



جمهوری اسلامی ایران

وزارت کشور

استاندارداری اردبیل

پژوهش دفتر برنامه ریزی، نوسازی و تحول اداری

گزارش نهایی طرح تحقیقاتی

جایگاه مذهبی، علمی، سیاسی و شیوه های خاص اجتهادی علامه محقق (مقدس)

اردبیلی (م ۹۹۳ ق) و نقش آن در جهان اسلام

مجری طرح:

دکتر بهنام صحرانورد

این طرح با تصویب و حمایت مالی استانداردی اردبیل اجرا گردیده است

بهمن ۱۴۰۰



تقدیر و تشکر

به رسم اخلاق و تعهد اجتماعی از استاندار محترم، گروه پژوهشی استانداری و ناظرین طرح پژوهشی تقدیر و تجلیل می‌نمایم و صمیمانه‌ترین سپاس‌های خود را به فرزندگان عاشقی که شمع وجود گرانقدر خویش را در طبق اخلاص نهاده و نهال نوپای امروز را با پژوهش، به امید فردایی شکوفاتر با عصاره‌ی جان آبیاری می‌نمایند، نثار می‌کنم.

پیام مقام معظم رهبری به کنگره‌ی بزرگداشت مقدس اردبیلی

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر معظم انقلاب اسلامی پیامی خطاب به کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی صادر کردند که امروز صبح در محل این کنگره در شهر مقدس قم توسط آیت‌الله استادی قرائت شد. متن پیام به این شرح است:

بسم الله الرحمن الرحيم

برگزاری این مجمع علمی، تحقیقی، یکی دیگر از ابتکارهای حوزه‌ی علمیه‌ی قم در بازخوانی تفصیلی تاریخ قطور فقاہت شیعه و تکیه بر نقاط برجسته‌ی این تاریخ غنی و پرمضمون است. این کار به اهل فن کمک می‌کند تا ذخائر گرانبهایی را که عادتاً در نگاه اجمالی آنان به مجموعه‌ی میراث سلف، چنانکه باید به چشم نمی‌آید، با ریزبینی و ژرفنگری بیشتری مشاهده کنند و از متاع ارجمند هر یک از بزرگان و برجستگان، بهره‌ی مناسب آن را ببرند.

بی‌شک فقیه محقق متبحر عظیم‌الشان، مرحوم ملا احمد مقدس اردبیلی قدس‌الله نفسه یکی از نقاط برجسته در آن تاریخ مشعشع است و در عین حال از جمله‌ی کسانی است که در حوزه‌های فقاہت چنانکه شأن او است مطرح نگشته و آراء فقهی و شیوه‌ی استنباط او در معرض نقد صاحب‌نظران و استفاده‌ی فقیهان در نیامده است.

این بزرگوار که عمر مبارک و نورانیش بخش اعظم قرن دهم هجری را فراگرفته، اگر در میان سه شخصیت بزرگ فقهی این قرن، نفر اول شمرده نشود، می‌توان گفت که در برخی از جهات علمی از آن دو بزرگمرد دیگر یعنی محقق کرکی و شهید ثانی (رحمهم‌الله) - که بی‌شک وی از هر دو نفر آنان بالواسطه استفاده برده است - برجسته‌تر است. دقت‌نظر او در تطبیق مدارک با مدعای فقهی در هر مسأله، و قوت تحقیق او که بحق، عنوان محقق را در کلمات بزرگان برای او تثبیت کرده است، همراه با نوآوری و شجاعت علمی، از جمله‌ی خصوصیات است که وی را شایسته‌ی عنوان شیخ‌الطائفه و حبر محقق در کلمات مرحومین مجلسی و وحید بهبهانی، و کتاب مجمع الفائده‌ی او را - بنا بر معرفی

بهبهانی رحمه‌الله - نوشته‌ایی بی‌نظیر در میان کتب متقدمین و متاخرین و موجب شگفتی و حیرت خردمندان و اندیشه‌وران قرار داده است.

رتبه‌ی مثال زدنی و منحصر به فرد او در تقوا و ورع چنان است که مُحَشَّی جلیل‌القدر مجمع‌الفائده، او را از جمله‌ی کسانی می‌شمرد که فرشتگان کمر به خدمت آنان بسته‌اند و بزرگانی چون صاحب جواهر که آراء فقهی او را مورد خدشه قرار داده‌اند، بدان اعتراف کرده‌اند.

حوزه‌ی مبارکه نجف تجدید حیات علمی خود را مدیون اوست و سلسله‌ی بی‌انتهای فقههای شیعه‌ی ایرانی تبار پس از دوره‌های نخستین فقاقت شیعه، آغاز گشته با شخصیت ممتاز و والای اوست.

انتظار می‌رود که معرفی این بزرگمرد و تحلیل شیوه‌ی علمی و آراء فقهی او، برای حوزه‌های علمی و حلقه‌های درس روزگار ما، افق‌هایی تازه در روش فقاقت بگشاید و فقه این روزگار را که به استحکام و شمول و سهولت نیازمند است، هر چه غنی‌تر سازد.

اینجانب از علماء و فضلالی محترم حوزه‌ی علمیه‌ی قم و نیز بزرگان و دانش‌وران شهر کهن اردبیل - که صدف این گوهر تابناک بوده است، به خاطر اقدام به این مهم، سپاسگزاری می‌کنم و امیدوارم کار بزرگ آنان با برگزاری این مجمع علمی - تحقیقی پایان نیابد و برکات آن در محیط علمی - فقهی ما ماندگار باشد. از خداوند متعال دوام توفیقات شما عزیزان و از حضرت بقیة‌الله اعظم روحی فداه توجهات ویژه‌اش را به همگان مسألت می‌نمایم.

والسلام علیکم و رحمه‌الله و برکاته

سید علی خامنه‌ای

۲۱ شهریور ۷۵

فهرست مطالب

۱	چکیده.....
۲	فصل اول: کلیات.....
۳	۱-۱ مقدمه.....
۵	۱-۲ بیان مساله.....
۸	۱-۳ هدف انجام طرح (اهداف اصلی و فرعی).....
۹	۱-۴ ضرورت انجام تحقیق.....
۱۱	۱-۵ فرضیات یا سئوالات تحقیق.....
۱۱	۱-۶ سوابق مربوط به طرح در داخل و خارج از کشور (بیان مختصر سابقه تحقیقات انجام شده پیرامون موضوع).....
۱۶	برخی از منابع و مآخذ پژوهش.....
۱۸	۱-۷ مصادیق کاربردی و نیازمحور بودن طرح پژوهشی.....
۱۹	۱-۸ نتایج طرح پژوهشی.....
۱۹	۱-۹ بازار هدف (سازمانها، شرکتها و موسسات دولتی و غیر دولتی).....
۱۹	۱-۱۰ روش پژوهش و مراحل انجام طرح (از قبیل داده‌های مورد نیاز، جامعه و نمونه آماری و...).....
۲۱	۱-۱۱ نتایج مورد انتظار.....
۲۱	۱-۱۲ مشکلات اجرایی احتمالی در انجام طرح و روش حل مشکلات.....
۲۲	فصل دوم: آشنایی با محقق اردبیلی و جایگاه آن در عصر صفوی.....
۲۳	۲-۱ تولد محقق اردبیلی.....
۲۴	۲-۲ تحصیلات محقق اردبیلی.....
۲۵	۲-۳ اساتید محقق اردبیلی.....
۲۶	۱- جمال الدین محمود.....
۲۷	۲- مولی الیاس.....
۲۸	۲-۴ شاگردان محقق اردبیلی.....

- ۳۱-۵-۲ اطلاق لقب مقدس.....
- ۳۲-۶-۲ موقعیت سیاسی - اجتماعی محقق اردبیلی.....
- ۳۳-۷-۲ تأثیر گذاری محقق اردبیلی.....
- ۳۴-۸-۲ محقق اردبیلی و سلاطین صفوی.....
- ۳۶-۹-۲ وفات محقق اردبیلی.....
- ۳۷-۱۰-۲ ویژگی مدفن محقق اردبیلی.....
- ۳۷-۱۱-۲ آثار محقق اردبیلی.....
- ۳۷-۱- آثار فقهی.....
- ۳۹-۲- آثار اصولی.....
- ۳۹-۳- آثار کلامی و فلسفی.....
- ۴۰-۴- سایر آثار.....
- ۴۱-۵- آثاری که قطعاً از محقق اردبیلی است.....
- ۴۳-۶- آثار منسوب به محقق اردبیلی.....
- ۴۴-۱۲-۲ پیشینه اردبیل.....
- ۴۵-۱۳-۲ تأملی در تاریخ اردبیل.....
- ۴۸-۱۴-۲ اوضاع سیاسی ایران در آغاز عصر صفوی.....
- ۴۹-۱۵-۲ گسترش فعالیت علمای شیعه در عصر صفویه.....
- ۵۱-۱۶-۲ گروه‌های مختلف علما در عصر صفوی.....
- ۵۱- فقهها و طلاب علوم شرعی.....
- ۵۱- حکمای فقیه و متکلم.....
- ۵۱- حکما.....
- ۵۲-۱۷-۲ اوضاع مذهبی ایران در عصر صفوی.....
- ۵۲-۱۸-۲ مقامات روحانی و وظایف روحانیون در عصر صفویه.....
- ۵۲-۱- صدر.....

- ۲- شیخ الاسلام.....۵۳
- ۳- مجتهد.....۵۳
- ۴- پیش نماز.....۵۳
- ۵- قاضی.....۵۳
- ۶- قاضی عسگر.....۵۳
- ۷- مدرس.....۵۳
- ۸- رئیس العلماء.....۵۳
- ۹- مفتی.....۵۴
- ۱۰- خلیفه‌الخلفا.....۵۴
- ۱۹-۲ حوزه‌های علمیه شیعه در عصر صفوی.....۵۷
- ۲۰-۲ دوران حیات شیخ صفی.....۵۸
- پادشاهی شاه عباس.....۶۰
- پادشاهی شاه اسماعیل اول.....۶۰
- شورش‌های داخلی و تهدیدهای خارجی پس از شاه اسماعیل.....۶۲
- پادشاهی شاه اسماعیل دوم.....۶۲
- پادشاهی سلطان محمد خدابنده.....۶۴
- انحطاط ایران.....۶۵
- ۲۱-۲ مشهورترین علمای دوره‌ی صفویه.....۶۵
- ۲۲-۲ مکاتب فقهی عصر صفوی.....۶۷
- مکتب محقق کرکی.....۶۸
- ۲- مکتب اخباری گری.....۶۸
- ۳- مکتب اردبیلی.....۶۹
- فصل سوم: اندیشه سیاسی و جایگاه علمی؛ اخلاقی و فقهی محقق اردبیلی.....۷۱**
- ۱-۳ غایت اندیشه سیاسی.....۷۲

۷۳	۳-۲ اهمیت تاریخ اندیشه سیاسی.....
۷۵	۳-۳ مراحل اندیشه سیاسی.....
۷۵	۱-مرحله اول: نحوه مواجهه با پدیده سیاسی.....
۷۵	۲-مرحله دوم: تعیین نوع مطلوب ها در مواجهه با پدیده سیاسی.....
۷۶	۳-مرحله سوم: نحوه ی یافتن پاسخ ها به مطلوب های سیاسی.....
۷۷	۳-۴ مبانی اندیشه سیاسی محقق اردبیلی.....
۷۹	۳-۵ ماهیت حکومت در اندیشه محقق اردبیلی.....
۸۰	۳-۶ ضرورت حکومت در اندیشه محقق اردبیلی.....
۸۳	۳-۷ انواع حکومت از دیدگاه محقق اردبیلی.....
۸۴	۱-حکومت مشروع.....
۸۴	۱-۱- حکومت نبوی.....
۸۵	۱-۲- حکومت و امامت معصوم (علیه السلام).....
۸۸	۲-حکومت های غیرمشروع.....
۸۹	۳-۸ حکومت مطلوب در اندیشه محقق اردبیلی.....
۹۰	حقوق متقابل مردم و حاکمان.....
۹۰	وظایف حاکمیت.....
۹۱	وظایف مردم.....
۹۱	۳-۹ سیاست های دولت اسلامی از دیدگاه محقق اردبیلی.....
۹۱	۱-امور داخلی.....
۹۱	۱- برقراری نظم و امنیت در اجتماع.....
۹۲	۲-حمایت از حقوق افراد جامعه.....
۹۲	۳- برقراری عدالت اجتماعی.....
۹۲	۴- آزادی های اجتماعی.....
۹۲	۲- سیاست خارجی.....

- ۱۰-۳ وضعیت علم و علما در عصر محقق اردبیلی..... ۹۴
- ۱۱-۳ استفاده علمی، فرهنگی محقق اردبیلی از دربار صفوی..... ۹۵
- ۳-۱۲ علم از دیدگاه محقق اردبیلی..... ۹۶
- ۳-۱۳ عقل از دیدگاه محقق اردبیلی..... ۹۷
- ۳-۱۴ عقل توأم با نقل از دیدگاه محقق اردبیلی..... ۱۰۰
- ۱-اصل سهولت..... ۱۰۱
- ۲-حجت بودن خبر واحد..... ۱۰۲
- ۳-جایگاه شهرت در دیدگاه علامه محقق اردبیلی..... ۱۰۳
- ۱۵-۳ اجماع از دیدگاه محقق اردبیلی..... ۱۰۴
- ۱۶-۳ ویژگی‌های علمی محقق اردبیلی..... ۱۰۵
- ۱۷-۳ ارزش و جایگاه برخی آثار محقق اردبیلی..... ۱۰۹
- ۱- کتاب مجمع‌الفائده و البرهان..... ۱۰۹
- کتاب حدیقه الشیعه..... ۱۰۹
- ۳- کتاب زبده‌البیان..... ۱۱۳
- ۱۸-۳ مرجعیت محقق اردبیلی..... ۱۱۴
- ۱۹-۳ احیایگری حوزه نجف توسط محقق اردبیلی..... ۱۱۵
- ۲۰-۳ جایگاه علمی محقق اردبیلی در جهان اسلام..... ۱۱۶
- ۲۱-۳ برخی خصوصیات اخلاقی محقق اردبیلی..... ۱۲۱
۱. تواضع..... ۱۲۱
۲. اخلاص..... ۱۲۱
- ۳-کمک به مستمندان..... ۱۲۲
۴. بخشش عمامه..... ۱۲۳
- ۵-مراعات کامل حلال و حرام..... ۱۲۳
- ۶- همه اعمال برای خدا..... ۱۲۴

- ۷- اهمیت دادن به انجام وظایف..... ۱۲۴
- ۸- بی‌اعتنایی به دنیا..... ۱۲۴
- ۹- مراعات حقوق حیوانات..... ۱۲۵
- ۲۲-۳ ویژگی‌های اخلاقی محقق اردبیلی..... ۱۲۵
- ۲۳-۳ کرامات محقق اردبیلی..... ۱۲۶
- ۲۴-۳ ویژگی‌های فقهی محقق اردبیلی..... ۱۲۹
- ۱- نوآوری و تحقیق در فقه..... ۱۲۹
- ۱- عدم لزوم قواعد تجویدی در قرائت نماز..... ۱۳۰
- ۲- تقدم افقهیت..... ۱۳۰
- ۲- مناقشه و تامل در بسیاری از ابواب فقهی..... ۱۳۱
- ۲۵-۳ حسن و قبح از دیدگاه محقق اردبیلی..... ۱۳۱
- ۲۶-۳ نوع اجتهاد مورد پذیرش محقق اردبیلی..... ۱۳۲
- ۲۷-۳ دیدگاه محقق اردبیلی نسبت به مجتهد..... ۱۳۲
- فصل چهارم: ولایت فقیه؛ امامت و نیابت عامه‌ی فقیه و دولت از دیدگاه محقق اردبیلی... ۱۳۴**
- ۱-۴ مفهوم شناسی ولایت..... ۱۳۵
- ۲-۴ معنای فقیه و ولایت فقیه..... ۱۳۶
- ۳-۴ مراتب ولایت فقیه..... ۱۳۸
- ۱- ولایت در مرتبه‌ی استعداد و صلاحیت..... ۱۳۸
- ۲- ولایت در مرتبه‌ی جعل و اعتبار..... ۱۳۹
- ۳- ولایت در مرتبه‌ی تسلط و فعلیت..... ۱۳۹
- ۴-۴ مفهوم ولایت مطلقه فقیه..... ۱۳۹
- ۵-۴ ولایت یا وکالت..... ۱۴۰
- ۶-۴ جعل وکالت، نیابت و ولایت..... ۱۴۱
- ۷-۴ ولایت تکوینی و ولایت تشریحی..... ۱۴۲

۱۴۵	۴-۸ بیعت.....
۱۴۶	۴-۹ واجب کفایی بودن ولایت برای فقیه.....
۱۴۷	۴-۱۰ دلایل ضرورت ولایت فقیه.....
۱۴۷	۱- دلایل نقلی ضرورت ولایت فقیه.....
۱۵۰	۲- دلایل عقلی ضرورت ولایت فقیه.....
۱۵۱	۳- دلیل ترکیبی عقل و نقل بر ضرورت ولایت فقیه.....
۱۵۴	۴-۱۱ تقسیم‌بندی ولایت فقیه به ادوار مختلف.....
۱۵۴	۱- دوره‌ی اول: آغاز اجتهاد.....
۱۵۵	۲- دوره‌ی دوم: دوره‌ی صفویه.....
۱۵۵	۳- دوره‌ی سوم: قاعده‌مندی نظریه.....
۱۵۵	۴- دوره‌ی چهارم: دوره‌ی مشروطه.....
۱۵۶	۵- دوره‌ی پنجم: درخشش ولایت فقیه.....
۱۵۶	۴-۱۲ انواع ولایت در اسلام.....
۱۵۶	۱- ولایت الله.....
۱۵۷	۲- ولایت رسول.....
۱۵۷	۳- ولایت امام.....
۱۵۷	۴- ولایت فقیه.....
۱۵۸	۴-۱۳ ضرورت اهمیت تبیین ولایت فقیه از دیدگاه محقق اردبیلی.....
۱۶۰	۴-۱۴ دیدگاه محقق اردبیلی پیرامون ولایت فقیه.....
۱۶۱	ادله‌ی عقلی.....
۱۶۶	ادله‌ی نقلی.....
۱۶۸	اجماع.....
۱۶۹	۴-۱۵ نظریه‌های امامت.....
۱۷۰	۴-۱۶ ماهیت امامت و اوصاف امام.....

۱۷۰	۱۷-۴ امامت از دیدگاه محقق اردبیلی
۱۷۰	اصل بودن امامت
۱۷۲	امامت و قاعده‌ی لطف
۱۷۳	۱۸-۴ شرایط امامت از دیدگاه محقق اردبیلی
۱۷۴	۱۹-۴ نیابت عامه فقیه از دیدگاه محقق اردبیلی
۱۸۰	۲۰-۴ مشروعیت و مقبولیت نیابت عامه فقیه در اسلام
۱۸۳	۲۱-۴ رابطه‌ی مشروعیت با مقبولیت در فرهنگ سیاسی اسلام
۱۸۳	۱- مشروعیت به مثابه مقبولیت
۱۸۳	۲- مشروعیت؛ بخشی از مشروعیت
۱۸۳	۳- مقبولیت؛ شرط تحقق مشروعیت
۱۸۴	۲۲-۴ مبانی مشروعیت و مقبولیت نیابت عامه فقیه
۱۸۴	۱- مبانی مشروعیت الهی بلاواسطه
۱۸۵	۱- ولایت انتصابی مطلقه فقیه
۱۸۵	۲- ولایت مقیده‌ی فقیه
۱۸۶	۲۳-۴ نظریه‌های مبتنی بر مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی
۱۸۶	۱- حکومت مشروطه شرعی
۱۸۶	۲- نظارت و اشراف مرجع و خلافت مردم
۱۸۷	۳- نظارت انتخابی فقیه
۱۸۸	۲۴-۴ مفهوم شناسی دولت
۱۹۰	۲۵-۴ ارکان و عناصر تشکیل دهنده‌ی دولت
۱۹۱	۱- جمعیت
۱۹۴	۲- سرزمین معین
۱۹۶	۳- حکومت
۱۹۷	۴- حاکمیت و استقلال

۱۹۹۴-۲۶ شناسایی کشورها و حکومت‌ها.....
۲۰۰تئوری تاسیسی، ایجاد ی یا تکوینی.....
۲۰۱تئوری اعلامی.....
۲۰۱تئوری لوترپاخت.....
۲۰۲۴-۲۷ شناسایی دولت‌ها.....
۲۰۵۴-۲۸ مسئولیت و حیطه ی عمل دولت‌ها.....
۲۰۶مسئولیت دولت در عرصه ی امور داخلی.....
۲۱۱۴-۲۹ مسئولیت دولت در عرصه ی امور خارجی.....
۲۱۴۴-۳۰ نظریه‌های دولت.....
۲۱۵۴-۳۱ دیدگاه نظریه‌پردازان غرب.....
۲۱۵۱- افلاطون.....
۲۱۶۲- ارسطو.....
۲۱۷۳- ژرژ سل.....
۲۱۷۴- کارل مارکس.....
۲۱۹۵- ادوارد مایر.....
۲۱۹۶- توماس هابز.....
۲۲۱۷- جان لاک.....
۲۲۱۸- آنتونی گرامشی.....
۲۲۲۹- ماکیاول.....
۲۲۴۱۰- ژان بدن.....
۲۲۴۱۱- ادموند برک.....
۲۲۵۱۲- فردریش هگل.....
۲۲۷۴-۳۲ دیدگاه نظریه‌پردازان مسلمان.....
۲۲۷دوران صدر اسلام.....

- ۱- حضرت محمد(ص)..... ۲۲۷
- ۲- امام علی(ع)..... ۲۲۹
- ۳- ۴ دیدگاه علمای اهل سنت..... ۲۲۹
- ۱- امام محمد غزالی..... ۲۳۰
- ۲- ماوردی..... ۲۳۲
- ۳- ابن جماعه..... ۲۳۳
- ۴- ابن تیمیه..... ۲۳۵
- ۵- خنجی..... ۲۳۶
- ۳۴- ۴ دیدگاه اندیشمندان مسلمان فقه شیعه..... ۲۳۶
- ۱- شیخ صدوق..... ۲۳۸
- ۲- محقق حلی..... ۲۳۸
- ۳- شیخ مفید..... ۲۳۹
- ۴- ابن سینا..... ۲۴۰
- ۶- خواجه نصیرالدین طوسی..... ۲۴۲
- ۷- علامه مجلسی..... ۲۴۳
- ۸- ملاحسین واعظ کاشفی..... ۲۴۵
- ۹- شیخ فضل الله نوری..... ۲۴۶
- ۱۰- علامه نائینی..... ۲۴۷
- ۳۵- ۴ دیدگاه اندیشمندان مسلمان معاصر..... ۲۴۹
- ۱- مصطفی ملکوتیان..... ۲۴۹
- ۲- سید عبدالعلی قوام..... ۲۵۰
- ۳- حسین بشیریه..... ۲۵۱
- ۴- علی اصغر کاظمی..... ۲۵۲
- ۵- سید حسین سیفزاده..... ۲۵۳

۲۵۳	۳۶-۴ نظریه‌های جدید پیرامون دولت.
۲۵۴	نظریه‌های پیدایش دولت.
۲۵۴	۱- نظریه‌ی طبیعی یا فطری.
۲۵۴	۲- نظریه‌های الهی.
۲۵۵	۳- نظریه‌ی قرارداد اجتماعی.
۲۵۵	۴- نظریه‌ی تکامل.
۲۵۵	۵- نظریه غلبه.
۲۵۶	۶- نظریه‌ی اقتصادی.
۲۵۶	۳۷-۴ نظریه‌های مبتنی بر مقبولیت و مشروعیت سیاسی دولت.
۲۵۶	۱- نظریه‌های مبتنی بر مقبولیت سیاسی دولت.
۲۵۸	۳۸-۴ موقعیت دولت و شهروندان در عصر جهانی شدن.
۲۶۰	۱- دولت رفاه.
۲۶۱	۲- دولت پسا رفاهی.
۲۶۲	۳- دولت حداقل.
۲۶۳	۴- دولت مجازی.
۲۶۳	۵- نظریه پسا مدرن دولت.
۲۶۴	۳۹-۴ دولت جائر از دیدگاه محقق اردبیلی.
۲۶۶	۴۰-۴ شرایط دولت جائر از دیدگاه محقق اردبیلی.
۲۷۰	۴۱-۴ راهکارهای عملی زیستن در قلمرو حاکمان جور.
۲۷۰	۱- حب بقای حاکم جور مومن.
۲۷۰	۲- حب بقای حاکم جور مخالف.
۲۷۱	۳- حب بقای حاکم جور کافر.
۲۷۱	۴۲-۴ روابط اقتصادی در دولت جائر.
۲۷۵	۴۳-۴ روابط حقوقی و قضائی در دولت جائر.

۲۷۶۴-۴ دولت عادل از دیدگاه محقق اردبیلی.....
۲۷۷۴-۴۵ قلمرو اختیارات ولی فقیه در دولت عادل.....
۲۷۷۱- افتا.....
۲۷۸۲- قضا.....
۲۸۰۳- اداره امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان.....
۲۸۰۴- اقامه‌ی حدود.....
۲۸۱۴-۴۶ وظایف و اختیارات فقیه جامع الشرایط در دولت عادل.....
۲۸۲۴-۴۷ حقوق مالی ولی فقیه در روزگار غیبت در دولت عادل.....
۲۸۲۱- زکات.....
۲۸۳۲- خمس.....
۲۸۳۳- منع ربا.....
۲۸۴۴- پرداخت بدهی.....
۲۸۴۵- دریافت جزیه.....
۲۸۴۶- اجبار محجران اراضی به تخلیه یا آباد ساختن آن.....
۲۸۵۷- نظارت بر اراضی مفتوحة العنوة.....
۲۸۵۸- تصرف در اموال بدون وارث.....
۲۸۵۴-۴۷ وظایف و اختیارات سیاسی، اقتصادی دولت عادل از دیدگاه محقق اردبیلی.....
۲۸۷فصل پنجم: نتیجه گیری و پیشنهادات.....
۲۸۸۱-۵ شهامت و شجاعت علمی محقق اردبیلی.....
۲۸۹۲-۵ نتیجه گیری.....
۲۹۴۳-۵ پیشنهادها.....

چکیده

علامه احمد بن محمد، معروف به محقق اردبیلی، از بزرگترین چهره‌های پرفروغ عالم فقه و فقهت شیعه بوده و از جمله نوادر دوران است که در زهد و تقوای الهی و ترک دنیا و رغبت به آخرت به اوج مدارک کمال رسیده و به همین سبب به مقدس ملقب گردیده است. این فقیه متالم و نواندیش، به دلیل علم سرشار و زهد و اخلاص، دارای نفوذ معنوی بسیاری بوده و در جهان اسلام، به عنوان شخصیتی فاضل، عالم و عامل، پایه گذار مکتب جدیدی از فقهت محسوب می شود که با مجاهدات خویش، ضمن انکشاف غامض ترین مسائل فقهی و تبعیت از رویکرد عقلانی، در برساختن فضای نوینی از ساختار شریعت، سهمی خاص داشته باشد. در این طرح پژوهشی که با هدف تبیین جایگاه جایگاه مذهبی، علمی، سیاسی و شیوه های خاص اجتهادی علامه محقق (مقدس) اردبیلی (م ۹۹۳ ق) و نقش آن در جهان اسلام، بهنگارش درآمده است، به این سؤال اساسی پاسخ داده می شود که محقق اردبیلی در جهان اسلام، از چه جایگاهی برخوردار بوده و شیوه های خاص اجتهادی ایشان، از کدامین آبشخور فکری بهره مند می گردیده است. نتایج یافته های پژوهشی نشان می دهد که ایشان با وزانت، علمی، فقهی و اخلاقی خود، آن چنان در جهان اسلام، اثرگذار بوده است که پیروان مقدس اردبیلی تحت عنوان "اتباع مقدس" مشهور شده اند. شخصیتی که استوانه‌های فقه، چون صاحب جواهر، شیخ اعظم، انصاری و ... را متوجه آرا و اندیشه‌های خویش ساخت و فقیهان نامور، توانا و هم‌سونگری چون آیه‌الله بروجردی و امام خمینی را تحت تأثیر اندیشه‌های فقهی و راه و روش اجتهادی خویش قرار داد. ایشان تحصیل علم را عبادت برتر و از مهم‌ترین تکالیف دینی و الهی به حساب می‌آورند و در رجال حدیث، بیش از معمول، دقت و تحقیق داشته و در اصل انعقاد ظهور و فقه‌الحدیث و گرفتار نبودن به خبر ناسازگار، سخت حساس است. محقق اردبیلی از یک طرف، حرمت ولایت از سوی جائر و نیز همکاری با او را به یک گروه از ظلم که دارای مذهب خاص باشند، اختصاص نمی‌دهد و از طرف دیگر توجه و مساعدت به هر حاکم ستمگری را که در نهایت به نفع اسلام و عزت مسلمین باشد، هر چند پیرو تشیع نبوده و یا اساساً مسلمان نباشد، تجویز کرده و از شمول ادله‌ی تحریم منع، خارج می‌داند.

