیرش باشد و همه مردمان ایران بتوانند در آن مشارکت داشته باشند، پرداختن به شعائری است که هرچه بیش تر بتواند این جدایی مذهبی را، که سرانجام به جدایی ملی و جغرافیایی انجامید، ژرفا بخشد و از این رو سوگواریها، بازسازی و زیباسازی مزارهای شریف ائمه (ع) برای کشاندن مردم به این مکانهای مقدس استفاده از شعار تولی و تبری اثر بسیار ژرفی در مردم ایران داشته است و هرگز نمی توان از آنها به عنوان حرکتی سطحی یاد کرد.

دکتر علی شریعتی در بررسی دستاوردهای چنگ زدن صفویان به مذهب شیعه می نویسد: «حاصل آن، رواج گونه ای از تشیع بود: تشیع صفوی در برابر تشیع علوی.» (شریعتی، ۱۳۸۸، ص ۳۸)

توجه فراوان دولت صفوی به سرزمین عراق از باب مذهبی درخور توجه است؛ زیرا بارگاه و مزار شش تن از امامان اهل بیت در آن جاست و نیز حوزه علمیه کهن نجف در این سرزمین قرار دارد. از این روی، آرزوی صفویان به چنگ آوردن این سرزمین بود تا بتوانند هرچه بیش تر بر مشروعیت خود بیفزایند.

بنابراین، سرزمین عراق به خاطر جایگاه مذهبی ویژه ای که داشت، همواره صفویان به آن چشم داشته اند و چون نتوانستند به این آرزو دست یابند، به بازسازی بناها و مزارهای مقدس و شریف داخلی، از جمله حرم حضرت رضا (ع) پرداختند و با این کار کوشیدند تا هرچه می توانند از شمار زائران عتبات مقدسه عراق بکاهند. به گفته دونالدولبر: «شاه عباس به مزار امام رضا (ع)

درمشهد، توجه ویژه داشت تا ایرانیان را از سفر به مکه یا مزارهای مقدس شیعی در عراق باز دارد.» (ولبر ۱۳۸۹، ص ۸۹) خود او بارها به زیارت مرقد امام رضا (ع) رفت و یک بار از اصفهان تا به مشهد را پیاده پیمود. همه این تدبیرها کارگر افتاد و برای سلسله صفوی مشروعیتی بی سابقه به دست آمد.

می توان چنین گفت که تشیع همواره انگیزه قوی برای حفظ هویت جامعه ایران بوده است که در هیچ یک از سرزمینهای شرق اسلامی، چنین نقشی نداشت. هر چند در دیگر سرزمینها هم حکومت ها از مذهب استفاده می کردند. هویت مذهبی و هویت ملی در ایران چنان در هم تنید و هویت تازه ای پدید آورد که نمی توان میان آنها جدایی افکند؛ زیرا ایران و تشیع دو درختند که در آن واحد و در یک زمان با هم در عهد صفویان روئیدند و مذهب تشیع بسیار در رشد هویت ملی و مستقل ایرانی کارگر افتاد.

از جلوه های هویت جدید این بود که دولت صفوی را در بنیاد خود، ترویج کننده اندیشه مذهبی تشیع با گرایشهای ملی قرار می داد و از این روی، شاه صفوی علمای عراق، جبل عامل، بحرین و قطیف را به دربار خود فراخواند و به ایشان در حوزه سیاستهای خود اختیارات گسترده ای بخشید.

صفویان در رویارویی با اهل سنت تندروی کردند، به گونه ای که گروهی از ایشان ناگزیر، به ترکیه هجرت کردند و عثمانیان نیز در برابر، به آزار شیعیان پرداختند و بسیاری از آنان، به ناگزیر به ایران رخت کشیدند و در خدمت دولت صفوی در آمدند. در مجموع هر دو طرف، کوشش فراوانی برای استفاده از مذهب در استوارسازی ارکان خود کردند. این اختلاف و جانبداری سرسختانه مذهبی چنان ژرف شد که این دو دولت مقتدر نتوانستند با یکدیگر در برابر پرتغالیها که در دهه های نخست سده شانزدهم به منطقه آسیا آمده بودند اتحاد برقرار کنند که اگر چنین می شد، مسیر آینده تاریخ، به گونه ای دیگر رقم می خورد. اما به عکس اختلافات دو دولت، سبب دخالت بیش تر پرتغالی ها در امور داخلی آنها شد.

البته باید توجه داشت که آنچه در ایران به عنوان دولت صفوی اعلام شد از نظر بنیاد و ساختار سیاسی تقسیم و گردش قدرت در آن، فرقی با دولتهای پیشین اسلامی در تاریخ سیاسی مسلمانان نداشت، بلکه چونان دولتهای پیشین و نیز دولت معاصر خود قدرت سیاسی در آن موروثی بود.

طهماسب نیازمند پشتیبانی قدرت معنوی علما شد و نامه ای ستایشگرانه به شیخ نورالدین علی بن عبدالعالی کرکی، به سال ۹۳۹هـ- ق. نگاشت و وی را جانشین ائمه (علیهم السلام) خواند و خود و دولت خویش و همه کارگزارانش را فرمانبران او نامید و به وی اجازه برکناری و برگماری مطلق داد و سالانه مبلغی را به وی ویژه ساخت. (افندی اصفهانی ۱۴۱۰، ص ۴۴۸)

کرکی، دعوت طهماسب را لیبیک گفت و نجف را ترک کرد و به پایتخت شاه آمد. طهماسب در مراسم استقبال از وی، وی را به خاطر نیابت از امام معصوم، سزاوارتر به حکومت دانست و خود را یکی از کارگزاران او نامید. (بحرانی ۲۰۰۸، ص ۱۵۲ - ۱۵۳)

شاه طهماسب به وی نایب الامام می گفت و پست شیخ الاسلامی و اختیار فراوان سیاسی و اجرایی به او بخشید. (مطهری ۱۳۶۲، ص ۳۳۸) نفوذ کرکی پس از این دیدار اندک اندک بالا گرفت و او نیز در برابر، پیروی از حکومت صفوی را واجب می شمرد و چنان بر این امر تأکید می کرد که بعضی از رجال دین و از جمله شیخ ابراهیم قطفی (۹۵۰۰هـ-ق) به مخالفت با او برخاست.

کرکی، با انتقادهای تند و گستاخانه از سوی فقیهان نجف و شاگردان درس خود روبه رو گردید. اینان از کرکی انتقاد می کردند که: چرا به دولت صفویان مشروعیت بخشیده، کاری که تنها از عهده ی امام معصوم برمی آید. با آشکار شدن پیوند شاه طهماسب با محقق کرکی، آرای فقهی ناسازگار با دیدگاه کرکی خود را نمایاند و آغازگر این مجادله فقهی، شیخ ابراهیم قطفی بود که آرا و اندیشه هایش در برابر دولتی زمینی شکل می گرفت که مدعی شرعیت بر اساس مذهب امامیه بود. این نکته، بحثهای گوناگون دیگری را نیز دامن زد و سرانجام خود را در قالب آرای تند فقیهان اخباری بر ضد فقیهان اصولی نمایاند که همواره اجتهاد را در زمان غیبت امام ممنوع کرده و کار مهم فقیه را نقل اخبار پیامبر و امامان، بدون کم و زیاد شدن می دانستند.

هرچند شماری، شک درباره ورع و تقوا و اجتهاد او را کاری شیطانی می دانسته اند. در ذهن شیعیان این نکته جای گرفته بود که یکی از نشانه های تقوا، بریدن هرگونه پیوند با سلطان است و این امر به عنوان یک شرط اصلی برای فقیه دینی به حساب می آمد و بدان شایستگی دینی و علمی فقیهان سنجیده می شد و بسیاری از عالمان، به همین اصل عمل کرده اند که در واقع بر اصل دیگری استوار است و آن غصبی بودن همه دولتهای عصر غیبت کبری و در نتیجه مشروع نبودن آنهاست و نیز مرسوم بود که هدیه سلطانی را نپذیرند. در این باره داستانی از شهید ثانی

درباره حاکمان محلی شهر بعلبک و نیز شاه عباس آمده که هدایای این دو را نپذیرفت و برگرداند و در برابر اصرار فراوان شاه عباس که مبلغی را به عنوان خرج سفر بپذیرد گفت: (ما از دریافت مانند چنین پولی نهی شده ایم).

البته دگرگونیهای پس از این نشان داد که آن گروه از عالمان شیعی نیز که همکار دولت صفوی شدند، هرگز دست از عقیده امامت - دولت الهی نکشیدند و همواره تأکید می کردند که مشروعیت دولت با ظهور حضرت مهدی (عج) به حقیقت می پیوندد. از این روی، سزاوار است تأکید کنیم ورود در سیاست برای دستیابی به قدرت دائمی، هرگز قصد علما نبوده و حتی نمی تواند هدف دور دست آنها نیز به حساب آید. و استمرار غیبت امام معصوم مشروعیت هر نظامی را از بین می برد و ورود عالمان سیاسی اندیش به عرصه سیاست نیز فقط به عنوان یک موضوع معارض با بقای اصل مذهب درخور توجیه است. یعنی عالمان در آغاز دولت صفوی، تنها به نیت پاسخ گویی به شرایط اجتماعی ویژه، وارد میدان سیاست شدند تا در استوارسازی پایه های تشیع بکوشند که البته لازمه دستیابی به این هدف، همکاری با دولت صفوی بود. و سرانجام برپایی دولت صفوی و رویکرد مثبت آن به علما، اندک اندک، نظریه واپس زدن هرگونه همکاری با نظام سیاسی را تعدیل کرد و دیدگاههای مثبتی نیز در این باره ارائه شد.

دولت صفوی، به عنوان یک دولت دینی با پذیرش رسمی مذهب شیعه، نهادهای مورد نیاز دینی را پدید آورد که مهم ترین آنها صدرالصدور و مشیخه الاسلام بود و مشیخه الاسلام در شمار وزارت به شمار می آمد، مانند قاضی القضاة عباسی. شیخ الاسلام، سرپرست و گمارنده همه قاضیان کشور بود (ولی امامت جمعه، پست علمی بود) و شخص شیخ الاسلام را پادشاه می گمارد.

۳-۳ مشروعیت قدرت سیاسی دولت صفویان

دولت صفویان، موضوع مشروعیت دولت را در عصر غیبت، در میان شیعیان زنده کرد و دو رویکرد اصولی و اخباری را در فقه شیعه، دوباره در عصر غیبت امام زمان (عج) به جریان انداخت. در این جا می توان به سه نمونه تاریخی، از سه دوره اشاره کرد و در هر یک جایگاه

فقیه را در برابر سلطه سیاسی، نظاره کرد. نمودار علامه حلّی و سلطان مغولی الجایتو و نمودار زین الدین عاملی شهید اول، با سلطان سربداران و نمودار کرکی با طهماسب صفوی. در نمودار نخست (حلّی - الجایتو) فقیه جایگاه ارشادی تبلیغی دارد. در نمودار (عاملی - سربداری) فقیه، جایگاه مُفتی را دارد. در نمودار سوم (کرکی - طهماسب) فقیه جایگاه امام معصوم (ع) و قانونگذار نظام حکومتی را دارد.

نمودار کرکی - طهماسب، نقطه عطف تاریخ فقه سیاسی شیعی است و نخستین مرتبه است که فقیه مقام نیابت عام از امام مهدی می گیرد و به بالاترین نقطه هرم سیاسی بالا می رود و این مقام، قدرت قانونگذاری دینی را به او می بخشد و مشروعیت دینی صفویان را نیز به همراه می آورد. یعنی قدرت اصلی و یگانه ای است که می تواند نظام سیاسی را مشروعیت بخشد. و این نکته، خارج از اجماع شیعی فقهی در بسیاری از گزاره هاست که بر گرد محور انتظار امام معصوم (ع) می چرخید. محقق کرکی، به سبب این اجماع شکنی، به شدت مورد حمله هواداران اجماع قرار گرفت.

محقق کرکی در هر شهری امام جمعه گمارد. خود این حرکت، عملی بود بر خلاف نظریه حرام بودن نماز جمعه در عصر غیبت و همین حرکت نشان می داد که جبایت خراج نیز، به طور طبیعی در عصر غیبت اشکالی ندارد که پیش از این اختلافی بود. البته چنین موضوعی از نظر مالی، کمک بزرگی به دولت صفوی بود و فقیهی چون محقق کرکی، گویا دست از تقیه برداشته بود؛ زیرا شیعه با دولت صفوی شیعی مذهب، تقیه ای نداشت.

گفت وگوهای فقهی بین شیخ ابراهیم قطیفی و شیخ علی بن حسین کرکی، نمونه روشن از فضای فقهی زمان صفویه است. مدار و مرکز همه این گفت وگوها، جایگاه دینی دولت صفویان است. همچنین نخستین اختلاف نظر در میان اصولیان، نیابت فقیه از امام معصوم بود.

چنانکه سخنان تند شیخ ابراهیم قطیفی علیه محقق کرکی، مانند: حرام بودن هرگونه نیابت فقیه از امام معصوم در عصر غیبت، هرگونه همکاری با صفویان و مشروعیت بخشیدن به آنان نماز جمعه در عصر غیبت و جبایت خراج، حکایت از اخباریگری او دارد.

قطیفی در گفت و گوهای خود با کرکی از عقیده انتظار در میراث شیعی، سلاحی می سازد علیه بنیاد اندیشه سیاسی شیعی در عصر غیبت و از این روی، با صفویان به ناسازگاری برمی خیزد . کرکی دیدگاههای دیگری داشته است و یا شاید استدلالی که قطیفی در برابر آن ساکت می شد. با همه این حرفها، قطیفی از موضع خود برنگشت (افندی اصفهانی ۱۴۱۰، ص ۱۵-۱۶) و در رساله خود به نام خراج به سال ۹۱۹ هـ ق باز هم بر روا نبودن پذیرش جایزه ستمگران، تأکید کرد و آن شیوه را لازمه تقوا شمرد.

این رأی نشان داد که قطیفی، مشروعیت صفویان را نمی پذیرد و پس از این گفت و گو، موضوع هدایای سلطان در بحثهای فقهی شیعه، جایگاه ویژه یافت و کرکی، اردبیلی، انصاری و بحرانی بابتی برای موضوع هدایای سلطان اختصاص دادند.

البته باید توجه داشت ردّ هدیه سلطان در نظر قطیفی، به منزله رد و نفی مشروعیت سلطان صفوی بود و گرفتن هدیه به منزله پذیرش مشروعیت وی. برخلاف او، کرکی کوشید تا فقیه شیعی را از انزوا بیرون آورد و تقلید را کنار زند و رخدادها و پیش آمدهای زمان را در نظر آورد. کرکی حال و آینده را در نظر داشت. و این نکته نشان می داد که رویکرد تازه اصولیان، هرچند بر قاعده های فقهی استوار بود؛ اما در آن عنصر توجه به زمان و مکان و موضوع بسیار پر رنگ شده بود.

۳-۱-۳ فقها و مشروعیت حکومت سلسله صفویه

پایه و اساس اولیه دولت صفویه بر تصوّف بود؛ تصوّفی که صورت روحانی آن تبدیل به نظام سیاسی - روحانی شد. شاه عباس به عنوان مرشد کل در میان قزلباش ها به عنوان یک قدرت سیاسی مشروع پذیرفته شد. اما زمانی که صفویان تشیع را آشکار کردند، چالش هایی از جهت مشروعیت قدرت آنان پیش آمد؛ زیرا فقه شیعه، نه برای مرشد کل و نه برای شاه، ولایت قایل نبود. نتیجه این روند آن شد که سه نیروی سیاسی در دولت صفویه، از سه جهت برای خود مشروعیت پیدا کنند:

۱. صفویان که نماینده آنان شاه بود

۲. خود شاه که با گرایش به تشیع امامی، در طول حکومت، به عنوان سلطان و حاکم عرف شناخته شده بود

۳. فقهای شیعه که مشروعیت خود را به عنوان نایبان امام زمان (علیه السلام) به دست می آوردند. (ر.ک: جعفریان ۱۳۶۹، ش ۳۷)

مشروعیت صفویه، که خانقاهی بود، از بین رفت و تلاش شد تا نوعی نظام شاهی - فقهی جایگزین آن شود که تعارض ذاتی در آن نهفته بود؛ زیرا شاه در فقه شیعه مشروعیت نداشت و ترکیب این دو نظام به تعارض آن دو انجامید. (ر.ک: جعفریان ۱۳۸۲) عدم مشروعیت سلاطین صفوی از نظر فقهای معاصر آن دوره تا حدی روشن است، اما بسیاری از نویسندگان تلاش نموده‌اند چنین وانمود کنند که سلطنت و حکومت صفویه از دید فقه مشروع بوده است. آنان به قراین و شواهد علمی و رفتاری آن‌ها نیز استناد کرده‌اند. اما هرگونه تحلیل در زمینه درستی و نادرستی این ادعا، نیازمند مشخص شدن مفهوم «مشروعیت» و مبانی فقهی و عملکرد فقها و شواهد و قراین تاریخی است.

۳-۲-۳ فقها و قانون گذاری در دوره صفویه

نیاز بشر به قانون در زندگی اجتماعی، امری تردیدناپذیر است. یکی از عوامل مهم نظم دهنده رفتار اجتماعی وجود قوانین و مقررات است. از این رو، در اوایل حکومت صفویه، که مرحله «گذار از تصوف به تشیع» بود، ضرورت قانون برای تنظیم و روابط جامعه آن روز ایران احساس می شد. قانون گرچه در این دوره به معنای مصطلح امروزی نبود، بلکه مجموعه‌ای از فتاوا و دستورات فقها و فرامین حکومت بود. قانون به معنای مصطلح خود، عبارت از «مجموعه قواعد و مقرراتی است که از سوی مرجع صلاحیتدار، با شرایط خاص وضع و تصویب و با امضای مرجع موردنظر منتشر می گردید» در سلطنت مطلقه، همه امور به شخص شاه مربوط می گردد و تفکیک

قوا نیز، در ایران آن زمان وجود نداشته. پس مجموعه قواعد و مقررات غیر مدوّن نشان دهنده مرجعی برای تنظیم روابط اجتماعی است.

مبارزات شیخ صفی کاملاً شکل سیاسی به خود گرفتند و رابطه مرید و مرادی عالم تصوّف را، که به دور از حوادث و جریانات دنیا و در رابطه با پرهیز از آن بود، الگو قرار داد. مرام تصوّف، که به منظور عزلت‌گزینی و گوشه‌نشینی به وجود آمده بود، نمی‌توانست قانون‌گذاری کند. برای یک حکومت سیاسی، که قدرت دنیوی را در اختیار داشت، به دلیل سلطه بر جامعه مسلمانان، وجود شرع و قوانین فقهی لازم بود. همه مردم صوفی مشرب نبودند تا نیازی به قانون نداشته باشند.

در ابتدای دوره صفویه در غالب شهرهای ایران، هنوز مذهب تسنّن اکثریت داشت. چهره خالص تشیع اثناعشری به صورت خالص و بدون آمیختگی با تصوّف، تنها در معدودی از شهرهای ایران، در شامات و در منطقه جبل عامل رواج داشت. از این رو، شاه اسماعیل، که در پی کتاب مدوّتی در فقه می‌گشت، در نهایت، در کتابخانه «قاضی نصرالله زیتونی» کتاب قواعد علّامه حلّی را پیدا کرد و آن را به عنوان قانون حل و فصل مسائل حکومتی و دینی برگزید. (جعفریان ۱۳۶۹، ش ۳۷) از آنجا که لازمه حکومت، داشتن قواعد نوشته و معین و مشخص است و از سوی دیگر، قواعد فقهی را فقها می‌توانند استخراج و استنباط کنند، حاکمان صفوی را ملزم کرد که هر چه بیشتر به سمت تشیع فقه‌ای بروند. نقش علمای شیعه در وضع قوانین شرعی در این دوره قابل ملاحظه است؛ چون هم فقه توسعه یافت و هم فقهای شیعه قوانین شرعی برای دولت ایران وضع کردند.

از سوی دیگر، فرمان‌هایی که علما صادر می‌کردند، در موضوعات گوناگون به عنوان قانون تلقی می‌شدند؛ چنان که نویسنده کتاب *روضات الجنات* می‌نویسد: «شاه طهماسب امور مملکتی را در اختیار محقق کرکی درآورد و توقیع به کلیه شهرهای متصرف خود نوشت تا از فرمان او اطاعت کنند و بدانند که پایه و اساس مملکت و کشورداری به عهده اوست؛ زیرا او نایب امام است و امور محوّل به امام تحت نظر او قرار دارد.» (خوانساری اصفهانی ۱۳۹۰، ص ۱۶۷) در برهه‌ای از دوره صفویه، نظارت بر قوانین نیز از سوی علما اعمال شده است؛ چنان که

کمپنر می نویسد: «اعمال قانون به دست قضات شرعی است. حتی در نواحی کوچک تر نیز همیشه یک قاضی شرع حاضر است؛ زیرا اسناد قرارداد حقوقی، مدنی و فرمان‌های شاه و تمام چیزهایی که در جامعه ایرانی ناگزیر باید به صورت مکتوب انجام پذیرند، فقط هنگامی قوت قانونی می یابد که به مهر قاضی شرع رسیده باشد. به این دلیل، هیچ شهری نمی خواهد از داشتن قاضی محروم باشد.» (کمپنر ۱۳۶۰، ص ۱۲۵)

با این همه، چون نوع رژیم، «سلطنت مطلقه» بود، در بسیاری از موارد، سلاطین صفوی بر حسب میل خود، قضاوت می کردند، نه قوانین شرع و فتاوی فقها. پایگاه اجتماعی فقها هم در حدی نبود که بتوانند بکلی شاه را کنترل کنند. در عین حال، روحانیت و فقها در این بعد نیز تا جایی که توانسته‌اند، در برابر استبداد و خودخواهی شاهان صفوی ایستادند. با وجود این، در این دوره، در عمل بسیاری از قوانین عرفی بودند.