کلیدواژه ها: محقق اردبیلی، عصر صفوی، فقها، دولت جائر دولت عادل، ولایت و نیابت عامه فقیه

فصل اول:

کلیات

۱- مقدمه

زمانه پیدایش علم و دانش با خلقت انسان برابری می کند و همواره بشر در صدد آن بوده که بفهمد و درک نماید. علم و دانش در زندگی انسان دارای جایگاه ویژه ای است. نقش علم در زندگی انسان این است که راه سعادت، تکامل و راه ساختن را به انسان می آموزد. علم، انسان را توانا می کند که آینده را همان گونه که می خواهد بسازد. علم مانند ابزاری در اختیار خواست انسان قرار می گیرد و طبیعت را آن چنان که انسان بخواهد و فرمان دهد، می سازد. علم و دانش دریچه ای است به دنیای پیشرفت و آگاهی که می تواند انسان را بر بال معجزه ی آسایش بنشانند و به اوج برسانند. علم و دانش نتیجه ی کشف راز های پنهان در دل طبیعت است. راز هایی که انسان ها برای پی بردن به آن ها متحمل سختی های زیادی شده اند تا هم اکنون ما به راحتی بتوانیم از آن ها استفاده کنیم.

امروزه اهمیت علم و دانش بر بشریت آشکار است. همه مکاتب بشری و ادیان آسمانی بر کسب علم و دانش تاکید دارند و پیشرفت و ترقی در مسیر علم را افتخارآمیز می شمارند. در این راستا دین مبین اسلام بیش از هر دین و آیین دیگری به این مقوله پرداخته و در ده ها آیه در قرآن کریم و صدها حدیث در مجموعه های ارزشمند از سخنان اهل بیت عصمت (ع) با اهمیت قائل شدن برای علم و آموزش و نیز با مذمت جهل و بیان آثار آن به علم بها داده و انسان ها را به تعلیم و تعلم فراخوانده است.

جایگاه و اهمیت علم و دانش بی گمان در آموزه های قرآنی به دانش و ارزش های انسانی است؛ از این روست که تسخیر فرشتگان و هستی، زمانی برای انسان شدنی شد که خداوند به انسان اسمای خویش را تعلیم داد و انسان به دانش اسمایی آگاه شد. این آگاهی هر چند به شکل آگاهی

حضور و شهودی است که از آن به دانش وجودی نیز تعبیر می شود؛ زیرا در جان و وجود انسان جای می گیرد و همه وجود وی را شکل می بخشد که در تعبیر مولوی : ای برادر تو همه اندیشه ای، مابقی جز استخوان و ریشه ای، به خوبی تبیین شده است؛ با این همه دانشی دارای ارزش است که انسان را به مقام خودش بازگرداند و از مقام هیبوط به عروج رساند و صعود دوباره ای را از خاک به عرش افلاک برین تا عرش سدره المنتهی آغاز کند.

با این حال، دانش به معنای دانه اندیشه و دانشجویی، پاشیدن این دانه در ذهن انسان است. هر داده دانشی، کلید رازی از چیستان های طبیعت است که پرده از روی پدیده پنهانی برمی دارد و ما را با پیوندی میان دو یا چند چیز آشنا می کند.

به هر حال، یکی از ویژگی های علم و دانش، دوام و ماندگاری منافع آن است و اجر و پاداش آن هم حتی پس از مرگ برای انسان هم چنان ادامه پیدا خواهد کرد. کسی که علم سودمندی را به دیگری می آموزد و نسخه برداری می نماید، پاداش خود و پاداش همه کسانی که آن را می آموزند یا نسخه برداری می کنند و آن هایی که به آن پس از او عمل می کنند، تا زمانی که آن علم باقی می ماند و به آن عمل می شود، پاداش نویسنده و نقل کننده آن باقی خواهد ماند. از این جهت علم و دانش بر عبادت برتری داده شده که منافع علم شامل عالم و دیگران نیز می شود و منافع عبادت منحصر به خودعبادت گذار است. بنابراین می توان گفت که از همان زمانی که انسان پای به این جهان گذاشته است، علم نیز به وجود آمده و با رشد فکری بشر، علم تکامل یافته است. هرگاه خداوند بخواهد به کسی خیر برساند، او را فقیه و دانای در دین نموده و راه رشد و نجات را به او الهام کرده است.

از طرفی اهمیت و ارزش تحصیل علم و دانش از نظر قرآن و احادیث و بزرگان دین و علم بر هیچ کس پوشیده نیست. علم و دانش برای انسان اهمیت زیادی دارد و او را از جهت روحی و معنوی اشباع می کند. چون افکار انسان در سطح عالی قرار می گیرد و نتیجه ی آن نجات خود و جامعه از

گمراهی و سیاه بختی است. دستورالعمل قرآنی در این مورد، این گونه است: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ بِكَ عَلِيمٌ بِهِ" و از چیزی که دانش نداری پیروی نکن".

در این میان، دین اسلام، علم را چراغ عقل، زینت اغنیا و جمال فقرا و بهترین هدایت می داند و هیچ گنجی را نافع تر از علم نمی داند و در این مسیر، عالمان و اندیشمندان دین، از زمان های بسیار دور تاکنون، شخصیت های بی مانند و کم نظیری در دنیا به حساب می آیند که رفتار و گفتار و کردار آنان همواره حیات بخش و آموختنی بوده است و هم چون ستاره ای در آسمان ایمان راستین و یقین حقیقی می درخشند. عالمانی که همواره و همیشه جامعه را به سمت طریق سعادت و خودسازی و مقام های والای انسانی هدایت می نمودند که یکی از این ستارگان علم و دانش، علامه محقق اردبیلی می باشد که از مشاهیر و مفاخر علمای امامیه در قرن دهم هجری و معاصر دوره ی اول سلطنت صفویه بوده است.

۲- بیان مساله

احمدبن محمد معروف به محقق اردبیلی، فقیه جلیل القدری که از نوابغ روزگار بوده و دارای کرامات و مقامات متعالی می باشد، از سوی فقها، علما و ادبا با عناوینی چون عالم، فاضل، عابد، زاهد، محقق، مقدس، متقی، ثقه، بلندمرتبه، عظیم الشان، افضل اهل زمان، اسوهی قداست و معنویت، عالم ربانی، متکلمی صمدانی، آیهی ارشاد اذهان علما، زبدهی حدیقه اصفیا و اتقیا، عالم تحقیق و دقت، مثل ورع و خشیت، مجمع فائده و برهان، شارح دقائق علوم و قرآن، ستاره درخشان آسمان فقاہت، معلم التحقیق و التقدس شناخته شده است. با این حال، از تاریخ تولد محقق اردبیلی اطلاع درستی در دست نیست و متأسفانه در کتب تراجم و شرح حال، سال تولد او ضبط نشده است؛ حتی در خصوص آبا و اجداد، والدین و فرزندان محقق اردبیلی نیز مطالب چندانی در دست نیست. اما به طور یقین نام پدر ایشان شیخ محمد بوده است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۰۶) و در اردبیل در روستای نیار در ۹۲۰ و یا ۹۳۰ چشم به جهان گشوده است و فرزندی به نام ابی‌الصلاح تقی‌الدین محمد داشته که شاگرد خودش نیز بوده است.

نام اصلی این علامه، احمد بن محمد اردبیلی معروف به محقق اردبیلی از بزرگترین چهره‌های پرفروغ عالم فقه و فقهت شیعه بوده و از جمله نوادر دوران است که در زهد و تقوای الهی و ترک دنیا و رغبت به آخرت به اوج مدارک کمال رسیده و به همین سبب به مقدس ملقب گردیده است و به دلیل علم سرشار و زهد و اخلاص، دارای نفوذ معنوی بوده و دانشمندان علم رجال و تراجم، او را بسیار ستوده و از علم و تقوا و زهد و وثاقت ایشان مدح بلیغ کرده‌اند؛ محقق اردبیلی در فضیلت و تقوا و اجتناب از هوای نفس، نمونه‌ی مردان بزرگ و اسوه‌ی قداست و معنویت است و بی‌شک مصداق کامل «و اما من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه و مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقادوه» بوده است (محمّد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۷۳). محقق اردبیلی همه‌ی عمر خویش را در تحصیل، تدریس و تحقیق علوم دینی سپری کرده و دوران تحصیلی ایشان را می‌توان به دو دوره‌ی متمایز تقسیم کرد (مقدسی، ۵۶۱، ۱۳۷۵-۵۶۰):

۱- دوران تحصیلات ابتدائی که در آن ادبیات عرب تا علوم معقول به ویژه علم کلام را بنا به قول مشهور در حوزه‌ی علمیه‌ی شیراز و بنا به قول صاحب ریاض‌العلماء، علاوه بر شیراز در اصفهان گذرانده است.

۲- دوران تحصیلات عالی که در آن مباحثی چون فقه، اصول و علم حدیث را در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف در محضر فضلائی عراقین تلمذ کرده است.

محقق اردبیلی در دوران صفویان می‌زیسته و موقعیت بالایی در نزد حاکمان داشته است. با این همه وی هیچ‌گاه به دستگاه سلطنتی نزدیک نشد و آزادگی علمی و انسانی خود را حفظ کرد و بدین وسیله اثبات کرد که در اظهار رأی فقهی، اهل هیچ‌گونه ملاحظه‌کاری و حمایت سیاسی نیست و این نشانگر استقلال فکری، دقت نظر محقق اردبیلی و توانایی وی در گشودن پیچیدگی‌ها و دشواری‌های فکری و نقد و بررسی دقیق دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، بزرگانی را در فقه واداشت تا راه و روش او را الگوی خود سازند و به پیروان مقدس اردبیلی تحت عنوان "اتباع مقدس" مشهور شوند. شخصیتی که استوانه‌های فقه، چون صاحب جواهر، شیخ اعظم، انصاری و ... را متوجه آرا و اندیشه‌های خویش ساخت و فقیهان

نامور، توانا و هم‌سونگری چون آیة‌الله بروجردی و امام خمینی را تحت تأثیر اندیشه‌های فقهی و راه و روش اجتهادی خویش قرار داد (نجفی، ۱۳۷۵، ۵).

توانایی محقق فقیه را باید در چگونگی نقد و بررسی دیدگاه‌ها و به هنگام حل ناسازگاری‌ها و ناهم‌خوانی‌ها سنجید؛ توانایی فقیه را باید در حل آن دسته از مسائلی دید که بزرگان فقه، از حل آن‌ها و گزیدن رأی نهایی درمانده‌اند؛ قوت محقق را باید در پیمودن راه‌های نارفته و مسایل نوپیدا و یا کم‌سابقه فقهی دید (نجفی، ۱۳۷۵، ۶)؛ از این روست که مکتب فقهی او در دوره‌ی صفویه گروهی از بهترین فقها را پیرو خود ساخت. بدین سان از دیدگاه ایشان مواهب الهی دو دسته‌اند (مقدسی: ۵۷۰-۵۶۹): موهبت‌هایی که همگان بدون استثنا و به طور مساوی از آن‌ها بهره‌مند هستند، مانند آب و هوا و موهبت‌های خصوصی که همگان شایستگی آن را ندارند، مانند نبوت، امامت و مرجعیت. علم هم از جمله مواهبی است که هر کس را توفیق تحصیلش نمی‌دهند. یعنی به هر چیز با آن راه توان یافت و هر کس را به آن راه نتوان داد. ایشان تحصیل علم را عبادت برتر و از مهم‌ترین تکالیف دینی و الهی به حساب می‌آورند. محقق اردبیلی در رجال حدیث، بیش از معمول دقت و تحقیق داشته و در اصل انعقاد ظهور و فقه‌الحدیث و گرفتار نبودن به خیر ناسازگار، سخت حساس است. در هر حال، نسبت قول جهت نبودن خبر واحد غیر صحیح، به محقق اردبیلی نادرست است (حسینی، ۱۳۷۵، ۳۱). با این حال و علیرغم گذشت پنج قرن، از حیات ایشان و با ترجمه کتاب گران سنگ مجمع‌الفائده و البرهان و برگزاری کنگره علمی بزرگداشت ایشان در اردبیل، بسیاری از ابعاد و زوایای جایگاه سترگ و بزرگ علمی، فقهی، سیاسی این دانشمند توانا گشوده نشده است؛ به ویژه در مورد زیست‌مان اجتماعی مردم در دوران دولت جائر و دولت عادل و مصالحه و یا مقابله مردم با چنان دولت‌هایی، هم چنان غامض می‌باشد. هم چنین شیوه‌ها و رویکردهای نوین اجتهادی ایشان و مستمک شدن و یا نشدن به اصول فقهی در جهت استخراج این مبانی، حائز اهمیت است. با توجه به این که دیدگاه محقق اردبیلی در مقابل فقهای است که روایات فراوان، نهی از همکاری با ظلم را به عنوان قضیه خارجی تلقی نموده و به ستمگران عصر صدور و روایات، مختص دانسته‌اند و یا این که نصوص متنافره را به سلاطین

مخالف اختصاص داده‌اند، محقق اردبیلی از یک طرف، حرمت ولایت از سوی جائر و نیز همکاری با او را به یک گروه از ظلم که دارای مذهب خاص باشند، اختصاص نمی‌دهد و از طرف دیگر توجه و مساعدت به هر حاکم ستمگری را که در نهایت به نفع اسلام و عزت مسلمین باشد، هر چند پیرو تشیع نبوده و یا اساساً مسلمان نباشد، تجویز کرده و از شمول ادله‌ی تحریم منع، خارج می‌داند. حب بقای حاکم جور مومن، حب بقای حاکم جور مخالف، حب بقای حاکم جور کافر و چگونگی روابط مردم با آن‌ها هم از جمله پرسش‌های بنیادین این طرح است. این که ایشان در تقید به "اصل سهولت" و "شریعت سمحه سهله" در دین سخت پای‌بند است؛ تا آن جا که می‌توان ادعا کرد هیچ فقیه دیگری مانند او در فهم شریعت و قانون از این مبنا به این گستردگی استفاده نکرده است. ولی در بررسی و صدور احکام مسائل دولت جائر و حاکم ظالم، حاضر نیست بر آن مبنا حکم صادر کند و روش‌های اجتهادی ایشان و نقش ایشان در جهان اسلام و قدرت اثرگذاری شگرف وی در میان حوزه‌های علمیه و علما و فقهای پس از عصر خود، مهم‌ترین نکات این طرح می‌باشد.

۳-۱ هدف انجام طرح (اهداف اصلی و فرعی)

هدف از اجرای این طرح، اینست که بر اساس مطالعات عمیق بر آثار علمی و استناد به مکتوبات تاریخی، بتوان جایگاه مذهبی، علمی، سیاسی و شیوه‌های خاص اجتهادی علامه محقق (مقدّس) اردبیلی (م ۹۹۳ ق) را شناسایی نموده و نقش ایشان در جهان اسلام، به عنوان انفتاح‌کننده فصل نوینی از رویکردهای دینی در ساحت‌های مختلف تبیین گردد. به عبارت دیگر مهم‌ترین اهداف طرح عبارتند از:

شناسایی مهم‌ترین کنشگری مذهبی، علمی و سیاسی محقق اردبیلی در میان علما و فقها
بررسی تاثیر آثار علمی محقق علمی در میان حوزه‌های علمیه و اکتشاف مبانی جدید در فقه
مشخص نمودن مهم‌ترین شیوه‌های خاص اجتهادی علامه محقق اردبیلی
مشخص نمودن جایگاه و نقش علامه محقق اردبیلی در جهان اسلام

۴-۱ ضرورت انجام تحقیق

اندیشه‌های مذهبی، علمی و سیاسی تأثیر شگرفی بر کنش‌ها و رفتار آدمی دارد و اعمال انسان محصول عقاید و اندیشه‌های اوست. انسان‌ها خود تاریخ خویش را می‌سازند؛ اما نه به شیوه‌ای که دلخواه آن‌هاست و نه تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند. بی‌شک ریشه‌ی همه‌ی شاخه‌های دانش نوین و از آن جمله تاریخ اندیشه‌های سیاسی را باید در فلسفه سیاسی قدیم یافت (بشیریه، ۱۳۷۷، ۱۷). سیر تاریخ را نه تنها رخدادهای بزرگ که پاره‌ای از آثار بزرگ رونق بخشیده‌اند و این آثار، اغلب در وقوع آن رخدادها سهیم بوده‌اند.

از سوی دیگر، هدف از اندیشه‌ی سیاسی کارآمدی حکومت و اداره‌ی بهتر جامعه است و اندیشمندان جامعه در پی حل مشکلات و بحران‌های موجود در جامعه می‌باشند. بنابراین ارائه‌ی تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی، هدف اصلی هر اندیشه‌ی سیاسی است. فایده‌ی عملی اندیشه‌ی سیاسی و کاربرد اندیشه به منظور ترسیم جامعه‌ی ایده‌آل، بهبود رابطه‌ی مردم و حکومت‌ها، کارآمد کردن حکومت‌ها، احیای حقوق مردم، تبیین وظایف و تکالیف و حقوق متقابل ملت‌ها و دولت‌ها، تصمیم‌سازی در سیاست‌گذاری عمومی و برنامه‌ریزی کشور می‌باشد.

با رسمیت مذهب تشیع اثنی عشری و اتحاد سیاسی ایران بر مبنای یکپارچگی مذهب شیعه‌ی امامیه، اقتضا می‌کرد تا جنبشی نو در حوزه‌ی فرهنگ تشیع صورت گیرد و حرکت تألیف و ترجمه را تسریع و تقویت بخشد، تا زیر بنای اعتقادی، فکری و فقهی تشیع را در چهارچوب مکتبی با پشتوانه کلامی و فقهی قوی در ایران عرضه کند و آموزه‌های عقیدتی مذهب جدید برای تثبیت و احکام ایمان نو مذهب را تبیین و تفهیم کند و قواعد و قوانین فقهی، جهت راهنمای عمل به احکام شرعی ارائه شود (غلامزاده، ۱۳۷۵، ۴۸).

آثار علمی ماندگار محقق اردبیلی، در حوزه‌های مختلف فقهی و اصولی، باعث انفتاح بواب جدیدی در مبانی اصیل دینی شده است و به ویژه شیوه اجتهاد ایشانی، سبب ساز ایجاد احکام متقن دینی در سپهر زیستمان اجتماعی گردیده است. شاید عمده‌ترین محور در اندیشه‌ی سیاسی محقق

اردبیلی ضرورت تاسیس حکومت و چگونگی مدیریت آن باشد. در این مورد ایشان می‌نویسد: "این عالم مقر طوائف و امم و محل نزاع و فساد بنی‌آدم است". بنابراین قانون و شریعتی لازم است که به تأمین معاش و معاد عباد بر طریق ثواب بپردازد و آن‌ها را از این نزاع و ظلم و فساد باز دارد و به زندگی آن‌ها انتظام بخشد. این مهم، یعنی اجرای شریعت را خداوند بر عهده‌ی حجت‌های خود، که پیامبران، ائمه و جانشینان آن‌ها هستند، وگذار کرده است و سپس در عصر غیبت، باید نایبانی به عنوان فقیهان جامع الشرایط بتوانند، عهده دار تصدی جامعه گردند و اتصال منبع مشروعیت به خداوند و پیامبر و ائمه، راهگشای چنین حکومتی است. یعنی برای تداوم مسیر انبیا باید کارگزارانی نایب، زعامت جامعه را بر عهده داشته باشند.

با این حال، نگارش ۱۲ کتاب فقهی، ۱۰ کتاب اصولی و ۳۰ اثر قطعی از ایشان و ۲۷ کتاب منسوب به ایشان، تربیت صدها شاگرد مبرز و از جمله ۱۵ شاگرد دارای مراتب فضل و عرفان ثبت شده در تاریخ، وجود خصوصیات علمی بسیاری هم چون، پرداختن به گزاره‌های دشوار و موردنیاز، نقاد بودن، درهم آمیختن تتبع و تحقیق، فراخ‌اندیشی، پرهیز از جمود و جزم‌اندیشی، پرهیز از تقلید، تواضع علمی، درهم آمیختگی فقه و اخلاق، دلیل مداری و استقلال در رأی، جمع بین احتیاط علمی و عملی، سفارش به احتیاط، فقه روایی، هم‌سونگری، تشکیک و درنگ‌های فقهی، روش تحصیلی و تحقیقی خاص و برنامه‌ریزی شده، ایجاد تحول در دروس و حوزه‌های علمیه، پانزده صفت مورد تأیید دانشمندان حوزه اخلاق بر ایشان، ضرورت پرداختن به جایگاه والای این فقیه نواندیش را امری استلزامی می‌نماید. شیوه خاص اجتهادی ایشان، در حوزه‌های مختلف و به ویژه در مسائل حکومتی و حاکمان عادل و یا ظالم، حب بقای حاکمان و مواردی از این دست و چگونگی تاثیر آن بر مسیر حوزه‌های علمیه و بر روش اصولی فقها، به کارگیری این‌ها در نظام سیاسی و تبیین جایگاه سترگ ایشان در جهان اسلام و الگوگیری از ایشان برای نسل جدید و باز شناسی شخصیت مذهبی، علمی و سیاسی ایشان، ادله‌ای است که ضرورت اجرای این طرح پژوهشی را اثبات می‌کند.

۵-۱ فرضیات یا سئوالات تحقیق

با توجه به عنوان پژوهش و روش تحقیق ارائه شده مبتنی بر تحلیل اسنادی با تاکید بر شناسایی مضمون و روش تجزیه و تحلیل گراند تئوری، اگر چه ارائه فرضیه چندان منطقی به نظر نمی رسد، اما می توان بر اساس داده های اولیه و مطالعات پیشاپژوهش، چنین سئوالاتی را مطرح نمود:

- مهم ترین یافته های دینی علامه محقق اردبیلی در آثار ایشان و به ویژه در کتاب مجمع الفائده چیست؟

- مهم ترین یافته های علمی علامه محقق اردبیلی بر مبنای آثار ایشان و به ویژه در کتاب مجمع الفائده در چه زمینه هایی است؟

- مهم ترین یافته های سیاسی علامه محقق اردبیلی بر مبنای آثار ایشان و به ویژه در کتاب مجمع الفائده در چه زمینه هایی است؟

- رویکرد عمده علامه محقق اردبیلی در باره حاکمیت و مدیریت در عصر غیبت، چگونه می باشد؟

- شیوه خاص اجتهادی ایشان در حوزه های مختلف فقهی، حکومتی چیست؟

- جایگاه و نقش علامه محقق اردبیلی، در جهان اسلام چگونه است؟

۶-۱ سوابق مربوط به طرح در داخل و خارج از کشور (بیان مختصر سابقه تحقیقات

انجام شده پیرامون موضوع)

در مورد شخصیت، جایگاه مذهبی، علمی و سیاسی علامه محقق اردبیلی، پژوهش های مختلفی انجام گرفته است که بخش عمده ای از آن ها در مورد شخصیت علمی، آثار و مراتب عرفان این فقیه می باشد. به عنوان نمونه، علامه مجلسی از محقق اردبیلی به بزرگی یاد می کند و درباره ی تقوا و پروا پیشگی وی می نویسد:

"والمحقق الاردبیلی فی الورع و التقوی و الزهد و الفضل، بلغ الغایة القصوی و لم استمع بمثله فی المتقدمین و المتأخرین جمع الله بینہ و بین الائمة الطاهیرین". محقق اردبیلی در پروا پیشگی، پرهیزگاری، زهد، بی‌اعتنایی به زخارف دنیوی، دانش و فضیلت به نهایت درجه‌ی کمال رسیده بود. من در پیشینیان و پسینیان کسی را به مانند او نشنیده‌ام، خداوند او را با پیشوایان پاک محشور فرماید.

علامه محمدبن علی اردبیلی درباره‌ی شخصیت محقق اردبیلی می‌گوید: "احمدبن محمد اردبیلی رحمه الله در بزرگواری، وثاقت و امانت، مشهورتر از آن است که یادآوری شود. او بالاتر از قلمرو عبارت و سخن است. شخصیتی متکلم، فقیهی عظیم‌الشأن، جلیل‌القدر، بلندمرتبه و متورع‌ترین، عابدترین و پرهیزگارترین اهل زمانش بوده است (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۴-۲۳).

صاحب قصص العلماء درباره‌ی جایگاه محقق اردبیلی می‌گوید: "احمدبن محمد اردبیلی مشهور به مقدس اردبیلی و معروف به محقق اردبیلی از مشاهیر جهابذه محققین، از فضای روزگار و از سنادید مدققین فضای اعصار و از معاریف مقدسین و متورعین احبار و اخبار است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۸، ۳۱)".

شیخ یوسف بن احمد بحرانی می‌گوید (برزنونی، ۱۳۷۵، ۵۴): "مولاحمد اردبیلی، عالم عامل، محقق مدقق، زاهد عابد و متورعی است که در زهد و پرهیزگاری، بی‌همتا و دارای مقاماتی بوده است و از او کراماتی نقل شده است".

سیدمصطفی تفرشی در نقدالرجال در بیان این شخصیت والامقام ابراز می‌دارد: "موقعیت وی در جلالت، وثاقت و دیانت، مشهورتر از آن است که یادآوری شود و شخصیت او بالاتر از آن است که پرگار عبارت ما، حول محور او به گردش درآید. او متکلمی فقیه، عظیم‌الشأن، جلیل‌القدر، رفیع المنزله و در روزگار خود از همه‌ی اعلام، پرهیزگارتر، عابدتر و متقی‌تر بوده است".

«شیخ اسدا... کاظمی، محقق اردبیلی را با چنین ویژگی‌هایی تعریف می‌کند: شیخ اجل، اکمل، افضل، اعلم، اوحد، اورع، اتقی، ازکی، ازهد، اسعد، فقیه، مفسر، متکلم، متبحر، بلندمرتبه و قوی برهان است». سیدمحمدباقر خوانساری در مورد ایشان می‌گوید: "احمدبن محمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی، عالمی فقیه و متکلمی صمدانی بود. مقام وثاقت، جلالت و فضل، کمال، زهد، دیانت، پرهیزکاری و امانت‌داری او بالاتر از آن است که قابل بیان باشد". استاد مطهری می‌نویسد: «نظریات دقیق او مورد توجه فقهاست»؛ به خصوص قبل از تالیف جواهر الکلام و کتب شیخ اعظم انصاری بیشتر نوشته‌ها و تحقیقات مقدس اردبیلی مطرح بوده است.

از سوی دیگر، برخی پژوهش‌های صورت گرفته را می‌توان از دو منظر دو بررسی قرار داد: پژوهش‌های علاقه‌مندان و محققین در این حوزه در ادوار زمانی مختلف و پژوهش‌هایی که در سال‌های برگزاری کنگره بزرگداشت ایشان در سال‌های ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵ عمدتاً انجام یافته است.

علی اکبر زمانی نژاد (۱۳۷۵) با نگارش مقاله ای تحت عنوان " کتاب شناسی محقق اردبیلی "

چنین بیان می‌دارد: کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار محقق اردبیلی در دو فصل تنظیم شده است. فصل اول در معرفی آثاری که قطعاً از ایشان است، اعم از این که محقق اردبیلی در آثار به جای مانده از خود به تألیف آن کتاب تصریح کرده باشد و یا شرح حال نگاران و کتابشناسان به او نسبت داده باشند و این نسبت قطعی باشد و نیز اعم از این که نسخه خطی کامل یا ناقص آن وجود داشته باشد یا نه. فصل دوم هم در معرفی آثاری که منسوب به محقق اردبیلی است، می‌باشد. البته اکثر کتاب‌های این بخش به اشتباه به مقدس اردبیلی نسبت داده شده و تعدادی از آن‌ها هم مورد تردید است که آیا از آثار محقق اردبیلی است یا نه. بعضی از عناوین نیز نام دوم یا سوم هستند برای برخی کتابهای قطعی مقدس اردبیلی. بدین صورت که یک کتاب از مقدس اردبیلی با دو یا چند عنوان در کتاب‌های شرح حال نگاری و کتاب‌شناسی ذکر شده است.