۳-۳-۳ فقها و نظام قضائی دوره صفویه

نظام قضائی دوره صفویه از نظر صلاحیت و موضوعات قابل رسیدگی، دارای دو بخش بود:

۱. محاکم عرف

اداره محاکم عرف به عهده «دیوان بیگی» بود که نمایندگی ایالتی هم داشت. قلمرو محاکم عرف عبارت از موارد ذیل بود: «جرایم سیاسی، اختلاس، رشوه، قتل و سرقت، خیانت به پادشاه و مانند آن.» جرایم بزرگ مالی معمولاً در محکمه‌ای که به ریاست شاه تشکیل می شد، مورد رسیدگی قرار می گرفتند: در محاکم عرف نیز روحانیان وجود داشتند که با مشورت آنان حکم صادر می شد. (حسین زاده ۱۳۷۹، ص ۱۰۹)

۲. محاکم شرع

اداره محاکم شرع به عهده روحانیان بود که قلمرو صلاحیت آن به قرار ذیل بود: احوال شخصیه، مسائل مالی، مسائل مدنی و مانند آن. (فور ۱۳۸۰، ص ۱۷)

تقسیم دادگاه ها به عرفی و شرعی، حاکی از ساختار قدرت در جامعه بود که در یک سو، شاه و در سوی دیگر، فقها قرار داشتند. زمانی که نفوذ مجتهدان در دولت افزایش می یافت، به موازات آن، محاکم شرعی قدرت می یافتند، هر گاه نفوذ آن ها کاهش می یافت، محکمه عرف قدرت بیشتری به دست می آورد. در زمان شاه سلطان حسین صفوی، منقول است که جمیع امور در محکمه عرف می گذشت. (جعفریان ۱۳۷۰، ص ۶۳) بسط و گسترش قلمرو هر دو محکمه متأثر از میزان نفوذ علما و فقها از یک سو و نفوذ اطرافیان شاه و خود شاه از سوی دیگر بود. محکمه عرف از نظر صلاحیت و مشروعیت مورد مناقشه علما بود؛ چنان که پولاک می نویسد: «ملاها طبعاً عرف را دارای اهمیت و صلاحیت نمی شناسند و احکامی که بر آن مبنا صادر شده باشد، باطل می دانند. سه نفر، که قصد جان شاه را کرده بودند، چند تن از علما با کشتن آن ها به مخالفت برخاستند؛ چون گفتند: سوء قصد کنندگان سه نفرند؛ به حسب نص قرآن کریم، می توانند با پرداخت مبلغ معین جریمه، آزادی خود را به دست آورند.» گرچه برداشت مذکور از سوی پولاک محل خدشه است، اما کلیت قضیه حاکی از آن است که علما با محاکم عرف مخالف بوده اند.

در اغلب موارد، صدور حکم قتل از امتیازات انحصاری شاه بود و فرجام خواهی را شاه، خود به عهده داشت. در مورد قتل، تقریباً می توان گفت: شاه نقش دیوان عالی امروز را به عهده داشت.

ذکر این نکته در پایان این مبحث ضروری است که بسیاری از مردم از مراجعه به دادگاه های رسمی خودداری می کردند و دعاوی را در صنف، قوم و قبیله حل می کردند و محاکم رسمی برای آنان مزاحمت ایجاد نمی کردند. در تعداد قابل توجهی از این دادگاه های عادی، قضاوت بر اساس نظام قبیله ای و ملوک الطوائفی صورت می پذیرفت.

۳-۳-۴ ولایت فقیه در حقوق اساسی عصر صفویه

جایگاه ولایت فقیه در حقوق اساسی و فقه سیاسی، در بخش حاکمیت قرار دارد. در واقع، حاکمیت تشریحی الهی از سه راه اعمال می‌گردد:

۱. اطاعت از پیامبر به ولایت مستقیم از جانب خداوند؛

۲. اطاعت از امام معصوم که ولایت از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) دارد؛

۳. اطاعت از فقها و مجتهدان که در زمان غیبت امام زمان، ولایت امر و امامت از جانب امام به عهده آنان است. (عمید زنجانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۴)

در حقوق اساسی دوره صفویه نیز رگه‌هایی از نظریه «ولایت فقیه» در اندیشه و عمل فقها و برخی سلاطین صفویه دیده می‌شود، گرچه با این وسعت که هم اکنون مطرح است، نبوده است. تاریخ نویسان مکرر به این مسئله در لابه لای تاریخ دوره صفویه اشاره نموده‌اند. به رغم تعدیاتی که در حوزه اختیارات فقها در این دوره صورت می‌گرفت، که بر فقها نیز پوشیده نبوده، به مصداق «ما لا یدرک کله لایترک کله»، فقهای این دوره در تصدی آن بخش از ولایت که میسور بود، تردید نکردند.

پس از مرگ شاه اسماعیل اول، مرحوم محقق به عنوان نایب امام (علیه السلام) در همه شئون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید صاحب اختیار مطلق شد. افزایش قدرت و نفوذ مرحوم کرکی، در دربار شاه طهماست دشمنی امرای دولت صفوی را به همراه داشت. در اثر این دشمنی، محمود بیگ، یکی از امرای شاه طهماسب، تصمیم گرفت به اتفاق عده‌ای از امیران که دشمن مرحوم محقق بودند، به خانه ایشان حمله کنند و او را از پای درآورند. پیش از آنکه این تصمیم به اجرا درآید، محمود بیگ مهره دار، هنگامی که در میدان صاحب آباد چوگان بازی می‌کرد، از اسب سقوط کرد و مرد. (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰)

از این رو، نباید انتظار داشت که پس از مدت کمی که تشیع در ایران، به وسیله علمای دوره صفویه گسترش یافت، محقق کرکی و امثال او بر سر انتقال قطعی قدرت به یک فقیه، با شاه طهماسب به چالش برخیزند، آن هم در زمانی که به قول مورخان، مردم از مسائل مذهب جعفری و قوانین آن اطلاعی نداشتند و شیعیان از دستورهای دین خود بی خبر بودند؛ زیرا از کتاب‌های فقهی امامیه چیزی در دست نبود، فقط کتاب‌های فقهی علامه حلی بود که تعلیم و تعلم مسائل دینی از روی آن‌ها صورت می‌پذیرفت. در عین حال، می‌بینیم حاکمیت فقیه در این دوره خود را نشان داد.

کمپفر می‌نویسد: شگفت آن که متألّهان نیز در اعتقاد به مجتهدان، با مردم ساده دل شریکند و می‌پندارند، که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی مردم و قیادت مسلمانان به عهده مجتهد گذاشته شده است، در حالی که فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات آنان همت گمارد. بر حسب آنچه گفته شد مجتهد نسبت به جنگ و صلح نیز تصمیم می‌گیرد و بدون صلاحدید وی هیچ کار مهمی، که در زمینه حکومت مؤمنان باشد، صورت نمی‌پذیرد. «پیروی از مجتهد تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند که به یکی از اصول غیر قابل تخطی دین تجاوز کند و در کار مملکت داری، به کاری دست زند که مجتهد مجبور باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند.» (کمپفر ۱۳۶۰، ص ۱۲۵ و ۱۲۸)

در کتاب کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی آمده است: «فرمانی که شاه طهماسب برای کرکی صادر کرد، اگر با دقت خوانده شود، این استنباط غلط را که برخی کرده‌اند، موجه نخواهد کرد، که تصور شود ولایت فقیه از همین دوره وجود داشته است؛ زیرا این شاه طهماسب بود که کارکرد مذهبی را به کرکی داد و او را به عنوان شیخ الاسلامی منصوب نمود و به او اجازه داد که در همه امور شرعی و مذهبی، حکام ولایات از او اطاعت کنند.» (آغاجری ۱۳۸۰، ص ۲۳) دقت در کتاب‌های تاریخی - که نمونه‌های آن‌ها ذکر شد- و نیز متن نامه یا فرمان نشان می‌دهد که پذیرش قدرت محقق کرکی نه از باب قدرتی بود که خود شاه به او داد، بلکه از باب «ولایت فقیه» و نایب امام زمان (عج) است. کارکرد مذهبی کرکی نسبت به

حکام ولایات به اجازه شاه طهماسب نبود، بلکه بر مبنای حدیثی بود که از امام صادق(علیه السلام) در متن نامه آمده است، که یکی از مستندهای نظریه «ولایت فقیه» می باشد.

دقت در متن نامه علی رغم ادعای مؤلف کتاب کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، حاکی از آن است که شاه به حقی اعتراف می کند که از سوی معصوم به فقیه داده شده است. به هر حال، دقت در محتوای نامه خلاف نظریه مؤلف کتاب مزبور را نشان می دهد. برای روشن شدن مطلب، نامه و حکم مذکور در ذیل آورده شده است:

«بسم الله الرحمن الرحيم، چون از مؤذای حقیقت انتمام کلام امام صادق(علیه السلام): *أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَرُوعُ حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَارْضُوا بِهِ حُكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَمَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ هُوَ رَادٌّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ، لايح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین، که حافظ شرع سید المرسلین اند، با شرک در یک درجه است. پس هر که مخالفت حکم خاتم المجتهدین وارث علوم سید المرسلین نایب الائمه المعصومین - لا زال کان علیها - کند و در مقام متابعت نباشد، بی شائبه ملعون در این آستان ملک آشتیان مطرود است، به سیاسات عظیم و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد.» (همان، ص ۲۳)*

از متن نامه به خوبی پیداست که شاه طهماسب، محقق کرکی را منصوب از طرف امام (علیه السلام) می داند و مخالفت مجتهد را در حد شرک تلقی می کند و برای لزوم اطاعت از محقق کرکی، به حدیث امام صادق(علیه السلام) استناد کرده است. این فرمان از جانب شاه به نظریه «ولایت فقیه» تصریح دارد. در تاریخ ایران، از این موارد بسیار کم است که سلطان به برتری علما اقرار، و مخالفت با علما را شرک قلمداد کند. مضمون نامه به خوبی حاکی از تأثیرات اندیشه محقق کرکی و سایر علما بر سلاطین وقت است؛ چنان که «معروف است که چون محقق ثانی (کرکی) در قزوین به دیدار شاه طهماسب رفت، شاه بدو گفت که تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب الامام و من از عاملان تو در اجرای امر و نهی تو آماده ام.» (خوانساری اصفهانی ۱۳۹۰، ص ۳۶۱) گر چه گفتار مزبور از سوی شاه امری صوری تلقی می شود، اما حاکی از تأثیرات اندیشه فقهدارزمینه ولایت فقیه در آن عصر است. محقق کرکی با

همین دیدگاه، وارد دستگاه حکومت شد و هرگاه احساس می کرد که درباریان حاضر به پذیرش اقتدار او نیستند، کناره گیری می نمود.

در این دوره، می توان کارکرد فقها را، چه در دستگاه حکومتی در چه خارج از آن، به عنوان پدیده «دولت در دولت» تلقی نمود.

فقها همواره بر اعمال حاکمیت الهی در برابر احکام و رفتارهای مخالف شاه، پای می فشردند. با توجه به عملکرد مستقل فقها و عدم تبعیت آنان از کارگزاران حکومت صفویه و تبعیت توده مردم از فقها، می توان این کارکرد و فرآیند را پدیده «دولت در دولت» نامید، چنان که محقق ثانی خود رأساً فرمان صادر می کرد و مشروعیت خود را از امام زمان (عج) تلقی می کرد، در حالی که دولت صفویه بیشتر مشروعیت عرفی و موروثی داشت و در ابتدای تشکیل آن، از رابطه مرید و مرادی صحبت می شد. به هر حال، عملکرد فقها در برهه هایی از دوره صفویه به گونه ای بود که می توان از آن به عنوان یک دولت در درون دولت صفویه یاد نمود.

۳-۴ سیر تکامل اجتماعی ولایت فقها در میان عامه مردم

پذیرش ولایت فقها در سطح عامه مردم ایران سیر تکاملی داشته است. در گرایش مردم ایران از اهل سنت به تشیع، نوعی سیر ولایت مداری مشاهده می شود. پس از حمله مغول، نوعی اهل سنت دوازده امامی در جامعه ایران رشد می کرد. این جریان به شیعه غالی و تشیع صوفی مآبانه می رسد. ویژگی خاص تسنن دوازده امامی، شیعه غالی و تصوف شیعی امامت و رهبری است، به خصوص در دوتای اخیر سرسپردگی شدید به رهبر بسیار برجسته است. این جریانات، زمینه ای برای پذیرش ولایت عامه فقها شد؛ به این معنا که این جریان ناپخته و خام و تا حد زیادی خرافاتی به مرور رشد یافت و به جریان پخته و منطقی ولایت فقیه تبدیل شد. به عبارت دیگر، مردم ایران به لحاظ فرهنگی یک سیر تکاملی را طی کردند. از تسنن دوازده امامی به شیعه غالی و سپس به تصوف شیعی و در نهایت، به تشیع خالص و ولایتمدارانه که نقطه اعتدال و درست ولایت است رسیدند.

۳-۴-۱ دوره حاکمیت صفوی و قاجار مهاجرت علمای شیعه به ایران

همان‌طور که اشاره شد، پس از به قدرت رسیدن صفویه در ایران و اعلان مذهب تشیع به عنوان تنها دین رسمی کشور و دعوت از علمای شیعه سراسر جهان به ایران، بار دیگر شاهد تغییرات تکاملی در رویه‌های سیاسی شیعه هستیم. علمای شیعه با توجه به وضعیت پیش آمده، یک گام به جلو می‌گذارند.

شاه اسماعیل در سال ۹۰۷ تاجگذاری می‌کند و شیعه را مذهب رسمی ایران اعلام نمود. به دنبال آن، از علمای تشیع در سراسر جهان دعوت به همکاری نمود. و بسیاری از علما از سراسر جهان شیعه به این دعوت لبیک گفتند:

در آن برهه از زمان، فقهای شیعی عرب از مراکز سنتی تشیع در جهان عرب نظیر بحرین و العشاء واقع در شبه جزیره عربستان و جبل عامل واقع در بخش جنوبی سوریه به ایران دعوت شدند.

از جمله محقق کرکی، بزرگترین عالم تشیع به این دعوت لبیک گفت و به ایران آمد. سلاطین نیز با استقبال از علما، آنها را به‌طور ویژه تکریم کردند. و حتی در برخی موارد خود را خادم آنها می‌دانند. به‌عنوان نمونه، میرزا محمد تنکابنی، در کتاب معروفش «قصص العلماء» بر اساس نوشته سید نعمت‌الله جزایری به نام «عوالی اللئالی»، درباره منزلت شیخ نورالدین علی‌بن عبدالعالی کرکی، معروف به محقق ثانی، در نزد شاه طهماسب صفوی می‌نویسد:

مخفی نماند که شیخ علی‌بن عبدالعالی کرکی، از علماء زمان شاه طهماسب صفوی است. شاه طهماسب جناب شیخ علی کرکی را از جبل عامل به دیار عجم آورده و در اعزاز و اکرام او کوشیده، و به همه ممالک خود نوشته که همه امتثال امر شیخ علی نمایند، و اصل سلطنت، مال آن بزرگوار است؛ زیرا که نایب امام است.

پس شیخ به همه بلدانی، که در تحت تصرف شاه طهماسب بود، نوشت که دستورالعمل خراج شما چنین است و تدبیر در امور رعیت به فلان نحو است و تغییر داد قبله را در بسیاری از بلاد

عجم؛ برای اینکه مخالفت با واقع داشت و سید نعمت‌الله جزایری در صدر کتابش، (موسوم به غواص اللئالی صحیح آن، عوالی اللئالی است) نوشته که چون محقق ثانی در عصر شاه طهماسب صفوی به اصفهان و قزوین آمد، سلطان به او گفت که تو به سلطنت از من سزاوارتری؛ زیرا که تو نایب امام می‌باشی و من از جمله عمال تو می‌شوم که به اوامر و نواهی تو عمل می‌کنم و... (تنکابنی ۱۳۶۶، ص ۳۴۷)

اقتدار محقق ثانی و سرسپردگی شاه به او، در این مطالب و همچنین در پاره‌ای دیگر از منابع، از جمله ریاض العلماء، به خوبی پیداست. جود این علما در ایران، به مرور توانست تشیع صوفیانه را تشیع خالص تغییر دهد و اندیشه فقهی و کلامی، از جمله اندیشه ولایت فقیه را بسط دهد.

۳-۴-۲ همکاری فقها با سلاطین شیعه مذهب

علما پس از مهاجرت به ایران، با تشکیل دولت شیعی مواجه شدند که تا آن زمان سابقه نداشت. این دولت تبلیغ و ترویج تشیع را رسالت خود می‌دانست. بنابراین، با وجود آنکه علما به لحاظ نظری، همچنان از مشروعیت انحصاری ائمه (ع) و نواب عام آن حضرات، یعنی فقها، جانب‌داری می‌کردند، و هر نوع حکومت غیر را غصبی می‌دانستند، اما در عین حال، شاهد همکاری بسیار نزدیک شاهان صفویه و علمای شیعه در این دوره هستیم.

این همکاری در عمل مشکلی نداشت. اما در بعد نظری یک عمل تناقض آمیز بود؛ زیرا شاهان صفویه خود را مرشد کامل می‌دانست. ولی شیعیان نیز ولایت را تقدیم هر مرشدی نمی‌کردند؛ چراکه آنان از این مفهوم، مصادیق ویژه‌ای یعنی ائمه دوازده‌گانه (ع) و در عصر غیبت فقها می‌داشتند. از این رو، باید این مرحله را یک دوره گذار دانست که در عین تناقض نظری، به لحاظ عملی به نوعی با هم کنار آمده‌اند. به ظاهر سلاطین، ادعاهای کذایی را عملاً رها کرده بودند به طوریکه شاه طهماسب، به طرز ویژه‌ای از آیت الله محقق کرکی تمجید کرده و خود را عامل ایشان معرفی می‌کند. همین‌طور سایر شاهان به نوعی با عدم حقانیت خود و حقانیت علما

کنار آمدند و علما هم ظاهراً به تلاش صفویه برای نشر مذهب تشیع راضی شده، تا فراهم شدن زمینه‌های پذیرش مردمی حاکمیت فقها به انتظار نشسته‌اند. نتیجه این وضعیت، رشد تفکر سیاسی شیعه و فراهم شدن زمینه‌های حاکمیت فقها بود.

۳-۴-۳ بیان حقایق دینی تشیع در مقابل تصوف و تعدیل تصوف

پایه‌اساسی دولت صفوی بر تصوف بود. اما زمانی که صفویان تشیع را آشکار کردند در اولین روزهای سلطنت از لحاظ مشروعیت قدرت، برای صفویه مشکل پیش آمد. با این حال، شاه اسماعیل در مقابل این امر، حالت تسلیم از خود نشان داد. (جعفریان ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۷) از سوی دیگر، علمای شیعه بر عکس شاه اسماعیل، تشیع را بدون آمیختگی با تصوف ترویج می‌کردند. از این رو، دعوت از این نوع علما و تقویت آن‌ها در ایران موجب قدرت یافتن فقها در جامعه و تسلطشان بر امور فکری و اعتقادی مردم شد. طبیعی بود که در نتیجه تصوف در قشر محدودی باقی مانده و کار اداره فکری جامعه از دست آنها خارج شود. از این پس تصوف منحط به طور کلی از حالت یک نیروی متنفذ در سیاست و جامعه خارج شده و در خانقاه‌ها و دیرها محدود گردید. (همان، صص ۷۵-۷۶)

در نتیجه، تحوّل از «تشیع صوفیانه» به سوی «تشیع فقهاتی» صورت گرفت؛ و عملاً حاکمیت اجتماعی در اختیار فقها قرار گرفت؛ زیرا فقها ابزار اداره جامعه (فقه) را در اختیار داشتند و تصوف چیزی جز ذکر و ورد نبود. (نجفی، ۱۳۸۱ ص ۶۲۱) و حکومت صفویه مجبور به اطاعت از علما بود.

بنابراین، فقهای شیعه به لحاظ اجتماعی، معنوی و دینی جای مرشد کامل صفویه را اشغال کردند. و به لحاظ سیاسی، از سه نیروی سیاسی مشروعیت بخش: فره ایزدی، مرشدکامل و مشروعیت دینی، دو نیروی سیاسی با دو منشأ مشروعیت یعنی نیروی سیاسی صوفیان، که نماینده آنان شخص شاه بود. دوم تقدس ذاتی همراه با فره ایزدی شخص شاه از بین رفت. تنها نیروی سوم، که از نظر شیعه که تنها نیروی درست بود، در صحنه باقی ماند.

۳-۴-۴ فراهم شدن زمینه‌های اجتماعی حاکمیت فقها و تحقق عملی نظریه ولایت فقیه

روشن شد که پس از تأسیس صفویه، هرچه زمان جلوتر می‌رفت از اقتدار، قداست و نفوذ معنوی حکام صفویه کاسته می‌شد. در مقابل، بر اقتدار، قداست نفوذ معنوی علما افزوده می‌گشت. مهم‌ترین عواملی که موجب نابودی قداست صفویه گشت عبارت بودند از:

الف. رواج فسق و فجور در دربار صفوی؛ (رمضان نرگسی ۱۳۸۴، ص ۳۰۲-۳۰۶)

ب. مبارزه علما با تصوف؛ (جعفریان ۱۳۷۹، ص ۲۲۱ تا ۳۷۸)

ج) افزایش روز افزون فشار و ظلم به مردم. (رمضان نرگسی ۱۳۸۴، ص ۳۰۵-۳۰۶)

بنابراین، از زمان شاه سلیمان به بعد، به علل گوناگون از جمله بی‌تقوایی و هوسرانی حاکمان، قدرت طلبی شاهزادگان، رقابت سیاسی دربار و وزرای ایرانی و ...، صفویه روبه انحطاط نهاد. این رقابت و نبود وحدت، اقتدار حاکمیت مرکزی را تضعیف کرد. در این دوران، تشیع فقاهتی غالب شد و قدرت سلاطین صفوی از نظر قداست دینی و معنوی به شدت سقوط کردند. (رک: نجفی ۱۳۸۱، ص ۶۵ - ۶۶) از آن پس، نهاد دین با تحول رخ داده در حکومت‌های بعد از صفویه و اوایل قاجاریه به یک راه، و نهاد سلطنت و دولت به راهی دیگر رفت. هر قدر قداست معنوی شاهان صفوی سقوط می‌کرد، چند برابر آن بر قداست معنوی علما افزوده می‌شد. در گذار از تصوف به تشیع، ممکن است چند عامل دخیل باشند، اما این مطلب قابل توجه است که چون تصوف برای اداره حکومت به کار نمی‌آمد و رابطه مریدی و مرادی برای اداره کشور، کارایی لازم را نداشت و از سوی دیگر، مشروعیت مذهب تسنن در اثر برخی عوامل، که جای بحث آن‌ها نیست، از میان رفته بود و برای اداره کشور به ایدئولوژی منسجمی نیاز بود، صفویه بیشتر به سمت تشیع و فقه شیعه کشیده شد. (نجفی ۱۳۷۸، ص ۲۱)

چنانچه کمپفر از مسافران خارجی روزگار شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷-۱۱۰۵)، از اعتقاد عمیق مردم و نخبگان به اطاعت از مجتهد یاد کرده و می‌افزاید:

شگفت آنکه حکما و عالمان به کتاب نیز در اعتقاد به مجتهد با مردم ساده دل شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، پیشوایی روحانی و قیادت مسلمین به عهده مجتهد گذاشته شده است. در حالی که، فرمانروا تنها وظیفه دارد به حفظ و اجرای نظرات وی همت گمارد.

(جعفریان ۱۳۷۹ ص ۱۳۱)

ایشان هم‌چنین موقعیت مجتهد را به این تعابیر بیان می‌کند:

نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان، هیچ یک در رسیدن به این مقام موثر نیست، بلکه مجتهد بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بینش متوفّق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته و می‌تواند به این مقام بلند نائل شود ...

(جعفریان ۱۳۷۹، ص ۱۳۱)

وی هم‌چنین شرحی از چگونگی زندگی مجتهد و رفتارش با مردم به دست داده و زمینه نفوذ تدریجی او میان مردم و مقبولیت عامه‌اش را بیان کرده و بیان می‌دارد: «نباید پنداشت که در این کار، به کمک حيله و رشوه به جایی می‌توان رسید.» (جعفریان ۱۳۷۹، ص ۱۳۱)

این بیان کمپفر کاملاً به نظام شکل‌گیری کنونی مرجعیت شیعه اشاره دارد که چگونه فرد اصلح تعیین می‌شود، بدون آن‌که هیئت حاکمه بتواند اعمال نفوذ کند یا حتی جمعی از بزرگان حوزه بتوانند به دلخواه خود کسی را در مقام مرجعیت منصوب کنند.

شاید در ظاهر شاهان صفویه مقام صدر یا شیخ الاسلامی علما را امضا می‌کردند، اما اولاً، آن‌ها تنها می‌بایست بزرگترین عالم انتخاب می‌کردند و ثانیاً، مردم نیز به مرور فهمیدند که شأن واقعی ریاست و سردمداری جامعه از آن علماست. بنابراین، بر اساس فقه شیعه اقتدار علما بر یک مبنای ارزشی قوی در جامعه ایران آن روز استوار شد. این مبنای ارزشی بعدها در فرایند تاریخی در قالب نهاد قدرت‌مند ولایت فقها تجسم یافت. این ولایت نهاد رسمی سیاست را به مبارزه می‌طلبید، چنان‌چه شاردن نیز در این باره می‌نویسد:

اهل مسجد و منبر و همه مؤمنین ایران معتقدند که تسلط افراد غیر روحانی، جبری و غصبی است، و حکومت مدنی حق «صدر» و «منبر» است. دلیل اصلی این اعتماد بر این پایه متکی است که حضرت محمد(ص) در عین حال هم پیامبر بود و هم پادشاه و خداوند او را وکیل امور معنوی و مادی مردم ساخته بود. «

پیش از این تحول، شاه در ابتدای دوره صفویه یک فرد مقدس و صوفی مانند شاه‌نعمت‌الله ولی بود. اما شاه از اواخر دوره صفویه به بعد، فقط عرفی شد.

می‌توان بر این نکته صحه گذاشت که در این دوران، فقه شیعه به تدریج، به فقهی حاکم تبدیل شد و در عمل، شاهد پیاده شدن بخشی از قوانین شیعی در این عصر هستیم، به گونه‌ای که فقه شیعه از حیثه نظر خارج گشت و به تدریج، عرصه عمل را تجربه نمود. حقوق اساسی و یا فقه سیاسی شیعه در این دوره، بر اثر درگیری عملی علما با مسائل مربوط به حاکمیت و حکومت، رشد قابل توجه پیدا می‌کند.

روحانیت و فقها در این دوره، به دنبال تثبیت تشیع و تبیین احکام الهی در همه ابعاد بودند و با استفاده از موقعیت به وجود آمده بهترین راهکار و گزینه را انتخاب نمودند و با فعالیت‌های فرهنگی منسجم و طاقت فرسا، توانستند ایران را به کانون تشیع تبدیل سازند. در این زمینه تعامل با شاهان صفوی از بین دیگر گزینه‌های موجود، بهترین انتخاب بود. به عبارت دیگر، آنان بین بد و بدتر، بد را انتخاب کردند. در غیر این صورت، یا باید فقهای تشیع به همان شیوه معمول قبلی کنج عزلت برمی‌گزیدند و یا در برابر شاهان صفوی موضع می‌گرفتند که در هر صورت از تشیع با جایگاه رفیع امروزی، هیچ خبری نبود. تمدن ایرانی - اسلامی، رشد و گسترش مدارس علمی، و تربیت فقها، فلاسفه و متکلمان از دستاوردهای عظیم اقدام واقع بینانه علما و فقهای آن دوره است، بخصوص از بعد فقهی و بالاخص از زاویه فقه سیاسی، که فقه شیعه در این دوره، رشد قابل توجه پیدا کرد.

چنین به نظر آید که نتیجه طبیعی این سیر تاریخی، این است که همانند غرب بین مرجع دنیایی و اخرتی فاصله افتد، اما شواهد تاریخی آن را تأیید نمی‌کند. بلکه به دلیل ذات تشیع که توأمان بر

دنیا و آخرت تأکید دارد، اقتدار دنیایی و آخرتی در جهان شیعه از هم جدا نشد. در مقابل، شواهد تاریخی نشان از انتقال این اقتدار از یک مرجع یعنی تصوف آمیخته با سیاست، به مرجعی دیگر یعنی امامت شیعی و در دوران غیبت، به فقهای شیعه دارد. اما سیر این انتقال بسیار کند و دوره گذار آن طولانی بود. به عبارت دیگر، ولایت فقیه عملاً از دوره قاجار خود را نشان داده، تحقق خارجی یافت. فرایند شکل‌گیری آن این گونه بود: از اواخر دوره صفویه کم‌کم زمینه‌های اجتماعی مناسب برای تحقق عملی نظریه سیاسی اجتماعی - فرهنگی تشیع فراهم شد. پس از صفویه، طی یک دوره گذار در دولت‌های افشاریه و زندیه، در دوره قاجاریه جامعه ایران شاهد بروز دو حاکمیت در عرض هم می‌باشد.

۱. حاکمیت اجتماعی - فرهنگی و بعضاً سیاسی فقها؛

۲. حاکمیت و تسلط نظامی و سیاسی قاجاریه، این تکامل از صفویه آغاز و به انقلاب اسلامی ختم گردید.

۳-۵ روحانیت، سلطنت مطلقه و حقوق فردی و آزادی‌های عمومی

حقوق فردی آزادی‌های عمومی در بیشتر نوشته‌ها و آثار استادان فن به سبب خصلت دوگانه حقوقی سیاسی در قلمرو حقوق اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به دلیل آنکه حقوق اساسی در برخی از اندیشه‌ها، آشتی دهنده اقتدار و آزادی تلقی گردیده، بحث حقوق فردی و آزادی‌های عمومی از اهمیت فراوان برخوردار است.

از سوی دیگر، شکل حکومت نشان دهنده شیوه اعمال قدرت سیاسی است و این در حقوق اساسی قابل بررسی می‌باشد. همچنین یکی از انواع حکومت، «سلطنت مطلقه» است که در آن زمام تمامی امور در دست شاه است و قوای سه‌گانه از شخص شاه ناشی می‌شوند. طبعاً در این گونه حکومت‌ها، از حقوق فردی و آزادی‌های عمومی خبری نیست. نقش علما در محدود کردن سلطنت و پادشاهی مطلقه از یک سو، و تأمین حقوق و آزادی‌های فردی و عمومی از سوی

دیگر، در دوره صفویه قابل توجه است. در فقه سیاسی، از حقوق فردی و آزادی‌های عمومی، به طور پراکنده، در متون فقهی بحث شده است. علما و فقها با توجه به تأثیرپذیری و الهام از بحث‌های فقهی، همواره پناهگاه ستم دیدگان و ضعفا بوده و در مقابل استبداد و خودکامگی پادشاه ایستادگی می کرده اند. یکی از رمزهای موفقیت و محبوبیت علما در ایفای این نقش نهفته است که مولود شرایط زمان و مکان نبوده، بلکه ریشه در تعالیم انبیا و ائمه اطهار (علیهم السلام) و اندیشه فقهی علما دارد.

۳-۵-۱ فقها و سلطنت مطلقه

شاه علی رغم آنکه با زور و تغلب و بر مبنای عرفی به سر کار آمده بود، چون خود را مسلمان می دانست و نیز در جامعه اسلامی نوع شیعی آن حکومت می کرد، در نتیجه، در محدوده قدرت خود، با نوعی تناقض درگیر بود؛ از یک سو، میل به قدرت مطلقه داشت، که هم منشأ قانون باشد و هم عامل اجرای آن. از سوی دیگر، قدرت خود را محدود می دید و این محدودیت از دو ناحیه بر او تحمیل می شد: یکی از ناحیه قانون که تا حدی او مجری فرامین شرعی بود و اجازه پا فراتر گذاشتن از این محدوده به او داده نمی شد و از دیگر سو، او تنها مجری قانون نیز نبوده، بلکه بخشی از قدرت اجرایی در دست مجتهدان بود؛ دست کم آن مقدار که به عنوان «امور شرعی» اعلام و شناخته شده بود. (جعفریان ۱۳۸۲، ش ۳۸) شاه در واقع، با سپردن برخی امور به مجتهدان، خود را محدود کرد؛ زیرا اعطای آن گونه اختیارات غیر از سپردن حکومت شهری به یک حاکم بود.

به دلیل اینکه در بسیاری از موارد، اساس مسائل حقوقی در جامعه، مبتنی بر مبانی مذهبی بود، لاجرم قدرت فقها در درون جامعه همچنان به صورت یک نیروی قوی وجود داشت و اقدامات سیاسی جز در شرایط محدود نمی توانست در برابر آن دوام بیاورد، مگر آنکه احساسات مذهبی به سستی می گراییدند (جعفریان ۱۳۷۹، ص ۳۹)

همواره در دوره صفویه علمایی نیز وجود داشتند که آشکارا بر ضد شاه اقدام می کردند و او را به دلایلی محدود و حتی تکفیر می نمودند. به طور حتم، وحشت شاه از چنین اقدامات قابل ملاحظه‌ای که در کنترل او نبودند، در تصمیم او بسیار مؤثر بود. اما روحانیت در بین محرومان و فرودستان طرفداران بسیار داشت که دولتیان از آن‌ها می ترسیدند؛ زیرا آنان می توانستند قیام برپا کنند. بدین سان، در طول حکومت و سلطنت مطلقه صفویه، نقش سازنده و بجای روحانیت در محدودیت آن، قابل انکار نیست.

۳-۵-۲ روحانیت و حقوق فردی و آزادی‌های عمومی

علما به عنوان طبقه‌ای که پادشاهان سعی داشتند برای حفظ موقعیت خود، از مخالفت با آنان خودداری کنند، می توانستند نقش مهمی در کاهش ظلم و ستم حکام بر مردم ایفا کنند. محدوده ایفای این نقش به قدرت نفوذ شاه در دربار و میزان اقتدار علما بستگی داشت. نکته در خور توجه که در نوشته تاریخ نویسان و سفرنامه نگاران به چشم می خورد، این است که غالباً نقش علما کاهش فشار شاه بر مردم بود. به دلیل آنکه معمولاً خاستگاه آن‌ها طبقه محرومان بود، جهت گیری و دفاعیاتشان نیز بر همین طبقه سیر می کرد؛ چنان که *ادوارد پولاک* می نویسد: «ملاها در بین محرومین و فرودستان طرفداران زیادی دارند، اما دولتیان از ملاها می ترسند، زیرا می توانند قیام برپا کنند. ترس از آن‌ها وسیله‌ای است که استبداد و ظلم زورگویان را تا اندازه‌ای محدود می کند.»

در مواردی، علما نسبت به محاکمات ناعادلانه اعتراض می کردند و یا قتل‌هایی که برخلاف قانون و احکام شرعی بودند نیز از سوی علما به شدت رد می شدند؛ چنان که سپاهیان شاه *اسماعیل صفوی*، *سیف الدین احمد بن یحیی*، نواده *سعدالدین تفتازانی* - مؤلف کتاب معروف *مطول* - را به قتل رسانید. چون محقق کرکی به هرات آمد، در مورد این قتل اعتراض کرد و گفت: قتل وی نادرست و خطا بوده است. (نجفی ۱۳۷۸، ص ۳۶) سیدی به نام حسین در نام گذاری فرزندانش از پیشوند «شاه» استفاده کرد، به یکباره شاه عباس عصبانی شد و گفت:

می خواهد سر او را از تن جدا کند، ولی مخالفت عمومی روحانیت مانع از عملی شدن این تهدید گردید.

در خانه برخی از علما، جایی وجود داشت که اگر کسی به آنجا می رفت و بست می نشست، هیچ مقام دولتی حق تعرض به او نداشت. همین امر عامل درگیری بین دولت و علما بود و تا حدی باعث تخفیف ظلم و ستم حکام محلی می شد؛ چنان که *ادوارد پولاک* می نویسد: «در نتیجه، خانه فقها پناه مظلومان بود و بعضی اوقات، شهری به واسطه وجود شخصی از این طبقه بخشیده و معاف می شدند. این قشر سپر بلای ضعفها و مساکن اند.»

نمونه‌های مزبور به خوبی حاکی از آن هستند که علما با اینکه به دربار راه یافتند و یا در جامعه مقام و موقعیت داشتند، هیچ گاه از حقوق ملت و مردم غافل نماندند؛ نه تنها با مقام و موقعیتی که داشتند، در کنار شاه و درباریان به نفع آنان کار نمی کردند، بلکه برای استیفای حقوق فردی و آزادی‌های عمومی مردم، در برابر درباریان و شاه، موضع می گرفتند، برخلاف بسیاری از گروه‌ها و صنف‌های دیگر که هرگاه در دربار مقام و موقعیتی یافته‌اند، تقریباً تمامی اقدامات شاه و درباریان را در بست تلقی به قبول کرده و در برابر تمامی دستورات شاه سر تعظیم فرود آورده‌اند؛ چنان که قزلباش‌ها این گونه بودند. به هر حال، مقام و جایگاه روحانیت با آن خصوصیت - که به آن اشاره شد - ناشی از عدم توجه به دنیا، مقام و منصب بود. نگرش آنان به قدرت و حکومت در جهت اجرای احکام الهی و خدمت به مردم بود.

۳-۵-۳ روحانیت و حقوق اقلیت‌ها

«اقلیت» به گروهی از افراد اطلاق می شود که در حاکمیت شرکت ندارد و از نظر جمعیت، نسبت به سایر گروه‌ها کمترند و دارای فرهنگ و هویتی خاصند که برای حفظ آن تلاش می کنند. اینکه علما و فقها در ترویج مذهب شیعه اثناعشری نقش اساسی داشتند و از هر کوششی برای ترویج آن چشم پوشی نمی کردند، باعث شده است که تاریخ نویسان رفتار آنان را نسبت به اقلیت‌های موجود، بد جلوه دهند. در این ارتباط، حقوق اقلیت‌های مذهبی زمان

عَلَمَه مجلسی بیش از زمان‌های دیگر، مورد بحث و مناقشه قرار گرفته اند؛ چون آن زمانی بود که تشیع از اقلیت خارج گشته و به اکثریت تبدیل و تثبیت گشته بود و اقلیت‌ها، خواه ناخواه تحت فشار بودند.

۱. رفتار فقها نسبت به ارامنه و مسیحی‌ها از سوی بسیاری از تاریخ‌نویسان خوب و ملایم قلمداد شده است. لارنس لاکهارت می‌نویسد: «شاه عباس اول برای ارامنه جلفا امتیازات زیادی، شامل آزادی کامل عبادت و حق ساختن و نگاه داشتن کلیسا اعطا کرد، لکن گاهی در نتیجه حملات شیعیان، متحمل خسارت و زیان می‌شدند و مع الوصف، مجتهدین و ملّاها نسبت به ارامنه کمتر سخت‌گیری می‌کردند.» (لاکهارت ۱۳۸۰، ص ۶۵)

در تاریخ آمده است که مبلّغان مسیحی از شاه دعوت می‌کردند که به مسیحیت بگردد. طبعاً فقها از این امور آگاه بودند. در جای دیگر، همین نویسنده می‌نویسد: اگرچه شیعیان ایران غالباً با مبلّغان مسیحی درباره مباحث فلسفی و یا مذهبی بحث می‌کردند و حتی به تبلیغات آنان گوش می‌دادند، ولی بسیار نادر بود که به آیین عیسوی درآیند. نویسنده مزبور اعتراف می‌کند: اگر شاه سلطان حسین فرمانی ضد مبلّغان کاتولیک صادر می‌کرد، در اثر شکایت اسقف بزرگ کلیسای ارتدکس بود و میان این دو فرقه مسیحی خصومت شدید ایجاد شده بود. لاکهارت ۱۳۸۰، ص ۶۵) رفتارهای بدی که از شاه سر می‌زدند ناشی از اختلافات دو فرقه کاتولیک و ارتدکس بودند، نه آنکه منشأ آن علما بوده باشند.

۲. رفتار با یهودیان قدری متفاوت با مسیحیان بود؛ چون یهودیان به اقتضای طبیعت ثانوی و عادت خود در بیشتر کارها، از راه امانت و درستی منحرف می‌شدند و هدف کینه و تحقیر و ملامت و گاه آزار مردم قرار می‌گرفتند. با این حال، لاکهارت نویسنده غربی، در کتاب *انقراض سلسله صفوی*، ابتدا مجلسی را متّهم به سخت‌گیری نسبت به یهودی‌ها می‌کند، اما بعد به یاد داستانی می‌افتد که از آنجا نتیجه می‌گیرد که معلوم نیست محمدباقر مجلسی تا چه میزان مسئول سخت‌گیری بر یهودیان بوده است. (لاکهارت ۱۳۸۰، ص ۶۷ و ۶۸)

رفتار سخت گیرانه علّامه مجلسی را با یهودیان نمی توان قابل قبول دانست، با توجه به شناختی که از دانش و تقوای او داریم. یکی از رساله‌های مرحوم مجلسی، رساله‌ای به نام *صواعق الیهود* است. این رساله در بیان احکام جزیه گرفتن از اهل کتاب است که در آن تأکید دارد که زمامداران ایشان را بر مسلمانان مسلط نگردانند و به مسلمانان نیز تأکید می کند که به عبث، به ایشان اهانت نکنند .