محمد ادیبی مهر (۱۳۸۳) در مقاله ای با نام " نظام فقهی و استنباطی محقق اردبیلی "

بررسی روش شناختی مبانی حقوقی فقیهان صاحب مکتبی چون محقق اردبیلی، تأثیر بسزایی در تبیین تکامل اجتهاد پیشرو و هم سو با شرایط زمان و مکان دارد. ویژگی های فقهی اردبیلی، منشور روشی جامعی است که برخی از ابعاد آن در این مقاله با عناوین ذیل، تشریح شده اند: استقلال رأی و محوریت استدلال (عدم حجیت شهرت)، بازنگری و تأمل در بسیاری از ابواب فقهی، هماهنگی در احتیاط علمی و عملی، دوری از بحثهای کم فایده و بی فایده، ادب و اخلاق علمی.

" گستره حجیت خبر واحد در مکتب محقق اردبیلی " عنوان پژوهش **حامد نعیمی** (۱۳۹۲)

می باشد که از نظر وی، یکی از پر کاربردترین ادله استنباط احکام شرعی در اندیشه محقق اردبیلی خبر واحد است که قبول یا رد آن و تحدید آن تأثیر به سزایی در نتایج استنباط خواهد گذارد. محقق اردبیلی به عنوان یکی از نوابع فقه امامیه در قرن دهم هجری، با نگرش خاصی که به این منبع استنباط احکام داشته است، تنها حجیت خبر صحیح اعلایی را قابل قبول و حجیت دیگر اخبار را در علم اصول مردود دانسته است. این دیدگاه، تأثیر به سزایی در فقه او به جای نهاده است، به گونه ای که در اثبات حکم تحریم به دلیل عدم صحت اخبار، دست از فتوای تحریم برداشته و در اکثر موارد به دلیل احتیاط علمی و عملی ایشان که برخاسته از زهد و تقوی وی می باشد، قائل به حکم کراهت شده است. نیز به دلیل همین رأی، در تخصیص عمومات کتاب و اخبار متواتر توسط خبر واحد نیز بسیار محتاط بوده و تنها خبر خاص و واحد صریح را برای تخصیص عمومات حجت دانسته است.

سید محمد موسی مطلبی و حسن جمشیدی (۱۳۹۲) در "دلیل عقل و جایگاه آن در سیره

فقهی محقق اردبیلی" چنین استنتاج نموده اند که با توجه به اهمیت دلیل عقل در استنباط احکام شرعی به ویژه در مسائل نو، بررسی آثار فقها در استفاده از دلیل عقل به استفاده بهتر از دلیل عقل کمک می کند. بررسی سیره فقهی محقق اردبیلی به عنوان فقیهی مؤثر در تکامل فقه در اثبات این مسأله درخور و شایسته است. بدین منظور بررسی متون فقهی استدلالی و اصولی وی بر اساس روش تحلیل محتوی انجام شده و یکایک فتاوی وی مورد بررسی قرار گرفته است. محقق اردبیلی از عقل

استفاده های زیادی کرده و معانی مختلفی را از آن اراده کرده است. بیشترین آن درک عقل در تشخیص حدود حکم و شرایط آن است. وی از تحلیل عقلی در تفسیر قرآن بهره زیادی برده است. او همچنین تحلیل عقلی قرآن را در استنباط احکام به کار می گیرد. محقق اردبیلی بر این باور است که عقل می تواند حسن و قبح را درک و به دنبال آن حکم الزامی عقلی صادر کند. وی گاه دلیل عقل را در کنار سایر ادله و هم عرض آن ها نیز به کار می برد. وی دلیل عقلی را در اثبات اصل عملی استصحاب اصالة الاباحه به کار برده است

نوآوری های رجالی محقق اردبیلی در جامع الرواه نوشته "ابوطالب علی نژاد" (۱۳۹۹) است که در آن آمده است: حدیث، گزارش کننده سنت نبوی و ولوی است و بر پایه ای محکم و متین به نام سند استوار است. نقل حدیث همراه با سند مورد تاکید و توصیه معصومان بوده است. یکی از طرق ارزشیابی حدیث، ارزیابی سند و راویان آن است. بدین سبب علمی به نام «علم رجال» تأسیس و ده ها اثر رجالی تدوین شده است. در میان کتب رجالی، کتاب جامع الرواه از موقعیت و جایگاه ویژه ای برخوردار بوده و دارای امتیازات مهم و سودمندی است. مؤلف اندیشور آن با مجاهدت علمی و تلاش بیست ساله خویش توانسته است، تحولی در شناخت راویان و شیوه نقد سند به وجود آورد و روش نوینی را ابداع کند که در میان پیشینیان سابقه نداشته است. ایشان با این روش ابتکاری، توانسته است به آسیب شناسی اسناد روایات کتب اربعه حدیثی شیعه بپردازد و به نتایج بسیار مهم و ارزشمندی در شناخت راویان و اسناد دست یابد؛ از جمله شناسایی تصحیف در نام راویان مانند تصحیف "حسین" به "حسن" و برعکس، شناسایی تصحیف در الفاظ تحدیث مانند تصحیف "عن" به "بن" و برعکس، تمییز راویان مشترک مانند تمییز «احمد بن محمد» که مشترک بین تعدادی از راویان از جمله «احمد بن محمد بن عیسی اشعری»، «احمد بن محمد بن خالد برقی»، «احمد بن محمد بن ابی نصر بنظی» است، شناخت مترادفات راوی و یکسان سازی عناوین متعدد مانند ثابت بن دینار، ثابت بن ابی صفیه، ابوحمزه ثمالی، الثمالی که همه آن ها یک شخص می باشند، از موارد

مهم این مقاله می باشد.

"علی خالقی" (۱۳۸۷) در کتاب اندیشه سیاسی محقق اردبیلی که در شش فصل، به نگارش درآمده است، پس از تاملی در اوضاع سیاسی و مذهبی عصر محقق اردبیلی در فصل اول، مبانی اندیشه سیاسی محقق اردبیلی را در فصل دوم در سه نوع شناخت حسی، عقلی و شهودی دانسته و با تامل در مقوله حکومت اسلامی و رابطه مردم و حاکمان در حکومت اسلامی، در فصول سوم و چهارم، منابع مالی حکومت اسلامی را در فصل ششم به بحث گذاشته است و در بخش ضمیمه هم، به توصیف موضوعی، سیاسی آثار علامه پرداخته است.

نقطه قوت این آثار، پرداختن به شرایط و مقتضیات عصر صفوی و چگونگی ظهور اندیشمندی به نام علامه محقق اردبیلی است که تلاش شده است با ساماندهی نظریات ایشان، اندیشه های ایشان مورد تحلیل عمیق قرار گیرد و کنگره محقق اردبیلی در اردبیل در سال ۱۳۷۵، اوج این اتفاقات مبارک می باشد. اما گذشت زمان و ظهور روش های نوین تحقیقی و به ویژه روش تحلیل اسنادی و روش تئوری داده بنیاد متن دینی در تجزیه و تحلیل آثار ایشان، از جمله نقاط ضعف این آثار می باشد که ضرورت انجام پژوهش های متعدد در این حوزه را امری استلزامی می داند.

برخی از منابع و ماخذ پژوهش

اکبری، کمال. (۱۳۸۷). **سیر تطور فقه سیاسی شیعه**، تهران، طرح آینده،

اردبیلی، احمد. (بی تا). **حدیقه الشیعه**، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة.

اردبیلی، احمد. (۱۳۷۵). **رساله اصول دین**، قم، کنگره مقدس اردبیلی.

اردبیلی، احمد. (۱۳۷۵). **زبدة البیان فی احکام القرآن**، قم: کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵.

اردبیلی، احمد. (۱۴۱۳ق). مجمع القائده و البرهان فی شرح ارشاد الازدهان، قم، مؤسسه نشراسلامی.

اردبیلی، احمد. (۱۳۷۵). الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، قم، کنگره مقدس اردبیلی.

اردبیلی، محقق. (۱۳۷۵). هفده رساله محقق اردبیلی، بخش اصول دین، قم، کنگره مقدس اردبیلی.

اردبیلی، محقق. (۱۳۶۱). حقیقه الشیعه، قم، انتشارات گلی.

ادیبی مهر، محمد. (۱۳۸۳). نظام فقهی و استنباطی محقق اردبیلی، فصلنامه مقالات و بررسی ها، شماره ۷۳

خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق اردبیلی، قم، موسسه بوستان کتاب.

سروش، محمدعلی. (۱۳۷۵). محقق اردبیلی و مسئله حکومت در دوران غیبت، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱۰

سلمانی ایزدی، ناصر. (۱۳۷۵). مقایسه زبده البیان با کنزالعرفان، فصلنامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز.

صحرانورد، بهنام. (۱۳۸۶). تکمله‌ای بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اردبیل، انتشارات باغ اندیشه،

صحرانورد، بهنام. (۱۳۸۶). دولت و حکومت در اندیشه علامه محقق اردبیلی، اردبیل، انتشارات محقق اردبیلی.

طبری. (۱۳۷۵). مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی و عربی، قم، کنگره مقدس اردبیلی،

علینژاد، ابوطالب. (۱۳۹۹). نوآوری های رجالی محقق اردبیلی در جامع الرواه نوشته، فصلنامه

حدیث پژوهی، سال دوازدهم، شماره ۲۳، بهار و تابستان.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۴). **فقه سیاسی (مصلحت)**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۹

کواکبیان، مصطفی. (۱۳۷۸). **مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی (ره)،

محمد یزدی. (۱۳۷۵). **شرح حال مقدس اردبیلی و مسأله ولایت فقیه**، قم، کنگره مقدس اردبیلی،

ج ۸

مزینانی، محمدصادق. (۱۳۷۵). **قلمرو ولایت فقیه از نگاه محقق اردبیلی**، فصلنامه فقه، شماره ۹،

پاییز .

لکزایی، شریف. (۱۳۸۳). **مبانی کلامی و فقهی نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت**، فصلنامه

شیعه‌شناسی، شماره ۷، پاییز .

موسی مطلبی، سید محمد وحسن جمشیدی. (۱۳۹۲). **دلیل عقل و جایگاه آن در سیره فقهی**

محقق اردبیلی، فصلنامه فقه و اصول، شماره ۹۵، زمستان.

نورانی اردبیلی. (۱۳۷۵). **برخی از آرای فقهی خاص محقق اردبیلی**، قم، کنگره مقدس اردبیلی

۷-۱ مصادیق کاربردی و نیازمحور بودن طرح پژوهشی

موسسات آموزشی و پژوهشی، مراکز پژوهشی، حوزه های علمیه، مراکز آکادمیک و آموزش

عالی، صدا و سیما و مجموعه نهادهای پژوهشی در حوزه سیاستگذاری و حکمرانی خوب در حالت

کلان و مجموعه استانداری اردبیل، حوزه های علمیه اردبیل و دانشگاه محقق اردبیلی به دلیل وجه

تسمیه آن می توانند، از جمله کاربران این طرح باشند.

۸-۱ نتایج طرح پژوهشی

با توجه به استلزام اطلاعات و دانش کافی در حوزه های مختلف دینی، علمی و سیاسی، با تاکید بر استخراج آرای فقیهان نواندیش و با نگاه ژرف نگرانه به شیوه ی خاص اجتهادی علامه محقق اردبیلی، می توان بر اساس یافته های مستخرج از آثار ایشان، با طراحی مدل های مختلف ناشی از روش تجزیه و تحلیل داده بنیاد و کدگذاری های صورت گرفته، الگوی دینی، علمی و سیاسی ایشان را جهت بهره مندی دستگاه های حاکمیتی به انتشار گذاشت، تا در مبحث حکمرانی خوب و کاربست آن، مورد استفاده قرار داد.

۹-۱ بازار هدف (سازمانها، شرکتها و موسسات دولتی و غیر دولتی)

این طرح پژوهشی با هدف استخراج مبانی نظری و جایگاه دینی، علمی و مذهبی علامه محقق اردبیلی برای موسسات آموزشی و پژوهشی، مراکز پژوهشی و پژوهشگاه های فرهنگی و اندیشه ای، حوزه های علمیه، مراکز آکادمیک و آموزش عالی، صدا و سیما و مجموعه نهادهای پژوهشی در حوزه سیاستگذاری و حکمرانی خوب در حالت کلان و مجموعه استانداری اردبیل، حوزه های علمیه اردبیل، دانشگاه محقق اردبیلی به دلیل وجه تسمیه آن می توانند، از جمله کاربران این طرح باشند.

۱۰-۱ روش پژوهش و مراحل انجام طرح (از قبیل داده های مورد نیاز، جامعه و نمونه

آماری و...)

روش پژوهشی حاضر، بنا بر اهداف پاسخ گویی به طرح، با به کارگیری روش پژوهش تحلیل اسنادی با تاکید بر شناسایی مضمون، انجام می پذیرد. روش پژوهش اسنادی را می توان در قالب کاربست الگوهای تفسیر متن، تاویل داده ها و اعتبارسنجی اسناد به مثابه منابع تاریخی(نه تاریخنگاری) در حوزه های اسناد سازمانی و موسسات و آرشیوهای دولتی و شخصی و منابع معتبر به

کار بست تا بدین ترتیب پازل و قطعات متکثر و مغفول تاریخ جامعه، سیاست، دین و فرهنگ را روشن و کامل تر نمود. دستاورد کار نشان می دهد که استفاده از محتوای اسناد تاریخی در قالب شناسایی و کار بست الگوهای روشی متناسب، می تواند به تداوم و آفرینش الگوی تاریخ نگاری سندی در مطالعات تاریخی منجر شود و می توان نتیجه آن را در بازگشت فاعلان شناسا (مورخان) هم در توجه به ضرورت اصالت متن در ارائه تحلیل و هم در تردید به علمی بودن مشهورات تاریخی و طرح روایتی دقیق تر از گزاره های تاریخی دریافت.

در این روش با تحلیل آثار محقق اردبیلی و به ویژه کتاب گران سنگ مجمع الفائده و تبدیل متغیرها و میانگین مجموعه ها، شاخص های دینی، علمی و سیاسی علامه محقق اردبیلی استحصال می گردد. سپس برای تجزیه و تحلیل داده ها از روش گراند تئوری (تئوری داده بنیاد) بهره جسته می شود. داده بنیاد در ساده ترین شکل خود عبارتست از فرایند ساخت یک نظریه مدون از طریق گردآوری سازمان یافته داده و تحلیل استقرایی داده ها برای پاسخ گویی بر پرسش های نوین آن دسته از پژوهش های کیفی که فاقد مبانی نظری کافی در زمینه موضوع مطالعه هستند (منصوریان، ۱۳۸۵، ۵).

تشریح و تبیین نظریه داده بنیاد متن دینی بر این مبناست که در آن بر اساس حرکت محوری در چارچوب از پیش تعیین شده به استخراج "واژه ها" ، " مفاهیم " و " مضامین " پرداخته می شود و سپس در سه حرکت کدگذاری " باز " ، " محوری " و " انتخابی " مهم ترین عناصر کلیدی از یک متن نمایه سازی می شود. در این روش پژوهشگر می بایست با طی مراحل به صورت زنجیروار، تعاقبی، هم زمان و زمان مند به طراحی مدل یک نویسنده و یا یک متن اقدام کند. تا بر اساس کدگذاری های باز، محوری و انتخابی و شناسایی مضامین در ساحت های سه گانه، دست به گزینش و تحلیل یافته های نظری زد و بر مبنای یافته ها، مدل های سه گانه را طراحی نمود که هم شیوه خاص اجتهادی ایشان، روشن شود و هم، جایگاه علمی ایشان مشخص گردد.

۱۱- نتایج مورد انتظار

انتظار می رود بر اساس پیش بینی های صورت گرفته، با مطالعه آثار محقق اردبیلی و به ویژه مطالعه عمیق و جامع کتاب مجمع الفائده و با توجه ویژه به شیوه خاص اجتهادی علامه محقق اردبیلی، در ساحت های سه گانه دینی، علمی و سیاسی، با ارائه مدل های سه گانه مبتنی بر تئوری داده بنیاد متن دینی، انگار های فکری و اندیشه ای ایشان را استخراج نموده و جایگاه وی را در جهان اسلام، به صورت دقیق، مشخص نمود.

۱۲- مشکلات اجرایی احتمالی در انجام طرح و روش حل مشکلات

در اجرای هر طرح پژوهشی، ممکن است موانعی بر سر راه پژوهش وجود داشته باشد. فقدان افراد و متخصصان در زمینه تسلط بر آثار محقق اردبیلی در جهت شناسایی عمیق اندیشه های علامه محقق اردبیلی وهم چنین، نگارش کتب ایشان، به زبان عربی، محدودیت دیگری برای پژوهشگر ایجاد می کند که البته استفاده از افراد متخصص زبان عربی و اعضای هیات علمی دانشگاه ها، راهکار خوبی برای غلبه بر این مسئله می باشد.

فصل دوم:

آشنایی با محقق اردبیلی و جایگاه آن در

عصر صفوی

۲-۱ تولد محقق اردبیلی

در قرن دهم هجری قمری در شهر اردبیل کودکی سعادت‌مند پا به عرصه وجود گذاشت. او بعد از رشد و شکوفایی و طی مراحل علمی و کسب کمالات معنوی و عرفانی به مرتبه‌ای از دانش و معرفت و زهد و تقوا رسید که پس از چهار قرن هنوز الگوی عالمان و پرهیزکاران است. نامش احمد و فرزند محمد و از خانواده‌ای دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) بود. پس از رشد و گذراندن تحصیلاتی چند به قصد تکمیل تحصیلات و کسب کمالات معنوی به نجف اشرف مهاجرت کرد و در جوار مرقد مطهر مولای متقیان امام علی (ع) به کسب علم و فضیلت پرداخت.

وی علوم نقلی و فقه را از محضر سید علی صائغ و دیگر استادان حوزه نجف فراگرفت. سید علی صائغ از آن جمله شاگردان برجسته شهید ثانی بود که شهید ثانی به وی علاقه فراوان داشت. وی همواره در جستجوی دانش بود و در طول عمر پر برکت خود از هیچ کوششی برای آموختن غفلت نمی‌کرد. هر جا که از وجود دانشمند و عالمی نشانی می‌یافت به خدمتش می‌شتافت و از علم و معرفت وی بهره می‌گرفت. به همین دلیل زمانی نیز برای استفاده از محضر فیلسوف و عالم وارسته جمال‌الدین محمود (از شاگردان فیلسوف نامی جمال‌الدین دوانی) به شیراز مهاجرت کرد و مدتی نزد وی به تحصیل علوم عقلی مشغول گردید.

او علم و عمل را وجهه همت خویش ساخت و در زهد و تقوا به درجه‌ای رسید که به مقدس شهرت یافت و در تحقیق و ژرف‌نگری علمی به اندازه‌ای تبحر داشت که به محقق معروف شد (اسدی کوه باد، ۱۴۰۰، ۶۱۲).

البته از تاریخ تولد محقق اردبیلی اطلاع درستی در دست نیست. متأسفانه در کتب تراجم و شرح حال، سال تولد او دقیق، ضبط نشده است. در خصوص آبا و اجداد، والدین و فرزندان محقق اردبیلی نیز مطالب چندانی در دست نیست. اما به طور یقین نام پدر ایشان شیخ محمد بوده است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۰۶) و در اردبیل در روستای نیار در ۹۲۰ و یا ۹۳۰ چشم به جهان گشوده است و فرزندی به نام ابی‌الصلاح تقی‌الدین محمد داشته که شاگرد خودش نیز بوده است. نام اصلی این

علامه، احمد بن محمد اردبیلی معروف به محقق اردبیلی از بزرگترین چهره‌های پرفروغ عالم فقه و فقهت شیعه بوده و از جمله نوادر دوران است که در زهد و تقوای الهی و ترک دنیا و رغبت به آخرت به اوج مدارک کمال رسیده و به همین سبب به مقدس ملقب گردیده است و به دلیل علم سرشار و زهد و اخلاص، دارای نفوذ معنوی بوده و دانشمندان علم رجال و تراجم، او را بسیار ستوده و از علم و تقوا و زهد و وثاقت ایشان مدح بلیغ کرده‌اند؛ ایشان بی‌شک مصداق کامل «و اما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدینه مخالفاً علی هواه و مطیعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلّوه» بوده است.

در هر صورت، احمد بن محمد اردبیلی، مشهور به مقدس اردبیلی و معروف به محقق اردبیلی، از مشاهیر و مفاخر علمای امامیه در قرن دهم هجری و معاصر دوره ی اول سلطنت صفویه بوده است. زادگاه وی براساس آن چه در کتاب‌های شرح حال نگاری آمده، روستای نیار از توابع شهر اردبیل بوده است. تاریخ ولادت محقق اردبیلی و دوران کودکی و نوجوانی وی، در کلمات نویسندگان و اهل سیره و تاریخ، ذکر نشده است.

اگرچه داستان‌هایی درباره ی پدر و مادر اردبیلی نقل شده است، اما محققان، آن‌ها را مستند ندانسته‌اند و آن چه از قرائن برمی‌آید، تنها این است که پدر ایشان از برگزیدگان و صالحان اردبیل به شمار می‌رفته است، ولی از علما و فقها نبوده است و به غیر از این، درباره ی والدین ایشان اطلاع دقیقی در دست نیست.

۲-۲-۲ تحصیلات محقق اردبیلی

محقق اردبیلی همه‌ی عمر خویش را در تحصیل، تدریس و تحقیق علوم دینی سپری کرده و دوران تحصیلی ایشان را می‌توان به دو دوره‌ی متمایز تقسیم کرد (مقدس، ۱۳۷۵، ۵۶۱-۵۶۰):

۱- دوران تحصیلات ابتدائی که در آن ادبیات عرب تا علوم معقول به ویژه علم کلام را بنا به قول مشهور در حوزه‌ی علمیه‌ی شیراز و بنا به قول صاحب ریاض‌العلماء، علاوه بر شیراز در اصفهان گذرانده است.

۲- دوران تحصیلات عالی که در آن مباحثی چون فقه، اصول و علم حدیث را در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف در محضر فضلی عراقین تلمذ کرده است.

با این حال، درباره‌ی دوران کودکی و نوجوانی و محل نشو و نما، محقق اردبیلی، اطلاعات چندانی در کتاب‌های تراجم نیامده است و معلوم نیست که وی تحصیلات اولیه‌ی خود را چگونه و از کجا آغاز کرده است. نویسندگان، تنها حدس می‌زنند که احتمالاً تحصیلات ابتدایی را در اردبیل شروع کرده و سپس علوم عقلی را در شیراز، نزد خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی فرا گرفت. پس از آن، رحل اقامت در نجف افکند و تا پایان عمر، در آن حوزه، به فراگیری و نشر علوم فقهی و اصولی پرداخت، اما باز درباره‌ی این که وی در چه تاریخی از شیراز به نجف اشرف هجرت کرده است، مطلبی در میان آثار ترجمه‌نویسان به چشم نمی‌خورد.

۳-۲ اساتید محقق اردبیلی

در این که مقدس اردبیلی در حوزه‌ی تحصیل و درس، در پای منبر چه کسانی حاضر شده و از محضرشان استفاده برده است، اطلاع زیادی در دست نیست (حسینی، ۱۳۷۵، ۲۱). همین قدر گفته‌اند که عمده‌ی تحصیلاتش در منقول و معقول را از محضر شاگردان شهید ثانی استفاده کرده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۴، ۵۸). علامه‌ی الیاس اردبیلی، دایی محقق اردبیلی از جمله اساتیدی است که وی در مجمع‌الفائده و البرهان او را اهل و خبره‌ی علم هیئت می‌داند (حسن‌زاده، ۱۳۷۴، ۵۹). علامه افندی می‌نویسد: علوم عقلی را نزد خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی آموخت (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۸). احمد امین رازی در تذکره‌ی هفت‌اقلیم می‌نویسد: "خواجه جمال‌الدین محمود از فضلی عصر بوده، علمش بی‌نهایت و عملش بی‌غایت و از تلامذه‌ی جلال‌الدین محمد دوانی است. جمیع فضلی آن عصر و زمان از جمله تلامذه‌ی وی بوده‌اند مانند مولانا احمد اردبیلی و ... (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۰۸).

بر اساس برخی مستندات، ایشان منقول و معقول را از بعضی تلامذه شهید ثانی و سیدامیر فیض‌... و فضلی عراقین و مشاهیر معظمه فرا گرفته است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۸، ۱۰۴) و بر پایه‌ی

برخی شواهد، سیدعلی صائغ عاملی، شیخ الیاس اردبیلی، شیخ ظهیرالدین مسی عاملی و مولا جمال‌الدین محمود نیز از اساتید ایشان بوده‌اند (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۲۶-۱۲۱). کریمی جهرمی، مولانا جمال‌الدین محمود، مرحوم سیدعلی صائغ و بعضی از شاگردان شهید ثانی را از جمله اساتید محقق اردبیلی دانسته است (کریمی جهرمی، ۱۳۷۵، ۴۵۱-۴۵۰) و حسن عاملی، جمال‌الدین محمود و الیاس اردبیلی را دو استاد مسلم و مشخص محقق اردبیلی دانسته است (عاملی، ۱۳۷۵، ۶۰۸-۶۰۷). صاحب ریاض‌العلماء، سیدامیرفیض... را نیز از اساتید اردبیلی شمرده است و تصریح کرده است که ایشان غیر از فیض... تفریسی (شاگردش) بوده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۶۴۳). بر این اساس، برخی از اساتید محقق اردبیلی عبارتند از:

۱- جمال‌الدین محمود

روح عالی و استعداد متعالی و ذوق سرشار و نبوغ پر بار محقق اردبیلی مانع از این بود که وی به فقه و اصول اکتفا کند از این رو برای تحصیل علوم عقلی و فنون فلسفی دنبال فیلسوفی متمم و عارفی متضلع می‌گشت و بالاخره تفحص و جستجو بوی مراد و مقصدش را از خطه فارس درآورد. فیلسوفی بزرگ از نخبه شاگردان حکیم نامدار جلال‌الدین دوانی در شیراز رحل اقامت افکنده خوان پر نعمتی گسترده و محفل پر برکتی تشکیل داده بود. این فیلسوف متاله جمال‌الدین محمود بود. محقق اردبیلی با عزمی راسخ و اراده‌ای استوار و با اشتیاق تمام راه سفر در پیش گرفت و سال‌ها در محضر این فیلسوف در کنار بزرگانی چون ملا عبدالله یزدی، صاحب حاشیه تهذیب المنطق و غیره، زانو بر زمین زد و توشه‌ها از خرمنش چید. حواشی، شروح و تألیفات فلسفی و کلامی نفیس محقق اردبیلی چون حاشیه شرح تجرید قوشچی و... و تدریس کتاب گران سنگی چون شرح المطالع از برکات انفاس آن فیلسوف بزرگ و نبوغ و استعداد خاص محقق اردبیلی است.

۲- مولی الیاس

این عالم بزرگ در علوم عقلی مخصوصاً در هیئت و ریاضیات علامه ای بی نظیر و محقق بی بدیل بوده و جزو دانشمندان کم نظیر عالم تشیع بحساب می آید. محقق اردبیل علم هیئت را نزد این نابغه تلمذ نموده و در بحث قبله شرح ارشاد و در زبده البیان به تلمذ خود در نزد این عالم بزرگ اشاره فرموده است. وی در بحث فوق که آن را در زمان حیات استاد نوشته می فرماید: متخصصین علم هیئت در این روزگار خیلی کم هستند و من آن را منحصرأ در محضر دایی ام پیدا کرده ام کسی که روزگار در میان علمای این فن و در میان حکمای مسلمین بعد از خواجه نصیر الدین طوسی نمونه اش را تحویل نداده است (و فقه الله لمرضاته و من علینا بچوده و افاض علینا من علمه) و از قَلت توفیق، این که مدت بیست و پنج سال است که از خدمتش دور افتاده ام و شب و روز از خداوند می خواهم که مرا به خدمت او نایل بگرداند... تا آنجا که می فرماید واجب است ما آن چه را که از خدمت ایشان استفاده کرده ایم در این بحث ذکر بکنیم.

شیخ آقا بزرگ طهرانی در مجموعه نفیس خود "طبقات اعلام الشیعه" وی را در ضمن بزرگان قرن دهم ذکر کرده و فرموده است: مولی الیاس دایی محقق مقدس مولی احمد اردبیلی بوده، و محقق در صفحه سی و هفت زبده البیان در بحث "قبله" ضمن ذکر عقیده او درباره ستاره جدی و قطب در توصیفش فرموده: در این روزگار برای او نظیری در علم هیئت و ریاضیات نیست. حتی در تاریخ اردبیل آمده است: شیخ الیاس، فاضل و دانشمند معروف، در جمیع علوم به وی مراجعت می نمودند. مخصوصاً در علم هیئت و هندسه و سایر فنون ریاضیات سرآمد عصر خویش بوده است. سپس به نقل از کتاب نزهه النواظر و بهجه المسامع (ج ۴/۴) آورده است:

"همایون شاه تیموری از وی دعوت نموده و وی دعوت او را پذیرفته و از عراق به کابل رفته و در آن جا ملاقات نموده اند. همایون شاه او را غنیمت شمرده جوایز و هدایای زیادی به وی عطا نموده است. از آن جمله قسمتی از اراضی حاصلخیز از نواحی موهان از شهرهای "اوده" که شامل دهات متعدد بوده به وی واگذار کرده و از مقربین خویش گردانید و دره التاج علامه قطب الدین رازی را بر او

قرائت نمود رفته رفته مورد رشک علمای محل از جمله اویس گوالیری واقع شد، اویس در وقت مباحثه و مناظره با خواندن عبارت دروغ و بی حقیقت از کتب دیگران و نسبت آن ها به علما می گفت قول فلان و فلان ناقض کلمات شماست.

اردبیلی از تلفیقات و حيله وی آگاه نشد. مفحم و منفعل گردید و به سوی مزرعه خود- در موهان- رفت. سپس جمیع مایملک خود را از کلک و عروض ترک نمود. اول به کجرات و از آن جا به مکه سپس به عراق و آخر سر به اردبیل رهسپار گردید و در اردبیل استقرار یافت و در همانجا از دنیا رفت.

سپس مؤلف تاریخ اردبیل می نویسد: تاریخ ولادت و وفاتش بدست نیامده ولی قدر مسلم آن است که وی از اعلام قرن دهم هجری است و صاحب الذریعه دامت برکاته در کتاب "احیاءالداثر من مآثر من فی القرن العاشر" ترجمه وی را ایراد نموده است.

بنابراین، یکی از افراد برجسته در میان خاندان محقق اردبیلی، دایی او است که در برخی علوم، از قبیل هیئت، نجوم و ریاضیات، تبخر و تخصص داشته و در عصر خود ممتاز بوده است. محقق اردبیلی در کتاب مجمع الفائدة و البرهان و زبدة البیان، وی را چنین ستوده است: "و اهل هذا العلم فی هذا العصر قلیلٌ جداً و رأیناه منحصرأ فی خالی الذی ما سمح الزمان بمثله بعد نصیر الدین -رحمه الله- من علماء هذا الفن".

۴-۲ شاگردان محقق اردبیلی

در باره شاگردان اردبیلی صاحب ریاض العلماء می نویسد: "از اساتیدم شنیدم که شاگردان او ده نفر بودند که همه آنها از فضلا و علما بوده اند و بعد چهار نفر از آنها را نام می برد که تا امروز پانزده نفر از شاگردان مقدس شناسایی شده اند:

۱- شیخ جمال الدین ابومنصور حسن بن زین الدین شهید ثانی، معروف به صاحب معالم (م ۱۰۱۱ ق) که پس از تحصیل علوم و معارف اسلامی در جبل عامل جهت تکمیل تحصیلات همراه صاحب مدارک به نجف رفت و در دهه آخر (۹۸۳ الی ۹۹۳ ق) عمر مقدس اردبیلی از محضر پر فیض او استفاده برد و همزمان از درس دوست و هم بحث مقدس، شیخ عبدالله یزدی صاحب حاشیه، در منطق نیز بهره گرفت. در روضات الجنات آمده است که ایشان در سال ۹۹۳ (سال وفات اردبیلی) در درس مقدس شرکت می کرد در حالی که علامه سید محسن امین مدرکی را ارائه می دهد که صاحب معالم در سال ۹۸۳ ق در نجف بوده و از درس مقدس چند سال استفاده برده است (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۳۲).

۲- سید محمد بن علی بن حسینی موسوی عاملی معروف به صاحب مدارک (م ۱۰۰۹ ق). وی همراه دایی خود، صاحب معالم، در درس مقدس حاضر می شد. مقدس اردبیلی، ارشاد علامه حلی را همان سالها شرح می کرد (سال پایان تالیف شرح ارشاد الاذهان ۹۸۵ ق است) و با توجه به این که اردبیلی از اول کتاب نکاح تا ابتدای کتاب صید و ذباحت ارشاد الاذهان را یا شرح نکرده و یا چون به دلیل بدخطی بعضی از نسخه های ارشاد قابل استفاده نبوده است، از شاگردش، صاحب مدارک، می خواهد قسمتهای شرح نشده از ارشاد الاذهان را شرح نماید، ولی ایشان به جهت رعایت ادب و احترام به استادش مقدس اردبیلی آن قسمت ها را از کتاب مختصرالنافع محقق حلی (دائی علامه حلی) شرح می کند اما این که مشهور شده است که این دو شاگرد کتاب معالم اصول و مدارک الاحکام را در زمان حیات استادشان نوشته و به او عرضه کردند و مورد تشویقش قرار گرفتند، درست نیست، چرا که کتاب مدارک الاحکام در سال ۹۹۸ اتمام یافته است. مگر این که مقدس اردبیلی پاره ای از نوشته های آنها را دیده و تحسین کرده است و بعد از ارتحال اردبیلی، آن ها کتابهایشان را به اتمام رسانده اند (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۰۹).

۳- امیر علام، که به قول صاحب ریاض العلماء، علامه است و اسم با مسمایی دارد و در اکثر علوم و به خصوص در فقه و فقهت مهارت داشته است؛ چنان که مقدس اردبیلی هنگام وفاتش به او

ارجاع می دهد و می گوید: در شرعیات از سید علام استفاده نمایید. ایشان یکی از دو نفر شاگرد اردبیلی است که چگونگی شرفیابی و توفیق سعادت بزرگ دیدار مقدس با امام زمان (عج) را گزارش کرده است و پرده از مقامات بزرگ استادش برداشته و او را بهتر به ما شناسانده است.

۴- خواجه فضل الله استرآبادی که از برجسته ترین شاگردان اردبیلی بوده است، در هنگام ارتحال اردبیلی، میرزا محمد استرآبادی از او می پرسد: بعد از شما از محضر چه کسی استفاده کنیم؟ ایشان در علوم عقلی به خواجه فضل الله و در علوم شرعی به سید امیر علام ارجاع می دهد. خواجه فضل الله تعلیقاتی بر زبده البیان استادش نگاشته و حاشیه ای هم بر الهیات شرح تجرید دارد (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۸).

۵- میرزا محمد بن علی بن ابراهیم استرآبادی (م ۱۰۲۶ ق) رجالی مشهور که در علم رجال سه کتاب رجال کبیر، رجال متوسط و رجال صغیر تالیف کرده است. ایشان همان شاگردی است که در لحظات آخر عمر استادش مقدس اردبیلی، از او سؤال می کند بعد از او به چه کسانی رجوع کنند؟ و همان طور که مذکور شد مقدس، امیر علام و خواجه فضل الله را معرفی می کند. ظاهراً استرآبادی انتظار داشت از او هم نامی ببرد! لذا از این واقعه مقداری ناراحت می شود و بعد از ارتحال استادش نجف اشرف را ترک گفته در مکه معظمه رحل اقامت می اندازد (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۴۴).

۶- شیخ محمد علی بلاغی (م ۱۰۰۰ ق) صاحب تالیفات ارزشمند از جمله شرح اصول کافی، شرح ارشاد علامه حلی و حاشیه بر معالم الاصول:

۷- عنایة الله قهپائی صاحب مجمع الرجال که بر کتاب رجال کشی حاشیه ای، دارد تصریح به استفاده از محضر اردبیلی نموده است (عاملی، ۱۳۷۵، ۶۱۹).

۸- ملا عبدالله شوشتری (م ۱۰۲۱ ق) که خود استادی بزرگ بوده و در همان زمان که از خدمت اردبیلی استفاده می کرد، حوزه تدریس داشت و چند نفر از شاگردان اردبیلی نیز در درسش حاضر می شدند، ولی با این همه ایشان از درس مقدس استفاده می برد. مجلسی اول که شاگرد

شوشتری است در شرح مشیخه کتاب لایحضره الفقیه به این مطلب تصریح کرده است (کریمی جهرمی، ۱۳۷۵، ۴۵۵).

۹- خواجه فیض الله بن عبدالقاهر حسینی تفرشی (م ۱۰۲۵ ق) صاحب تعلیقات بر کتاب آیات الاحکام و شاگرد برجسته مقدس اردبیلی و استاد دانشمند مشهور امیرشرف الدین شولستانی نجفی (م ۱۰۶۳ ق) است. خواجه فیض الله نیز جریان ملاقات مقدس اردبیلی را با امام زمان (عج) گزارش کرده است (قنبری نژاد، ۱۳۷۵، ج ۸، ۷۳۱).

۱۰- سید عباس ابن محمد موسوی بیابانکی یکی دیگر از شاگردان مقدس بوده و کتاب مجمع الفائدة استادش را که در سال ۹۸۵ ق به اتمام رسیده بود، در سال ۹۸۶ ق کتابت کرده است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۸، ۱۰۵).

برخی دیگر از شاگردان مقدس اردبیلی عبارتند از (حسن زاده، ۱۳۷۴، ۶۴-۶۰):

۱۱- ابی‌الصلاح تقی الدین محمد فرزند محقق اردبیلی.

۱۲- خواجه افضل الدین محمد ترکه صاحب انموذج العلوم.

۱۳- سید محمد شولستانی.

۱۴- ملا احمد ساوجی.

۱۵- ضیاء الدین محمد کاشانی (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۵۰).

۵-۱۲ اطلاق لقب مقدس

در مغرب زمین عمدتاً لقب مقدس یا قدیس یا پاک، عنوان منصب کلیسایی، سیاسی و یا دنبال کننده‌ی این قبیل اهداف را داراست (علمی، ۱۳۷۵، ۵۱۶). در لغت‌نامه‌ها قدس به معنای پاکی، طهارت و تنزیه از خصلت‌های منفی، آلودگی، عیوب و نقص نفسانی معنی شده است و مقدس به فردی گفته می‌شود که این خلق و خوی‌ها را در تن و روان دارا و همواره با آن زیّ معنوی، ملبس بوده باشد (علمی، ۱۳۷۵، ۵۱۵).

محقق اردبیلی ظاهراً در حدود نیمه‌ی دوم عمر پربرکت خود مخصوصاً در دهه‌ی آخر حیات در اوساط اجتماعی و توده‌ی مردم نجف‌اشرف و بیرون آن لقب مقدس یافت و این شهرت ناشی از واقعیت فیزیکی و فرافیزیکی او و اعمال اعجاب‌انگیز و پارساگونه‌ی وی بوده است (علمی، ۱۳۷۵، ۵۱۹).

محقق اردبیلی در فضیلت و تقوا و اجتناب از هوای نفس، نمونه‌ی مردان بزرگ و اسوه‌ی قداست و معنویت است و بی‌شک مصداق کامل "و اما من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً علی هواه و مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه" بوده است (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۷۳).

۶-۲ موقعیت سیاسی - اجتماعی محقق اردبیلی

محقق اردبیلی در دوران صفویان می‌زیسته و موقعیت بالایی در نزد حاکمان داشته است: "روز جمعه، شاه (شاه اسماعیل صفوی) رفت به مسجد جامع تبریز و فرمود مولانا احمد اردبیلی که یکی از اکابر شیعه بود، بر سر منبر رفت (حسینی، ۱۳۷۵، ۲۲)".

با این همه وی هیچ‌گاه به دستگاه سلطنتی نزدیک نشد و آزادگی و آقایی عالمی علمی و انسانی خود را حفظ کرد و بدین وسیله اثبات کرد که در اظهار رأی فقهی، اهل هیچ‌گونه ملاحظه‌کاری و حمایت سیاسی نیست و این نشانگر استقلال فکری، حریت سیاسی و شجاعت علمی اوست (حسینی، ۱۳۷۵، ۲۳).

این بزرگوار که عمر مبارک و نورانش بخش اعظم قرن دهم هجری را فرا گرفته، اگر در میان سه شخصیت بزرگ فقهی این قرن، نفر اول شمرده نشود، می‌توان گفت که در برخی از جهات علمی از آن دو بزرگمرد دیگر یعنی محقق کرکی و شهید ثانی (رحمهما الله) که بی‌شک وی از هر دو نفر آنان بالواسطه استفاده برده است، برجسته‌تر است. دقت نظر او در تطبیق مدارک با مدعای فقهی در هر مسأله، و قوت تحقیق او که بحق، عنوان محقق را در کلمات بزرگان برای او تثبیت کرده است، همراه با نوآوری و شجاعت علمی، از جمله‌ی خصوصیات است که وی را شایسته‌ی عنوان شیخ‌الطائفه

و حبر محقق در کلمات مرحومین مجلسی و وحید بهبهانی و کتاب مجمع الفائدهی او را بنا بر معرفی بهبهانی (رحمة الله علیه) نوشته‌یی بی‌نظیر در میان کتب متقدمین و متأخرین و موجب شگفتی و حیرت خردمندان و اندیشه‌وران قرار داده است.

رتبه‌ی مثال زدنی و منحصر به فرد او در تقوا و ورع چنان است که محشی جلیل‌القدر مجمع الفائده، او را از جمله‌ی کسانی می‌شمرد که فرشتگان کمر به خدمت آنان بسته‌اند و بزرگانی چون صاحب جواهر که آراء فقهی او را مورد خدشه قرار داده‌اند، بدان اعتراف کرده‌اند.

حوزه‌ی مبارکه نجف تجدید حیات علمی خود را مدیون اوست و سلسله‌ی بی‌انتهای فقه‌های شیعه‌ی ایرانی تبار پس از دوره‌های نخستین فقاقت شیعه، آغاز گشته با شخصیت ممتاز و والای اوست.

۷-۲ تأثیرگذاری محقق اردبیلی

دقت نظر محقق اردبیلی و توانایی وی در گشودن پیچیدگی‌ها و دشواری‌های فکری و نقد و بررسی دقیق دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، بزرگانی را در فقه واداشت تا راه و روش او را الگوی خود سازند و به پیروان مقدس اردبیلی تحت عنوان "اتباع مقدس" مشهور شوند.

شخصیتی که استوانه‌های فقه، چون صاحب جواهر، شیخ اعظم، انصاری و ... را متوجه آرا و اندیشه‌های خویش ساخت و فقیهان نامور، توانا و هم‌سونگری چون آیه‌الله بروجردی و امام خمینی را تحت تأثیر اندیشه‌های فقهی و راه و روش اجتهادی خویش قرار داد (نجفی، ۱۳۷۵، ۵).

توانایی محقق فقیه را باید در چگونگی نقد و بررسی دیدگاه‌ها و به هنگام حل ناسازگاری‌ها و ناهم‌خوانی‌ها سنجید؛ توانایی فقیه را باید در حل آن دسته از مسائلی دید که بزرگان فقه، از حل آن‌ها و گزیدن رأی نهایی درمانده‌اند؛ قوت محقق را باید در پیمودن راه‌های نارفته و مسایل نوپیدا و یا کم‌سابقه فقهی دید (نجفی، ۱۳۷۵، ۶)؛ از این روست که مکتب فقهی او در دوره‌ی صفویه گروهی از بهترین فقها را پیرو خود ساخت.

حوزه‌ی علمیه نجف به دست توانای شیخ طوسی تأسیس گردید و با احیای دوباره‌ی اجتهاد به وسیله ابن ادریس حلی و بعدها ظهور بزرگانی از مکتب فقهی شیخ طوسی هم‌چون محقق حلی و علامه حلی، این حوزه از شکوفایی علمی خاصی برخوردار شد و محقق اردبیلی در چنین حوزه‌ای به تعلیم و تعلم پرداخت. اما امتناع او از آمدن به ایران، علی‌رغم اصرار فراوان شاهان صفوی، باعث احیای حوزه‌ی نجف در مقابل حوزه‌ی اصفهان گردید (برزنونی، ۱۳۷۵، ۶۸).

۸-۲ محقق اردبیلی و سلاطین صفوی

ظاهراً حکومت صفویه با اعزام علامه شیخ بهایی^۱ به نجف اشرف، از محقق اردبیلی هم دعوت به عمل آورده بود ولی ایشان بنا به مصالحی از آن جمله تقویت و برپا نگه داشتن حوزه نجف، دعوت را نپذیرفته است. همان‌طور که بعدها دو شاگرد برجسته‌ی اردبیلی، صاحب معالم و صاحب مدارک، از آمدن به ایران امتناع کردند و به کلام استاد مطهری همین امر باعث شد که حوزه‌ی شام و جبل عامل هم چنان ادامه یابد و منقرض نگردد (حسن‌زاده مراغه‌ای، ۱۳۷۵، ۶۵۸).

در زندگی‌نامه محقق اردبیلی دو نامه آورده‌اند که ایشان برای شفاعت دو نفر از سادات علوی به شاه طهماسب^۲ و شاه عباس اول^۳ نوشته و خواسته است که از گناه آنان بگذرند و آنان را مورد بخشش قرار دهند که هر دوی آن‌ها از دریافت چنین نامه‌ای خوشحال شده و حاجت آن دو را برآورده‌اند؛ حتی گفته‌اند شاه عباس دستور داده نامه را در کفنش بگذارند؛ هر چند با توجه به سال ارتحال محقق اردبیلی (۹۹۳ هـ.ق) و تاج‌گذاری شاه عباس اول در ۹۹۶ یا ۹۹۷ در سن شانزده سالگی این نامه محل تردید و تشکیک هست (حسن‌زاده مراغه‌ای، ۱۳۷۵، ۶۵۹). هم‌چنین با توجه به محتوای نامه که "بانی ملک عاریت عباسی بداند اگرچه این مرد اول ظالم بود؛ اکنون مظلوم می‌نماید.

۱- متوفی ۱۰۳۱ هـ.ق

۲- متوفی ۹۸۴ هـ.ق

۳- متوفی ۱۰۳۸ هـ.ق

چنان چه از تقصیر او بگذری شاید که حق سبحانه و تعالی از پاره‌ای تقصیرات تو بگذرد". کتیب‌ی شاه ولایت: احمد اردبیلی کذب‌نامه معلوم می‌شود؛ چرا که محقق اردبیلی کسی را تا محاکمه‌ی شرعی نکرده نمی‌تواند تهمت ظالم بودن را به او نسبت دهد. به علاوه باید خصم ظالم باشد نه عون و مظلوم‌نمایی ظالم بودن را رفع نمی‌کند. به علاوه امضای آخر، امضای یک مجتهد دینی نیست بلکه صوفی‌ها این طور امضا می‌کردند و خود را بنده‌ی شاه ولایت می‌دانستند (علم‌الهدی، ۱۳۷۵، ج ۹، ۳۰۷).

محقق اردبیلی به لحاظ مقام و شخصیت والایش، مورد توجه خاص سلاطین و امرای عصر خویش قرار گرفته ولی به جهت رعایت مسایل دینی و تکلیف شرعی و به خاطر این که سلاطین از نظر دینی ایده‌آل نبوده‌اند، جانب احتیاط را انتخاب نموده رابطه‌ی میانه با ایشان برقرار می‌کرد (مقدس، ۱۳۷۵، ۵۹۲).

از رابطه‌ی محقق اردبیلی با سلاطین می‌توان ارزش و اعتبار آن‌ها را مشخص نمود. به لحاظ این که برخی از آن‌ها از سلاطین جور محسوب نمی‌شوند، به مخالفت با ایشان برنیامده و گاهی توصیه‌هایی در حل مشکلات مردم و دیگر مسایل اجتماعی می‌نماید (مقدس، ۱۳۷۵، ۵۹۲).

پادشاهان صفوی برای محقق اردبیلی احترام فوق‌العاده‌ای قائل بوده‌اند و از تعظیم و تکریم ایشان کوتاهی نمی‌کردند و گاه برای ایشان هدایایی هم به نجف اشرف می‌فرستادند؛ زیرا محقق اردبیلی از شهرت خاصی در میان ملت ایران برخوردار بودند و به عنوان یک مرجع دینی و رسمی شناخته می‌شدند (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۷۷).

شاه عباس، به طور مکرر از محقق اردبیلی جهت حضور در ایران دعوت کرد اما ایشان امتناع کرده و می‌فرمود: من به رضای الهی راضی هستم که در جوار قبور ائمه (ع) زندگی می‌کنم (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۷۷).

۹-۲ وفات محقق اردبیلی

محقق اردبیلی پس از عمری تلاش و کوشش در راه اسلام و معنویت، سرانجام در ماه صفر ۹۹۳ هـ ق مطابق ۹۶۳ هجری شمسی و برابر با ۱۵۸۴ میلادی در نجف اشرف به رحمت ایزدی پیوست (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۸) و در جوار قبر محبوب و معشوق خود، سرور متقیان علی(ع)، در ایوان طلا، سمت راست وارد شونده بر حرم مدفون گردید. در ریحانةالادب از نخبةالمقال در ردیف احمد در مورد تاریخ وفات او نقل می‌شود (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲، ۲۳۰):

الاردبیلی من الاعاظم منه استجاز صاحب المعالم
مقدس ذوورع و عفة وفاته فی الف الآ السبعة

اردبیلی از بزرگان امامیه است و صاحب معالم از او اجازه‌ی روایت کسب کرده است. او مقدس، پرهیزگار و عقیف بوده است، وفاتش هفت سال کمتر از هزار صورت گرفته است. شیخ محمد سماوی در ماده تاریخ وفات محقق اردبیلی می‌گوید (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۹):

و شیخنا احمدالاردبیلی مصنف الاحکام فی التنزیل
مرقده فی البهو خیر مرقد تاریخه صاحب القضا با حمد

این تاریخ برخلاف نوشته‌ی مترجمان ۹۹۴ هـ ق است. ممکن است الف قضا هم‌چنان که برای ضرورت حذف می‌شود، در ماده تاریخ هم به حساب نیاید که در این صورت ۹۹۳ هـ ق صحیح خواهد بود. با این حال اگر ذکری از تاریخ ولادت عالم جلیل‌القدر، محقق اردبیلی در کتب تراجم نشده است، اما در تاریخ وفات ایشان، در میان شرح حال نویسان اتفاق نظر وجود دارد. آنان، همگی تاریخ رحلت این اندیشمند فرزانه را ماه صفر سال ۹۹۳ قمری (مطابق با ۹۶۳ ش. و ۱۵۸۴ م.) در نجف اشرف- ذکر کرده‌اند.

مقبره ی ایشان در ایوان بارگاه حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) در ردیف اشخاص موسوم به احمد، در حجره ی متصل به خزانه ی علوی و مناره ی جنوبی قرار دارد.

۱۰-۲ ویژگی مدفن محقق اردبیلی

بیش از یک قرن است که همواره سردابی که مدفن مقدس اردبیلی است، جایگاه صندوق‌هایی است که درج نفایس و جواهرات و هدایای پادشاهان و امرا به آستانه‌ی مقدس نگهداری می‌شود. از این رو راهی برای ورود به مقبره برای عامه‌ی مردم، وجود ندارد، نمای خارجی مقبره مرحوم اردبیلی نظیر نمای خارجی قرینه‌ی خود، یعنی قبر علامه حلی است (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۳۸).

۱۱-۲ آثار محقق اردبیلی^۱

محقق اردبیلی، آثار قلمی ارزشمندی را در زمینه‌ی موضوعات مختلف علوم اسلامی از خود به یادگار گذاشته است که هر یک از آن‌ها در نوع خود بسیار مهم و همواره مورد توجه علما و دانشمندان بوده است.

۱- آثار فقهی

۱- مجمع‌الفائده و البرهان: مهم‌ترین کتاب محقق در شرح کتاب "الارشاد الاذهان الی احکام الایمان" علامه حلی است (کنگره: ۷۵، ج ۸، ۷۶). کتابی بزرگ و مشتمل بر تحقیقات فراوان، عمیق و ارزنده که شروع آن در ماه رمضان ۹۷۷ هـ ق در کربلای معلی بوده و در سال ۹۸۵ در نجف به اتمام رسیده است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۳). این کتاب، که دائرة المعارف فقه استدلالی است، از مهم‌ترین آثار محقق است. وی آن را در شرح کتاب ارشاد الاذهان الی احکام الایمان علامه حلی به نگارش درآورده است. تألیفات این کتاب ظاهراً در ماه رمضان سال ۹۷۷ در کربلای معلی آغاز و در سال ۹۸۵ به پایان رسیده است.

۱ - جهت کسب اطلاعات بیشتر ر.ک. به:

الف) زمانی‌نژاد، علی‌اکبر. کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار محقق اردبیلی، قم: کنگره‌ی مقدس اردبیل، ج ۸، صص ۳۰۶-۱۵۱

ب) خالقی، علی. اندیشه‌ی سیاسی محقق اردبیلی، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷

ج) مفتی‌الشیعه، السید ابوالفضل. «المقدس الاردبیلی؛ حیات و آثار»، قم: کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵، ج ۱۱

۲- زبدةالبیان: ظاهراً ایشان پس از تألیف مهم فقهی خود یعنی مجمع‌البرهان این کتاب را به نگارش درآورده است؛ چرا که تألیف مجمع در تاریخ ۹۷۷ هـ ق بوده و زبده در اواخر حیات وی نگارش یافته است که در آن بیش از ۴۰۰ آیه تفسیر شده است (ایازی، ۱۳۷۵، ۴۷). این کتاب که زبده‌البیان فی براهین احکام القرآن و تفسیر آیات الاحکام القرآن نیز خوانده شده است، یکی دیگر از آثار ارزشمند محقق اردبیلی است که در سال ۹۸۹ قمری به اتمام رسیده است. (۱۸) وی در این کتاب، فروغ فقهی را از آیات شریف قرآن استخراج کرده است.

۳- الزبده فی الفقه: احتمال هست که این کتاب همان خلاصه الفقه کمال‌الدین اردبیلی باشد که در ۹۴۲ هـ ق به فارسی تألیف شده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۷۹).

۴- تعلیقه بر خراجیه شیخ علی کرکی: الخراجیه، رساله فی الخراج، حاشیه علی خراجیه الکرکی و تعلیقه علی خراجیه المحقق الکرکی، عناوین دیگر این رساله است. محقق اردبیلی در حمایت از رساله‌ی خراجیه فاضل قطیفی و ردّ بر رساله‌ی محقق کرکی، رساله‌ای تألیف کرد که تحت عنوان رساله‌ی خراجیه مشهور است (خالقی، ۱۳۸۷، ۲۴).

۵- رساله فی الخراج: این رساله معروف به خراجیه اولی است؛ چنان که محقق اردبیلی در اول این رساله تصریح کرده است، آن را در دفاع از فاضل قطیفی و رد نظریه‌ی محقق ثانی نگاشته و در آن دلایل حرمت خراج را به تفصیل آورده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۸۰). الخراجیه، رساله فی الخراج، حاشیه علی خراجیه الکرکی و تعلیقه علی خراجیه المحقق الکرکی، عناوین دیگر این رساله ی محقق اردبیلی است. محقق کرکی (متوفای ۹۴۰ ق) رساله‌ای درباره‌ی خراج (مقدار آن، حلیت آن در عصر غیبت و غیره) تألیف کرده که به نام قاطعه الجاج فی تحقیق حلّ الخراج نامیده شده است. پس از آن، شاگرد وی، فاضل قطیفی (متوفای بعد از ۹۴۰ ق) رساله‌ای در رد رساله‌ی خراجیه ی محقق کرکی تألیف نمود (۲۰) و محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق) در حمایت از رساله‌ی خراجیه فاضل قطیفی و رد بر رساله‌ی خراجیه محقق کرکی، رساله‌ای تألیف کرد که تحت عنوان رساله خراجیه اولی مشهور است.

۶- رساله مختصری در خراج

۷- رساله‌ای در تحقیق آیه‌ی حیض: که همراه با احکام آن، رساله‌ای جامع با اقوال و ابحاث و تحقیقات مصنف می‌باشد (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۵).

۸- رساله در صلاه و صوم به فارسی.

۹- مناسک حج: این رساله‌ی مختصر به فارسی که صاحب ریاض آن را در آذرشهر آذربایجان شرقی دیده است و این مناسک در دسترس است که محقق در آن تصریح کرده به سفرش به مکه مکرمه چنان که در حدیقه‌الشیعیه به سفر حجش اشاره دارد (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۸۰).

۱۰- مساله فی الذبح: رساله‌ای است در کفایت سمسله ذابح.

۱۱- تعلیقات و حاشیه بر قواعد علامه: صاحب ریاض آن را در شهر رضوی دیده است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۸۰).