۳. در ارتباط با زرتشتیان نیز سخت گیری هایی به علما نسبت داده‌اند که در حدّ ادعاهای کلی و خالی از قراین و شواهدند.

فصل چهارم - مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی

فصل چهارم - مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی

۴-۱ چرایی و چگونگی اندیشه سیاسی محقق ثانی (کرکی):

به نظر می‌رسد برای تبیین "مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی (کرکی)" از میان متفکران و اندیشمندان شیعی به دو روش می‌توان چرایی آن را توضیح داد.

۱- یکی به طریق طبقه بندی محتوای اندیشه سیاسی اسلام و بیان دیگر، استفاده از روش ((گفتمان سازی)) در حوزه اندیشه سیاسی .

۲- دیگری، از طریق فهم مکانیزم ((اجتهاد)) در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی.

۴-۱-۱ گفتمان سازی:

روش اول ((گفتمان سازی))، طبق این روش تمامی محتوای اندیشه سیاسی اسلام را که توسط متفکران مسلمان ارائه شده است - می‌توان در سه گفتمان قرار داد: گفتمان تغلب، گفتمان اصلاح و گفتمان انقلاب. تمامی اندیشه‌هایی که در صدد توجیه نظامهای سیاسی استبدادی بوده‌اند و برای آنها مشروعیت سازی می‌کرده‌اند، تحت عنوان گفتمان تغلب قرار می‌گیرند و آن دسته از اندیشه‌ها که دغدغه بهبود اوضاع سیاسی و اجتماعی، از طرق مسالمت آمیز و گام به گام را داشته‌اند، ذیل عنوان گفتمان اصلاح قرار می‌گیرند. و اما آنها که سودای تعویض نظام سیاسی را داشته‌اند، اندیشه‌هایی هستند که گفتمان انقلاب شامل آنها می‌شود. طبق این روش اندیشه سیاسی کرکی مرکب از گفتمان تغلب و اصلاح است. و اندیشه سیاسی امام خمینی مرکب از گفتمان اصلاح و انقلاب است. به عبارت دیگر، در اندیشه سیاسی، دو دسته مواد قابل شناسایی است. بخشی که ذیل گفتمان اصلاح قرار می‌گیرد؛ مانند نظریه اول و دومی که در کتب و مقالات کرکی و کشف الاسرار امام آمده و مبتنی بر تقاضای اجرای احکام اسلامی و به نوعی مبین کنار آمدن با سلطنت می‌باشد؛ مشابه آنچه آیه الله نائینی در باب مشروطه پذیرفته بود. چیزی که با اصل ((قدر مقدور)) و ((دفع افسد به فاسد))، قابل توجیه و توضیح است. اما بخشهای دیگری از اندیشه سیاسی امام خمینی، از قبیل نظریه سومی که در همان کشف الاسرار آمده است و نیز آنچه بعداً با عنوان ((ولایت فقیه)) در کتاب البیع مطرح شد، در ردیف اندیشه

های انقلابی است. در واقع، اندیشه اصلاحی گفتمانی است که از قبل در میان متفکران شیعی همچون اندیشه محقق ثانی، محقق سبزواری و آیه الله نائینی رواج داشته است. اما باید گفت که بخش انقلابی، اندیشه اصیل امام خمینی است. بنابر این، تحول در اندیشه امام، محصول حرکت حضرت امام در میان این دو گفتمان است. گفتمان انقلاب از وقتی به طور جدی مطرح شد که خلا قدرت و بحران مشروعیت توسط حضرت امام احساس شد. در واقع، نظریه ولایت فقیه در جهت پر کردن بحران مشروعیت و خلا قدرتی بود که پس از مرجعیت حضرت امام و بویژه قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و به دنبال آن، قضیه کاپیتولاسیون و تبعید امام به خاطر اعتراض علیه کاپیتولاسیون در سال ۱۳۴۳ به خوبی قابل لمس است.

ع-۱-۲ اجتهاد:

روش دوم ((اجتهاد)) برای توضیح مبانی مشروعیت سیاسی در اندیشه متفکران شیعی، توضیح فضایی است که فقها در آن فضا به ارائه نظریات و فتاوی خویش می پردازند. بر طبق این روش، لازم است به این نکته توجه کنیم که محتوای اسلام از دو دسته مسائل تشکیل شده است. دسته ای که ثابت است و از آنها با عنوان اصول ثابت یاد می کنیم و مسائلی که متغیر است و در پناه آن اصول ثابت، متناسب با شرایط زمانی و مکانی مختلف جعل می شوند. بعدی قاعده و اصل ((لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام)) به فقیه اجازه می دهد که بگوید روزه در صورتی که برای شخص ضرر داشته باشد، نه تنها از حالت وجوب می افتد، بلکه حرام هم می شود. و یا اصل ((قدر مقدور)) به فقیه اجازه می دهد که بگوید به هر طریقی که برای شما مقدور است، این عبادت (نماز) را انجام دهید. بنابر این، در بحث نظام سیاسی هم، اصول خاصی حاکم است. بر طبق این اصول، هر قدر که ما بتوانیم در جهت کاهش ظلم و افزایش عدالت قدم بر داریم، به همان میزان مکلفیم. بنابر این، در یک طیف بندی، تمامی آنچه در اندیشه های آقای کرکی و حضرت امام آمده است؛ از قبیل: پذیرش سلطنت مشروطه، نظارت فقها و ولایت فقیه، قابل توجیه و توضیح است. سلطنت مشروطه و حتی سلطنت عادلانه در یک سر طیف قرار می گیرد که حداقلی از ضرورت نظام سیاسی است و در طرف دیگر آن، نظام سیاسی الهی است که معصوم

یا نایب عام معصوم؛ یعنی فقیه جامع الشرایط در راس آن باشد حداکثر چیزی است که از نظر آرمانی می توان بر قرار کرد.

۴-۲-۴ ارکان اندیشه های سیاسی موفق متفکران شیعه :

اندیشه سیاسی موفق، اندیشه ای است که ضمن انعطاف، دارای اصول ثابت هم باشد. اندیشه سیاسی، دارای سه رکن است: تعیین اهداف معقول، تعیین و انتخاب ابزارهای لازم برای رسیدن به اهداف و منطقی بودن. بدیهی است در شرایطی که امکان ساقط کردن یک نظام سیاسی نیست، اندیشمند عاقل برای سقوط آن وقت تلف نمی کند؛ (تغلب) بلکه در اصلاح آن می کوشد. (اصلاح) که کرکی در سیره عملی خویش، به نحوی آن را به نمایش گذاشت. (تغلب و اصلاح) و اگر فضا و شرایط برای سقوط آن مناسب باشد، در اصلاح آن وقت تلف نمی کند، بلکه در سرنگونی آن می کوشد. که امام خمینی در سیره عملی خویش، به نحوی آن را به نمایش گذاشت. (انقلاب)

۴-۲-۱ حکومت آرمانی (امامت) اندیشه سیاسی کرکی

اندیشه سیاسی شیعه تحت تاثیر مستمر نظریه امامت قرار دارد؛ به عبارت دیگر، عصر حضور عملاً بر ذهن و فکر اندیشمندان شیعی در عصر غیبت سایه انداخته است. بحث هایی که فقیهان و متکلمان شیعی در جدال با اهل سنت در مساله امامت داشته اند، بسیاری از پس زمینه های ذهنی اندیشه سیاسی آنان را روشن می کند، گر چه در این میان نباید تفاوت های دوره حضور و غیبت را نادیده گرفت. به هر حال امامت حداقل به عنوان زمینه فکری و سابقه ذهنی در نزد متفکران شیعی مطرح بوده است؛ از این رو به نظر می رسد طرح مباحث امامت به عنوان مقدمه ای برای فهم اندیشه سیاسی علمای شیعه ضروری است. علاوه بر این، مباحث کرکی درباره امامت حاوی نکات مهمی از مبانی اندیشه سیاسی او در عصر غیبت است.

به نظر کرکی منصب امامت و رهبری همانند نبوت عظیم است؛ (کرکی، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ص ۴۷ و ۴۹ و ۶۹) از این رو باید کسانی عهده دار آن باشند که شرع را بشناسند و شایستگی فردی احراز

این مقام را دارا باشند. به نظر وی اهل سنت آن چنان این مقام را خوار و کوچک شمرده اند که فاسقان و شراب خواران بنی امیه نیز مدعی آن شدند و بر اهل بیت پیامبر جفا کرده اند. (کرکی، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ص ۴۰ و ۷۰) وی به اهل سنت اعتراض می کند که چرا هدف امامت را حفظ نظام دنیوی خلق دانسته و آن را به رأی مردم وابسته کرده اند به نحوی که حتی فاسق هم می تواند عهده دار امر خطیر امامت شود.

کرکی بعد از اشاره به مبانی مشروعیت سیاسی از دید اهل سنت، به نگاه دنیوی آنها به امامت اشکال می گیرد که اگر امامت دنیوی است، چگونه می توان اختیارات پیامبر را به خلیفه تسری داد. به نظر وی در صورت دنیوی بودن امامت و رهبری، اختیاراتی چون حمایت از اصول اسلام، حفظ شرع، عزل و نصب حاکمان و قضاوت، جهاد با کفار و بغات و اقامه امر به معروف و نهی از منکر را که همه از توابع منصب نبوت هستند، نمی توان به خلیفه واگذار کرد؛ در حالی که اهل سنت چنین می کنند. (کرکی، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ص ۶۸)

به نظر کرکی امامت به دلیل زیر آن قدر خطیر است که در زمره اصول دین جای می گیرد:

۱. جانشین نبوتی است که از اصول دین محسوب می شود.

۲. همان حکمت و علت احتیاج مردم به پیامبر در زمان امام هم پابرجاست.

۳. ضرورت حکم می کند که در همه حال خلق را رهبری قدرتمند و معصوم هدایت کند، زیرا همیشه در مردمان انگیزه شر و بدی وجود دارد و در صورت دست یابی به قدرت این انگیزه ها و غرایز، آفات بسیاری به بار می آورند.

۴. حفظ شرع، تبلیغ دین و جهاد و ضرورت حل مشکلات مردم نیز امامت را ضروری می کند.

۵. در کنار این دلایل، کرکی برای اثبات اصل بودن امامت به آیه ((اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم)) و نیز حدیث ((من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه)) استناد می کند. (کرکی، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ص ۴۷-۵۰)

محقق کرکی همچنین بر لزوم عصمت امام و رهبر تأکید می کند. از آن جا که امامت متضمن مسوولیت های بزرگی چون حفظ دین، دادرسی مظلومان و امر به معروف و نهی از منکر است، بدون عصمت به انحراف و ظلم و جور می انجامد. این انحراف ریشه در غرایز و انگیزه های شر در انسان دارد که به خصوص با قدرت بیشتر، تأثیر انحراف نیز بیشتر خواهد شد. (کرکی، ۱۴۰۸- ۱۴۱۱، ص ۵۸) کرکی این جا به نوعی بحث معروف ((قدرت بیشتر - فساد بیشتر)) را در مورد مردمان عادی می پذیرد. به نظر وی مبنای امامت، لطف بر مکلفان برای اصلاح آنهاست که اگر عصمت نباشد به خطا و انحراف می انجامد و خلاف لطف و حکمت خواهد بود.

به روشنی می توان تأثیر نظریه عصمت را در نظریه سیاسی عصر غیبت نیز مشاهده کرد. صفات متعالی به خصوص عدالت که برای رهبر ذکر می شود، نمود روشن این تأثیر است.

به نظر کرکی بین نبوت و امامت تفاوتی نیست جز این که در نبوت فرشته وحی می آید و نبی مورد خطاب مستقیم قرار می گیرد و در بقیه موارد در تمام کلیات و جزئیات مشترکند. در حقیقت اختیارات امام اختیارات خاص نبی است که فقط با اذن و رضایت نبی می تواند به دیگری منتقل شود و کسی که بدون رضایت پیامبر ادعای این اختیارات را داشته باشد ظالم و گناهکار است. کرکی معتقد است در حالی که خداوند حتی به با تقواترین مردم اجازه تصرف در مال طفل را بدون اجازه ولی نمی دهد، چگونه می توان حقوق و اختیارات خاص نبی را بدون اذن وی تصاحب کرد. اگر دامنه این نظر را بسط بدهیم به این نتیجه می رسیم که مبنای مشروعیت حاکم در نزد کرکی فقط نصب است. خود وی نیز اقتدار فقها را بر اساس روایات اثبات می کند. به نظر کرکی نمی توان گفت مردم در امور دنیا احتیاج به سرپرست و رهبر دارند و حکومت امری دنیوی بوده و ربطی به نبوت ندارد، زیرا اکثر امور شرعی متعلق به نظام زندگی و دنیاست؛ مثلاً عزل و نصب قضات امری شرعی است، اما متعلق به دنیای مردم است. به نظر وی، پیامبر برای هدایت دنیوی و اخروی مردم مبعوث شده و عبادات مربوط به آخرت و بقیه احکام اسلامی متعلق به دنیای مردمند که بعد از پیامبر به عهده امام گذاشته شده است و هر کس جز با اذن پیامبر ادعای امامت کند ظالم و گناهکار تلقی شده و اطاعت او واجب نیست و عصیانش نیز گناه محسوب نمی شود. (کرکی، ۱۴۰۸-۱۴۱۱، ص ۶۷-۷۰)

کرکی به اهل سنت ایراد می‌گیرد که چگونه برای قاضی که منصب خاصی است علم و عدالت را شرط می‌دانند، ولی برای جانشین پیامبر فسق و فجور و جهل را تجویز می‌کنند. (همان، ص ۷۰)

به نظر کرکی کسی که بدون شایستگی و لیاقت عهده دار منصب امامت و رهبری شود به خود، جامعه و امام عادل و نیز منصب امامت ظلم کرده است.

کرکی در مجموعه این بحث‌ها، نگاه به عصر حضور دارد و در عین حال عمومیتی در کلام وی به چشم می‌خورد که قابلیت تعمیم به عصر غیبت نیز دارد. به هر حال پایه و اساس اندیشه کرکی از همین جا گذاشته می‌شود. اعتقاد به مبنای نص و نصب در مشروعیت در رهبری جامعه و صلاحیت و شایستگی فردی رهبری با صفات خاص و عدم جدایی دین و سیاست از نکات جالب توجه در اندیشه وی است.

۴-۲-۲ ولایت فقیه، حکومت مطلوب کرکی در عصر غیبت:

محقق کرکی ظاهراً اولین کسی است که در حوزه اندیشه سیاسی ایران، نظریه ولایت فقیه را به طور گسترده مطرح کرد و شاید بتوان این نظریه را بزرگ‌ترین میراث وی دانست. هر چند قبل از وی در میان فقهای شیعه اشارات و گاه تصریحاتی به این بحث به چشم می‌خورد؛ ابوالصلاح حلبی از فقهای قرن پنجم و شهید اول با طرح این نکته که تنها حکم ائمه اطهار: و منصوبان آنها نافذ است، اشخاص دیگر را شایسته امامت ندانسته و بر شیعیان جایز نمی‌داند که در امور خود به آنان رجوع کنند و از کسی که شرایط نیابت امام را ندارد اطاعت کنند.

این شروط را ابوالصلاح حلبی چنین ذکر می‌کند: "العلم بالحق فی الحکم المردود الیه، التمكن من امضائه علی وجهه، اجتماع العقل و الرأی و سعه العلم، البصیره بالوضع، ظهور العداله، الورع، التدين بالحکم، القوه علی القيام به و وضعه مواضعه؛" در احکامی که به او رجوع می‌شود، حق را از ناحق تشخیص داده و امکان اعلان حق در آن موارد را داشته باشد و عقل و رأی و علم و

آشنایی بر اوضاع و عدالت و تقوا و اعتقاد و ایمان به حکم و توانایی اقدام به اجرای حکم و به کرسی نشاندن آن در او فراهم آمده باشد.

به نظر حلبی، کسی که دارای این شرایط بوده و از میان شیعیان برخاسته باشد، می تواند ولایت ائمه را به دست بگیرد. (حلبی ۱۳۶۲، ص ۴۲۲) شهید اول علاوه بر تمرکز مرجعیت و تعیین وکیل در شهرها و روستاهای شیعی جبل عامل، فعالیت های سیاسی و اجتماعی خاصی را انجام داد و شهادت وی ظاهراً بی ارتباط با این فعالیت ها نبود. وی حتی برای مقابله با بدعت گذاران، سپاهی فراهم آورد و به جنگ پرداخت؛ بنابراین برای کرکی که از شاگردان باواسطه شهید اول است و در مکتب فقهی او پرورش یافته، زمینه های نظری ورود به عرصه های سیاسی و اجتماعی فراهم بود.

کرکی در چند اثر خود به نظریه ولایت فقیه اشاره کرده است. در جامع المقاصد در بحث از نماز جمعه ابتدا با برشمردن شرایط نماز جمعه که از جمله آنها حضور سلطان عادل (امام معصوم) یا نایب اوست، حکم اقامه آن را در عصر غیبت بررسی می کند و ضمن اشاره به اقوال سید مرتضی، سلار و ابن ادریس که مخالف اقامه نماز جمعه در عصر غیبت هستند، به رد دلایل آنها می پردازد و کرکی معتقد است از آن جا که فقیه جامع الشرایط از جانب امام منصوب شده است، می تواند نماز جمعه را اقامه کند. (کرکی، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۷۱) در این جا وی اشاره می کند که چون فقیه از جانب امام منصوب شده است احکام او را باید پذیرفت و در اقامه حدود و قضاوت بین مردم یاری اش کرد. وی می نویسد: نمی توان گفت فقیه فقط برای قضاوت و فتوا از طرف امام منصوب شده است و نماز جمعه شامل این اختیارات نمی شود، چرا که فقیه را ائمه به عنوان حاکم (به نحو کلی) منصوب کرده اند. (کرکی، پیشین، ص ۳۷۵) در این جا کرکی با اثبات جواز اقامه نماز جمعه که امری سیاسی تلقی می گردد، برای فقیه اختیاراتی بیش از فتوا و قضاوت قائل می شود و نیز به نصب فقیه از جانب امام به عنوان حاکم تصریح می کند. کرکی در رساله نماز جمعه نیز به طرح نظریه ولایت پرداخته است:

اصحاب ما اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا، که از او در احکام شرعیه به مجتهد تعبیر می شود و در حال غیبت در همه آنچه نیابت در آن دخیل است، نایب ائمه: می باشد.

چه بسا اصحاب قتل و حدود را مطلقاً استثنا کرده باشند، (اما) دادخواهی نزد ایشان بردن و انقیاد به حکمشان واجب است. او حق دارد مال فردی را که از ادای حق امتناع کند، در مواردی که به آن نیاز است به فروش برساند. او بر اموال غایبان، کودکان، سفیهان و ورشکستگان ولایت دارد و می تواند در اموال ممنوعان از تصرف، تصرف کند و تمام اختیارات دیگری که برای حاکم منصوب از جانب امام اثبات می شود. اصل در این مسأله روایت عمر بن حنظله است که شیخ طوسی در تهذیب آن را با اسناد نقل کرده است... مقصود از این حدیث در این جا این است که فقیه موصوف به اوصاف معین، از جانب ائمه منصوب شده است و در همه آنچه که نیابت در آن راه دارد، نایب او محسوب می شود و به مقتضای قول امام صادق که فرموده اند من او را بر شما حاکم قرار دادم، این نیابت کلی است. (کرکی، ص ۱۴۲)

روایتی که کرکی از آن برای بحث ولایت فقیه استفاده می کند، روایتی است که معمولاً فقهای بعد از او نیز مستند اصلی ولایت فقیه قرار داده اند. پیش از کرکی برخی فقها این روایت را به قضاوت و رجوع به قاضیان عادل شیعی مربوط می کردند. کرکی در جای دیگری از همین رساله، به نصب فقیه از جانب امام اشاره می کند. (همان، ص ۱۴۳) با این حال علی رغم تأکید بر نصب کلی فقیه از جانب امام، کرکی در مناصب و اختیاراتی که برای فقیه برمی شمارد، بر مناصب شرعی تأکید می گذارد (همان، ج ۱، ص ۱۶۱) و به مناصب و اختیاراتی چون فتوا، قضاوت و سرپرستی مهجوران اشاره کرده و از ذکر اختیارات سیاسی فقیه خودداری می ورزد. این نکته در تمام مواردی که کرکی از ولایت فقیه بحث کرده است وجود دارد و شاید به دلیل آن باشد که اکثر این رساله ها و آثار برای دولت صفوی نگاشته می شدند و تصریح به اختیارات سیاسی فقیه می توانست در آن مقطع بر روابط مطلوب شاه صفوی با علما تأثیر منفی بگذارد.