۱۲- تعلیقات بر "تذکره" علامه حلی در فقه.

۲- آثار اصولی

۱- حاشیه بر شرح مختصرالاصول ابن حاجب عضدی: محقق اردبیلی فقط بر مباحث اجماع آن حاشیه نوشته است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۵).

۲- رساله فی الاجتهاد و التقليد.

۳- رساله فی ان الامر مستلزم للنهی عن ضده که تحت عنوان «مقاله فی الامر بالشیء نیز معروف است. این رساله همراه با رویه‌های آن به خط شیخ شرف‌الدین علی بن جمال‌الدین مازندرانی نوشته شده است (عاملی، ۱۳۷۵، ۶۲۶).

۳- آثار کلامی و فلسفی

۱- استیناس المعنویه: موضوع این کتاب، علم کلام می‌باشد (قنبری‌نژاد، ۱۳۷۵، ج ۸، ۷۳۲).

- ۲- اصول‌الدین: رساله‌ای در کلام، اثبات الواهب، ترجمه العقائد و رساله فی الامه، عناوین دیگر این کتاب می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۵، ۸۸).
- ۳- رساله اثبات الواجب یا اصول دین که در کلام و به روش شیعی و بیشتر در امامت است و در چهار باب می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۵، ۱۸۶).
- ۴- اثبأ الامه
- ۵- حواشی بر کتاب کاشف‌الحق: که احتمالاً همان شرح مولی محمد بهرام بر کتاب تلخیص المرام علامه حلی می‌باشد (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۸۱).
- ۶- ربیع‌الابرار فی اثبات حقانیه الائمه الاطهار و مطاعن اعدائهم و اکثر اصحابهم.
- ۷- رساله‌ای راجع به افعال الله تعالی.
- ۸- شرح الهیات تجرید قوشچی.
- ۹- شرح الهیات شفای ابن‌سینا.
- ۱۰- عقاید الاسلام: به زبان ترکی عثمانی و حاوی جمیع مباحث کلام عقلی و نقلی در ۱۱۸ صفحه می‌باشد که منسوب به محقق اردبیلی است و نسخه‌ی خطی آن در کتابخانه‌ی آیه... گلیپایگانی موجود است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ۸۲).

۴- سایر آثار

- ۱- بحر‌المناقب
- ۲- رساله در عدم حجیت قول اصحاب: محقق در این اثر می‌گوید: "زمان، خالی از مجتهد نیست".
- ۳- حدیقه‌ الشیعه: این کتاب در تفصیل احوال پیامبر (ص) و ائمه(ع) به فارسی می‌باشد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۵، ۲۲۹). حدیقه‌ الشیعه فی اصول الدین، زبده‌ الشیعه فی تفصیل احوال النبی و الائمه و حدیقه‌ الشیعه فی تفصیل احوال النبی و الائمه از دیگر عناوین آن می‌باشد. این کتاب در دو جلد می‌باشد (حسن‌زاده مراغه‌ای، ۱۳۷۵، ۳۸۸-۳۰۷). این کتاب، درباره‌ی امامت و فضایل ائمه‌ی

اطهار(ع) به نگارش درآمده است و از شهرت و مقبولیت فراوانی برخوردار است. نسخه های خطی فراوانی از آن در کتاب خانه ها موجود است. ظاهراً این کتاب، در دو جلد نگاشته شده است که جلد اول آن، در شرح زندگانی پیامبر اکرم(ص) و جلد دوم آن، که همین کتاب موجود است، درباره ی اثبات امامت می باشد.

علی اکبر زمانی نژاد در نسخه شناسی و کتاب شناسی آثار محقق اردبیلی با توجه به منابع تاریخی به دو دسته آثار قطعی و منسوب به محقق اردبیلی اشاره می کند (زمانی نژاد، ۱۳۷۵، ج ۸، ۱۵۶-۱۵۴):

۵- آثاری که قطعاً از محقق اردبیلی است

- ۱- آیات الاحکام (*)^۱ یا زبدة البیان فی براهین احکام القرآن و یا شرح آیات
- ۲- اثبات الواجب (*)، اصول دین و یا ترجمه العقاید. این اثر به زبان فارسی و در زمینه ی اصول عقاید نگارش یافته است.
- ۳- تعلیقه علی ما قاله الفخر الرازی (*). کتاب تفسیر الکبیر فخر رازی از جمله ی کتاب های تفسیری مهم است. فخر رازی در بخشی از این کتاب، دلیل هایی بر افضلیت خلیفه ی اول نسبت به حضرت امیر(ع) اقامه کرده است. محقق اردبیلی بر این بخش، حاشیه ای نوشته و دلایل او را پاسخ گفته است. وی در زبدة البیان و مجمع الفائدة و البرهان و حاشیه شرح الجدید نیز از این رساله یاد کرده است.
- ۴- تقلید المیت (*) یا خلوة الزمان عن المجتهد و یا الاجتهاد و التقليد. رساله ای است در باب تقلید از میت، که محقق از آن، در بحث « فقیه جامع الشرایط » در مجمع الفائدة و البرهان یاد کرده است.
- ۵- التهلیلیه (*) یا شرح کلمه لا اله الا الله و یا شرح کلمه التوحید.
- ۶- حاشیه علی شرح تهذیب الاصول یا حاشیه علی شرح العمیدی.
- ۷- حاشیه علی الهیات شرح الجدید للتجريد(*) یا حاشیه علی شرح التجريد للقوشچی. سلطان الحکماء، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ق) کتاب تجريد الاعتقاد را در تحریر عقاید امامیه به

۱ - ستاره علامت موجود بودن نسخه کتاب است.

نگارش درآورده است. بر این کتاب، شروح مختلفی نوشته شده است که برخی از آن ها بیش از همه، مورد توجه علما بوده اند. شرح الجدید، تألیف فاضل قوشچی، (متوفای ۸۷۹ ق) یکی از این شروح مورد توجه بوده است. حواشی و تعلیقاتی نیز بر این شروح، از جمله، شرح قوشچی نوشته شده است که از جمله حواشی که بر شرح الجدید قوشچی نوشته شده، شرح محقق اردبیلی بر بخش الهیات آن می باشد.

۸- حاشیة علی الارشاد یا تعلیقة علی الارشاد.

۹- حاشیة علی أنوار التنزیل (*) یا حاشیة بر تفاسیر بیضاوی و یا تعلیقة علی ما قاله البیضاوی... .

۱۰- حاشیة علی التذکره یا تعلیقة علی التذکره.

۱۱- حاشیة علی جامع المقاصد یا حاشیة علی شرح القواعد.

۱۲- حاشیة علی الشرایع یا تعلیقة علی الشرایع.

۱۳- حاشیة علی شرح مختصر الاصول(*) (الاجماع).

۱۴- حاشیة علی القواعد یا تعلیقة علی القواعد.

۱۵- حاشیة علی الکشاف(*) یا تعلیقة علی مقاله الزمخشری... .

۱۶- حاشیة علی نتایج الأفكار.

۱۷- حدیقة الشیعة(*) و با دگرگونی هایی به نام: کاشف الحق، سفینه النجاة و... .

۱۸- الخراجیة الاولى(*).

۱۹- الخراجیة الثانية(*).

۲۰- رساله علمیة(*) یا رساله در صلاة و صوم.

۲۱- رساله فی الاحادیث یا احادیثی به عنوان یادگاری برای صاحب معالی

۲۲- رساله فی ان الامر بالشیء مستلزم للنهی عن ضده(*).

۲۳- رساله فی تحقیق آیه (یسئلونک عن المحیض) و احکامها.

۲۴- رساله فی عدم اشتراط مقدار الدرهم فی الجبهه.

- ٢٥- رسالة في كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض (*).
- ٢٦- رسالة في منجزات المريض.
- ٢٧- مجمع البرهان من القرآن.
- ٢٨- مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان (*). يا شرح الارشاد.
- ٢٩- مناسك حج (*). حجّيه.
- ٣٠- مسألة في الذبح (*); كفاية بسملة الذابح الجنب بقصد سو العزيمة في التذكية يا رسالة في الذبحة و بعض احكامها.

٦- آثار منسوب به محقق اردبيلي

- ٣١- اثبات الامامة.
- ٣٢- ارشادى (*). يا الزبدة في الفقه و يا فقه فارسى.
- ٣٣- استيناس المعنويه.
- ٣٤- بحر المناقب.
- ٣٥- تعليقات بر شفا.
- ٣٦- تعليقات بر من لايحضره الفقيه.
- ٣٧- حاشيه شرح جديد للتجريد (قسمت امامت).
- ٣٨- حديقۀ الحقيقۀ.
- ٣٩- حواشى بر كتاب كاشف الحق.
- ٤٠- خراجيه فارسى.
- ٤١- دوازده امام (*).
- ٤٢- ربيع الابرار في اثبات حقانية الائمة الاطهار.
- ٤٣- رساله‌اى در ردّ تصوف.

۴۴- رساله اللیل و النهار(*) یا رساله الیوم و النهار و یا رساله فی تحدیدالنهار.

۴۵- رساله فی الامامة.

۴۶- رساله فی طهارة الخمر.

۴۷- زبدة الشیعة.

۴۸- ذریعة الشیعة.

۴۹- شرح اسماء الله الحسنی.

۵۰- شرح الهیات شفا.

۵۱- شرح تصریف فارسی و شرح ابیات قطر النداء، و شرح شواهد سیوطی و شرح الانموذج.

۵۲- الشرط فی ضمن العقد.

۵۳- عقاید الاسلام ترکی(*)، ترجمه‌های فارسی و عربی سراج الیقین.

۵۴- کنز اللطایف و بحر المناقب.

۵۵- واجب الاعتقاد.

۵۶- مساله کل کلامی کاذب(*) یا رساله کل کلامی کاذب.

۵۷- النص الجلی فی امامة مولانا علی علیه السلام.

۵۸- کتاب الدعاء (*).

۱۲-۲ پیشینه اردبیل

اردبیل، به فتح یا کسر دال، اردویل، آرتاویل و در منابع ارضی، ارتغیت، اردویت و یا اردوید، نام یکی از شهرهای کهن ایران است که به نام‌های «بادان پیروز، باذان فیروز، فیروزآباد، فیروزرام، فیروزگرد، اربلا، آذربهمن، اندرآباد و آردبیل نیز ضبط شده است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۲۸).

اشتقاق و معنی کلمه‌ی اردبیل به درستی معلوم نیست. گاهی آن را به معنی «روح قانون مقدس» و گاهی ترکیبی از ارد به معنای درستی، راستی و پاکی و بیل یا ویل به معنی مکان و جایگاه

دانسته‌اند. اما قول معروف این است که عده‌ای از مورخین، کلمه‌ی اردبیل را ترکیبی از دو واژه‌ی زرتشتی آرتا به معنی مقدس و «ویل» به معنای شهر دانسته و آن را شهر مقدس گفته‌اند. این شهر، احتمالاً محل تکوین و رشد زرتشت بوده است (جوادی، ۱۳۷۵، ۱۲۱). اردبیل یا «آرداویل» یا «آرتاویل» که هم‌اکنون نیز در میان تالشی‌زبانان ویلکیج (نمین) و آستارا، «آرداویل» یا «آرده ویل» گفته می‌شود، همان «شهر آردا» یا «شهر آرتا» معنا دارد (شاه محمد، ۱۳۹۹) و «آرتا»، در باور ایرانیان باستان، قانون نظم و آفرینش در زمان پیش از آیین زردشتی است. و در آیین زردشتی به صورت «اشا» درآمده است، به معنی قانون راستی و داد که نشانگر پویایی (دینامیسم) تکامل است. هم‌چنین «آردا» یا «آردا»، از ایزدان زرتشتی است که پاسدار راستی و داد است. در زبان پهلوی و تالشی «ویل» بمعنی شهر یا آبادی است که اکنون نیز به صورت جمع «ویلات» به معنی محال یا سامانه شهری گسترده و آباد کاربرد دارد. (شاه محمد، ۱۳۹۹).

در روایت‌های زرتشتی آمده است که زرتشت در ۳۰ سالگی گوشه‌گیری اختیار کرد و دامنه‌ی کوه سبلان و به گویش محلی ساوالان و به عربی سولان را عبادتگاه خود قرار داد و در آن‌جا از میان آتش، کلام خداوند را شنید. از این رو اردبیل، در نظر ایرانیان باستان، مقدس بوده است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۸۰).

اردبیل سرای فرهیختگان و دار مومنان به سان پیری غنوده بر دامان کوهساران فرازند سر بر سپهر لاجوردی ساییده انتظار برآمدن خورشید گیتی‌فروز از جانب قاف شرق‌نشین را می‌کشید، غافل از این که خورشید سیرت پرفروغ و تابناکی از خط پاکش می‌رفت تا با بلوغ خویش، جهان تشیع را به انوار زنگار خویش بیاراید (شهرامی، ۱۳۷۵، ۱۵).

۱۳- تأملی در تاریخ اردبیل

اردبیل، هم‌زمان با حمله‌ی اعراب مسلمان، مقر مرزبان آذربایجان بوده و حذیفه بن یمان، سردار عرب، آن را در سال ۲۲ هـ. ق به صلح گشود. در ۱۰۷ هـ. ق، هم‌زمان با خلافت هشام بن

عبدالملک مروی، در اثر حمله‌ی خزرها به اردبیل، این شهر ویران گردید. پنجاه سال بعد از شکست بابک خرم‌دین، از ۲۷۶ تا ۲۱۷ هـ. ق در آذربایجان سلسله‌ی ساجیان به وجود آمد. مرکز ساجیان، نخست در مراغه بود و بعداً به اردبیل انتقال یافت (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۶۹).

در سال ۶۱۷ هـ. ق مغولان پس از حملات پی در پی، اردبیل را تصرف و تاراج و خراب کردند و در عهد ایلخانیان تیمور گورکانی مؤسس حکومت تیموریان پس از فتح روم، در بازگشت به اردبیل، به ملاقات شیخ خواجه علی از اخلاف شیخ صفی‌الدین درآمدند است (جوادی، ۱۳۷۵، ۱۲۴).

مردم اردبیل تا قرن هشتم شافعی مذهب بودند ولی در قرن نهم هجری در زمان خواجه علی، نهضت تشیع در اردبیل بروز کرد و در اواسط این قرن بود که مریدان شیخ‌صفی به عنوان جهاد مذهبی به کشورهای مجاور، داغستان و ترکستان حمله می‌برند و سرانجام همین نهضت تشیع، موجب تشکیل دولت صفوی گردید (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۱۳۰).

با ظهور شیخ‌صفی‌الدین اردبیلی (متوفای ۷۳۵ هـ. ق) سردودمان خاندان صفوی اردبیل، دارالارشاد گردید و در زمان شاهان صفوی، اهمیتی نوین یافت. شاه اسماعیل اول، قیام موثر خود علیه امرای آق‌قویونلو را از اردبیل آغاز کرد و حرکت سیاسی - اجتماعی او با سفر وی از لاهیجان به جانب اردبیل شروع شد (جوادی، ۱۳۷۵، ۱۲۵). با ظهور شیخ صفی‌الدین و خاندان صفوی، اردبیل اعتبار ویژه‌ای یافت، به طوری که این شهر در زمان تیمور، دارالارشاد و در زمان پادشاهان صفوی با عنوان دارالامان از جایگاه خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برخوردار گردید. حکومت صفوی بسیاری از هرج و مرج‌ها را که در ایران وجود داشت، برانداخت و یک حکومت دینی و مذهبی را پایه‌گذاری کرد که به گفته بسیاری از کارشناسان تاریخ، تشکیل دولت یکی از وقایع تاریخ ایران به‌شمار می‌آید.

شهر اردبیل در عهد صفویه به حدّ اعلای ترقّی خود رسید. مردم اردبیل تا قرن هشتم هجری قمری، شافعی مذهب بودند. اما در قرن نهم هجری قمری، در زمان خواجه علی سیاهپوش نهضت تشیع در اردبیل بروز کرد و در اواسط این قرن بود که مریدان شیخ صفی به عنوان جهاد مذهبی به کشورهای مجاور، داغستان و چرکسان و گرجستان حمله می‌بردند. سرانجام همین

نهضت تشیع موجب تشکیل دولت جدید صفوی گردید. اردبیل در زمان سلطان جنید، جدّ شاه اسماعیل اول در شمار شهرهای محترم و مقدّس شیعیان مانند مکه، نجف، مشهد و کربلا درآمد. در دوره صفوی، اردبیل دارالامان و بست و پناهگاه مجرمان بود و شاه عباس در شعبان ۱۰۱۴ هجری قمری، فرمانی صادر کرد که اردبیل که به وسیله امیر تیمور گورکان دارالامان اعلام شده بود، همچنان دارالامان باقی بماند. نام اردبیل در جنگ‌های ایران و عثمانی مکرر آمده است. شاه تهماسب دوم پس از فتح تبریز به دست ترکان عثمانی، از آن جا به اردبیل و سرانجام به قزوین و تهران گریخت. آذربایجان موقتاً زیر فرمان ترکان عثمانی قرار گرفت ولی نادر شاه، عثمانیان را در سال ۱۱۴۲ هجری قمری، بیرون راند و چند سال بعد در مغان تاج‌گذاری کرد و تشریفات این تاج‌گذاری در اردبیل به عمل آمد. بعد از انقراض صفویه، اردبیل اهمیّت و اعتبار اولیّه خود را از دست داد و در این امر، خواست نادر شاه اثر مستقیم داشت، زیرا که او از صوفیان و شیخوندان صفوی اردبیل بیم داشت و از هر اقدامی که موجب تضعیف آنها می‌شد، خودداری نمی‌نمود و برای از بین بردن علاقه‌مندان مؤثر خاندان شیخ صفوی همواره تلاش می‌نمود (به آذین، ۱۳۹۷).

اردبیل در عصر قاجاریه رونق و شکوه دوره‌ی صفویه را نداشت و حوادث پس از انقراض صفویه آسیب بسیار به این شهر وارد کرد. اما در مشروطیت سهم بزرگی داشت (به آذین، ۱۳۹۷)؛ چرا که با پیشرفت مشروطه‌خواهی در ایران، اولین انجمن ولایتی در اردبیل تشکیل یافت. ولی با پیش‌آمدن استبداد صغیر، این قبیل مجامع عموماً بسته شده و جزء فعالیت‌های زیرزمینی گردید (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۱۳۱).

در حادثه‌ی سوم شهریور ۱۳۲۰ اردبیل به وسیله‌ی سپاهیان روس اشغال شد که اقامت آنان تا ۱۳۲۵ ادامه یافت. در دوران تسلط یک ساله‌ی فرقه‌ی دمکرات در آذربایجان نیز اردبیل، تحت حکومت آنان بود (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۱۳۳).

۱۴-۱۲ اوضاع سیاسی ایران در آغاز عصر صفوی

آغاز سده دهم هجری با قدرت یافتن سلسله صفویه در ایران هم‌زمان است. نوادگان صفی‌الدین اردبیلی، صوفی شهره قرن هشتم، خرقة و خانقاه را به کناری نهادند و به تشکیل سلسله‌ای جدید همت گماردند. شیخ حیدر اردبیلی (قرن نهم) با استفاده از نیروی مریدان خانواده خویش، فعالیت را آغاز کرد که در نهایت به تشکیل حکومت صفویه در سال ۹۰۷ هجری به دست شاه اسماعیل صفوی منجر شد. ظهور دولت صفوی یکی از وقایع مهم تاریخ ایران است، زیرا پس از اسلام نخستین دولت قدرتمند و متمرکزی که ترکیبی از دیانت و سیاست بود، در ایران تاسیس شد. شاه اسماعیل به خوبی درک کرد که در ایران به دلیل تکثر قدرتهای محلی و اقوام گوناگون و شکلی از نظام ملوک‌الطوایفی امکان تمرکز قدرت وجود ندارد، مگر اینکه با اعمال یک سیاست مذهبی بتوان به نوعی وحدت ملی دست یافت. این هدف بالاخره با یک رفتار سیاسی خشونت‌آمیز تحقق یافت.

صفویه مثل بمبی بود که منفجر شد و پیرامون خود را تخریب کرد تا فضا را برای استقرار دولتی جدید با مذهبی نو فراهم کند، ولی نقاط دورافتاده همچنان دست‌نخورده باقی ماندند. صفویان در ایالات شمالی و مرکزی به هدف خود دست یافتند، ولی گروهی از قومیت‌ها در حاشیه مرزهای ایران با مذهبی متفاوت از مذهب دولتی به حیات خود ادامه دادند و این میراثی بود که صفویان به‌عنوان کانون همیشه بحرانی برای دولت‌های آینده باقی گذاشتند.

اوضاع سیاسی ایران در طول زمامداری نود ساله‌ی چهار پادشاه نخستین صفوی که مصادف با حیات محقق اردبیلی است، دستخوش فراز و نشیب‌های بسیاری است. از یک سو پس از قرون و اعصار متمادی که سرزمین ایران فاقد حکومت مقتدر و یکپارچه‌ی مرکزی است و عملاً جزئی از سرزمین‌های خلفای اموی و عباسی محسوب می‌گردید، در سایه‌ی تلاش‌های شاه‌اسماعیل و قزلباشان مسلح تحت فرمانش، دارای حکومت مرکزی گردید و از سوی دیگر برای بعضی از همسایگان مقتدر و استعمارگران پرتغالی مستقر در منطقه و هم‌چنین برای ازبک‌ها و روس‌ها که از قدرتهای مطرح در

سطح جهان آن روزگار محسوب می‌شدند، به عنوان خطری رو به تزاید قلمداد گردید که منجر به بروز کشمکش‌های خونین گردید (شهرامی، ۱۳۷۵، ۱۷).

رسمیت یافتن مذهب تشیع در کشور بزرگی چون ایران و حمایت سیاسی دولت نیرومندی از آن، به علاوه تهاجم سنگین ترکان عثمانی به منطقه‌ی شرق دریای مدیترانه و تهدید آزادی و اعتقادات دینی سکنه‌ی شیعه مذهب منطقه‌ی جبل عامل لبنان و به خطر افتادن امنیت جانی و راهبران مذهبی و علمای آن جا، ایران را کانون توجه و مطمح علمای شیعه مذهب قرار داد (غلامزاده، ۱۳۷۵، ۴۹).

تشیع دارای دو دوره کاملاً منفک و جدا از هم هست. یکی دوره‌ای از قرن اول که خود تعبیری از اسلام حرکت است و دیگری دوره‌ای از زمان صفویه تاکنون که دوره‌ی شیعه نظام است (شریعتی، ۱۳۷۸، ۳۷).

صفویه قبل از آن که یک جنبش سیاسی باشد، حرکتی اجتماعی ارزیابی می‌شود که توانست سازمان مرید - مرادی را در مناسبات اجتماعی به صورت نهادینه تعریف و محقق سازد (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۸۲). صفویان جهت افزایش برد قدرت نرم ناشی از مرید- مرادی، آن را با آموزه‌های تشیع پیوند زده و تشیع را به عنوان مذهب رسمی اعلام کردند. این اقدام ابتکاری، مجال تازه و گسترده‌ای را پیش روی آن‌ها باز کرد که می‌توانست ضمن کاهش لطمات ناشی از رحلت بزرگانی چون شیخ صفی، منابع تازه‌ای از قدرت اعتقادی را در اختیار ایشان قرار دهد. افزون بر آن که تشیع می‌توانست غیریت‌سازی کند و به تمییز ایشان از بازیگران سنی و حتی بنی‌عباس به واسطه‌ی تاکید بر آموزه‌های شیعه‌ی دوازده امامی کمک کند (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۸۳).

۱۵-۲ گسترش فعالیت علمای شیعه در عصر صفویه

تشکیل دولت مقتدر مرکزی از یک سو و مشرف شدن اقلیت‌های مذهبی و دینی به مذهب حقه‌ی جعفری به یک باره نیاز گسترده‌ای به عالمان، دانشوران و مبلغان شیعی و کتب و معارف

مربوط، ایجاد کرد که می‌بایست از مراکز علمی و فقهی شیعی در نجف اشرف، جبل عامل، اصفهان و دیگر مراکز تأمین می‌شد (شهرامی، ۱۳۷۵، ۲۶).

در عهد صفوی با بهره‌گیری از فضای مناسبی که ایجاد شده بود، با تلاش‌های مجدانه‌ی علمای اعلام، علوم اسلامی رو به گسترش و شکوفایی کم‌سابقه‌ای نهاد.

پیش از دوران صفوی با توجه به اوضاع سیاسی - اجتماعی ایران و عدم وجود حکومت مرکزی قدرتمند، عالمان چندانی به عنوان فقیه در ایران حضور نداشتند و درگیری‌های فقیهان و متصوفان تا حد تکفیر و تفسیق وجود داشت که غالباً پیروزی از آن عرفا و متصوفه بود و با تشکیل دولت صفوی و رسمی شدن مذهب تشیع، زمینه‌ی ظهور فقها فراهم می‌شد که برخی از آن‌ها رابطه‌ی نزدیکی با دربار برقرار کردند، به طوری که محقق کرکی از طرف دربار لقب شیخ‌الاسلام می‌گرفت و هرچند برقراری رابطه با دربار را جایز نمی‌دانستند. فقهایی چون قطیفی و محقق اردبیلی از این نوعند که همکاری را جایز ندانسته و هرگونه هدیه‌ای از طرف حکومت را روا نمی‌دارند.

شاه اسماعیل در حالی مذهب شیعه را حکومت رسمی دولت نوپای خویش قرار داد که اکثریت مردم ایران سنی مذهب بودند. صفویان برای تقویت مواضع خویش و خطر همسایگان سنی مذهب، علمای شیعی جبل عامل را فرا خوانده و آن‌ها را در مناصب مهم در دستگاه دیوانی به کار گرفتند. لذا می‌توان از جنبه‌ی میزان نفوذ طبقات مذهبی در دربار حکومت صفوی به سه دوره متمایز رسید (میراحمدی، ۱۳۶۳، ۴۸):

۱- عهد شاه اسماعیل که با اندیشه‌ی ایجاد یک حکومت دینی، با پشتوانه‌ی معنوی رؤسای صوفی و جان‌فشانی‌های قزلباشان همراه است.

۲- دوره‌ای که طول سلطنت شاه طهماسب و اوایل عهد شاه عباس را دربرمی‌گیرد. در این دوره مذهب و روحانیون از احترام بالایی برخوردار گردیده و مهم‌ترین اقدامات آنان در بزرگداشت شعائر مذهبی، تکریم علما و آبادانی اماکن مذهبی جلوه‌گر می‌شود.

۳- دوره‌ی سوم، برهه‌ای است که از اواسط سلطنت شاه‌عباس آغاز و به عهد شاه سلطان حسین ختم می‌شود. در این دوره، همراه با فراز و فرودهای آن به طور نسبی از نفوذ گذشته‌ی علما در دربار کاسته می‌شود.

۱۶- گروه‌های مختلف علما در عصر صفوی

رسمیت مذهب تشیع و اتحاد سیاسی ایران بر مبنای یکپارچگی مذهب، اقتضا می‌کرد تا جنبشی در حوزه‌ی فرهنگ تشیع صورت گیرد و حرکت تألیف و ترجمه را تسریع و تقویت بخشد (ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۵۸). از آن جا که بیشترین متون و منابع مذهبی شیعه به زبان عربی و نمایندگان فرهنگ شیعی قبل از صفویه عمدتاً عرب بودند، با آغاز حکومت صفوی، ترجمه و شرح کتب دینی جانی تازه گرفت. عالمان عصر محقق اردبیلی را می‌توان در سه حوزه دسته‌بندی کرد.

فقها و طلاب علوم شرعی

این گروه، اغلب علما و طلابی بودند که نزد فقهای عرب مخصوصاً فقیهان جبل عاملی و عتبات عالیات و یا داخل ایران تعلیم یافته و یا مشغول تحصیل بودند.

حکمای فقیه و متکلم

این بخش از علمای ایرانی، هم به طلب حکمت رفتند و هم باب فقاقت را کوبیدند و اغلب به صورت پراکنده و منفرد یا ابتدا حکمت آموخته و بعد به نقلیات پرداختند و یا هم زمان با هم از گنجینه‌ی حکمت و فقاقت توشه برچیدند.

حکما

آخرین نمایندگان نسبت تحشیه و تعلیقه نویسی در حکمت و منطق این گروه هستند و از همین زمان است که رویه‌ی مزبور به حوزه‌ی فقاقت نفوذ می‌یابد

۱۷-۲ اوضاع مذهبی ایران در عصر صفوی

تا اواخر قرن نهم هجری، مذهب حاکم در ایران، مذهب اهل تسنن بود که از سوی حاکمان هدایت می‌شد؛ اما در کنار آن، عناصر اعتقادی شیعه نیز از جایگاه والایی در میان آثار و افکار علما و مردم ایران برخوردار بود (به آذین، ۱۳۹۷).

تصوف نیز که همواره یکی از جریان‌های اجتماعی و سیاسی جهان اسلام بود، در قرن ششم و هفتم هجری اوج گرفته بود، تا دوره صفوی، در کنار دو مذهب تشیع و تسنن یکی از عمده‌ترین جریان‌های اعتقادی و فرهنگی جامعه ایرانی به حساب می‌آمد. صفویان پس از مدتی به این نتیجه رسیدند که در محدوده خانقاه و طریقت، اداره مملکت و حکومت بر مرام، میسر نیست و مرام تصوف نمی‌تواند مذهب ملی شود. بنابراین با طرح شعارهای مذهبی شیعه، قدرت خود را تثبیت کرده و آن را مذهب رسمی کشور اعلام کردند (خالقی، ۱۳۸۷، ۳۹-۴۰).

۱۸-۲ مقامات روحانی و وظایف روحانیون در عصر صفویه

در طول حکومت صفویه، قدرت مذهبی و قدرت دنیوی جز در موارد نادری مانند محقق اردبیلی که روش شاه عباس اول را در اداره‌ی حکومت نمی‌پسندید و آن را حکومت بر ملک عاریه می‌دانست، عدم تفاهم چندانی بین این دو قدرت حاکم پیش نیامد و اتحاد علما و دولت به صورت پدیدار شدن مشاغل و مناصب تجلی کرد (ملکوتی فر، ۱۳۷۵، ۳۷). درباره مقامات عالی روحانی دوره صفویه می‌توان به ترتیب به این مقامات اشاره کرد (ملکوتی فر، ۱۳۷۵، ۳۸):

۱- صدر

این مقام از زمان شاه اسماعیل اول وجود داشت و آن مقام روحانی عالی مقام، رئیس دیوان روحانی بود که در آغاز بدان صدر موقوفات گفته می‌شد. تعیین حکام شرع و مباشران اوقاف و قضاوت درباره جمیع سادات، علما، وزرا و مستوفیان از وظایف وی بود (جعفریان، ۱۹۹۱).

۲- شیخ الاسلام

عالی‌ترین و مطلع‌ترین مقام قضایی است که در طول مدت صفوی نوساناتی داشته است و به نظر می‌رسد صدر موقعیت اداری یافته بود و شیخ‌الاسلام جنبه‌ی مذهبی و افتا را دارا بود (برزنونی، ۱۳۷۵، ۸۱).

۳- مجتهد

پس از صدر و شیخ الاسلام به عنوان فرد برتر از صاحب مقامات عالی دینی شمرده می‌شد.

۴- پیش نماز

۵- قاضی

از نظر وظایف قضایی دارای اختیارات محدودی بوده و وظیفه‌ی وی تشخیص دعاوی شرعیه‌ی مردم، نکاح، طلاق، وصایا، ضبط و حفظ مال یتیم و... بود. قاضی، صاحب منصبی بود که مأمور رسیدگی به دعاوی مدنی و شرعی است.

۶- قاضی عسگر

به احکام شرعی در مورد عساکر و لشکریان رسیدگی می‌کرد و بعدها تن‌خواه موجب قشون، پس از مهر قاضی عسگر پرداخت می‌شد.

۷- مدرس

مقامی روحانی که به تدریس اشتغال داشت.

۸- رئیس‌العلماء

رئیس‌العلماء بیشتر لقب است تا عنوان رسمی و غیررسمی.

۹- مفتی

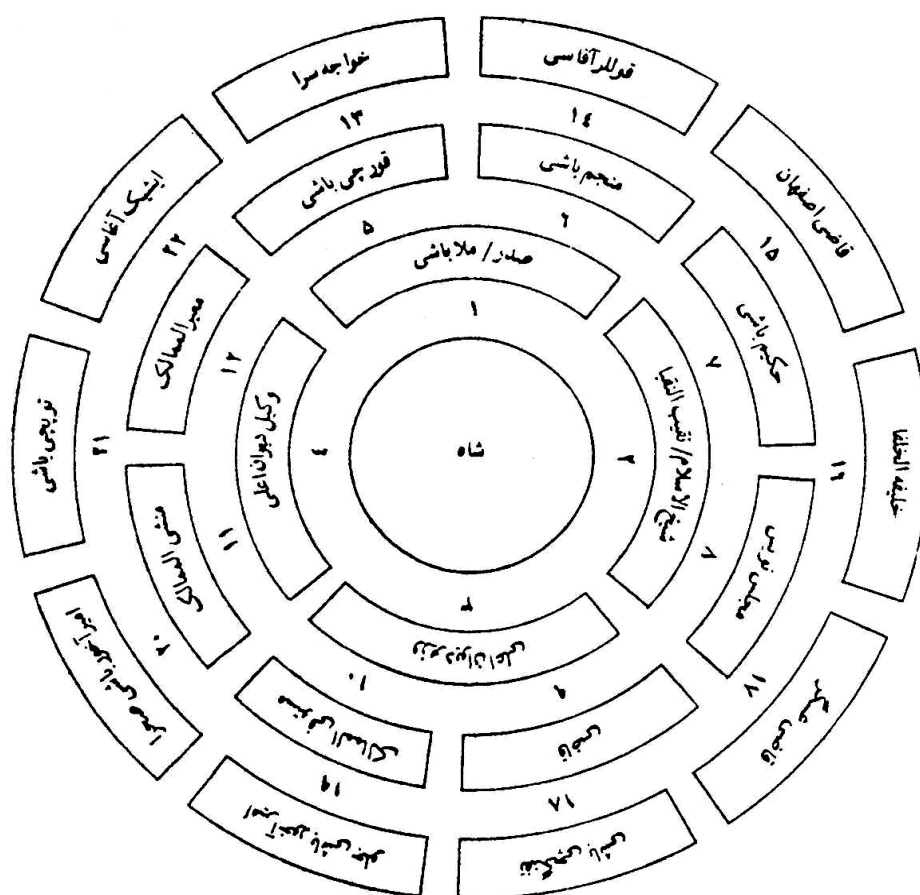
به حل و فصل امور محوله و اظهار نظر مشورتی در امور قضاوت می‌پرداخت و شاه او را نصب

می‌کرد.

۱۰- خلیفه‌الخلافا

شاه او را در رأس صوفیان می‌گماشت؛ چرا که شاه عنوان مرشد کامل داشته است.

خلیفه‌الخلافا، مسئول رسیدگی به امور صوفیان بوده است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۸۱-۸۰).



موقعیت مقامات مذهبی و سیاسی در عصر صفوی

(میراحمدی، ۱۳۶۳، ۶۵)

پس از حاکمیت جریان خلافت و به ویژه پس از تبدیل آن به سلطنت، شاهد محرومیت مکتب

تشیع از حکومت هستیم که در نتیجه‌ی آن الگوی حکومت اغتصابی به مثابه گفتمان مسلط برای

تحلیل شرایط و ارائه‌ی راهکار، مطرح گردید؛ اگر چه تسلط این گفتمان به اقتضای شرایط سیاسی، مدت مدیدی به طول انجامید، اما ظهور سلسله‌ی صفوی، فرضیه‌ی مناسبی را فراهم آورد تا گفتمانی تازه در حوزه‌ی اندیشه سیاسی تشیع ظهور کند که می‌توان آن را "شرعی‌سازی قدرت‌سازی" نامید (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۷۵). این گفتمان مبتنی بر سه اصل می‌باشد (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۷۵):

اصل اول: جابجایی در قدرت که دلالت بر تولید قدرت نرم و باز تولید آن در قالب سازمان فقه سیاسی شیعه دارد.

اصل دوم: جابجایی در روش که حاکی از گذار فقهای شیعه از آرمان‌گرایی صرف به آرمان‌گرایی متعهد است.

اصل سوم: جابجایی در سازمان فکری قدرت که دلالت بر حضور فقهای شیعه به جای فلاسفه سیاسی در تولید نظریه سیاسی موجود حامی حکومت دارد.

		سنی		شيعی	
گرایش مذهبی		متعصبانه		متعادل	
شدت گرایش		متعادل		متعصبانه	

		<p>طاهریان</p> <p>صفاریان</p> <p>سامانیان</p> <p>بوئیان</p> <p>غزنویان</p> <p>سلجوقیان</p> <p>امپراطوری</p> <p>ایلخانی اول</p> <p>ایلخانی دوم</p> <p>صفویان</p> <p>افشاریان</p> <p>زندیان</p> <p>قاجاریان</p>	<p>«سلسله‌های اسلامی در ایران»</p> <p>مغولان</p>
--	--	---	--

نمودار تحول در گرایش مذهبی

سلسله‌های اسلامی (شجاعی زند، ۱۳۷۵، ۱۹۰)

۱۹-۲ حوزه‌های علمیه شیعه در عصر صفوی

رسمیت مذهب تشیع اثنی عشری و اتحاد سیاسی ایران بر مبنای یکپارچگی مذهب شیعه‌ی امامیه، اقتضا می‌کرد تا جنبشی نو درحوزه‌ی فرهنگ تشیع صورت گیرد و حرکت تألیف و ترجمه را تسریع و تقویت بخشد و زیر بنای اعتقادی، فکری و فقهی تشیع را در چهارچوب مکتبی با پشتوانه کلامی و فقهی قوی در ایران عرضه کند (جعفریان، ۱۹۹۱) و آموزه‌های عقیدتی مذهب جدید برای تثبیت و احکام ایمان نو مذهببان را تبیین و تفهیم کند و قواعد و قوانین فقهی، جهت راهنمای عمل به احکام شرعی ارائه شود (غلامزاده، ۱۳۷۵، ۴۸). با این وصف می‌توان مهم‌ترین دستاوردهای دینی - ملی حکومت صفویه را در موارد زیر تلخیص کرد:

- ۱- تشکیل حکومت متمرکز در سراسر ایران با مطیع نمودن حکام ولایات و مناطق مختلف.
- ۲- شیعی کردن حاکمیت و مردم کشور.
- ۳- استفاده‌ی ماهرانه و هنرمندانه از سرمایه‌ی عظیم دل دادگی ملت ایران به اهل بیت در جهت ایجاد وحدت ملی، سیاسی، اجتماعی و برقراری امنیت نسبی.
- ۴- افزایش قدرت نظامی - سیاسی کشور و در نهایت همکاری بیشتر دول اروپایی با دولت صفوی.
- ۵- اعمال سیاست‌های مذهبی به خصوص از جانب شاه اسماعیل و شاه طهماسب و گسترش تشیع در ایران.
- ۶- دعوت از عالمان دینی در جهت تبلیغ و اجرای احکام تشیع و واگذاری برخی مناصب به روحانیون.
- ۷- ترجمه و تدوین متون شیعی به ویژه در دوران شاه طهماسب.
- ۸- احترام به سادات و زیارت قبور امامزادگان.
- ۹- ترویج فرایض دینی و جلوگیری از اعمال نامشروع.
- ۱۰- ایجاد حوزه‌های علمی و دینی.

۲۰-۲ دوران حیات شیخ صفی

شیخ صفی فرزند مردی زارع بود و در روستای کلخوران، واقع در شمال غربی اردبیل، زاده شد. به جز مدتی که به فارس و گیلان سفر کرد، تا پایان عمر در همان روستا ساکن بود. شیخ صفی در کودکی توجه خاصی به امور مذهبی نشان می‌داد. در جوانی قرآن را حفظ کرد و ضمن تحصیل علوم مقدماتی به زهد و ریاضت پرداخت و به مشاهده ظهورات غیبیه و عوالم غیرمرئیة توفیق یافت. گاهی در مزار شیخ فرج اردبیلی و گاهی در مرقد شیخ ابوسعید اردبیلی به عبادت مشغول می‌شد (موحد، ۱۳۸۱). وی در سال ۶۵۰ هـ. ق در یک خانواده عارف و سرشناس در شهر اردبیل متولد شد و هنگامی که به سن بلوغ رسید، به سیر و سلوک پرداخت و سرانجام در ۲۵ سالگی مراد خود شیخ زاهد گیلانی را پیدا کرد و مدت ۲۵ سال در خدمت و ارادت او باقی ماند. در سال ۷۰۰ هـ. ق مرادش شیخ زاهد گیلانی، دارفانی را وداع گفت و شیخ صفی‌الدین به جانشینی او انتخاب شد و ۳۵ سال بقیه‌ی عمر خود را در شهر اردبیل به تزکیه‌ی نفس و ارشاد مریدان خود، که به بیش از صد هزار نفر می‌رسید، پرداخت.

شیخ در سال ۷۳۵ هـ. ق در سن ۸۰ سالگی و اندکی بعد از مراجعت از سفر حج، در روز دوشنبه دوازدهم ماه محرم الحرام به هنگام ظهر به سوی حق شتافت و در خانه خود دفن گردید (معماری، ۱۳۷۵، ج ۷، ۴۳۵).

شیخ صفی‌الدین از صوفیان اردبیل، بنیان‌گذار صفویه است (ریزوی، ۱۳۹۹، ۴۳). سیادت معنوی شیخ صفی در زمان پسرش شیخ صدرالدین با زعامت سیاسی توأم گشت و بالاخره در زمان شیخ جنید به جنبشی بدل شد که جنبه‌ی سیاسی در آن قوت داشت. شیخ حیدر، این تمایل به سلطنت دنیوی را جدی‌تر دنبال کرد و بالاخره شاه اسماعیل با گردآوردن لشکری در آسیای صغیر و با از میان برداشتن ترکمانان آق‌قویونلو و قراقویونلو از سر راه در ۹۰۷ هـ. ق، آرزوی چندین ساله‌ی خاندان صفوی در استكمال اقتدار معنوی با اقتدار سیاسی را محقق ساخت (شجاعی زند، ۱۳۷۵، ۱۸۷).

شیخ صفی چندی در حلقه مریدان مشایخ معروف آن دوران، شیخ رکن‌الدین بیضاوی و امیرعبدالله، درآمد و امیرعبدالله او را به شیخ تاج‌الدین ابراهیم، معروف به دیدار با شیخ زاهد گیلانی، عارف مشهور آن زمان که در گیلان می‌زیست، تشویق کرد و شیخ صفی چهار سال در پی شیخ زاهد می‌گشت تا اینکه در روستایی، در منطقه گیلان، به او رسید و تا زمان مرگ شیخ زاهد، مدت ۲۵ سال، در حلقه مریدان او بود و از او اخذ انابت و فنون طریقت کرد و دست ارادت بدو داد و داماد او شد و پس از مرگ او، در همان طریقت، جانشین وی شد. شیخ صفی در این زمان گاهی در لاهیجان و گاهی در اردبیل زندگی می‌کرد. او همچنین معاصر شیخ علاءالدوله سمنانی بود و منابع از ارتباط معنوی ایشان سخن گفته‌اند (موحد، ۱۳۸۱).

شیخ صفی بیش از ۳۰ سال به هدایت و ارشاد طالبان اشتغال داشت و گفته‌اند که بیش از ۱۰۰ هزار نفر را تربیت کرد. نیز آورده‌اند که تعداد مریدان و توسعه نفوذ او در آسیای صغیر نیز بسیار بوده است.

امروزه بناهایی که به نام بقعه‌ی شیخ صفی‌الدین نامیده می‌شود، متعلق به نیمه اول سده هفتم می‌باشد که به تدریج بناهای دیگری بر آن افزوده شده و در پانزدهم دی ماه ۱۳۱۰ تحت شماره ۶۴ جزو آثار ملی به ثبت رسیده است (ریزوی، ۱۳۹۹).

بنای اصلی بقعه در زمان سید صدرالدین موسی فرزند شیخ صفی‌الدین ساخته شده است و محل کنونی بقعه نیز در ابتدا خانقاه و مسکن شیخ و مرکز متصوفه و مریدان او می‌باشد (دیباح، ۱۳۷۵، ج ۳۲۳، ۷).

اساساً توصیف شخصیت شیخ صفی، چندان آسان نیست. او به عنوان نوعی الگو، در رفتار و تعصب مذهبی معرفی شده است و مظهر کمال مطلوب نظام صفوی مطرح می‌باشد و اقدامات وی به عنوان سر مشق‌هایی برای تقلید، به پیروانش ارائه می‌شده است (ریزوی، ۱۳۹۹، ۴۶).

پادشاهی شاه عباس

شاه عباس اول (حکومت ۹۹۶ - ۱۰۳۸ ق / ۱۵۸۸ - ۱۶۲۹ میلادی) پنجمین پادشاه صفویان بود که بیش از چهل سال در ایران حکومت کرد و نقش فراوانی در قدرت‌گیری مجدد دولت صفویه داشت. شاه عباس با شکست دادن دو قدرت بزرگ ازبک و عثمانی اقتدار فراوانی به دولت صفوی در عصر خود داد و ایران را بسیار قدرتمند ساخت. گسترش مذهب تشیع و حمایت از آن در ایران، تشکیل سپاه جدید، تغییر در مناصب مهم حکومتی و برخی اقدامات عمرانی به‌خصوص در شهر اصفهان، از مهم‌ترین اقدامات وی است (ولایتی، ۱۹۹۵).

شاه عباس در اواخر ماه شعبان سال ۱۰۱۴ طی فرمانی اعلام می‌کند: چون شهر اردبیل از زمان امیر تیمور گورکان، دارالامان بوده، هم چنان باید که هیچ کس مزاحم دیگری نشود؛ مگر این که حق شرعی نزد وی داشته باشد و در این صورت نیز باید که با مدارا و سازش احقاق حق کند و مشابه این دستور، قبل از وی، از طرف شاه طهماسب در سال ۹۳۲ صادر شده که این شهر باید مصداق «و من دخله کان اماً» باید باشد (عاملی، ۱۳۷۵، ج ۶۰۳-۶۰۲).

پادشاهی شاه اسماعیل اول

شاه اسماعیل اول صفوی (حکومت ۹۰۷-۹۳۰ ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م)، نخستین پادشاه سلسله صفویه، ملقب به ابوالمظفر بهادر خان حسینی است. شاه اسماعیل فرزند سلطان حیدر، فرزند سلطان جنیدن صدرالدین ابراهیم بن سلطان، خواجه علی بن شیخ صدرالدین موسی فرزند شیخ‌صفی‌الدین اسحاقی اردبیلی در ۹۰۶ به عزم خون‌خواهی پدر و تشکیل سلطنت قیام کرد که پس از فتح شهرها به تصرف قلوب نیز روی آورد (ملکوتی‌فرد، ۱۳۴۵، ۳۲).

شاه اسماعیل صفوی، قریحه ادبی بسیاری داشت و کلیات دیوان، نصیح‌نامه، دهن‌نامه، قوشملار و اشعار فارسی وی به زیور طبع آراسته شده است (اسماعیل زاده، ۱۳۸۸). آغاز پادشاهی صفویان، رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران و جنگ چالدران، از مهم‌ترین رخدادها در طول پادشاهی او بر

سرزمین ایران بوده است. شاه اسماعیل صفوی در شرایطی که بیگانگان این سامان فرخنده را جولانگاه خود ساخته و از هیچ تعدی و ستمی فروگذار نبودند، با بهره‌گیری از مظلومیت تشیع در طول تاریخ و تحریک و تهییج شیعیان در اقصی نقاط کشور و با ادعای نمایندگی امام عصر و با استفاده از فرهنگ ظلم ستیزی شیعه، با تشکیل ارتش مقتدر و منظم و بزرگی که مرکب از افراد قزلباش بود، بر بیگانگان شوریده و در مدت کوتاهی بخش‌های وسیعی از ایران را که در طول ادوار ماضی جدا شده بود، ضمیمه کشور ساخت. تاکتیک وی ایجاد تفرقه در صفوف متحد دشمنان خارجی بود که با عقد پیمان صوری و موقت صلح با یک جبهه، به سرکوب جبهه‌ی دیگر می‌پرداخت و پس از فراغت از آن، بر جبهه‌ی پیشین می‌تافت (شهرامی، ۱۳۷۵، ۱۸).

یکی دیگر از ابتکارهای شاه اسماعیل در جنگ با ازبک‌ها رخ نمود که در سراسر حیات صفوی، چشم طمع به خراسان بزرگ و شرق ایران دوخته بودند و هر از چندی بیرق شورش می‌افراشتند (یوسف زاده، ۱۳۹۲، ۱۱۲)، بهره‌گیری از نفوذ و جایگاه والای زبان و ادب پارسی در سرزمین هند و اتحاد با فارس دوستان حاکم بر آن دیار یعنی دولت گورکانیان هند است که رهاورد آن آزادسازی مناطق وسیعی از شرق ایران از جمله کابل در سال ۹۱۰ است (شهرامی، ۱۳۷۵، ۱۹).
اهتمام شاه اسماعیل در بسط قدرت و حیطةی فرمانروایی سلسله‌ای که پایه‌ریزی نموده بود، تا سال ۹۳۰ که مصادف با بیست و سومین سال سلطنتش می‌شد، ادامه یافت که در این سال بر اثر ابتلا به حصبه از دنیا رفت (شهرامی، ۱۳۷۵، ۱۹).

شاه اسماعیل در آبادانی اردبیل کوشش بسیار کرد و در زمان او اردبیل در اوج رونق بود. پس از فوت شاه اسماعیل در ۹۳ هـ. ق در نزدیکی سراب، جنازه‌اش به اردبیل منتقل و در کنار قبر شیخ صفی‌الدین به خاک سپرده شد (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۷، ۷۱).

شورش‌های داخلی و تهدیدهای خارجی پس از شاه اسماعیل

با مرگ شاه اسماعیل، فرزند ارشد وی که ده ساله بود، بر اریکه‌ی سلطنتی تکیه زد که ۶۴ سال دوام داشت. تهماسب میرزای ولی عهد، به علت خامی و بی‌تجربگی و قلت سن دچار مصائب بسیاری گردید که البته در عرصه‌ی داخلی اندک بود. اما دشمنان خارجی دولت صفوی از این فرصت استفاده کرده و به ایران تاختند (شهرامی، ۱۳۷۵، ۲۰).

عبد... خان ازبک بخارانشین تا سال ۹۴۶ بارها خاک خراسان را به خون مردم بی‌گناه آن آغشت که شاه تهماسب در ۱۳ سیزده سالگی به جنگ وی رفته و در ۹۴۳ هـ. ق حیات سیاسی و نظامی وی را منقطع کرد. سلاطین عثمانی به ویژه سلیمان خان قانونی نیز با بهره‌گیری از سرگرمی شاه تهماسب در خراسان به غرب ایران تاخته و با پشت سر گذاشتن آذربایجان تا سلطانیه و گیلان پیش آمدند که به خاطر شرایط نامساعد جوی از ادامه‌ی این کار منصرف شدند تا این که در ۹۶۸ هـ. ق پیمان صلحی مابین دولت‌های صفوی و عثمانی منعقد گردید (شهرامی، ۱۳۷۵، ۲۱).

کارنامه‌ی اعمال و رفتار شاه تهماسب صفوی در قیاس با پدرش چندان درخشان نیست؛ تا این که وی در شامگاه سه‌شنبه پانزده صفر ۹۱۴ هـ. ق رخت حیات را از تن بیرون کرد که پیامد آن آغاز شورش‌ها و قتل ولی عهد حیدرمیرزا به دست مخالفانش بود.

پادشاهی شاه اسماعیل دوم

شاه اسماعیل دوم در سال ۹۴۰ هجری متولد شد. او تا سن ۲۰ سالگی به یادگیری فنون جنگ و فراگیری علم و دانش مشغول بود و از نوجوانی در جنگ‌های نظامی حضور داشت. اولین تجربه او سرکوب القاص میرزا حاکم شروان بود. القاص میرزا بعد از شکست از اسماعیل‌میرزا به عثمانی پناهنده شد. با مرگ ولی عهد، سلطنت ایران به اسماعیل میرزا که با عنوان شاه اسماعیل دوم بر اریکه قدرت تکیه زد، منتقل شد. شاه اسماعیل دوم که به جز اشتراک اسمی شباهتی به جد خود نداشت، کمر به قلع و قمع برادران، برادرزادگان، خویشان و امرای ارتش بسته و به ایجاد جو رعب و

وحشت در دستگاه حکومتی اهتمام ویژه‌ای داشت (شهرامی، ۱۳۷۵، ۲۲). شاه اسماعیل دوم پس از مرگ پدر در مبارزه برای کسب جانشینی و هم چنین پس از تاجگذاری و به منظور تثبیت قدرت، کشتارهای بسیاری انجام داد و بسیاری از خاندان سلطنتی را به قتل رساند. او با وجود انجام منکرات، فردی مذهبی و پیرو مذهب شیعه بود. وی در جوانی در محضر عالمان شیعه قواعد و اصول مذهب شیعه را آموخته بود. وی چون یک پادشاه بود و حفظ حکومت برایش از مهم‌ترین امور محسوب می‌شد، در سرآغاز سلطنتش برای کوتاه کردن دست علمای پر قدرت تشیع در آن مقطع زمانی، آنان را تحقیر، زندانی یا تبعید کرد و به روحانیون اهل سنت اهمیت زیادی داد و از آنان حمایت کرد؛ اما از آن جا که مذهب تشیع در آن هنگام کیش رسمی و عرفی جامعه بود و در میان قزلباشان و عامه مردم محبوبیت داشت، شاه اسماعیل دوم قادر نبود بیش از پیش بر سیاست تساهل و مسامح خود با سنیان پافشاری کند لذا با یک تاکتیک سیاسی تغییر خط مشی داد و کوشید اعتقاد خود به مذهب تشیع را آشکار دارد. در دوره شاه اسماعیل دوم مرزهای کشور آرام و جان و مال مردم از گزند سپاهیان و یورش بیگانگان در امنیت بود. شاه اسماعیل دوم به دلیل اینکه از نفوذ و قدرت سران طوایف قزلباش در هراس بود، دست بسیاری از آنان را از کارهای لشکری و دولتی کوتاه ساخت و جوانان خام و کم تجربه را به جای ایشان منصوب نمود. او در دوران زمامداریش، هیچ جنگی برپا نکرد و جز ازبکان که یک بار به نیشابور حمله کردند و شکست خوردند، هیچ نیروی بیگانه‌ای به شهرها و روستاهای ایران تجاوز نکرد. در دوران پادشاهی او بین عثمانی و ایران هرگز جنگی اتفاق نیفتاد و پیمان آماسیه هم چنان پا بر جا بود، اما روابط دو دولت همواره متشنج بود و صلح بیشتر به آتش بس شبیه بود. شاه اسماعیل دوم برای نخستین بار نماد شیر و خورشید را به رنگ طلایی بر روی پرچم ایران سوزن‌دوزی کرد. این پرچم تا آخر دوره صفوی نیز درفش رسمی ایران بود.

سیاست نادرست درون خاندانی شاه اسماعیل دوم، قتل وی را در هجدهمین ماه سلطنت در

برداشت و به روایتی دیگر فساد اخلاقی، اعتیاد و شرب خمر عامل مرگ وی در ۹۸۵ هـ. ق بود.

پادشاهی سلطان محمد خدابنده

سلطان محمد میرزا در سال ۹۳۸ ه.ق چشم به جهان گشود وی فرزند ارشد شاه تهماسب بود که شش سالگی به سمت نایب السلطنه خراسان منصوب گردید و به جهت صغر سنی محمد خان شرف الدین اوغلی، للگی او را برعهده گرفت. محمد میرزا تا پایان سال ۹۸۰ ه.ق در مقام نیابت سلطنت خراسان باقی ماند. لیکن به سبب اختلافاتی که میان او و شاهقلی خان استاجلو امیر الامرای خراسان اتفاق افتاد. پدرش شاه تهماسب وی را احضار و به او امر کرد که همراه فرزندان‌ش به شیراز کوچ کند. در همان ایام بود که سلطان محمد میرزا به بیماری آبله دچار و سپس بینایی خود را از دست داد. شاه محمد خدابنده صفوی یا محمد میرزا (۹۸۵ تا ۹۹۶ ه.ق) فرزند تقریباً نابینای شاه تهماسب بود که از کشتار خانوادگی شاه اسماعیل دوم به دلیل نابینایی جان سالم به در برد و پس از کشته شدن شاه اسماعیل دوم از سوی امرای قزلباش به حکومت برگزیده شد. وی پیش از رسیدن به سلطنت حاکم فارس بود. وی به علت نابینایی نتوانست با اقتداری مانند پدرش تهماسب یا فرزندش شاه عباس حکومت کند و در دوره کوتاه حکومت وی عثمانیان از اوضاع نابسامانی که پس از مرگ شاه اسماعیل دوم ایجاد شده بود استفاده کرده و تبریز را اشغال کردند. او به دلیل نابینایی مجبور بود که قزلباش‌ها را ساکت نگاه دارد؛ به همین دلیل پول‌های خزانه را به قزلباش‌ها می‌داد؛ بنابراین، پس از مدتی خزانه خالی شد. با مرگ زودرس شاه اسماعیل دوم، فرزند ارشد و نابینای وی محمد میرزا که در دوران شاه اسماعیل دوم حکمرانی ایالت فارس را بر عهده داشت، دولت صفوی را از چاله به چاه انداخت. جلوس وی بر اریکه‌ی قدرت، صوری بود؛ چرا که وی به سان عروسکی از کار افتاده و آشفته حال در دست‌ان لرزان همسر زیرکش مهدعلیا خیرالنسا بیگم و پسرش حمزه میرزا ایفای نقش می‌کرد. سلطان مراد سوم در طول یازده سال حکمرانی سلطان محمد خدابنده گوی سبقت را در تجاوز به ایران از ازبکان شرق‌نشین ربود که دلیل آن اوضاع نابسامان داخلی، ضعف مدیریت و بی‌کفایتی حاکمان وقت، مجهز بودن متجاوزان به سلاح گرم و تعدد مهاجرین بود. کار به جایی رسید

که در ۹۸۷ هـ. ق امرای قزلباش به حرم و اندرونی کاخ صفوی یورش بردند. سرانجام سلطان محمد خدابنده در ذی‌الحجه ۹۹۶ ق عزل گردید (شهرامی، ۱۳۷۵، ۲۳-۲۴).