همان گونه که اشاره شد، مستند عمده کرکی در بحث ولایت فقیه به جز اجماع در غیر از قتل و حدود، روایاتی است که از ائمه رسیده و عموماً قائلان به ولایت فقیه به آنها استناد می کنند. در حاشیه بر شرایع اثر چاپ نشده کرکی پس از شرح نظر محقق حلی، مبنی بر وجوب رجوع شیعیان در اختلافات خود به فقهای عادل شیعی، مستندات روایتی خود را نسبتاً مفصل ذکر می کند. اولین و مهم ترین حدیث مقبوله عمر بن حنظله است.

این روایت مورد استناد همه قائلان به ولایت فقیه است؛ البته ظاهراً قبل از کرکی بیشتر در حرمت رجوع به قضات جور استفاده می شد؛ اما کرکی با توجه به بیان کلی امام در مورد فقها آن را مستند ولایت فقیه محسوب می کند. به نظر کرکی نیابتی که در این روایت به فقها واگذار شده کلی بوده و در تمام موارد نیابت پذیر صدق می کند و مختص به زمان خاصی هم نیست.

دومین روایتی که کرکی به آن استناد می کند، روایت ابی خدیجه است که امام ضمن نهی از رجوع به قضات جور می فرمایند که به اشخاصی رجوع شود که با احکام شیعه آشنا هستند و من آنها را حاکم شما قرار دادم. روایت دیگری نیز ذکر می کند که در آن امام می فرمایند: اگر فردی از شیعه برای حل اختلاف خود به قاضی و سلطان جور رجوع کند و آنها به غیر حکم خدا حکم دهند، این فرد در گناه قضاوت و سلاطین جور شریک خواهد شد. همچنین روایت دیگری که رجوع به قضات جور را مصداق رجوع به طاغوت دانسته است ذکر می کند؛ البته کرکی از روایت های اخیر فقط برای اثبات حرمت رجوع به قضات و سلاطین جور استفاده می کند. (همان، ج ۱، ص ۱۴۳)

۴-۳ شرایط فقیه در اندیشه سیاسی کرکی

کرکی در اواخر رساله نماز جمعه شرایط زیر را برای فقیه نایب امام در عصر غیبت برمی شمارد:

ایمان، زیرا به نظر کرکی ایمان شرط عدالت است و بدون آن عدالت به شخص تعلق نمی گیرد؛ عدالت؛ علم به کتاب و سنت در حدی که بتواند احکام را با رجوع به سنت دریابد؛ علم به اجماع، زیرا که به نظر کرکی اجماع یکی از منابع استنباط است و فقیه نباید بر خلاف آن فتوا دهد؛ علم به قواعد کلامی که فقه و اصول ادامه آنها محسوب می شود؛ علم به منطق و استدلال؛ آشنایی با لغت و صرف و نحو؛ علم به ناسخ و منسوخ و احکام آنها و نیز احکام اوامر و نواهی عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین و احوال راویان، ملکه اجتهاد و همچنین دارابودن حافظه و استعداد. (علی بن حسین کرکی، الرسائل، ج ۱، ص ۱۶۸).

۴-۴ اختیارات فقیه در اندیشه سیاسی کرکی

کرکی علی رغم این که نیابت فقیه از جانب امام را عام تلقی می کند و در بر شمردن اختیارات فقیه به اختیارات سیاسی اشاره نمی کند. در رساله نماز جمعه این مسأله را که فقیه می تواند حدود را اجرا کند و قضاوت بین مردم را بر عهده بگیرد (با توجه به این که این موارد فقط از اختیارات امام یا نایب اوست) دلیل بر نیابت عام فقیه در جمیع مناصب شرعیه می گیرد. (علی بن حسین کرکی، الرسائل، ج ۱، ص ۱۶۱) به نظر او اگر این نیابت عام را در همه امور شرعی نپذیریم، اجرای حدود و قضاوت نیز از فقیه صحیح نخواهد بود. در این جا اشاره کرکی فقط به مناصب شرعیه است و در صورتی اختیارات سیاسی را در بر می گیرد که حوزه مناصب شرعیه را گسترش دهیم.

قراین دیگری بر مناصب و اختیارات سیاسی فقیه در آثار کرکی وجود دارد که از آن جمله است: تأکید بر نیابت عام فقها، اطلاق سلطان عادل به امام و نایب او و تعبیر او از اصطلاح امیر. وی اختیارات قضاوت، امر به معروف و نهی از منکر، دریافت و تقسیم خمس، زکات و خراج و افتا که جنبه های سیاسی دارند را نیز برای فقیه برشمرده است.

۴-۵ محقق کرکی و مسأله مشروعیت دولت صفوی:

به طور سنتی فقها در آثار خود از سلطان عادل و جائز نام می برند و منظور آنها از سلطان عادل نیز در اغلب موارد امام معصوم است؛ اما بحث مستقلی راجع به مبانی مشروعیت سیاسی در عصر غیبت در آثار آنان به چشم نمی خورد. این مسأله را باید با رجوع به اصول و کلیات فقه شیعه و نیز در ابواب پراکنده فقه دنبال کرد. در فقه شیعه ولایت و اقتدار مطلق از آن خداوند است و هر ولایتی در سطوح پایین تر، برای مشروعیت باید به ولایت الهی باز گردد؛ به عبارت دیگر، تمام ولایت ها در ارتباط با ولایت الهی معنا پیدا می کند.

در عصر حضور ائمه تنها حکومت معصومین مشروعیت دارد و بقیه حاکمان و حکومت ها جائز و نامشروع تلقی می شوند؛ اما در عصر غیبت این وضوح و صراحت عصر حضور وجود ندارد. گرچه به لحاظ سلبی مباحث متعددی در ابواب فقه داریم که دربردارنده ضمنی اصل عدم مشروعیت حکومت های موجود است؛ مثل بحث جواز و عدم جواز همکاری با سلاطین جور و یا جواز پذیرش هدایای سلاطین؛ اما از جنبه اثباتی به نظر می رسد تا قبل از دوره معاصر تمایل عمومی به یافتن مبانی مشروعیت از طریق نص و روایات برای ولایت سیاسی است. (جعفریان ۱۳۷۰، ص ۱۹) بعضی از فقها از روایات، نیابت عام فقها از جانب ائمه را برداشت می کردند و انتقال تمام یا بخشی از اختیارات امام به فقها را نتیجه می گرفتند و این اختیارات را به حوزه سیاست و سرپرستی اجتماعی سرایت می دادند. طبق این مبنا سرپرستی جامعه در حوزه اختیارات فقیهان قرار دارد و حکومت هایی مشروعند که تحت نظر مستقیم یا حداقل غیر مستقیم فقها قرار داشته باشند. کرکی از فقهای است که حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه و یا نایبان عام آنها (فقها) خلاصه می کند. بر اساس این مبنا، تمامی حکومت های آن روز از جمله صفویان از نظر او نامشروع تلقی می شوند. کرکی مفهوم سلطان عادل را که در آثار فقها به کار می رود به همان معنای رایج فقهی امام معصوم یا نایب او می داند. (علی بن حسین کرکی ۱۴۰۸، ص ۳۷۱، ۴۸۶ و ۳۷۹) در تفسیر روایتی که کلمه امیر در آن به کار رفته، متذکر می شود که منظور از امیر کسی است که امارت او شرعی بوده و از جانب امام منصوب شده باشد. در بحث جهاد، حضور امام و یا نایب او را شرط می داند.

در مورد صفویان، کرکی ضمن این که هیچ گاه در صدد توجیه مشروعیت آنها بر نمی آید، چند بار به تصریح یا اشاره آنها را در زمره حکومت های جائز قرار می دهد. مخالفان کرکی به خصوص شیخ ابراهیم قطیفی، عالم مشهور معاصر وی، به پذیرش هدایا و عطایای شاهان صفوی از سوی کرکی ایراد گرفتند و دلیل آن را جائز بودن حکومت صفویه برمی شمردند. کرکی برای توجیه کار خود در این مورد، هیچ گاه در صدد اثبات مشروعیت دولت صفوی بر نمی آید، بلکه ضمن پذیرش جائز بودن صفویان و مفروض گرفتن آن، در صدد اثبات این است که پذیرش هدایا و عطایا از سلاطین جور به کلی جائز است، حتی او صفویان را با معاویه مقایسه می کند تا جواز دریافت هدایای آنها را ثابت کند. (افندی ۱۴۱۰، ص ۱۵)

در حالی که در صورت پذیرش مشروعیت صفویان، اصولاً بحث جواز یا عدم جواز پذیرش هدایا و یا جواز همکاری پیش نمی آید. در بحث خراج نیز او پرداخت خراج به دولت جور را به جهت عهده داری امور عامه مسلمانان جایز و حتی واجب می شمارد. در این جا نیز او اشاره ای به مشروعیت صفویان ندارد، بلکه آنها را جائز تلقی کرده ولی پرداخت خراج به آنان را برای تأمین مصالح جامعه جایز می شمارد. در این بحث ها عدم مشروعیت صفویان مفروض است و بحث بر سر چگونگی برخورد کردن با این دولت جائز است نه اثبات مشروعیت آن. اصولاً مفاهیم بلندی چون عصمت، عدالت، تقوا و علم که در اندیشه علمای شیعه متأثر از نظریه امامت وجود دارد، اجازه نمی دهد که شاهان فاسد و فاسق را مشروعیت بخشند. در فقه شیعه بر صفات برجسته حاکم و شایستگی های فردی وی بسیار تأکید می شود و کمی دقت در آنها روشن می کند که با این مبانی هیچ گاه نمی توان شاهان صفوی را سلطان عادل تلقی کرد.

با توجه به مبانی پیش گفته و اندیشه های کرکی، می توان به این نتیجه رسید که به نظر وی هیچ حکومتی بدون نظارت مستقیم فقها، به عنوان نایبان عام امام مشروعیت ندارد. مبانی مشروعیت نیز نصب از طریق ائمه است که با روایات (نص) اثبات می شود. به همین دلیل کرکی همچون اکثر علمای عصر صفوی، هیچ گاه در صدد یافتن راهی برای مشروع جلوه دادن دولت صفوی بر اساس فقه شیعه برنیامد. در عین حال باید توجه داشت که محقق با توجه به شرایط زمان، برای طرد و اثبات عدم مشروعیت صفویان نیز کوشش نمی کرد و در بسیاری از موارد با بی تفاوتی از کنار آن می گذشت. روشی که به نظر می رسد اغلب علمای عصر صفوی نیز در پیش گرفتند.

۴-۵-۱. کرکی و مسأله خراج

با توجه به اعتقاد به جائز بودن حکومت ها، مسأله پرداخت خراج و بهره گیری شیعیان از آن از مسائلی است که به خصوص در دوره صفویه مورد بحث بسیاری قرار گرفت. عده ای از فقها رای به تحریم در هر دو مورد دادند و عده ای دیگر حلیت را پذیرفتند. محقق کرکی در سال ۹۱۶ رساله ای را در دفاع از جواز پرداخت خراج به جائز و جواز بهره گیری شیعیان از آن

تحریر کرد. نام این رساله (قاطعہ اللجاج فی تحقیق حل الخراج) نشان دهنده این است که این بحث در این زمان بسیار مطرح بوده است. کرکی در مقدمه رساله اشاره می کند که به دلایلی مجبور به اقامت در عراق شده و در آن جا از هدایا و مستمری های شاه اسماعیل استفاده می کند و این مسأله مخالفت هایی را برانگیخته است. (کرکی، ۱۴۰۸ ص ۳۷)

شاه اسماعیل سالیانه هفتاد هزار دینار برای کرکی معین کرد. بعدها شاه طهماسب نیز درآمد یک قریه را برای وی مقرر کرده بود. همین مسأله مخالفت بعضی از علما را برانگیخت. به نظر وی ائمه اجازه داده اند که شیعیان در عصر غیبت از درآمد خراج استفاده کرده از سلاطین جور هدایا و عطایایی را که ناشی از خراج است دریافت کنند. (کرکی، همان ص ۵۵، ۷۳) کرکی به شیوه علمای سلف اشاره می کند؛ از جمله سید مرتضی و سیدین طاووس که از این هدایا بهره مند بوده اند. (کرکی، همان، ص ۸۵) به نظر کرکی به تصریح اصحاب، آنچه دولت جائر از زمین هایی که خراج به آنها تعلق می گیرد، به اسم خراج یا انواع دیگر مالیات می گیرد حلال است. (کرکی، همان ص ۸۹، ۷۴) مبنای استدلال کرکی این است که خراج حقی شرعی است که بر عهده زارع گذاشته شده و بعد از تعلق گرفتن آن به شخص در حقیقت از ملکیت او خارج می شود و باید آن را پردازد تا در مواردی که شرع مشخص کرده به مصرف برسد، از جمله این موارد می توان به حفظ مرزها، هزینه رزمندگان و حقوق قضات، کارمندان و والیان اشاره کرد. به نظر کرکی خراج باید به طور کلی در مصالح عمومی مسلمانان هزینه شود و به لحاظ این که موارد مصرف خراج در عصر غیبت نیز وجود دارند و مستحقان آن موجودند نمی توان به بهانه غیبت امام آن را تحریم کرد. همچنین وی معتقد است پرداخت خراج حتی به دولت جائر واجب است و از استاد خود علی بن هلال جزایری نقل می کند که او جایز نمی دانست کسی که خراج بر عهده اوست آن را مخفی کرده و از پرداخت آن خودداری کند، زیرا خراج حقی است که بر عهده او ثابت بوده و باید پردازد و با پرداخت آن به دولت جائر او بریءالذمه می شود. در حاشیه بر ارشاد نیز می گوید زکات را بعد از جدا کردن مالیات حکومت و پرداخت آن باید مطالبه کرد. (علی بن حسین کرکی، حاشیه بر ارشاد، برگ ۴۷) به طور خلاصه کرکی پرداخت خراج را یک واجب شرعی تلقی کرده که به شخصیت حقوقی دولت بدان جهت که عهده دار مصالح عامه مسلمانان است، تعلق می گیرد و دولت جائر نیز علی رغم جائر بودنش، به دلیل

تأمین مصالح مسلمانان از این قاعده مستثنا نیست و باید مالیات را به آن پرداخت و وی حتی اجازه حاکم جور را در مصرف خراج شرط می‌داند؛ البته در جایی دیگر ذکر می‌کند که در صورت امکان می‌توان امر خراج را بر عهده فقیه گذاشتند یکی دیگر از آثار خود نیز استفاده و دریافت خراج را برای جائز حرام می‌داند کرکی حلیت بهره مندی از خراج یا به عبارت دیگر استفاده از عطایا و هدایای پادشاهان است که از خراج به دست می‌آید و رساله ای به انگیزه اثبات همین مطلب نوشته شده است. کرکی معتقد است ائمه در عصر غیبت به شیعیان برای بهره مندی از عطایای حاصل از خراج اجازه داده اند و خود ائمه نیز از این عطایا استفاده می‌کرده اند. (کرکی، همان ص ۷۹) همچنین علمای شیعه نیز به حلیت بهره مندی از این عطایا فتوا داده و برخی از آنها خود از هدایای سلاطین استفاده می‌کردند. وی از شیخ طوسی، علامه حلی، سید مرتضی و سید رضی نام می‌برد. به هر حال بعد از کرکی نیز بحث خراج ادامه یافت. قطیفی در رد دیدگاه های کرکی رساله ای نوشت و حسین بن عبدالصمد پدر شیخ بهایی نیز در دفاع از کرکی رساله ای دیگر در عصر شاه طهماسب به نگارش درآورد. بعدها مقدس اردبیلی و شیبانی نیز این کار را ادامه دادند. (مجموعه چهار رساله خراجیه از محقق کرکی، محقق اردبیلی، فاضل قطیفی و شیبانی در کتاب الخراجیات) اما آنچه عملاً پذیرفته شد دیدگاه های کرکی و طرفدارانش بود. (درباره بحث خراج ر.ک: مدرسی طباطبایی ۱۳۶۲، ج ۲)

۴-۶- جلوه های نیابت فقیه از امام معصوم (ع) در نگاه کرکی:

۴-۶-۱ نماز جمعه:

نخست مناسب است به گونه ویژه به موضوع نماز جمعه، توجه شود. نماز جمعه، در منظر فقه شیعی، تنها با دیدگاه اصولیان، دگرگونی یافت و رنگی سیاسی به خود گرفت؛ زیرا که وظیفه ویژه امام معصوم- دولت الهی بود و این عبادت یکی از نشانه های مشروعیت یا عدم مشروعیت نظام سیاسی به حساب آمده است. اصولیان، با عدالت سلطان مشروعیت اقامه آن را در عصر غیبت ثابت می‌کردند. شیخ طوسی نخستین اصولی بود که معتقد به واجب بودن عینی نماز جمعه، به شرط حضور امام، یا نائب او شده بود.

در حالی که اخباریان بر این باور بودند که نماز جمعه، بدون شرط واجب است. اینان بر اصولیان خرده می گرفتند که می گفتند: اجازه سلطان در برگزاری نماز جمعه شرط است. کاشانی اخباری، به روشنی می گفت: شرط بودن اجازه سلطان، ارزشی ندارد. از این روی، همه اخباریان به واجب بودن عینی جمعه معتقد شدند و اصولیان اختلاف کردند و بیش تر آن را مستحب دانستند.

کرکی نیز در زمره فقیهان اصولی که به نیابت فقیه از امام معصوم باور دارند، قرار می گیرد؛ هرچند خود او هم با ابهامهایی به این موضوع پرداخته است؛ زیرا نخستین مرتبه این دیدگاه (نیابت فقیه از امام معصوم) به این شکل در نامه شاه طهماسب به کرکی آمده و هیچ منبع تاریخی و فقهی از اعتقاد به نیابت در میان فقیهان شیعی سخن نمی گوید و خود اختلاف میان قطیفی و کرکی در موضوع نیابت فقیه نیز، اشاره به همین ادعا دارد.

محقق کرکی به نیابت فقیه از امام معصوم اعتقاد داشته و در رساله خود: فی صلاة الجمعة، که در سال ۹۲۱ هـ ق نگارش یافته، از باب این که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا نایب از سوی امامان در عصر غیبت (در همه مواردی که نیابت جا دارد) است، نماز جمعه را واجب اعلام کرد. ۶۲ بر اساس همین نیابت، پیروی از احکام فقیه جامع شرایط را واجب دانست. البته رساله کرکی شرح فتوا و تأیید رأی شهید اول است که به واجب بودن نماز جمعه، بر پایه نیابت فقیه باور داشت: ولی نفس وجوب جمعه نشان از یک حرکت تازه در فقه شیعی دارد چنانکه دلالت های سیاسی مهم خود را نیز در پیوند فقیه با سلطان نشان می دهد و مشروعیت حکومت را ثابت می کند.

و همین دلالتها موجب شد تا قطیفی ردیه ای بر کرکی بنویسد و وجود مجتهد جامع شرایط را در واجب بودن نماز جمعه انکار کند. به طور طبیعی، رأی قطیفی نافی مشروعیت صفویان هم هست.

و به این ترتیب نماز جمعه میزانی شد برای نشان دادن دو دیدگاه درباره مشروعیت نظام سیاسی و مشروعیت نداشتن آن. به همین دلیل، شاه طهماسب نیز، فقیه شیعی، نعمه الله حلّی (صدر کبیر) را که همراه کرکی به ایران آمده بود، به خاطر حرام دانستن نماز جمعه تبعید کرد. محقق کرکی با نظریه نیابت امام در حقیقت جایگاه تازه ای برای فقیه در دولت اسلامی پدید آورد و این

موقعیت آن گونه بالا بود که شاه زمان باید مشروعیت خود را از نایب حضرت مهدی (عج) می گرفت، امری که در زمان شاه اسماعیل صفوی بنیانگذار این دولت وجود نداشت.

یکی از چالش برانگیزترین این مباحث، حکم «نماز جمعه» در دوران غیبت بود. در تشیع، این موضوع با حضور امام معصوم پیوند دارد. در میان اهل سنت، خلیفه یا حاکم وقت، امامت نماز جمعه را به عهده دارد، اما شیعیان، امامت جمعه را وظیفه امام و از تعطیلی آن برای نفی خلیفه و مشروعیت حاکم بهره برداری می کردند. پیش از عصر صفوی، شیخ طوسی، وجود امام عادل یا کسی که از جانب امام عادل گمارده شده باشد را شرط برپایی نماز جمعه می دانست.