انحطاط ایران

در طول نود سال حکمرانی چهار پادشاه صفوی اوضاع اجتماعی و سیاسی هر روزه ره آشوب و انحطاط را می‌پیمود. از سویی امپراطوری عثمانی نیز با ممالک عیسوی اروپایی، جنگ و ستیز داشت. کشورهای عیسوی نیز با یکدیگر اختلافات عمیقی داشته و پای‌بند جهل و نادانی و خرافه‌پرستی بودند.

۲۱-۲ مشهورترین علمای دوره‌ی صفویه

معروف‌ترین علمای صفویه را که صاحب آثار، تالیفات و درجات عالی می‌باشند می‌توان، به

شرح زیر معرفی کرد (علم الهدی، ۱۳۷۵، ج ۱۲، ۴۱۶-۴۱۵):

۱- میرزا ابراهیم بن میرزا الهمدانی

۲- الامیر محمد باقر بن محمد الشهیر بالداماد الحسینی

۳- سید فتح الله بن هیبة الله الحسنی الحسینی

۴- السید الامیر جمال‌الدین عطاء الله ابن فضل الله الحسینی

۵- شیخ سلیمان ماحوزی

۶- صدر الکبیر الانجوی الشیرازی

۷- سید امیر ابوالحسن الفراهانی الشیرازی

۸- السید الامیر یوسف علی الجرجانی ثم الهندی

۹- حکیم یار علی تهرانی

۱۰- الامیر ابوالفتح العربشاهی

۱۱- السید الامیر ابو الفتح شرقه

- ١٢- سيد امير ابوالقاسم تبريزى اسكوئى
- ١٣- السيد الامير ابوالقاسم الفندرسكى الموسوى الحسينى
- ١٤- نظام الدين ساوجى
- ١٥- الامير السيد حسين العاملى المعروف بالمجتهد
- ١٦- شيخ على نقى كمرهائى
- ١٧- شيخ عبدالعالى كركى
- ١٨- شهيد قاضى نورالله ششتري
- ١٩- سيد ضياءالدين الحسينى المرعشى التستري
- ٢٠- محقق ثانى
- ٢١- الحسين بن الحسن الحسينى الكركى العاملى
- ٢٢- السيد العالم الامير سيد على الخطيب
- ٢٣- الحسين بن عبدالحق الاردبيلى المعروف بالالهى
- ٢٤- شيخ عبدالله بن عيسى التبريزى الاصفهانى
- ٢٥- الشيخ الامام ابو اسماعيل ابراهيم بن سليمان القطيفى البحرانى
- ٢٦- الحسين بن عبدالصمد الحارثى
- ٢٧- الحسين بن عبدالله الكرجى ثم الاصفهانى
- ٢٨- الحسين بن محمد الخوانسارى
- ٢٩- الحسين بن محمد بن محمود الحسينى الاملى الاصبهانى
- ٣٠- السيد الامير نظامالدين الحسينى الاشرفى الجرجانى
- ٣١- شيخ لطفالله العاملى الميسى
- ٣٢- الشيخ ابراهيم بن عبدالعالى العاملى الميسى
- ٣٣- عبدالرزاق على بن الحسين بن عبد الصمد العاملى

- ۳۵- علی بن محمد معصوم معروف به سید علیخان شیرازی
- ۳۶- محمد حسین الخاتون آبادی الاصفهانی
- ۳۷- مولی الجلیل خلیل بن علی بن الغازی القزوینی
- ۳۸- شیخ عبداللطیف بن علی بن احمد بن ابی جام العاملی
- ۳۹- مولی صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی
- ۴۰- میرزا ابراهیم بن محمد بن ابراهیم ملاصدرا
- ۴۱- مولی عنایت الله القهپایی النجفی
- ۴۲- محمد بن محمد بن الحسین الحر العاملی المشغری
- ۴۳- محمد بن المرتضی معروف به ملامحسن فیض کاشانی
- ۴۴- شیخ محمد بن الحسن الحر العاملی
- ۴۵- محمد بن الحسن بن محمد الاصفهانی صاحب کشف اللثام
- ۴۶- مولانا محمد باقر مجلسی
- ۴۷- مجلسی اول
- ۴۸- محمد بن الحسین شیخ بهائی
- ۴۹- سید نعمت الله جزائری
- ۵۰- القاسم الکاظمی المولد النجفی المسکن و المدفن

۲-۲۲ مکاتب فقهی عصر صفوی

مکاتب فقهی عصر صفوی را می توان در سه مکتب محقق کرکی، اخباری گری استرآبادی و

محقق اردبیلی بیان نمود (ملکوتی فر، ۱۳۷۵، ۳۶-۳۳):

مکتب محقق کرکی

شیخ نورالدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی، معروف به محقق کرکی از جمله بزرگان فقه‌های شیعه در عصر صفوی است که حضور چشم‌گیری در دستگاه حکومتی داشته است. جوهره اندیشه او را این موضوع شکل می‌داد که مصالح عمومی در امر حکومت باید به عنوان راهنمای عمل باشد و لذا فقیه از باب ولایت نمی‌تواند و نباید صرفاً به صدور احکام شرعی بسنده نماید و از توجه به شرایط و وضعیت مسلمین غفلت ورزد. محقق کرکی تصریح می‌کند که «فقیه، ولایت بر مصالح عمومی دارد و لذا حکمش نافذ است (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۸۹).

بر این اساس، تفکیک امر عرفی از امر شرعی و آوردن مقوله‌ی امنیت در ذیل امور عرفی که توسط سلطان و نه «ولی» باید در خصوص آن تصمیم‌گیری کرد، یعنی همان ادعایی که لمبتون اظهار داشته معنای خود را از دست داده و فقیه جامع‌الشرایط، حسب وظیفه و رسالت دینی‌اش، مسئولیت تأمین مصالح عمومی جامعه را عهده‌دار می‌گردد. بدین وسیله کرکی بنیاد نگرش تازه‌ای را در عصر خود بر جای می‌گذارد که مطابق آن ولایت و حکومت، اساساً یکی تصور شده و لذا ولی نه تنها مسئول امور دینی، بلکه متولی امور عرفی و از آن جمله تأمین امنیت عمومی جامعه از طریق تصدی امر حکومت است (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۸۹).

۲- مکتب اخباری‌گری

مکتب اخباریان که با محمد امین استرآبادی تجدید حیات یافت، مانند سلف خویش، روش اجتهاد و تفکر تعقلی و تحلیلی را در فقه شیعه محکوم می‌کرد و به پیروی از ظواهر احادیث مذهبی دعوت می‌کرد. وی حجیت عقل را برای کشف حقایق، مورد تردید قرار داده و اصول فقهی شیعی را که براساس استدلال و تحلیل عقلی بنا گردیده بود، به شدت رد می‌کرد.

اصول مکتب اخباری گری، طبق آن چه در کتاب فوائد مدنیّه استرآبادی منعکس است، عبارت از نفی حجیت حکم عقل در استنباط احکام شرعی و نفی حجیت اجماع و قطعی بودن روایات کتب اربعه و رجوع به أصالة الاحتیاط در امور مشتبه است (جعفر پیشه فرد، ۱۳۸۰، ۱۹۲).

درباره نظر اخباریه، نسبت به موضوع ولایت فقیه، برخی چنین اظهار نظر کرده‌اند که برخلاف نظریه‌ی مجتهدان که فقیه را نایب امام زمان می‌دانستند و مجتهد را واسطه‌ی میان مومنان و امام غایب(ع) تصور می‌کردند، اخباریه چنین نقشی را برای مجتهد قائل نیستند و علما را تنها میراث‌دار فقه می‌دانند و درباره‌ی مناصب اهل بیت(ع)، نقشی برای آن‌ها نمی‌بینند (جعفر پیشه‌فرد، ۱۳۸۰، ۱۹۳).

۳- مکتب اردبیلی

محقق اردبیلی پایه‌گذار مکتب فقهی خاصی در فقه می‌باشد. او در فقه روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشت؛ اگرچه در اساس فقه تحولی ایجاد نکرد، لیکن نوع نگرش او به منابع شناخت احکام و طرز استفاده او از قواعد فقهی و اصولی و نوع بهره‌برداری او از روایات شریفه، همراه با جرأت و شجاعت او در بیان فتاوا، او را صاحب مکتب خاصی در فقه گردانید (برزنونی، ۱۳۷۵، ۶۷).

وی به آرا و انظار پیشینیان توجهی نمی‌کرد و تنها بر فکر و اجتهاد خود متکی بود. اجتهاد او تحلیلی، تدقیقی و تحقیقی بود؛ روایات را مورد تأکید بسیار قرار می‌داد و در مواردی که اقوال فقهایی پیش از او با برخی روایات مخالف بود، تردیدی در رد نظریات آنان به خود راه نمی‌داد. روش استقلالی و آزادانه، موشکافی‌ها، تدقیق‌ها و شجاعت او مکتبش را ممتاز ساخت (برزنونی، ۱۳۷۵، ۶۷).

آیه‌الله بروجردی درباره‌ی ایشان می‌فرمایند: در نظر محقق اردبیلی احتیاط در این است که هر چه یک فقیه از آیات و اخبار و سایر ادله‌ی شرعی فهمید، همان را عمل کند و دیگر از باب احتیاط تغییر ندهد و نیز وثوق به صدور را در اعتبار روایات کافی می‌داند و توثیق رجال سند هم اگر نباشد، مضر به اعتبار آن نیست (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ۶۸۹).

ایشان در فقه روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشت و مشخصه کار او اتکا بر فکر و اجتهاد تحلیلی و تدقیقی، بدون توجه به آرا و انظار پیشینیان بود (ملکوتی‌فر، ۱۳۷۵، ۳۴).

روش اجتهادی محقق اردبیلی نه از گونه‌ی اخباری است و نه به شیوه‌ی انسدادی. او نه منکر اصل حجت بودن خبر واحد است و نه مخالف اجماع‌ها و شهرت‌های مطرح شده در فقه. نه نسبت به افکار و آرای پیشینیان بی‌اعتناست و نه حرمت حریم بزرگان را نقض می‌کند؛ نه اهل جمود به ظواهر است و نه اهل دقت‌های عقلانی و فلسفی. در استنباط و اجتهاد، هیچ‌گاه مسایل عرفی - فقهی را در درگاه بررسی آیات و روایات با مباحث دقیق فلسفی درهم نمی‌آمیزد (حسینی، ۱۳۷۵، ۲۳).

دقت در مباحث اصولی، رجالی و روایی، با به کار گرفتن راه‌های اطمینان به صدور و جهت صدور، اصل ظهور، حجت بودن ظهور و طرح ناسازگاری و بر طرف کردن آن از جمله روش‌های فقهی و سبک‌اجتهادی اوست (حسینی، ۱۳۷۵، ۲۴).

به عنوان نمونه وی جهل را عذر و جاهل را معذور می‌داند. یعنی جاهل به موضوع به حکم تکلیفی و به حکم وضعی معذور است و در نتیجه اگر عملی و عبادتی را انجام داد و برابر با واقع درآمد، صحیح و بر عهده‌اش چیزی نیست و تکلیف از وی برداشته می‌شود و ثواب هم می‌برد (حسینی، ۱۳۷۵، ۶۷). بنابراین ناآگاهی عذر است و ناآگاه بر ترک واقع، عقاب نمی‌شود. آن چه در تحقق ایمان و صدق اسلامی اعتبار دارد، اعتقاد و تعیین برابر با واقع است؛ چه از راه استدلال چنین یقینی به دست آید چه از راه تقلید (حسینی، ۱۳۷۵، ۹۱-۹۰).

فصل سوم:

اندیشه سیاسی و جایگاه علمی؛

اخلاقی و فقهی محقق اردبیلی

۱-۳ غایت اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی هر چه باشد، اندیشه ای درباره پدیده های سیاسی است و پدیده سیاسی نیز هر چه باشد، در جامعه سیاسی تحقق می یابد. بنابراین، نقطه آغاز بررسی چیستی اندیشه سیاسی، نظر به جامعه سیاسی و شناخت چیستی آن است.

انسان ها در کنار یکدیگر زندگی می کنند. در کنار یکدیگر زندگی کردن جانداران به دو صورت تحقق یافته است: گله ای و اجتماعی. در زندگی گله ای، افراد گروه در کنار یکدیگر زندگی می کنند؛ اما هر یک برای خود می زیند و پایگاه و نقش برای افراد گله در حیات گله ای تعریف شده نیست؛ اما در زندگی اجتماعی، روابطی میان افراد تعریف می شود و افراد در اجتماع، دارای پایگاه و نقش های تعریف شده اند؛ به گونه ای که اگر در اجرای این نقش ها، خلل یا سستی صورت بگیرد، جامعه دچار تنش می شود و اگر خلل یا سستی از حد بگذرد، جامعه از هم می پاشد. در حیات اجتماعی حیواناتی مانند زنبور یا مورچه، این نقش ها به گونه غریزی تعریف شده اند؛ اما برای انسان چنین نقش هایی به صورت غریزی تعریف نشده است و برای مثال، هیچ کس به نحو غریزی و تکوین طبیعی پادشاه یا وزیر یا خیاط یا آشپز نیست. با اینکه انسان بالطبع اجتماعی است؛ در همان حال دارای شعور و اراده فردی است و این ویژگی موجب می شود که جامعه انسانی حاصل نظم غریزی و بدون انگیزه عقلانی نباشد و روابط اجتماعی در یک تعامل عقلانی شکل بگیرند. این نکته سرچشمه پیدایش جامعه سیاسی است.

اندیشه‌های سیاسی تأثیر شگرفی در رفتار آدمی دارد و اعمال انسان محصول عقاید و اندیشه‌های اوست. انسان‌ها خود تاریخ خویش را می‌سازند؛ اما نه به شیوه‌ای که دلخواه آن‌هاست و نه تحت شرایطی که خود برگزیده‌اند. بی‌شک ریشه‌ی همه‌ی شاخه‌های دانش نوین و از آن جمله تاریخ اندیشه‌های سیاسی را باید در فلسفه سیاسی قدیم یافت (بشیریه، ۱۳۷۷، ۱۷). سیر تاریخ را نه تنها رخدادهای بزرگ که پاره‌ای از آثار بزرگ رونق بخشیده‌اند و این آثار، اغلب در وقوع آن رخدادها سهیم بوده‌اند.

هدف از اندیشه‌ی سیاسی کارآمدی حکومت و اداره‌ی بهتر جامعه است و اندیشمندان جامعه در پی حل مشکلات و بحران‌های موجود در جامعه می‌باشند. بنابراین ارائه‌ی تصویری جامع و نسبتاً منسجم از زندگی سیاسی، هدف اصلی هر اندیشه‌ی سیاسی است. فایده‌ی عملی اندیشه‌ی سیاسی و کاربرد اندیشه به منظور ترسیم جامعه‌ی ایده‌آل، بهبود رابطه‌ی مردم و حکومت‌ها، کارآمد کردن حکومت‌ها، احیای حقوق مردم، تبیین وظایف و تکالیف و حقوق متقابل ملت‌ها و دولت‌ها، تصمیم‌سازی در سیاست‌گذاری عمومی و برنامه‌ریزی کشور می‌باشد (طاهری، ۱۳۷۷، ۸).

اندیشه‌های سیاسی شیعه از حادثه‌ی بزرگ غیبت شروع می‌شود. دوره‌ی حضور، مقطعی است که ائمه معصوم (ع) در جامعه حضور دارند و آن‌ها حق و عین واقعیت را در امور اخروی و دنیوی بیان می‌کنند. بر طبق تفکر شیعه، هر اندیشه‌ای که خلاف اندیشه معصوم باشد، بی‌اعتبار و باطل است (شفیعی، ۱۳۸۶).

۲-۱۳ اهمیت تاریخ اندیشه سیاسی

مقدمه اندیشه سیاسی، در واقع یکی از شاخه‌ها و تقسیمات علوم سیاسی است. فهم دقیق اندیشه سیاسی و حوزه‌های آن، بستگی به تعریف علم و دانش سیاسی دارد. برای همین لازم است علاوه بر تعریف علم و دانش سیاسی، مسائلی چون اندیشه سیاسی و تفاوت آن با بخش‌های دیگر علوم سیاسی و حوزه‌های اندیشه سیاسی، مورد بررسی قرار گیرد. تاریخ اندیشه سیاسی فضای فکری

دنیای گذشته در رابطه با مسایل سیاسی و دگرگونی های سیاسی را بازتاب می دهد. در تاریخ اندیشه سیاسی با عقاید سیاسی گذشتگان و چگونگی تحول آن و تأثیر این دو بر یکدیگر آشنا می شویم. شناخت اندیشه های گذشتگان برای درک بهتر مسایل امروز بشر نیز جای مهمی دارد. شناخت اندیشه های سیاسی گذشتگان تنها برای گروه های نخبه جامعه و سیاستمداران حرفه ای نیست؛ بلکه برای همه ی شهروندان لازم است. امروز بر اثر گسترش حق شهروندی و مشارکت همگانی در سرنوشت سیاسی جامعه آشنایی با مسایل سیاسی اهمیت فزاینده ای پیدا کرده است. شرکت مؤثر در سرنوشت سیاسی جامعه و بهره مندی از حقوق شهروندی بدون آشنایی هر چند اندک با گذشته و حال اندیشه های سیاسی ممکن نیست. مردم در زمان ما بیش از هر زمان دیگر می خواهند مسایل زندگی خود را بفهمند و با معیارهای عقلی بسنجند و هماهنگ کنند (پولادی، ۱۳۹۲).

اصولاً اندیشه سیاسی با پرسش از ماهیت پدیده‌هایی چون اقتدار سیاسی، سامان سیاسی، نهادهای سیاسی و دولت، سروکار دارد و هدف اندیشه سیاسی پیدا نمودن راههای بالا بردن کارآمدی حوزه سیاسی و اداره بهتر جامعه می باشد. در اصل دلیل پرداختن به اندیشه سیاسی؛ پاسخ دادن به پرسش های اساسی محیط خویش، پیرامون امورسیاسی است. هم چون چه کسی باید حکومت کند؟ چگونه باید حکومت کرد؟ اهداف حکومت و روشهای دستیابی به اهداف چیست؟ کیفیت توزیع قدرت چگونه است؟ رابطه اخلاق و دین با سیاست چگونه است؟ و سئوالات متعدد دیگر. افزون بر آن اندیشه سیاسی در پی حل بحران های موجود در جامعه هست، لذا بحران برای اندیشمند سیاسی سؤال ایجاد می کند و او در پی پاسخگویی به این سؤال و هم چنین ضمن ترسیم یک نظام سیاسی و راه حل سعی می کند تا کمبودها و نقائص نظام های قبلی برطرف شود. اندیشه سیاسی باید در پی حل بحران های موجود در جامعه باشد و بتواند تصویر و ترسیمی از مدینه فاضله خویش را که از جامعیت نسبی برخوردار است ارائه کند. البته باید توان استدلال منطقی درباره آرا و عقاید خود را به شیوه ای عقلانی و منطقی داشته باشد. بالاخره اینکه علاوه بر مطالب فوق، اندیشه سیاسی باعث تقویت و هدایت رفتار سیاسی مردم و دولتمردان می شود، هم چنین توانائی مقابله با مکاتب رقیب و شبهات،

چالش ها و تهدیدات فکری از دیگر کارکردهای اندیشه سیاسی است که همه مبین اهمیت آن می باشد.

۳-۳ مراحل اندیشه سیاسی

با توجه به تعریفی که از اندیشه شد، اندیشه سیاسی مجموعه آرای سیاسی نیست، بلکه حرکت ذهنی یا علمی برای کسب این آرا است. زمانی که از اندیشه سیاسی یک مکتب یا یک شخص سخن به میان می آید، هر سه قسم اندیشه مد نظر است. بنابر این، اندیشه سیاسی شامل سه مرحله اساسی زیر است (حسنی، ۱۳۸۸):

۱- مرحله اول: نحوه مواجهه با پدیده سیاسی

مواجهه با پدیده سیاسی مستلزم اخذ دیدگاه است. دیدگاه اندیشمند از پاسخ او به چنین پرسش هایی حاصل می شود:

اندیشمند چه پدیده ای را سیاسی می داند؟ اندیشمند چه ارزشی برای سیاست، به نحو کلی، قائل است؟ چه ارزشی برای پدیده سیاسی موضوع اندیشه اش قایل است؟ هدف او از پرسش سیاسی و اندیشه در پدیده های سیاسی چیست؟

۲- مرحله دوم: تعیین نوع مطلوب ها در مواجهه با پدیده سیاسی

تعیین نوع مطلوب ها، مستلزم داشتن یک مدل مفهومی از پدیده های سیاسی است؛ اعم از اینکه مطلوب مجهولی باشد که باید کشف شود یا نیازی باشد که باید برآورده شود. پدیده های مرکب با مجموعه ای از مفاهیم مرتبط با هم درک می شوند. مجموعه مفاهیم مرتبط با هم که از یک پدیده مرکب، تصویری در ذهن درست می کند، مدل مفهومی است. مدل مفهومی زمینه اندیشه است، زیرا موضوعات مربوط به حیات انسانی به وسیله چنین مدلی قابل تعریف است و با تعریف این موضوعات، موضوع برای نظریه تعریف می شود؛ برای مثال در نظام سیاست اسلامی مفاهیمی چون حکم الله،

حکم جاهلیت، ولایت الله، ولایت طاغوت، عدالت، ظلم، مومن، کافر، منافق، جهاد، اصلاح، فساد، عزت و ذلت در مدل های مفهومی به کار می روند.

مدل های مفهومی به اعتبار حقیقی یا اعتباری بودن موضوع، دو قسم اند. مدل های حقیقی مدل هایی اند که موضوع آن ها امور حقیقی است. مدل های حقیقی از مفاهیم وجودی و ماهوی تشکیل می شود؛ مانند مدل مفهومی جغرافیای سیاسی. مدل های اعتباری مدل هایی اند که موضوع آن ها امور اعتباری است. مدل های اعتباری را می توان از ماهیات مخترعه و احکام (احکام به اصطلاح فقهی و حقوقی و محمولات اخلاقی اعتباری) می توان تشکیل داد؛ مانند مدل مفهومی فقیهان برای مومن که از چنین مفاهیمی شکل گرفته است: حر و آزاد، عبد، اسیر، مقروض، زن، مرد، ساکن دارالاسلام، ساکن دار الکفر، محارب، عادل، و مانند این موارد. کافر نیز با مدلی مفهومی شناخته می شود که از کتب فقه می توان مفاهیم آن را استقضا کرد. مدل مفهومی فقیهان از چنین مفاهیمی بهره می گیرد: دارالاسلام، دار الکفر، دارالحرب، دار الذمه، دار العهد، دار الامان، دار الهدنه و دار الهجره.

این مدل مفهومی آشکارا با مدل مفهومی یک لیبرال غربی برای انسان سیاسی یا جغرافیای سیاسی متفاوت است و این نشانگر تفاوت اندیشه سیاسی این دو است. یک فقیه، مطلوب خود را ذیل یکی از این مفاهیم تعیین نوع می کند و یک لیبرال در ذیل مفاهیمی دیگر و یک مارکسیست در ذیل مفاهیمی دیگر.

۳- مرحله سوم : نحوه ی یافتن پاسخ ها به مطلوب های سیاسی

اگر مشکل اندیشمند سیاسی پرسشی برای کشف یک واقعیت سیاسی باشد، دو نکته در نحوه

یافتن پاسخ اهمیت اساسی دارند:

- منابع معرفتی اندیشمند.

- روش اندیشمند در بهره گیری از منابع معرفتی.

اگر مشکل اندیشمند سیاسی، نیازی در حیات سیاسی اجتماعی باشد، باید برآورده شود؛ در این صورت اموری که در نحوه یافتن پاسخ موثرند، عبارت است بود از: جهان بینی اندیشمند برای تعیین مبدا اعتبار، منابع معرفتی اندیشمند، روش اندیشمند برای بهره گیری از منابع معرفتی، هدف اندیشمند از برآوردن نیاز.

۴-۳ مبانی اندیشه سیاسی محقق اردبیلی

از دیدگاه محقق اردبیلی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی دوام و بقا یافته است. نظام موجود از نگاه ایشان، نظام احسن و اکمل است و هر جزئی از این عالم در حد ذات خود بر احسن اوضاع قرار گرفته و خداوند امور و اشیای موزونی را برای مصلحت انسان‌ها خلق کرده است. به اعتقاد محقق، خلقت عبث و باطل نبوده و غرض از آفرینش آن، مصلحت و منفعتی است که انسان‌ها بدان نایل می‌آیند. این مصالح یا در حوزه زندگی دنیوی است یا در احوال معاد و آخرت. خداوند برای حسن انتظام دنیا و آخرت بشر، شریعت را که تعلیم حسن معاش و معاد بر طبق صواب و سداد است وضع نموده و اجرای آن را بر عهده پیامبران که ریاست همه انسان‌ها در امور دنیوی و دینی را عهده دارند، نهاده است (محقق اردبیلی، ۱۳۷۵، ۱۷۹).

سیاست از نظر محقق اردبیلی، همان تدبیر معاش و معاد انسان‌ها بر اساسی صحیح و استوار و سلطنت و حکومت بر امور دینی و دنیایی آنان می‌باشد و بدون چنین سیاست و حکومتی نه مقاصد خدا از بندگان و نه مطالب بندگان خداوند متعال صورت نمی‌بندد و امر بندگی و بنده‌پروری ... صورت نمی‌یابد.

چنین سیاستی از عهده کسانی بر می‌آید که از سوی خداوند بر اعمال تدبیر و حکومت و سلطنت در امور دنیوی و اخروی، صالح شناخته شده باشند و شرایط تصدی این مقام الهی از قبیل علم و عدالت و... را دارا باشند.

بنابراین ضرورت حکومت از نظر محقق اردبیلی در درجه اول یک امر عقلانی است. چرا که انسان موجودی مدنی الطبع بوده و ناچار از معاشرت با هم نوعان خود و زندگی جمعی در این عالم است و چون "این عالم مقرّ طوایف و امم، محل نزاع و فساد بنی آدم است" بدون قانون و شریعت که عبارت است از تعلیم حسن معاش و معاد بر طبق صواب و سداد و بازداشتن از ظلم و فسق و فساد. زندگی اجتماعی برای او میسر نمی‌گردد و انسان به هدف آفرینش که رسیدن به کمال از طریق عبادت و اطاعت الهی است، دست نمی‌یابد. بنابراین برای انتظام نوع و معیشت انسان‌ها نیازمند شریعت و قانون است.