نخستین کسی که رساله ای درباره وجوب تخریری برپایی نماز جمعه در عصر صفوی نوشت، محقق کرکی بود. رساله نماز جمعه او از آن جهت واجد اهمیت است که مؤلف در آن، اندیشه سیاسی خود، به ویژه ولایت فقها را مطرح کرده است. محقق، رساله خود را به سال ۹۲۱ قمری، یعنی زمان شاه اسماعیل تألیف کرد و در آن زمان، هنوز موقعیت چندان مهمی از لحاظ حکومت نداشت. اختلاف نظر عمده محقق با شهید ثانی در این است که وی نماز جمعه را منصبی حکومتی می داند و تصریح می دارد که: «اقامه نماز جمعه در غیبت بدون حضور فقیه جامع الشرایط مشروع نیست.» او معتقد است هیچ نایب خاصی از جانب امام برای این کار ضرورت ندارد. کرکی در قسمت های مختلف نوشته هایش بر این نکته تأکید دارد که فقیه منصوب از جانب ائمه، حاکم در همه امور شرعیه است. وی ضمن تشریح وظایفی که بر عهده فقیه نهاده شده است، می نویسد: «اصحاب ما رضوان الله علیهم اتفاق کرده اند بر اینکه فقیه عادل امامی جامع الشرایط برای فتوا که از او به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر شده است، نایب از جانب ائمه هدی صلوات الله و سلامه علیه است در زمان غیبت در تمام چیزهایی که برای نیابت در آنها مدخلی هست - و گاهی اصحاب قتل (قصاص) و حدود را مستثنی کرده اند - پس واجب است بردن حکم نزد آنها و گردن نهادن به حکم ایشان. او بر اموال غائبین، اطفال، سفها، و ورشکستگان ولایت دارد، می تواند در اموال مجبورین و ممنوعین از تصرف، تصرف کند، تا آخر آنچه برای حاکم منصوب از جانب امام (ع) ثابت است. اصل در این مسئله، روایت عمر بن حنظله است.»

وی با آنکه خود اعتراف می‌کند که نماز جمعه از باب حکم و افتا جداست، فقیه را مصداق «حاکم» دانسته است. کرکی، نظر خود را در قالب اشکال و جواب ذیل بیان می‌کند: «گفته نشود که فقیه فقط برای قضاوت و افتاء نصب شده است، زیرا ما در جواب می‌گوییم که این ادعا در نهایت ضعف است، چون فقیه به عنوان حاکم منصوب شده است؛ چنانچه روایت بر این مطلب دلالت دارند».

کرکی، این نگاه حکومتی را در برخی دیگر از مباحث فقه نیز جریان داد، وی در باب وکالت کتاب جامع المقاصد، موارد قابل توکیل را بیان و تصریح می‌کند:

«صحیح است وکالت دادن در قضاوت و حکم میان مردم و تقسیم فیء و غنیمت و نیز رواست برای حاکم که وکیل کند کسی را که از او در حجر نیابت نماید.»

منظور محقق ثانی این است که قاضی یا حاکم حق دارد در اجرای وظایف قضایی و حکومتی برای خود وکیل بگیرد. این فتوا با توجه به نظریه فقهای متقدم وی غریب می‌نماید.

پس از محقق کرکی، میر محمد باقر داماد (۱۰۴۱ق) نوه دختری او، نه تنها به تصدیق نظریه وی پرداخت، بلکه ادعای قوی‌تری را مطرح کرد و گفت امام، یا فردی منصوب از جانب او، یا کسی که شایسته است به عنوان نایب عام امام عمل کند، یعنی فقیهی که جامع علوم اجتهاد و شرایط افتا باشد، می‌تواند نماز آدینه را برپا دارد. برپایی نماز آدینه می‌توانست در مشروع نشان دادن حکومت صفوی موثر باشد و بسیاری از فقیهان کوشیدند تا در نظر و عمل، ضرورت انجام آن را توجیه و تبیین کنند و آن را برپا دارند.

۴-۶-۲ خراج:

به اجماع فقهی شیعه خراج در حوزه اختیار امام معصوم قرار دارد. به نظر محقق کرکی، با توجه به نیابت فقیه از امام معصوم، شایستگی تصرف او در خراج، آشکار است. ((رسائل محقق کرکی)، ج ۱/۲۶۶، کتابخانه آیه‌الله مرعشی، قم) خود او، برابر همین نیابت به پادشاه وقت، اجازه دریافت خراج را داده است. ناگفته نماند که محقق کرکی، یک بار در عهد شاه اسماعیل، به ایران آمده و مقام شیخ الاسلامی از طرف پادشاه به او واگذار شده، ولی پس از مدتی، به سبب

اختلاف با شاه، به عراق رفته و سپس در عهد شاه طهماسب، به ایران بازگشته و در دستگاه صفوی وارد شده است.

یکی از منابع مهم مالی دولت اسلامی، خراج یا پولی بوده است که بابت زمین‌های دولتی (یا به عبارت فقهی، اراضی متعلق به امام) که به مردم واگذار می‌شده، از آنان گرفته می‌شده است. زمین‌های یاد شده طی فتوحات یا بعدها از طرق دیگری به حکومت می‌رسیده و توسط آن به شکل‌های مختلفی در اختیار مردم گذاشته می‌شده است. درآمد حاصل از خراج، یکی از درآمدهای بسیار مهم حکومت‌ها بوده و در کنار زکات، جزیه و عُشریه، خزانه مالی حکومت را پر می‌کرده است. در زمان حضور معصوم، گرفتن و خرج کردن این پول به دست امام معصوم است، اما در زمان غیبت فقها با دو مشکل روبه‌رو بودند: نخست حکم پرداختن خراج از سوی شیعیان به دولت و دوم، بهره‌گیری از آن توسط کسانی که به نوعی از خزانه دولت بهره‌مند می‌شدند. آیا شیعیان می‌توانستند این قبیل زمین‌ها را از حکومت بگیرند، و اگر گرفتند واجب است خراج آن را پردازند؟ افراد شیعه‌ای که به نوعی به مقامات حکومتی رسیده‌اند، آیا حق گرفتن خراج و استفاده از آن را دارند؟ با تشکیل حکومت صفوی، بیت‌المال مسلمین در اختیار حکومتی قرار داشت که تشیع امامی را در کشور رسمیت بخشیده بود. در این زمان هم حاکم و هم کسانی که موجب را از بیت‌المال می‌پذیرفتند، شیعه بودند. در این شرایط، سؤال این گونه طرح شد که آیا سهمی از درآمدهای بیت‌المال به مسلمانان تعلق دارد یا نه؟ و پولی که توسط یک حاکم نامشروع (غیرمعصوم) از طریق مالیات‌های غیر قانونی در بیت‌المال جمع‌آوری شده، مشروع است یا نه؟ محقق کرکی در عمل، هدایایی را از شاه اسماعیل یکم قبول کرد، شاه طهماسب یکم نیز مقرری‌ها و املاک بسیاری را برای او در نظر گرفت. از جمله این بخشش‌ها این بود که هر سال هفتصد تومان مالیات شهرهای عراق عرب به او داده شود. از آنجا که پذیرش هدایا متضمن نوعی مشروعیت‌بخشی به صفویان بود، به شدت مورد اعتراض برخی از علما، به ویژه قطیفی، قرار گرفت. پیش از اینکه کرکی به سبب پذیرفتن هدایای دولت صفوی مورد چنین نکوهشی قرار گیرد، به نگارش رساله‌ای درباره‌ی حلال بودن خراج اقدام کرده بود.

محقق کرکی، در رساله: قاطعة اللجاج فی تحقیق حلّ الخراج نوشته: این سرزمین مفتوح العنوه بوده و مالک آن، همه مسلمانان هستند و خراج و مقاسمه از آن دریافت می گردد و در راه رواج دین، به امر امام معصوم هزینه می گردد.

محقق کرکی در این رساله تصریح می کند که اگر منصفانه در این بحث نگرسته شود، روشن می شود که حکم خراج، زمان غیبت و حضور نمی شناسد. حق خراج، همیشه برای امام باقی است؛ همچنان که مستحق همیشه وجود دارد. به علاوه که روایات فراوانی درباره جواز مصرف اراضی خراج توسط شیعه وجود دارد؛ حتی اگر اصل آن دست سلطان جائز باشد.

امامان شیعه، برای دوران غیبت، استفاده و بهره وری از آنچه که پادشاهان ستم به نام خراج و مقاسمه از کشاورزان می گیرند، بر ما روا کرده اند. (حسینی زاده ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).
محقق کرکی، در برابر کسانی که استفاده و بهره وری از خراج و مقاسمه ای را که پادشاه ستم از کشاورزان می گیرد، حرام دانسته اند، به روایتی از امام محمد بن علی بن الحسین، ابو جعفر (ع) استناد می جوید.

پس از این، محقق کرکی از احوال عالمان پیشین شیعه، چون سید مرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلّی یاد می کند که چگونه در دستگاههای ستم با حشمت و جاه و جلال زندگی می کردند؛

اندیشه های کرکی و قطیفی، راه را برای عالمان دو دیدگاه گشود و اصولیان و اخباریان، بحثهای مربوط به فقه سیاسی شیعه، اندک اندک، در متون فقهی پر حجم تر از گذشته شد. هر چند در دهه های بعد، شماری از اصولیان، همکاری با صفویان را نپذیرفتند، فقیهان اصولی، راهبرد احتیاطی را در دگرگونی فقه امامی در پیش گرفتند.

بدیهی است تحول صورت گرفته در احکام فقهی و تمکین حکام صفوی به سیاست شرعی، محدود به موارد فوق نیست و استقراء این احکام و سیر تحولی آن مجال دیگری می طلبد. برای نمونه، پذیرش هدیه از حکام از سوی علما، دیگر قبیحی ندارد. محقق کرکی هنگامی که ابراهیم بن سلیمان قطیفی، یکی از علمای نجف، هدایای شاه طهماسب را نپذیرفت، با نکوهش قطیفی گفت: «وقتی امام دوم شیعیان، حسن بن علی (ع)، هدایای اولین خلیفه اموی، معاویه ابن ابوسفیان

را پذیرفته است، تو چگونه از پذیرش هدایای شاه صفوی امتناع می‌کنی؟ در حالی که نه تو از امام حسن مجتبی (ع) پرهیزگارتری و نه طهماسب از معاویه بدکارتر است.»
نمونه دیگر کسب درآمدی به عنوان «الحالیات» از سوی حکومت و وکالت علما در این زمینه می‌باشد. توضیح مطلب اینکه چون در مورد مالیات‌ها، تردیدهای جدی شرعی وجود داشت، شاه برای اینکه توجیهی برای حلیت درآمدهای خود داشته باشد، کاروانسراهایی در شهرها ساخته و مغازه‌های آن را به قیمت نازلی در اختیار برخی از تجار قرار می‌داد؛ به طوری که مطمئن شود هیچ ظلم و اجحافی در این مورد صورت نگرفته است تا از این طریق نان حلال تهیه کند. برخی علما، وکالت این نوع درآمد را که «الحالیات» خوانده می‌شد، بر عهده داشتند. در کنار این موارد، سیاست شرعی صفویان از قبیل ترغیب و تشویق مردم به احترام به سادات و زیارت قبور امامزادگان، بخشودگی مالیات شهرهای پیشگام در تشیع و ترجمه متون عربی به فارسی را می‌توان اضافه کرد.

دوره صفویه به سبب آثاری که در اندیشه سیاسی بر جای گذاشته است، به منزله نقطه عطف روابط فقها و حکومت، و بسیار تأثیرگذار در آینده سیاسی ایران به حساب می‌آید. در این دوره که می‌توان آن را دوره «تکوین نظریه‌های سیاسی نزد فقیهان» و «شکل‌گیری نظریه‌های سیاست شرعی» دانست، اندیشه‌های سیاسی فقها، ارتباط با حکومت موجود را پذیرفت و در خود پروراند. این تلقی بی‌آنکه اصل ملک و سلطنت را مورد چالش قرار دهد، تلاش کرد در راستای سازواری اندیشه خود، بسیاری از مفاهیمی را که تا پیش از این، مخصوص دوران حضور امام محسوب می‌شد، به میدان آورده و از بحث‌های انجام شده حول آن، ادبیات سیاسی - فقهی درخوری را فراهم آورد.

این کنکاش، پایه بسیاری از گفت‌وگوها در دوره‌های بعد قرار گرفت و علما با پروراندن همین مباحث، راه را برای تأسیس نظامی اسلامی، با حداکثر شباهت با حکومت معصوم، از لحاظ مبانی و کارکردها فراهم آوردند. غیر از چند حکم خاص، که اجرای آن منوط به حضور امام معصوم است، بسیاری از مفاهیم و احکام اجتماعی شریعت به صحنه آمد و نقش فقهای دوره صفوی در این زمینه به عنوان فقهای مؤسس، قابل توجه است.

فصل پنجم

نتیجه گیری و پیشنهاداتها از یافته های پژوهش

فصل پنجم - نتیجه گیری و پیشنهادات از یافته های پژوهش

۵-۱ یافته های پژوهشی

با توجه به اینکه مشروعیت در اسلام، مسلماً منشأ الهی دارد؛ اما نه آن نوع مشروعیت الهی و تئوکراسی که در دوران قرون وسطی در مغرب زمین و حکومت‌های توتالیتر و نظام سیاسی بنی‌امیه، بنی‌عباس و حکومت‌های عثمانی ظاهر بوده است. مشروعیت در فلسفه، کلام و فقه اسلامی، به معنای «مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت اسلام است»؛ یعنی، حکومت و حاکمی مشروع است که دارای پایگاه دینی باشد.

بر این اساس حکومتی که پایبند موازین شرعی و الهی باشد، حقانیت دارد. مشروعیت سیاسی در اندیشه و تفکر اسلامی، از نوع پدر سالاری، وراثت، شیخوخیت، نژاد، ملیت پرستی و حکومت‌های اشراف‌گرایی، نخبه‌گرایی، کاریزمایی و... نیست.

البته به لحاظ توجه تام اسلام به ویژگی‌ها و خواص رهبری و اوصاف مدیران و کارگزاران، مدیران نمونه دینی از فره‌مندی و وارستگی خاصی نیز برخوردارند و همین امر سبب می‌شود تا بر اطاعت‌پذیری و علاقه و رضایت مردم، تأثیر منطقی و روان‌شناسانه‌ای داشته باشد؛ ولی این نکته از مبنای بنیادین حقانیت حاکم و حکومت کاملاً جدا است. در نتیجه اگر حکومت یا حاکمی، تمام اسباب و عوامل رضایت مردم را فراهم کند؛ اما مطابق موازین شریعت عمل ننماید، مشروعیت دینی پیدا نمی‌کند و در مقابل حکومت و حاکمی که آموزه‌های دینی را مد نظر بگیرد و به احکام الهی پایبند باشد - همچنان که مشروعیت دینی دارد باید اسباب و عوامل رضایت مشروع اکثریت مردم را فراهم آورد و حقوق طبیعی و شرعی ملت را تحقق بخشد. در این صورت متدینان به دلیل اعتقادشان به فرمان‌های الهی و پایبند بودنشان به شریعت، مشروعیت و مقبولیت جامعه‌شناسانه را نیز پدید می‌آورند.

در زمینه منبع مشروعیت در اسلام و تشیع، باید دانست که در نگرش توحیدی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت سیاسی است. توحید در خالقیت و ربوبیت، حاکمیت و قانون‌گذاری را از آن خداوند سبجان می‌داند. عالم هستی ملک خداوند است و او مالک همه انسان‌ها است: (فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ)؛ (سوره نساء آیه ۱۳۱).

همه بنده اویند و در این جهت تفاوتی بین افراد نیست و همه به طور یکسان از حقوق بندگی خدا برخوردارند. چنان که پیامبر اسلام می‌فرماید: «المؤمنون كأسنان المشط يتساوون في الحقوق بينهم»؛ «مؤمنان چون دانه‌های شانه مساوی‌اند و از حقوق مساوی و متقابل برخوردارند».

بنابراین مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی اسلام، مشروعیت دینی و الهی را تثبیت می‌کند. در این نگرش مشروعیت سیاسی و حق حاکمیت از ناحیه خداوند، به افراد ذی صلاحیت - مانند پیامبر، امام و... تفویض می‌گردد.

در اندیشه سیاسی شیعه، منشأ قدرت و دولت، بی‌هیچ اختلافی، از آن خداوند است و مبانی مشروعیت دولت معصوم (ع) نیز به خداوند باز می‌گردد. اما در عصر غیبت، از نظر اندیشمندان و فقها، مبانی مشروعیت یا الهی است، یا الهی - مردمی. اما مسأله مورد تأکید این مقاله مبانی مشروعیت در نسبت با اصل عدالت و اجرای آن از سوی حاکم است. اگر فقیه و یا هر کس دیگر بتواند اصل مهم و اساسی عدالت را اجرا کند، می‌تواند توأمان از مشروعیت الهی و مردمی برخوردار باشد.

در فقه شیعه ولایت و اقتدار مطلق از آن خداوند است و هر ولایتی در سطوح پایین تر، برای مشروعیت باید به ولایت الهی باز گردد؛ به عبارت دیگر، تمام ولایت‌ها در ارتباط با ولایت الهی معنا پیدا می‌کند.

بعضی از فقها همچون کرکی از روایات، نیابت عام فقها از جانب ائمه را برداشت می‌کردند و انتقال تمام یا بخشی از اختیارات امام به فقها را نتیجه می‌گرفتند و این اختیارات را به حوزه سیاست و سرپرستی اجتماعی سرایت می‌دادند. طبق این مبنا سرپرستی جامعه در حوزه اختیارات فقیهان قرار دارد و حکومت‌هایی مشروعند که تحت نظر مستقیم یا حداقل غیر مستقیم فقها قرار داشته باشند. کرکی از فقهای است که حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه و یا نایبان عام آنها (فقها) خلاصه می‌کند. بر اساس این مبنا، تمامی حکومت‌های آن روز از جمله صفویان از نظر او نامشروع تلقی می‌شوند.

این اصل در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز متجلی شده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را به سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد.»

این کنکاش، پایه بسیاری از گفت‌وگوها در دوره‌های بعد از رحلت پیامبر اسلام قرار گرفت و علما با پروراندن همین مباحث، راه را برای تأسیس نظام جمهوری اسلامی ایران، با حداکثر شباهت با حکومت معصوم، از لحاظ مبانی و کارکردها فراهم آوردند. غیر از چند حکم خاص، که اجرای آن منوط به حضور امام معصوم است، بسیاری از مفاهیم و احکام اجتماعی شریعت به صحنه آمد و نقش فقہائی همچون محقق ثانی دوره صفوی در این زمینه به عنوان فقہای مؤسس، قابل توجه است.

مشارکت علما و فقہای تشیع همچون کرکی در دولت و حکومت دوره صفویه در ابعاد گوناگون بر فقه سیاسی شیعه در حوزه اندیشه و عمل تأثیرگذار بوده و باعث بسط و گسترش فقه شیعه، بخصوص در حوزه حقوق عمومی و اساسی شد. در اثر همین مشارکت، تشیع از اقلیت به اکثریت تبدیل شد. نقش علما در قانون گذاری، که قبل تر بیشتر جنبه عرفی داشت، متحول گشت و در بسیاری از موارد، بر مبنای احکام اسلامی تغییر یافت. بطوری که بحث «ولایت فقیه»، که در گذشته در حد نظریه - با محدودیتی که داشت - مطرح بود، برای اولین بار، در حد عمل خود را نشان داد. داشتن مجوز از سوی علما برای سلطنت، به طور جدی مطرح شد، گرچه به تدریج، صوری شده بود و فقها نیز با توجه به مبانی شان، سلاطین را مشروع نمی دانستند.

در هر حال، کار فقها تا آنجا که مربوط به دفاع از حقوق مردم، اجرای بخشی از شریعت، ایجاد محاکم شرع و گسترش تشیع بود، بسیار موفقیت آمیز بود. ملاحظه جنبه‌های مثبت تعامل با حاکمان وقت، آنان را ملزم به این همکاری می ساخت؛ زیرا از این رهگذر، آثار مثبتی بر عمل سیاسی علما و فقها مترتب می گردیدند که از راه دیگر امکان پذیر نبودند. نمونه هایی از این آثار مثبت عبارت بودند از: ترویج فرهنگ تشیع با استفاده از قدرت حاکم و امکانات موجود، بسترسازی برای عمل به قوانین و احکام فقهی شیعه، احیای امر به معروف و نهی از منکر، تأمین

مصالح عامه و دفاع از حقوق مردم، مبارزه با فرقه‌های انحرافی همانند صوفیه، تأسیس مدارس علمیه، و تعمیق و بسط مباحث علمی در همه حوزه‌های علمی و تمدن عظیم ایرانی - اسلامی که از آن زمان تاکنون باقی مانده اند. از همه مهم تر، آنان تا حدی به هدف و رسالت فقه شیعه، بخصوص فقه سیاسی (تحقق حاکمیت الهی) جامه عمل پوشاندند و نفوذ علما و فقها بسیار مهم تر از تأثیرگذاری بر افکار برخی شاهان صفوی، یا به دست گرفتن قدرت سیاسی و تصدی مقام و منصب بود. در واقع، آن‌ها با القا و انتقال دانش و افکار خویش، نسلی از فقهای ایرانی را تربیت کردند که بعدها همین نسل امور سیاسی دولت صفوی را به دست گرفت و فرهنگ ناب اسلامی را برای همیشه ماندگار و تثبیت نمود. عملکرد قدرتمند محقق کرکی در دولت صفوی از همه برجسته تر و سودمندتر بود. در واقع، سرمنشأ این چشمه حیات شیخ طوسی و علامه حلی بودند که با مهاجرت محقق کرکی و تعداد دیگری از علما از جبل عامل، برای همیشه جاری و ماندگار شدند. تمامی کسانی که از این چشمه زلال معرفت و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) سیراب می شوند، از برکت وجود فقهای همچون شیخ طوسی و علامه حلی و محقق کرکی است و باعث شدند در عصر حاضر این امانت الهی «ولایت فقیه»، در نظام جمهوری اسلامی ایران با هدایت و رهبری امام خمینی و حمایت مردم (مردم سالاری دینی)، با حداکثر شباهت با حکومت معصوم، از لحاظ مبانی و کارکردها دارد عملی شود. تا حکومت اصلی آن از پرده غیبت برون آید.

* اندیشه های نظری و عملی محقق ثانی

در بررسی اندیشه های نظری و عملی محقق ثانی از متفکران بزرگ فقهای تشیع در دوره صفویه در ایران مباحث و موارد زیر به دست پژوهنده حاصل شد :

۱. کرکی مبانی مشروعیت سیاسی را از حاکمیت الهی به صورت سلسله مراتبی از خداوند به پیامبر اسلام و ائمه معصومین و در عصر غیبت به مجتهد جامع الشرایط (ولی فقیه) تفیض شده می داند.

۲. در آثار محقق ثانی بحث مستقلی راجع به مبانی مشروعیت سیاسی در عصر غیبت به چشم نمی خورد.

۳. کرکی به مبانی مشروعیت سیاسی از دید اهل سنت، به نگاه دنیوی آنها به امامت اشکال می گیرد که اگر امامت دنیوی است، چگونه می توان اختیارات پیامبر را به خلیفه تسری داد. به نظر وی در صورت دنیوی بودن امامت و رهبری، اختیاراتی چون حمایت از اصول اسلام، حفظ شرع، عزل و نصب حاکمان و قضاوت، جهاد با کفار و بغات و اقامه امر به معروف و نهی از منکر را که همه از توابع منصب نبوت هستند، نمی توان به خلیفه واگذار کرد؛ در حالی که اهل سنت چنین می کنند.
۴. محقق ثانی با استفاده از روش گفتمان سازی در حوزه اندیشه سیاسی، در پی گفتمانهای تغلب، اصلاح و انقلاب عصر غیبت امام زمان (عج) در ساختارهای گوناگون جامعه تشیع، به ویژه ساختار سیاسی آن، به منظور فراهم آوردن سرنوشت بهتر و مطلوب تر بر پایه اصول و تعالیم اسلامی شیعه ریشه در وحی، نبوت و امامت دارد. کرکی شامل متفکران و فقهای شیعی که اندیشه ی دغدغه بهبود اوضاع سیاسی و اجتماعی، از طرق مسالمت آمیز و گام به گام را داشته اند، ذیل عنوان گفتمان اصلاح قرار می گیرد.
۵. کرکی به اهل سنت ایراد می گیرد که چگونه برای قاضی که منصب خاصی است علم و عدالت را شرط می دانند، ولی برای جانشین پیامبر فسق و فجور و جهل را تجویز می کنند.
۶. در نزد کرکی مبنای مشروعیت حاکم فقط نصب است.
۷. به نظر کرکی کسی که بدون شایستگی و لیاقت عهده دار منصب امامت و رهبری شود به خود، جامعه و امام عادل و نیز منصب امامت ظلم کرده است.
۸. در اندیشه وی اعتقاد به مبنای نص و نصب در مشروعیت رهبری جامعه و صلاحیت و شایستگی فردی رهبری با صفات خاص و عدم جدایی دین و سیاست از نکات جالب توجه می باشد.
۹. محقق کرکی ظاهراً "اولین کسی است که در حوزه اندیشه سیاسی ایران، نظریه ولایت فقیه را به طور گسترده مطرح کرد و شاید بتوان این نظریه را بزرگ ترین میراث وی دانست.
۱۰. کرکی معتقد است از آن جا که فقیه جامع الشرایط از جانب امام منصوب شده است، می تواند نماز جمعه را اقامه کند.
۱۱. در آثار کرکی قراین دیگری بر مناصب و اختیارات سیاسی فقیه وجود دارد که از آن جمله است: تأکید بر نیابت عام فقها، اطلاق سلطان عادل و اصطلاح امیر به امام و نایب او.

۱۲. به نظر کرکی سرپرستی جامعه در حوزه اختیارات فقیهان قرار دارد و حکومت‌هایی مشروعند که تحت نظر مستقیم یا حداقل غیر مستقیم فقها قرار داشته باشند. بر اساس این نظر محقق ثانی با پادشاهان صفویه همراه بوده است. کرکی از فقهای است که حکومت مشروع را فقط در حکومت ائمه و یا نایبان عام آنها (فقها) خلاصه می‌کند.

۱۳. محقق ثانی اختیارات قضاوت، امر به معروف و نهی از منکر، دریافت و تقسیم خمس، زکات و خراج و افتا که جنبه‌های سیاسی دارند را نیز برای فقیه برشمرده است.

۱۴. به نظر کرکی ائمه اجازه داده‌اند که شیعیان در عصر غیبت از درآمد خراج استفاده کرده از سلاطین جور هدایا و عطایایی را که ناشی از خراج است دریافت کنند.

۱۵. به نظر کرکی به تصریح اصحاب، آنچه دولت جائر از زمین‌هایی که خراج به آنها تعلق می‌گیرد، به اسم خراج یا انواع دیگر مالیات می‌گیرد حلال است. مبنای استدلال کرکی این است که خراج حقی شرعی است که بر عهده زارع گذاشته شده و بعد از تعلق گرفتن آن به شخص در حقیقت از ملکیت او خارج می‌شود و باید آن را پردازد تا در مواردی که شرع مشخص کرده به مصرف برسد.

۱۶. همچنین محقق ثانی معتقد است پرداخت خراج حتی به دولت جائر واجب است.

۱۷. کرکی معتقد است ائمه در عصر غیبت به شیعیان برای بهره‌مندی از عطایای حاصل از خراج اجازه داده‌اند و خود ائمه نیز از این عطایا استفاده می‌کرده‌اند.

۱۸. محقق کرکی به نیابت فقیه از امام معصوم اعتقاد داشته، از باب این که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا نایب از سوی امامان در عصر غیبت (در همه مواردی که نیابت جا دارد) است، نماز جمعه را واجب اعلام کرد و به این ترتیب نماز جمعه میزانی شد برای نشان دادن دو دیدگاه درباره مشروعیت نظام سیاسی و مشروعیت نداشتن آن. بر اساس همین نیابت، پیروی از احکام فقیه جامع شرایط را واجب دانست.

۱۹. اندیشه‌های کرکی، می‌توان به این نتیجه رسید که به نظر وی هیچ حکومتی بدون نظارت مستقیم فقها، به عنوان نایبان عام امام، مشروعیت ندارد.

در نهایت باتوجه به مباحث مطرح شده در پژوهش به این نتیجه می‌رسیم، بر اساس اصول حاکم بر اندیشه‌های فقها و متفکران تشیع ارتباط نزدیکی بین اندیشه سیاسی محقق

ثانی با اندیشه امام خمینی، که به مردم سالاری دینی با نگاه ویژه توجه شده، وجود دارد. در راستای شناخت و فهم مشروعیت سیاسی، دینی، الهی و اسلام و بویژه در نظام ولایت و امامت شیعی، که مشروعیت مطلق حاکمیت الهی یعنی حقیقی و یقینی و نیز کامل و نهایی، به صورت سلسه مراتب عمودی مشروعیت سیاسی از خداوند به نبوی اکرم(ص) و ائمه ی معصوم(ع) و در زمان غیبت امام عصر(عج) توسط فقیه جامع الشرایط، در اندیشه محقق ثانی و به صورت اکملتر و متقن در نظام جمهوری اسلامی ایران بر مبنای نظریه سیاسی ولایت فقیه(امام خمینی) با لحاظ نمودن موضوع مردم سالاری دینی، که سیاست را از لحاظ شرعی در قالب حد اکثری آن یعنی شرعی بودن سیاست (یا عین هم بودن) و در قالب حداقلی یعنی عدم مغایرت سیاست با شریعت جستجو می کند(دین از سیاست جدا نیست)، محسوب و اعمال می شود.

۵-۲ نتیجه گیری یافته های پژوهش

سؤال اصلی: پرسش اصلی پژوهش این است که؛ مشروعیت سیاسی از منظر پدیدار شناسی در اندیشه محقق ثانی چگونه قابل فهم و تبیین است؟

پدیده «مشروعیت سیاسی»، دارای جنبه های فلسفی سیاسی، فقهی سیاسی، علمی سیاسی یا جامعه شناختی سیاسی و سیاست گذاری عمومی یا مدیریت و سازمان سیاسی می باشد. بنابراین پدیده شناسی مشروعیت سیاسی، هر اندیشه با نگرش های چهارگانه فوق، قابل مطالعه و بررسی می باشد. نگرش فلسفی سیاسی بنیاد پدیده و پدیده شناسی مشروعیت سیاسی و نیز بنیاد وجوه و نگرش های گوناگون فوق می باشد. بنابراین، هدف اصلی عبارت از؛ تشریح یا فیزیولوژی و کالبد شکافی و آناتومی یا شناخت کالبدی مشروعیت سیاسی است. این رهیافت آمیزه ای از خاستگاه، جایگاه یا همان ماهیت و چیستی و نیز چگونگی و نقش مشروعیت سیاسی در زندگی و اندیشه محقق ثانی، نظام سیاسی و سیاست محسوب می گردد.

سؤالات فرعی:

۱- خاستگاه نظری و عملی مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی چه می باشند؟ (هستی شناسی)

پس از رحلت پیامبر اسلام، در خصوص نحوه زمامداری و انتخاب ولی امر مسلمین بین مسلمین دو نگرش شیعی و سنی حاصل و تداوم پیدا کرد با توجه به این که در تشیع (پذیرش مردمی ولایت فقیه) مشروعیت سیاسی یک روند تاریخی داشته است. این موضوع پس از شروع غیبت کبری حضرت ولی عصر (عج) قرن چهارم عصر شیخ صدوق آغاز، که بیشترین تلاش برای طرح اجتماعی آن از دوره مغول و همزمان با سقوط خلافت توسط علمای بزرگی همچون شهید اول، خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی، محقق ثانی و... برداشته شد. بطوریکه برخی از عالمان شیعی در طول تاریخ ابتدا با نفوذ در حاکمیت و سپس، با شیعه کردن حاکمان، همچنین اعمال ولایت در حکومت‌ها، مانند محقق ثانی و دخالت مستقیم در جامعه، توانستند جامعه را با ولایت فقیه (به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به سایر ائمه و از ائمه به فقیه جامع شرایط) که همان ولایت خداوند است در عرض ولایت سیاست حکام آشنا سازد.

۲- مبانی و جایگاه مشروعیت سیاسی اسلامی در اندیشه محقق ثانی چیست؟ (چیستی شناسی)

در مورد اساس و مبنای حاکمیت و مشروعیت سیاسی دو دیدگاه وجود دارد حاکمیت از آن خداوند است، یا مردم. بر اساس حاکمیت از آن خداوند خالق هستی باید بیان نمود که خداوند ملک مطلق جهان هستی است و هیچ نیروی دیگری بر جهان حاکمیت ندارد، مگر آنکه خداوند به دیگری چنین اختیار و حقی را اعطا نماید و ولایت و حاکمیت بر بندگان را به او واگذار کند. حضرت محمد (ص) به عنوان آخرین نبی برای هدایت بشریت از طرف خداوند مبعوث، این هدایت و حاکمیت خداوند عالم هستی به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) و ائمه معصومین (ع) و از آنها به فقیه جامع شرایط واگذار می شود. با استفاده آیات قرآنی و احادیث بدست آورد. در قرن دهم هجری پادشاهان صفویه با دعوت از فقهای شیعه از جمله محقق ثانی به جهت علاقه به تشیع و تثبیت حکومت صفویه و برای تشریح و نشر تشیع دعوت، و با اهتمام لازم موجب بسط و توسعه نظریه حاکمیت نایب امام زمان (ولایت فقیه) در آن عصر گردید و در قرن اخیر این نظریه به صورت اکملتر توسط امام

خمینی (ره)، مشروعیت سیاسی اسلام ناب محمدی و تحقق حاکمیت الهی که در پرتو حکومت آشکار پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) بود، در نظام جمهوری اسلامی ایران جاری و ساری گردید.

۳- راهبردهای تحقق عینی مشروعیت سیاسی چگونه در اندیشه محقق ثانی هستند؟ (چگونگی شناسی) چرایی و چگونگی اندیشه سیاسی محقق ثانی (کرکی) از میان متفکران و اندیشمندان شیعی به دو روش می توان آن را توضیح داد: راهبرد های اندیشه سیاسی محقق ثانی (کرکی) از میان متفکران و اندیشمندان شیعی به دو روش بوده است.

یکی به طریق طبقه بندی محتوای اندیشه سیاسی اسلام و بیان دیگر، استفاده از روش گفتمان سازی در حوزه اندیشه سیاسی و دیگری، از طریق فهم مکانیزم اجتهاد در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی.

در روش گفتمان سازی: (گفتمان تغلب، گفتمان اصلاح و گفتمان انقلاب).

تمامی اندیشه هایی که در صدد توجیه نظامهای سیاسی استبدادی بوده اند و برای آنها مشروعیت سازی می کرده اند، تحت عنوان گفتمان تغلب قرار می گیرند و آن دسته از اندیشه ها که دغدغه بهبود اوضاع سیاسی و اجتماعی، از طرق مسالمت آمیز و گام به گام را داشته اند، ذیل عنوان گفتمان اصلاح قرار می گیرند. و اما آنها که سودای تعویض نظام سیاسی را داشته اند، اندیشه هایی هستند که گفتمان انقلاب شامل آنها می شود. طبق این روش اندیشه سیاسی کرکی مرکب از گفتمان تغلب و اصلاح است. و اندیشه سیاسی امام خمینی مرکب از گفتمان اصلاح و انقلاب است. به عبارت دیگر، در اندیشه سیاسی و دو دسته مواد قابل شناسایی است. بخشی که ذیل گفتمان اصلاح قرار می گیرد؛ مانند نظریه اول و دومی که در کتب و مقالات کرکی و کشف الاسرار امام آمده و مبتنی بر تقاضای اجرای احکام اسلامی و به نوعی مبین کنار آمدن با سلطنت می باشد؛ مشابه آنچه آیه الله نائینی در باب مشروطه پذیرفته بود. چیزی که با اصل قدر مقدور و دفع افسد به فاسد، قابل توجیه و توضیح است. اما بخشهای دیگری از اندیشه سیاسی امام خمینی، از قبیل نظریه سومی که در همان کشف الاسرار آمده است و نیز آنچه بعدا با عنوان

ولایت فقیه در کتاب البیع مطرح شد، در ردیف اندیشه های انقلابی است. در واقع، اندیشه اصلاحی گفتمانی است که از قبل در میان متفکران شیعی همچون اندیشه محقق ثانی، محقق سبزواری و آیه الله نائینی رواج داشته است. اما باید گفت که بخش انقلابی، اندیشه اصیل امام خمینی است. بنابر این، تحول در اندیشه امام، محصول حرکت حضرت امام در میان این دو گفتمان است. گفتمان انقلاب از وقتی به طور جدی مطرح شد که خلا قدرت و بحران مشروعیت توسط حضرت امام احساس شد. در واقع، نظریه ولایت فقیه در جهت پر کردن بحران مشروعیت و خلا قدرتی بود که پس از مرجعیت حضرت امام و بویژه قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و به دنبال آن، قضیه کاپیتولاسیون و تبعید امام - به خاطر اعتراض علیه کاپیتولاسیون در سال ۱۳۴۳ - به خوبی قابل لمس است. آقای کرکی با استفاده گفتمان تغلب و اصلاح موجب گسترش تشیع دوازده امامی گردید.

روش دوم فهم مکانیزم اجتهاد:

از طریق فهم مکانیزم اجتهاد در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی، توضیح فضایی است که فقها در آن فضا به ارائه نظریات و فتاوی خویش می پردازند. بر طبق این روش، لازم است به این نکته توجه کنیم که محتوای اسلام از دو دسته مسائل تشکیل شده است. دسته ای که ثابت است و از آنها با عنوان اصول ثابت یاد می کنیم و مسائلی که متغیر است و در پناه آن اصول ثابت، متناسب با شرایط زمانی و مکانی مختلف جعل می شوند. بعدی قاعده و اصل لاضرر و لاضرار فی الاسلام به فقیه اجازه می دهد که بگوید روزه در صورتی که برای شخص ضرر داشته باشد، نه تنها از حالت وجوب می افتد، بلکه حرام هم می شود. و یا اصل قدر مقدور به فقیه اجازه می دهد که بگوید به هر طریقی که برای شما مقدور است، این عبادت (نماز) را انجام دهید. بنابر این، در بحث نظام سیاسی هم، اصول خاصی حاکم است. بر طبق این اصول، هر قدر که ما بتوانیم در جهت کاهش ظلم و افزایش عدالت قدم بر داریم، به همان میزان مکلفیم. بنابر این، در یک طیف بندی، تمامی آنچه در اندیشه های آقای کرکی و حضرت امام آمده است؛ از قبیل: پذیرش سلطنت مشروطه، نظارت فقها و ولایت فقیه، قابل توجیه و توضیح است. سلطنت مشروطه و حتی سلطنت عادلانه در یک سر طیف قرار می گیرد که حداقلی از

ضرورت نظام سیاسی است و در طرف دیگر آن، نظام سیاسی الهی است که معصوم یا نایب عام معصوم؛ یعنی فقیه جامع الشرایط در راس آن باشد حداکثر چیزی است که از نظر آرمانی می توان بر قرار کرد. آقای کرکی با استفاده از فهم مکانیزم اجتهاد و عدالت در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی، که در واقع اصل، مادر و حاکم و جهت دهنده به تمامی اصول (۱۳ گانه) حاکم بر اندیشه سیاسی متفکران اندیشمند شیعی است و با بهره جستن از روشهای گفتمان سازی در شکل گیری نظام ولایت فقیه جهان اسلام تاثیر به سزائی ایجاد کرد.

۴- رابطه مشروعیت سیاسی با مقبولیت، حقانیت، قانونیت سیاسی چگونه است؟

با توجه به این که مشروعیت سیاسی، یک مفهوم، واژه و پدیده ی قدیمی، و در عین حال آسان و ممتنع و همچنین فراگیر و ریشه ای و ریشه دار می باشد. تا آنجا که هر کس از آن تصویری داشته و غالباً آن را در محاورات عمومی نیز بکار می گیرد سهل می باشد، تا آنجا که مفهوم، مبنا و ملاک آن همچنان در پرده ابهام قرار دارد و این مفهوم ممتنع و سقیل می باشد. مشروعیت سیاسی پدیده ای که فراگیر تمامی گستره های سیاست و پدیده های سیاسی می باشد. بسان موضوعیت مشروعیت سیاسی در زمینه های مکتب و نظریه های سیاسی مشروع، نظام سیاسی مشروع، مشروعیت دولت و دولت مشروع، مشروعیت حاکمیت و سیاست مشروع و حتی قانون مشروع. مشروعیت سیاسی ریشه در پدیده و پدیده شناسی سیاسی و بنیادهای عقلانی، وحیانی و نگرش های علمی و عملی دارد. با توجه به این که این پدیده سیاسی، قبل از افلاطون تا حال حاضر مورد توجه و کاوش علاقه مندان و اندیشمندان بوده و هست. مقوله مشروعیت در تمامی عرصه های فلسفی سیاسی، فقهی سیاسی، علمی عینی و جامعه شناختی سیاسی و حتی علمی عملی و سیاست گذاری عمومی، همواره موضوعیت داشته و دارد. پرسه و بحران مشروعیت و حتی هویت، مباحث بروز و همیشگی هر نظریه و نظام سیاسی بوده و چالش سیاسی فراروی آن است.

مشروعیت به معنای ظرفیت نظام سیاسی برای ایجاد و حفظ اعتقاد به این اصل است که نهادهای سیاسی موجود در جامعه از صحت عمل برخوردار هستند یا نه؟ میان معنای مشروعیت در

اصطلاح علم سیاست و معنای مصطلح شرعی به معنای حکم دین جدایی وجود دارد و آنچه از «Legitimacy» در لغت به معنای «قانونی» و «مطابق با قانون» فهمیده می‌شود، با معادل‌هایی همچون مقبولیت و قانونیت، بیشتر هماهنگ است تا مشروعیت و شرعیت. این در حالی است که واژه مشروعیت نزد متشرعه و علمای دین، تنها در معنای مطابقت با شرع و احکام آن معنا می‌دهد. تفاوت مشروعیت با مقبولیت در نظر بیشتر نویسندگان معاصر غرب، تعریف مشروعیت بر پایه مقبولیت استوار است. البته صرف مقبولیت و توافق، مشروعیت حاصل نمی‌شود؛ زیرا چه‌بسا حاکم و شهروندان بر امر باطلی توافق کنند، مانند حکومت هیتلر بر آلمان که نمی‌تواند به لحاظ مقبولیت بالای اجتماعی، مشروع باشد؟ یا چنگیز که در میان مردم خودش مقبولیت داشت. پیشفرض تعریف مشروعیت به مقبولیت قرارداد اجتماعی است. هرچند مفهوم لغوی مشروعیت به قانونی بودن اشاره دارد، ولی تعریف مشروعیت به قانونی بودن، التزام به یک تناقض است؛ زیرا قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. بنابراین، اینکه مشروعیت قانون از کجاست؟ چرا شهروندان باید از این قانون اطاعت کنند؟ چه چیز شهروندان را ملزم به این امر می‌کند؟ پرسش‌هایی است که در این باره مطرح می‌شود. اگر فرض شود که انسان و آزادی‌های او اصل است، پس چرا و به چه حقی قانون او را مقید و محدود کند و او را از آزادی‌های خود محروم سازد، افزون بر اینکه ممکن است حکومتی با کودتا و زور بر سر کار بیاید و قوانینی برای مشروع جلوه دادن خود وضع کند. از سویی ارتباط توسعه با مشروعیت امروزه در برخی کشورها، ملاک حقانیت رژیم‌های آنها، رشد و توسعه اقتصادی است. به عبارتی، هر نظام سیاسی که بهتر بتواند به هدف‌های توسعه و رشد اقتصادی جامه عمل بپوشاند، مشروع است، غافل از اینکه چه‌بسا ممکن است حاکمان غاصب و مستبدی به تدریج در سایه توسعه و رشد، حاکمیت خود را موجه جلوه دهند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که توسعه لزوماً مشروعیت‌آور نیست؛ زیرا توسعه، رشد و رفاه اقتصادی، از اموری است که به کارآمدی نظام سیاسی مربوط می‌شوند، نه مشروعیت آن.

مبانی مشروعیت سیاسی، آن چیزهایی است که مردم با استناد به آنها، به نظام سیاسی خود، مقبولیت و مشروعیت می‌بخشند، مانند قانون و مذهب. پس کسانی که منبع مشروعیت سیاسی حکومت را قانون می‌دانند، معتقدند که تطابق هرچه بیشتر نظام سیاسی با قوانین، بر مشروعیت

آن می‌افزاید و در نظر آنهایی همچون محقق ثانی که به نظریه الهی مشروعیت دولت‌ها معتقدند، به‌گونه‌ای که منبع اصلی همه قدرت‌ها در جهان هستی، از جمله قدرت سیاسی را خداوند می‌داند، هرچه نظام سیاسی بیشتر به آن نزدیک‌تر باشد، مشروعیت بیشتری خواهد داشت. لذا از نظر کرکی نظام سیاسی که منبع مشروعیت سیاسی حکومت را خداوند می‌داند، مشروعیت سیاسی بیشتری خواهد داشت.

هر قانونیت، مقبولیت و مشروعیت و عقلانیت بایستی مشروعیت داشته باشد در این صورت الزام به تناقض است زیرا هر یک از آنها هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد پرسش‌هایی زبانی که در این باره مطرح می‌شود.

در دین اسلام تشیع (نظریه ولایت فقیه) منبع مشروعیت سیاسی حکومت را خداوند می‌داند. در نظام جمهوری اسلامی ایران رابطه مشروعیت سیاسی با مقبولیت، حقانیت، قانونیت و عقلانیت سیاسی می‌صور می‌باشد.

۵- راهبرد مشروعیت سیاسی در اندیشه محقق ثانی و نظریه و نظام ولایت فقیه و در جمهوری اسلامی ایران، چگونه است؟

مقوله مشروعیت در تمامی عرصه‌های فلسفی سیاسی، فقهی سیاسی، علمی عینی و جامعه‌شناختی سیاسی و حتی علمی عملی و سیاست‌گذاری عمومی، همواره موضوعیت داشته و دارد. پرسه و بحران مشروعیت و حتی هویت، مباحث بروز و همیشگی هر نظریه و نظام سیاسی بوده و چالش سیاسی فراروی آن است. به طوری که در زمان حاکمیت صفویان در قرن دهم هجری قمری بر سرزمین ایران توسط دانشمند و اندیشمند اسلامی همچون محقق ثانی اندیشه‌ای بر گرفته از دین مبین اسلام در مذهب تشیع، به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) و ائمه معصومین (ع) و از آنها به فقیه جامع‌الشرایط ارائه گردید که با نظام نوپایی همچون جمهوری اسلامی ایران بخصوص با تجربه نوین مردم سالاری دینی آن در عصر مدرن و آن هم در اوج امواج نیهیلیستی معرفتی و سیاسی آن می‌باشد به هم در قرابت هستند.

چرا که محقق ثانی و امام خمینی از متفکران و اندیشمندان شیعی با استفاده از روش گفتمان سازی در حوزه اندیشه سیاسی و روش فهم مکانیزم اجتهاد در مکتب شیعه و فضای حاکم بر استنباط احکام اسلامی به تبیین و نظریه ولایت فقیه در جامعه خویش پرداخته اند که در آن مشروعیت سیاسی به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و ائمه معصومین(ع) و از آنها به فقیه جامع الشرایط ارائه شده است.

با توجه به مطالعات انجام شده و ادبیات تحقیق فعالیت های اندیشه ای، فکری و عملی محقق ثانی و امام خمینی در عصر خودشان (دو نیروی سیاسی مجتهدان و شاه با دو منشأ مشروعیت در طول دوران صفویه و انقلاب اسلامی) با استفاده از روشهای گفتمان سازی و فهم مکانیزم اجتهادی و اجرای احکام مبین اسلام بلاخص عدالت در جامعه اسلامی با توجه به حاکمیت الهی (به صورت سلسله مراتب عمودی از طرف خداوند به پیامبر اسلام حضرت محمد(ص) و ائمه معصومین(ع) و از آنها به فقیه جامع الشرایط ارائه گردید) قرابت نزدیکی با هم دارند با تلاش های مکرر غلارغم مخالفت های دو جانبه پادشاهان و برخی فقهای شیعی موجب احیای مذهب شیعه و نظریه ولایت فقیه در جامعه ایران اسلامی در نهایت موجب تشکیل حکومت جمهوری اسلامی که در آن قانونیت، مقبولیت و مشروعیت و عقلانیت سیاسی وجود دارد. (حاکمیت الهی مردمی) شدند.

بطوریکه در عصرودوره محقق ثانی و امام خمینی دو نیروی سیاسی مجتهدان و شاه با دو منشأ مشروعیت در طول دوران صفویه و انقلاب اسلامی باقی ماندند. در این دوره ها، حوزه قدرت و نیروی سیاسی فقها (ولایت فقیه) در تصمیم گیری های اجتماعی دست خوش نوسان بود و شاید اگر انقلاب اسلامی رخ نمی داد، امکان داشت این نظریه، که قدرت سیاسی مجتهدان حذف شده است، به سادگی مورد پذیرش قرار گیرد.

ولی انقلاب اسلامی نشان داد که در گذشته ای نه چندان دور، این نیروها موجود بوده اند، و تنها شکل آن ها عوض شده و محتوایشان همچنان پابرجا باقی مانده اند، برای اولین بار، با پیروزی انقلاب اسلامی، یکی از دو نیروی متعارض و متضاد مزبور، دیگری را بکلی کنار زد و نظام

سلطنتی را از صحنه سیاسی - اجتماعی حذف کرد و طومار آن را بکلی برچید و تعارض ذاتی آن دو به حذف یکی و تثبیت دیگری انجامید.

۳-۵ پیشنهاد های تحقیق

۱-۳-۵ پیشنهاد مبتنی بر یافته های تحقیق

۱. تبیین مبانی مشروعیت سیاسی از سوی فقهای تشیع ضروری است .
۲. ارائه نگاه و اندیشه علمای ادوار مخلف تشیع در حوزه علوم انسانی و اجتماعی مراکز دانشگاهی بر جامعه اثر می گذارد.
۳. تشکیل و ارائه کنفرانس و همایش های مختلف انسان ها سعی کنند تا روحیه مردمی بودن و بادر خصوص نظرات و اندیشه های علمای تشیع موجب بسط و گسترش اسلام بالاخص تشیع در جامعه و جهان شود.
۴. تبیین اندیشه های اسلامی موجب مشارکت سیاسی هر چه بیشتر عامه مردم در حاکمیت نظام جمهوری اسلامی خواهد شد.
۵. سعی متولیان مراکز دانشگاهی ، حوزوی و کسانی که در این حوزه فعالیت دارند در انتقال اندیشه برای عموم دانشجویان و عامه مردم .
۶. اهتمام مراکز حوزوی و دانشگاهی در جهت نشر پژوهش های (تبیین و ارائه اندیشه های فقهای شیعه) صورت گرفته توسط دانشجویان از طریق مورد تشویق قرار دادن و درج نتیجه حاصل از فعالیتهای مربوطه در روزنامه و یا غیره.

۲-۳-۵ پیشنهادهایی برای تحقیقات آینده

۱. بررسی مقایسه ای و انطباقی بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی با سایر علمای شیعه بعد از دوره خویش.
۲. بررسی مقایسه ای و انطباقی بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی و علمای اسلام اعم از شیعه و سنی با سایر ادیان.
۳. بررسی مقایسه ای و انطباقی بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی با علمای سنی.

۴. بررسی مقایسه ای و انطباقی بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی با سایر علمای شیعه قبل از دوره خویش.
۵. بررسی مقایسه ای و انطباقی بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی با سایر علمای شیعه با ادوار مختلف.
۶. بررسی مقایسه ای بین مبانی مشروعیت سیاسی اندیشه محقق ثانی با نظریه پردازان مشهور جهان غرب.

منابع و مأخذ

با توجه به اینکه منابع استفاده شده در این پژوهش اکثراً از طریق کتب و مقالات منتشره در سایت های مختلف اینترنتی شامل کتب مرجع مذهبی، سیاسی و تاریخی بوده که هریک دارای چندین جلد بوده و بعضاً در خصوصیات نشر با هم متفاوت بوده و از آنجایی که بخشی از مطالب و ادبیاتی که در این پژوهش آورده شده از مقالات بوده و منابع ذکر شده در آنان به طور دقیق نبوده لذا سعی شده تا منابعی که بیشترین ارجاع به آنها داده شده، استفاده شود است.

۱. ابوالفضل سلطان محمدی، اندیشه های سیاسی جمال الدین خوانساری، ۱۳۸۲، قم.
۲. ابی الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ۱۳۶۲، اصفهان.
۳. ابوالصلاح حلبی، الكافي في الفقه، ۱۳۶۲، اصفهان.
۴. احتشام السلطنه، خاطرات احتشام السلطنه، ۱۳۶۷، تهران.
۵. اسماعیل گندمکار، سابقه تاریخی نظریه ولایت فقیه، ۱۳۷۷، قم.
۶. آغا بزرگ تهران، طبقات اعلام الشیعه، ۱۳۸۷، تهران.
۷. آلبرت حورانی، هجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران، ۱۳۶۵، تهران.
۸. امیر محمود خواندمیر، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب، ۱۳۷۰، تهران.
۹. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ۱۳۶۳، تهران.
۱۰. برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران؛ سیاست، حکومت و فرهنگ دوره ایلخانان، ۱۳۶۸، تهران.
۱۱. جعفر سبحانی، اللجنة العلمية في مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۱۸ق، قم.
۱۲. جعفر کاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ۱۴۲۲ق / ۱۳۸۰، قم.
۱۳. جعفر المهاجر، الهجرة العامليه الى ايران في عصر الصفوي، ۱۹۸۹، بیروت.
۱۴. جواد لاریجانی، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، ۱۳۷۴، تهران.
۱۵. حافظ ابرو، مجمع التواريخ السلطانية، ۱۳۶۲، تهران.
۱۶. حسن بیک روملو، احسن التواريخ، ۱۳۵۷، تهران.

۱۷. الحسن بن یوسف بن المطهر، علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۱۴۱۴ ق، قم.
۱۸. حسین عاملی، مفتاح لکرامه فی شرح قواعد العلامه، ۱۲۲۶ ق، قم.
۱۹. حسین مدرس طباطبایی، زمین در فقه اسلامی، ۱۳۶۲، تهران.
۲۰. حسین نوری، مستدرک الوسائل، ۱۳۷۳، قم.
۲۱. حمید کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، ۱۳۸۱، تهران.
۲۲. حمید عنایت، تفکر نوین سیاسی در اسلام، ۱۳۸۰، تهران.
۲۳. سیف‌الله صرامی، حقوق مردم در حکومت از دیدگاه امام خمینی، ۱۳۸۱، تهران.
۲۴. شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۱۳۷۰، تهران.
۲۵. دونالد ولبر، ایران ماضیها و حاضرها، ۱۳۸۹، بیروت.
۲۶. دیلم فور، نظام قضایی عصر صفوی، ۱۳۸۰، قم.
۲۷. رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری، ۱۳۸۰، قم.
۲۸. رسول جعفریان، دین و سیاست در عهد صفوی، قم، ۱۳۷۰.
۲۹. رسول جعفریان، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ۱۳۷۹، قم.
۳۰. رسول جعفریان، مشاغل اداری علما در دولت صفوی، ۱۳۶۹، قم.
۳۱. رسول جعفریان، نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی، ۱۳۸۲، قم.
۳۲. رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، ۱۳۶۲، تهران.
۳۳. رضا رمضان نرگسی، روحانیان شیعه، 1383، قم.
۳۴. رضا رمضان نرگسی، معرفت فرهنگی اجتماعی (۰۳)، ۱۳۸۴، قم.
۳۵. روح‌الله حسینیان، تاریخ سیاسی تشیع تا تشکیل حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰، تهران.
۳۶. روح‌الله خمینی، کشف الاسرار، ۱۳۴۹، قم.
۳۷. روح‌الله خمینی، صحیفه نور، ۱۳۷۸، تهران.
۳۸. روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، ۱۳۴۹، قم.

۳۹. زین‌الدین بن علی‌العاملی الجبعی (شهید ثانی)، مسالك الافهام فی شرح شرايع الاسلام، ۱۴۰۴ ق، بیروت.
۴۰. صادق حقیقت، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ۱۳۷۶، تهران.
۴۱. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ۱۳۶۸، تهران.
۴۲. عبدالحسین خان، ملک‌المورخین سپهر، ۱۳۶۸، تهران.
۴۳. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ۱۳۷۳، تهران.
۴۴. عبدالعزیز طباطبایی، مکتبه‌العلماء الحلی، ۱۳۷۴ ش، قم.
۴۵. عبدالله افندی اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۱۴۱۰ ق، قم.
۴۶. عبدالله افندی، تعلیقہ امل الامل، ۱۴۱۰ ق، قم.
۴۷. عثمان بن محمد، منهاج سراج، طبقات ناصری یا تاریخ اسلام و ایران، ۱۳۶۳، تهران.
۴۸. علی ابولحسنی (منذر)، سلطنت علم و دولت فقر، ۱۳۷۴، تهران.
۴۹. علی دوانی، مفاخر اسلام، ۱۳۶۴، تهران.
۵۰. علی شریعتی، مسئولیت شیعه بودن، ۱۳۸۸، تهران.
۵۱. علی بن الحسین الکرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۴۰۸ ق، قم.
۵۲. علی بن الحسین الکرکی، الخرایات، ۱۴۰۸ ق - ۱۴۱۱ ق / ۱۳۶۷ - ۱۳۷۰ ق، قم.
۵۳. علی بن الحسین الکرکی، نفحات اللاهوت در لعن جبت و طاغوت، ۱۴۰۸ ق - ۱۴۱۱ ق، / ۱۳۶۷ - ۱۳۷۰ ق، قم.
۵۴. قاسمعلی صداقت، نشریه معرفت (۰۹۳)، ۱۳۸۴، قم.
۵۵. کمپفر، سفرنامه کمپفر، ۱۳۶۰، تهران.
۵۶. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ۱۳۷۴، تهران.
۵۷. محمد تنکابنی، قصص العلماء، ۱۳۶۶، تهران.
۵۸. محمد شفیعی، نشریه معرفت (۰۵۵)، ۱۳۷۹، قم.
۵۹. محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، ۱۳۹۰ ق، قم.

۶۰. محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۳۶۲، تهران.
۶۱. محمد بن محمد بن النعمان، شیخ مفید، المقنعة، ۱۴۱۰ ق، قم.
۶۲. محمد بن مکی (شهید اول)، غایة المراد فی شرح نکتة الارشاد، ۱۴۱۴ ق، قم.
۶۳. محمد تقی دانش پژوه، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۸۵، تهران.
۶۴. محمد تقی، مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ۱۳۷۷، قم.
۶۵. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ۱۳۷۸، قم.
۶۶. محمدرضا مرندی، مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام، ۱۳۷۶، تهران.
۶۷. محمد علی حسین زاده، محقق کرکی و دولت صفویه، ۱۳۸۰، قم.
۶۸. محمد علی حسینی زاده، علما و مشروعیت دولت صفوی، ۱۳۷۹، تهران.
۶۹. مصطفی الشیبی، الطریقه الصوفیه و رواسبها فی العراق المعاصر، ۱۳۸۶ ق، بغداد.
۷۰. مرتضی مطهری، خدمات متقابل ایران و اسلام، ۱۳۶۲، تهران.
۷۱. مرتضی مطهری، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ۱۴۲۰ ق، تهران.
۷۲. موسی نجفی، تاریخ تحولات سیاسی ایران، ۱۳۸۱، تهران.
۷۳. موسی نجفی، تعامل دیانت و سیاست در ایران، ۱۳۸۷، تهران.
۷۴. موسی نجفی، مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات ایران، ۱۳۷۸، تهران.
۷۵. مهدی فراهانی منفرد، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، ۱۳۷۷، تهران.
۷۶. نعمت‌الله، رحمان ستایش محمد کاظم و فروشانی، حکومت اسلامی در اندیشه فقیهان شیعه، ۱۳۸۵، تهران.
۷۷. هاشم آغا جری، کنش دین و دولت در ایران عصر صفوی، ۱۳۸۰، تهران.
۷۸. یدالله هنری لطیف پور، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، تهران.
۷۹. یعقوب آژند، قیام شیعی سربداران، ۱۳۶۳، تهران.
۸۰. یوسف بن احمد بحرانی، لولوه البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث، ۲۰۰۸ م، قم.

Abstract

Understanding the phenomenon of political legitimacy or the "phenomenon of political legitimacy" in the study, followed by dissection and autopsy political legitimacy, on foundations of political legitimacy based on Korke's thought realized within the concept of legitimacy, beliefs and values of harmony between citizens and the governors, So that This coordination makes it easy to obey the government and threatened the use of force to secure obedience, is freed.

Thus, questions of this research are: political legitimacy from the perspective of phenomenology understood and explained how the idea of Korke? And its relationship with Ayatollah Khomeini What is proposed? To answer these questions, researcher using the documental surveing both Sunni and Shia views of Islamic scholars in occultation (as) on the basis of the legitimacy.

According to Shiite views, rule of God, the Creator of the universe is freehold and no other force in the world, not the rule, unless otherwise God would grant the authority and the right to assign the province and government servants. According to this view, the right leadership and governance in the monotheistic world community is subject to the sovereignty of God and those of the enforcement of judgments that are permitted by God appointed.

In the light of the implementation and enforcement of the provisions of the fabricator and installer of divine action and divine law with perfection and precision are described in society return.

And the Sunni caliphate and not a religious state based on the idea of God and not installed in the dominant undertaking's validity and infallibility. And determining a matter of civil Khalifa assumed that people just left. The occultation age, Shia scholars and jurists on the principles governing political thought in Islam, concerning The principles of Islamic social justice and through political dialogue in the field of thought and understanding of the mechanisms in the school of Shiite jurisprudence and Islamic religious precepts governing space to explain the theory of velayat-e faqih deals.

Accordingly, the author concludes that the political legitimacy of the global social and systematic research on Korke, Imam Khomeini (RA), based on the idea of monotheism monotheistic world around you knows ruling And governance, and essentially the first and only God knows that God is the creator and owner of all the land and celestial beings is. So Government and rule the occultation of Imam Mahdi based on the interests and ideas of Alshrayt priest that more affinity with the religious ideas of democracy, the rule proposed by Imam Khomeini (Iran), gathered between rationality, Acceptability, legality and legitimacy is.

The realization of Islamic political thought recent century Imam Khomeini, the Shiite government (based on the idea of velayat-e faqih) in this era of the Islamic Republic (religious democracy), in terms of legal policy in the form of its maximum the religious nature of politics (or the same time), and in at least the lack of a policy conflict with the law Search claim, was laid.

Keywords: Foundations, political legitimacy, political rationality, political acceptability, phenomenology policy researcher, Korke, Imam Khomeini.



ISLAMIC AZAD UNIVERSITY
Tehran Central Branch
Faculty of Psychology and Social Sciences
Department of Educational Sciences
M.A Thesis
On: political thought in Islam

Subject:

Foundation of political legitimacy on korkis thought

Supervisor:

Dr. Ahmad Bakhshayesh ardestani

Advisor:

Dr. Mohammad Rahim Eyvazi

By:

Kamran Ashayeri

Sring 2015