از سوی دیگر به حکم عقل می‌دانیم که وجود کامل‌ترین قانون و شریعت بدون اجرا در زندگی اجتماعی، کارایی نداشته و عبث و بیهوده می‌باشد و حال آنکه خداوند از چنین کاری منزّه است. پس: خداوند متعال، اجرای شریعت را برعهده حجت‌های خود در روی زمین که پیامبران ائمه و اولیای خدا هستند قرار داد تا آنان، آنچه مقصود اوست، از اوامر و نواهی، بی‌کم و زیاد به بندگان رسانند و بندگان خدا، در هر چه محتاج الیه ایشان است، از مصالح و مفاسد و هر چه ایشان را نفع و نقصان رساند، به آنان رجوع نمایند و این نیاز اختصاص به عصر پیامبران نداشت، بلکه بعد از رحلت آن‌ها نیز به حال خود باقی است. از این رو هر پیغمبری را بعد از آنکه از دار دنیا رحلت کند، نایبی و جانشینی به حکم خدا در کار آمده است تا احکام شریعت او را پاسبان نماید تا زیادت و نقصان در احکام شریعت راه نیابد و دزدان راه و شیاطین جن و انس که در کمین منتظر فرصتند تا در بنای ایمان بندگان خللی اندازند به آن احکام راه نیابند (محقق اردبیلی، بی تا، ۴۳۷).

بنابراین به اعتقاد ایشان تا زمانی که زندگی اجتماعی یک ضرورت عقلی برای بشر است وجود شریعت و مجریان آن هم برای انتظام نوع و معیشت آنان ضروری است به تعبیر ایشان: تا زمانی که تکلیف پابرجاست، از امام و نایب و سرکرده و صاحب اختیار، گریز و چاره نبوده و نیست. چه محال است که اهل تکلیف بی سلطان و سرداری باشند که با او به صلاح نزدیک و از فسق و فساد دور باشند.

۵-۳ ماهیت حکومت در اندیشه محقق اردبیلی

از نظر محقق اردبیلی، امر مبدأ و معاد انسان، بدون ریاست و حکومت در امور دینی و دنیوی آنان در این عالم ممکن نیست و عقل و نقل نیز مؤید آن است. از این رو، خداوند این مقام الهی را به انبیا و اولیا، که بندگان صالح او هستند، واگذار نموده است.

پس حاکمیت و حکومت، از دیدگاه محقق اردبیلی، ماهیتی کاملاً الهی داشته و مقامی است که از جانب خداوند متعال، برای کارسازی و راهنمایی مردم و انتظام امور دینی و دنیوی آنان تعیین شده است. این حاکمیت الهی، زمانی در حکومت نبوی تحقق می یابد و زمانی در حکومت خلیفه. هر کدام که باشد، تأثیری در ماهیت الهی آن نخواهد داشت. پیامبر و خلیفه ی او همواره شخصی است که حاکم باشد بر خلق خدا از جانب خدا، در امور دین و دنیای ایشان، با این تفاوت که امام به واسطه ی آدمی (یعنی پیامبر)، ولی پیامبر، بی واسطه ی آدمی، چنین حاکمیتی یافته است.

بنابراین، از نظر محقق، ماهیت حکومت، چه در حکومت و ولایت نبوی تحقق یافته باشد و چه در حکومت و ولایت جانشینان او، اعم از امام معصوم یا فقیه جامع الشرایط، در این که ماهیتی الهی دارد، یک سان است و در حقیقت و نفس الامر، تفاوتی و تغایری میان ولایت و حاکمیت انبیا و جانشینان آنان نیست. هر فایده ای که بر وجود رسول و نبی و ولایت آن ها مترتب است بر وجود ولی و نایب نیز مترتب است و از یک دیگر تنها به نبوت، امتیاز یافته اند.

آن چه در همه ی آن ها مهم و اساسی است، آن است که حاکمیت همه ی آنان بر امور دینی و دنیوی انسان ها باید از جانب خداوند تفویض شده و آن ها به نیابت از خداوند، بر مردمان ولایت و حاکمیت یافته باشند. از این رو، ولایت آن ها که عبارت است از حکومت و سلطنت، در همه ی امور دینی و دنیوی مردمان جاری است.

محقق اردبیلی، از آن جمله اندیشمندانی است که با حکومت شاهان مخالف است و این را در دو رساله خود تبیین نموده است. او همانند قطیفی، در انوای زخارف دنیا و سیاست با نگارش دو رساله خراجیه، مواضع خود را آشکار نموده است. او در این دو رساله، به حرمت گرفتن خراج توسط

شاه فتوا داده و به تبع آن، به حرمت بهره مندی از آن توسط شیعیان فتوا می دهد و او بر حمل عمل سلطان جائر بر صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسد نیست و آن را بر خلاف اصل می داند؛ چرا که اصولاً حکام جور، بر خلاف میل صاحبان اراضی، از آنان خراج دریافت می کنند (یوسف زاده، ۱۳۹۲، ۱۰۴).

۶-۳ ضرورت حکومت در اندیشه محقق اردبیلی

اندیشه سیاسی زمینه کلی احتیاجات و امکانات بشر را که به شدت به سیاست وابسته اند، در نظر می گیرد و زمینه قضاوت در مورد بخردانه و به روز بودن یا نبودن اعمال و تحرکات سیاسی را ممکن می سازد. افق نگرشی را پیش چشم ما پدیدار می کند تا دریابیم به لحاظ سیاسی اعمال و مضمون تحرکاتمان کدام است. اعتبار هر جریان سیاسی و هر اندیشه پرداز سیاسی نیز با این معیار سنجیده می شود.

ضرورت وجود قانون و حکومت در جامعه از مسلمات عقل است و شرع اسلام بر آن اذعان دارد. مبرهن است که وجود قانون و حاکم باطل از بی قانونی و هرج و مرج بهتر است (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). اما آنچه نیازمند تأمل و دقت است، آن است که داعیه داران انواع حکومت ها در جهان، مدعی اند نوع حاکمیت آنان بهترین مدل حکومتی است و تمامی شاخص های اصلی حاکمیت مترقی؛ اعم از آزادی، امنیت، رفاه و عدالت اجتماعی را داراست.

ضرورت حکومت، در زندگی اجتماعی بشر از نظر عقلا یک امر بدیهی تلقی گردیده است. ضرورت رهبری و حکومت تا حدی است که هر گاه جامعه از داشتن دستگاه حکومتی صالح محروم باشد و بر سر دو راهی داشتن رهبر و حکومت ناصالح و یا بی قانون و هرج و مرج قرار گیرد، فرض نخست متعین و مرجح است؛ زیرا در جامعه بی قانون و فاقد دستگاه قدرت سیاسی، قانون حتی به طور نسبی هم حکومت نکرده و هیچ حریمی حفظ نخواهد شد، اما در جامعه ای که قانون و حکومت برقرار است، دست کم تا آن جا که مصالح حکومت ایجاب می کند، نظم و قانون برقرار خواهد بود. لذا،

امیرالمؤمنین علی(ع) در رد نظریه خوارج مبنی بر تخطئه حکمیت که به شعار قرآنی «لا حکم الا لله» استناد می کردند، فرمودند: شعاری است حق و سزاوار، ولی از آن برداشتی ناصحیح می شود. درست است که حکم، مخصوص خداوند است، ولی اینان می گویند که رهبری و حکومت بر جامعه، مخصوص او است؛ در حالی که مردم به فرمانروا و حاکم نیاز دارند؛ خواه نیکوکار باشد یا بدکار (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

محقق اردبیلی نیز به تبع حکما، انسان را موجودی مدنی بالطبع می داند که ناگزیر از زیست اجتماعی در کنار هم نوعان خود می باشد و چون این عالم، مقر طوایف و امم و محل نزاع و فساد بنی آدم است، بدون قانون و شریعت که عبارت است از تعلیم حسن معاش و معاد بر طبق صواب و سواد و بازداشتن از ظلم و فسق و فساد، زندگی اجتماعی او میسر نمی گردد و انسان به هدف آفرینش، که رسیدن به کمال از طریق عبادت و اطاعت الهی است، دست نمی یابد، لذا از نظر محقق اردبیلی، وجوب بعثت و امامت، برای انتظام نوع بشر و معیشت آن، جزو مستقلات عقلیه است و بر اساس حسن و قبح عقلی، بعثت انبیا واجب است.

محقق اردبیلی درباره ضرورت عقلی حکومت در کتاب حدیقه الشیعه می نویسد: چون از سویی مصالح و مفاسد زندگی، برای انسان ها مخفی است و کسی غیر از خدا به آنها علم ندارد و از سوی دیگر، انسان برای حسن معاش و معاد، نیازمند معرفت بر این مصالح و مفاسد است، لطف و رحمت الهی ایجاب می کند که این مصالح و مفاسد را به انسان تعلیم نماید و از آن جا که این کار تنها از عهده کسانی ساخته است که خداوند به صلاحیت آنان عالم و راضی باشد، پس لازم است خداوند، خود چنین اشخاصی را تعیین کند.(ر.ک به: حدیقه الشیعه).

در واقع، به اعتقاد محقق بدون وجود امام و رئیس، امور مربوط به دین و دنیای مردم انتظام نمی یابد. البته محقق اردبیلی، علاوه بر ضرورت عقلانی، از کتاب و سنت نیز برای اثبات ضرورت حکومت استفاده کرده است. وی درباره اینکه در هیچ زمانی، مومنان بدون رهبر و سرکرده رها نشده اند به آیه مبارکه "فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون" استناد کرده، می نویسد: "یعنی هر چه ندانید

از آداب و مسائل دین و شریعت، از اهل ذکر سوال کنید و بپرسید و مراد از اهل ذکر، چنان که مفسران تفسیر نموده اند، جمعی اند که علم به معانی قرآن و اراده های حضرت سبحان داشته، احکام ایشان موافق احکام الهی باشد... وی پس از استناد به دیگر آیات الهی نتیجه می گیرد که: "عادت الله بر این جاری شده است که هیچ موجودی از موجودات را بی سرکرده و سردار نمی گذارد". محقق اردبیلی آن گاه به روایات مختلفی از حضرات معصومین (علیهم السلام) استناد کرده و ضرورت حکومت را از این طریق نیز به اثبات می رساند. وی روایات متعددی را از کلینی نقل کرده است که مضمون مشترک همه آنها چنین است: اگر در زمانه نماند الا دو کس، البته یکی از آن دو باید امام باشد و دیگری رعیت و یکی امام بود، دیگری مأموم. او هم چنین با استناد به حدیث نبوی "من مات و لم يعرف امام زمانه، مات میتة الجاهلیة" ضرورت امامت و ریاست امور دینی و دنیوی مردم را مطرح ساخته و می نویسد: "وجوب معرفت امام، در این روایت، فرع بر ضرورت وجود اوست". بنابراین، از نظر محقق اردبیلی، ریاست بر امور دینی و دنیوی مردمان، یک ضرورت عقلی است که کتاب و سنت هم آن را تأیید کرده است؛ چرا که امر مبدأ و معاد انسان ها بدون حکومت اولیای الهی منتظم نمی گردد. البته این نیاز انسان ها اختصاص به زمان خاص هم ندارد، اما ممکن است زمانی با وجود پیامبر(ص) و امام معصوم محقق شود و زمانی دیگر، با حضور نایب عام معصوم؛ اما آنچه همواره ثابت است، لزوم اتصال این ریاست و حکومت به مقام ربوبی است، چه با واسطه و چه بی واسطه. بر این اساس معلوم می شود که حاکمیت و حکومت، از دیدگاه محقق اردبیلی، چون دیگر علما و فقهای شیعه، ماهیتی کاملاً الهی داشته و مقامی است که از جانب خداوند متعال، برای کارسازی و راهنمایی مردم و انتظام امور دینی و دنیوی آنان تعیین شده است. بنابراین مطابق آنچه در کتاب اصول دین محقق اردبیلی آمده است، ماهیت حکومت، چه در حکومت و ولایت نبوی تحقق یافته باشد و چه در حکومت و ولایت جانشینان او، اعم از امام معصوم یا فقیه جامع الشرایط، در اینکه ماهیتی الهی دارد، یکسان است و در حقیقت و نفس الامر، تفاوت و تغایری میان ولایت و حاکمیت انبیا و جانشینان آنان نیست.

هر فایده ای که بر وجود رسول و نبی و ولایت آنها مترتب است بر وجود ولی و نایب نیز مترتب است و از یکدیگر تنها به نبوت، امتیاز یافته اند.

با وجود این، عمده‌ترین محور در اندیشه‌ی سیاسی محقق اردبیلی ضرورت حکومت است. در این مورد ایشان می‌نویسد: "این عالم مقرر طوائف و امم و محل نزاع و فساد بنی‌آدم است" و قانون و شریعتی لازم است که به تأمین معاش و معاد عباد بر طریق ثواب بپردازد و آن‌ها را از این نزاع و ظلم و فساد باز دارد و به زندگی آن‌ها انتظام بخشد. این مهم، یعنی اجرای شریعت را خداوند بر عهده‌ی حجت‌های خود، که پیامبران، ائمه و جانشینان آن‌ها هستند، وگذار کرده است. وی از این طریق ابتدا وارد بحث امامت می‌شود و می‌فرماید: "امامت همان دریافت و سلطنت بر امور دینی و دنیوی مردمان است و این سلطنت و ریاست در امور دنیوی مردم در جهت نزدیک ساختن آنان به صلاح و رستگاری و دور ساختن آن‌ها از آن فساد و ضلالت می‌باشد (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۵).".

۷-۳ انواع حکومت از دیدگاه محقق اردبیلی

محقق اردبیلی برای تقسیم حکومت‌ها، ملاک‌هایی را بیان می‌کند. اشکال حکومت از نظر محقق اردبیلی را براساس منبع حاکمیت آن می‌توان بر دو نوع کلی تقسیم کرد. نوع اول، حکومت‌هایی است که حاکمیت خود را از سوی خداوند متعال که آفریننده جهان و انسان است و حاکمیت مطلق بر جهان از آن او است، می‌گیرند که طبعاً از نگاه اردبیلی این نوع از حکومت را حکومت مشروع و مطلوب می‌توان نامید. نوع دوم حکومت‌هایی است که چنین منبع حاکمیتی نداشته و به ناحق خود را جانشین خدا و رسول و ائمه (علیهم‌السلام) معرفی می‌کنند، در حالی که مأذون و منصوب از سوی آنها نیستند. به تعبیر محقق، از این نوع حکومت‌ها به حکومت‌های نامشروع یا حکومت‌های جور می‌توان تلقی کرد. هر کدام از این دو نوع کلی را نیز می‌توان براساس اینکه چه کسانی در رأس آن حکومت‌ها قرار گرفته‌اند از همدیگر متمایز ساخت. بنابراین در انواع حکومت‌های مشروع می‌توان حکومت نبوی را که پیامبر در رأس آن قرار دارد و مستقیماً به منبع حاکمیت الهی

اتصال دارد، از حکومت و امامت معصوم (علیه السلام) که به واسطه پیامبر به این حاکمیت اتصال یافته است، جدا ساخت. در عصر غیبت امام معصوم (علیه السلام) نیز شکل سومی از این حکومت قابل ترسیم است که فقیه جامع الشرایط با اذن عام از سوی معصومین در رأس آن قرار می‌گیرد. حکومت‌های نوع نامشروع نیز اگرچه در ماهیت جور بودن یکی هستند، ممکن است از سوی حاکمی مؤمن شیعه یا از سوی حاکمی مخالف مسلمان غیر شیعه و یا حاکمی غیر مسلمان تشکیل شده باشد. و آن اتصال منبع مشروعیت حکومت به پیامبران و امامان و یا اذن از سوی ایشان است (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۶):

۱- حکومت مشروع

این نوع حکومت، مشروعیت خودش را از جانب خداوند اخذ کرده است؛ مانند حکومت پیامبر اکرم (ص)، امامان معصوم (ع) و نایبان معصومین. آن جا که می‌فرماید (خالقی، ۱۳۸۷، ۷۳): "حاکمیت مطلق بر امور دنیوی و دینی انسان‌ها در درجه‌ی اول از آن خداست که آفریننده و عالم به صلاح و فساد امور انسان‌هاست و هم اوست که این حاکمیت و ولایت را به رسول خود و جانشینان معصوم او تفویض کرده است."

۱-۱- حکومت نبوی

از نظر محقق اردبیلی، حاکمیت واقعی بر جهان و انسان از آن خداوند متعال است و هم او این حاکمیت را به پیامبران برگزیده خود تفویض کرده و آنها را بر امور دینی و دنیایی انسان‌ها حاکم گردانیده است. از این‌رو حاکمیت نبوی، بهترین و کامل‌ترین وجه حاکمیت در روی زمین است. بنابراین حکومت او نیز صالح‌ترین نوع حکومت است و پیامبر شایسته‌ترین شخص برای تصرف در امور مردمان است. او است که به بهترین وجه می‌تواند مصالح و منافع دنیوی و اخروی انسان‌ها را تأمین نموده و مفساد و مضار امور را از آنان رفع کرده و مبدأ و معاد آنان اصلاح نماید و برای زندگی اجتماع آنان بهترین شکل نظام اجتماعی را برقرار سازد. چرا که:

"خدای تعالی او را فرستاده است، یعنی حاکم ساخته بر همه بندگان خود و امر کرده که تابع او باشند و هر چه او گوید و فرماید به جای آورند. پس حکم آن حضرت حکم خدای متعال است به یقین و او در تبلیغ و اجرای شریعت الهی (که همان طریق حسن معاش و معاد است بر نهج صواب و سداد) از عصمت برخوردار است و از این رو متابعت از هر چه می فرماید بر مکلفین واجب است". بنابراین می توان گفت از نظر محقق، حاکمیت و حکومت نبوی مدل اعلائی یک حکومت الهی است.

۲-۱ حکومت و امامت معصوم (علیه السلام)

پس از ختم نبوت، از آن جا که مردمان در امور دینی و دنیایی خود و انتظام نوع نیازمند شکلی از حکومت اند که به غیر از نبوت، همه شرایط آن را داشته باشد، پس به مقتضای رحمت الهی حاکمیت و حکومت پس از پیامبر به جانشینانی معصوم واگذار گردید تا هم چنانکه بندگان خدا در زمان پیامبر در هر چه محتاج الیه ایشان بود از مصالح و مفاسد و هر چه ایشان را نفع و نقصان می رساند به او مراجعه می کردند، همان غرض را که بعد از پیامبر همچنان باقی است، از طریق جانشینان معصوم وی برطرف سازند. پس همچنان که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در مقام رهبری مسلمانان تنها یک رهبر سیاسی عادی نبوده است که صرفاً قدرت سیاسی داشته باشد، جانشینان او هم نمی توانند تنها به عنوان یک رهبر سیاسی عادی ایفای نقش کنند؛ بلکه هم چنانکه رسالت پیامبر اداره جامعه براساس احکام و شریعت اسلامی بوده است نه صرف اداره مردم، و در واقع اداره امور مردم به این دلیل از جانب خدا به او تفویض شده که دارای شرایط و ویژگی های اخلاقی و معنوی و عالم به مصالح دینی و دنیوی انسان ها بوده است، جانشینان او نیز باید دارای چنین شرایطی بوده باشند و اهل بیت (علیهم السلام) کسانی بودند که این شرایط را دارا بودند. از این رو حاکمیت بر جمیع امور دینی و دنیوی مسلمانان پس از پیامبر به آنها واگذار شده است. محقق اردبیلی در تبیین این نظریه شیعه درباره امامت و حکومت پس از پیامبر می گوید:

"آن شخصی که قائم مقام پیغمبر باشد باید که به عصمت و طهارت و جمیع صفات مستحسنيه، متصف باشد تا بر مسند خلافت و نیابت رسول متمکن تواند بود و مقیم مقام رسالت تواند باشد و هم چنین باید که بر تمامی مقاصد و اراده‌های الهی اطلاع داشته باشند و به اوصاف پیغمبری متصف باشد؛ چه او جانشین پیغمبر (صلی الله علیه و آله وسلم) است و حفظ شرع بعد از پیغمبر به او تعلق دارد و چنان که او ارشاد بندگان می‌کرد و احکام الهی را به ایشان می‌رسانید. امام همان کار می‌کند، پس باید که هر چه گوید و کند موافق خواهش الهی باشد و هر فایده که از جانب رسول به بندگان عاید می‌شد، در زمان خلیفه و امام نیز همان فایده به بندگان خدا عاید گردد و شریعت مطهره او از نقص و نقصان و عین و زیادتی مبرا و منزّه باشد.

بنابراین محقق در رد قول کسانی که پس از پیامبر به رهبری سیاسی افراد معمولی بسنده می‌کنند و احکام مستنبط از قرآن را کافی می‌پندارند، می‌گوید: اگر قرآن به تنهایی کافی بود می‌بایستی که همه امت بر یک مذهب و ملت بوده باشند و بالکلیه خلاف در میان ایشان پدید نیاید و حال آنکه خلاف بسیار است.

اگر امر بندگی و بنده‌پروری بی‌وجود شخصی که به صفات مذکور متصف باشد صورت یافتی و عقل تنها کافی بودی، به پیغمبران هم نیاز نبود.

کلام حق تعالی مشتمل است بر محمل و مأول و محکم و متشابه و ظاهر و مطلق و مجاز و مشترک و ناسخ و منسوخ، همه کس را کی قدرت استنباط حقایق الهی است و هر کس را کجا کشف دقایق آن ممکن است.

اکثر احکام شریعت از احادیث نبوی مستنبط است چه آیات احکام الهی پانصد آیه است و ظاهر است که احکام شرعیه که تا حال علما و مجتهدین استنباط کرده‌اند چه مقدار است و به کجا رسیده، پس آنها چگونه می‌گویند که در همه احکام شرعیه ما را کتاب خدا بس است.

پس به اعتقاد محقق اردبیلی، خلافت پیامبر که همان «سلطنت و حکومت بر جمیع امور دینی و دنیوی است، احتیاج دارد به علوم و شرایطی بی‌شمار که معلوم نیست که یکی از آنها در غیرمعصوم موجود بوده باشد، از این‌رو تنها حکومت صالح در عصر حضور پس از حکومت نبوی، حکومت ائمه معصومین (علیهم‌السلام) است زیرا که جانشینی پیامبر تنها از عهده آنان برمی‌آید.

۳-۱- حکومت فقهای جامع‌الشرایط

مسئله حکومت و سلطنت بر امور دینی و دنیوی مردم چیزی نیست که به عصری دون عصر دیگر اختصاص داشته باشد، بلکه تا زمانی که انسان مکلفی در روی زمین وجود دارد، نیاز او به شریعت الهی و مجریان مأذون از سوی خداوند، باقی است؛ به عبارت دیگر نیاز به شریعت و حکومتی که پشتیبان اجرای آن باید حاکمیت خود را از منبع الهی دریافت کرده باشد، همواره باقی است. از این رو در عصر غیبت نیز مردمان نیازمند شریعت و اجرای آن به وسیله حاکمانی مأذون از سوی خداوند می‌باشند. زیرا در عصر غیبت نیز نزاع و فساد میان آدمیان برچیده نشده و نیاز آنان به تعلیم حسن معاش و معاد از میان نرفته و هم‌چنان برای انتظام امر مبدأ و معاد خود نیازمند کسی هستند که از طرف خداوند اجازه حاکمیت بر امور دینی و دنیایی مردم را داشته باشد و از سوی خدا و رسول و ائمه، مأذون به تصرف در امور آن‌ها باشد. پیدا است که خدا و رسول بر حاکمیت و تصرف کسانی راضی هستند که عالم به مصالح و مفاسد دینی و دنیوی مردم بوده و صفات و شرایط لازم (علم و عدالت و ...) برای هدایت جامعه مسلمانان را داشته باشند. از این رو محقق اردبیلی با اعتقاد به اینکه فقهای جامع‌الشرایط در عصر غیبت "ورثه الانبیاء"، "قائم‌مقام" و "نایب" امام عصر (عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف) می‌باشند، حاکمیت و تصرف بر جمیع امور دینی و دنیوی مردم در عصر غیبت را تنها از سوی آنان جایز می‌شمارد و فقط آنان را مأذون از سوی امام (علیه‌السلام) می‌داند. بنابراین به اعتقاد ایشان، در عصر غیبت تنها مشکل مطلوب از حکومت، حاکمیتی است که از سوی فقیه جامع‌الشرایط که مأذون از سوی امام (عجل‌الله‌تعالی فرجه‌الشریف) می‌باشد اداره می‌شود، چرا که آن‌ها نایب مناب ائمه در جمیع امور مردم هستند.

۲- حکومت‌های غیرمشروع

در دیدگاه محقق اردبیلی از نظر ایشان، فقط حاکمانی که از سوی منبع اصلی حاکمیت، مأذون و منصوب باشند، حکومت شان مشروع هست. بنابراین، حکومت کسانی که به اذن الهی از سوی پیامبر یا امام معصوم منصوب نباشند، از مشروعیت برخوردار نیست. در عصر غیبت فقط فقهای جامع شرایط، مأذون از سوی معصوم (علیه السلام) می‌باشند. در نتیجه، حکومت دیگران، حکومت غیر مشروع است، و محقق از آنها به «حکومت جائز» تعبیر کرده است که ذیلاً به بررسی آن از دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

۲-۱- حکومت جائز

به نظر محقق اردبیلی کسانی که خود را قائم مقام رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه (علیه السلام) معرفی کنند، در حالی که منصوب و مأذون از سوی آنان نیستند، مانند معاویه، حکام جور و سلاطین جور محسوب می‌شوند و مصداق ظالمان، در آیه مبارکه "به سوی ظالمان میل و گرایش پیدا نکنید" قرار می‌گیرند. به اعتقاد محقق اردبیلی، با توجه به نص قرآن کریم که می‌فرماید: "عهد من به ظالمین نمی‌رسد"، عهد الهی که عبارت است از امامت و ولایت، به چنین اشخاصی تعلق نمی‌گیرد و آنان مجاز به تصرف در امور دینی و دنیوی مردمان نیستند. چگونه مجاز به چنین امری باشند در حالی که خداوند، مسلمانان را حتی از ترتیب اثر دادن به خبر فاسقان نهی کرده و فرموده است: اگر فاسقی برای شما خبری آورد، تبیین و جستجو کنید" (سوره حجرات) و نیز به ظالمان وعده جهنم داده و در تمام قرآن از آن‌ها مذمت کرده است، به طوری که حتی تمایل به آن‌ها را موجب عذاب دانسته و فرموده است: "به سوی ظالمان گرایش و میل پیدا نکنید که آتش شما را در بر می‌گیرد" و چگونه آن‌ها مجاز به تصرف در امور مسلمانند؛ در حالی که علمای اسلام، عدالت را حتی در شهادت و حاکم و مفتی در یک مسئله واحد، شرط می‌کنند و آن را در امام جماعت لازم می‌دانند.

پس چگونه می‌توانند امامت فاسق را پذیرند؟ و می‌دانیم که بر مومنان واجب است این حاکمان جائز را در صورت ارتکاب منکر و ترک معروف، از باب امر به معروف و نهی از منکر، منع کنند. پس چگونه متابعت از آن‌ها بر مؤمنان واجب است؟ بنابراین، معلوم است که حاکمان جائز، مجاز به تصرف در امور مؤمنان نیستند (خالقی، ۱۳۷۹).

اما این حقیقت دینی، مانع از این نشده است که محقق اردبیلی واقعیات زمان را فراموش نماید و به حکومت‌هایی که در عصر او بر کشورهای اسلامی و مسلمانان حکومت می‌کردند، توجه نکند و به مسلمانانی که در قلمرو حکومت چنین حاکمان جوری زندگی می‌کنند، بی توجه باشد و راهکارهای عملی زیستن در قلمروی آن‌ها را بیان ننماید.

بنابراین، اگر چه او پادشاهان هم عصر خود را از سوی خدا و رسول او و ائمه (علیه السلام) مأذون نمی‌دانست و به آن‌ها اجازه انجام اموری چون گرفتن خراج، زکات، خمس و غیره را نمی‌داده است. اما در عین حال، برای این که زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان مختل نگردد، راهکار زیستن در قلمرو حکومت آنان را بیان کرده و حب بقای چنین حاکمانی را در صورتی که حامی دین و مومنان باشند، جایز شمرده و همکاری با آنان و قبول ولایت آنان را با شرایط خاص، مجاز شمرده است.

۸-۳ حکومت مطلوب در اندیشه محقق اردبیلی

در نظر محقق اردبیلی، حکومت پیامبر و ائمه معصومین، ایده‌آل‌ترین شکل حکومت است. وجه مطلوب حکومت در عصر غیبت، حکومت نایبان معصوم (ع) است. نایبان، همه فقها هستند که تحت عنوان «ورثه الانبیا و قائمان مقام امام از ایشان یاد کرده و اختیارات حکومت معصوم را اجمالاً برای آنان ثابت می‌داند (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۶). حکومت مطلوب از نظر محقق اردبیلی حکومتی است که منشأ الهی داشته باشد و حاکمیت آن از منبع اصلی قدرت و حاکمیت یعنی خداوند متعال ناشی شده باشد. چنین حکومتی از نظر ایشان فقط با وجود نبی (صلی‌الله‌علیه و آله‌وسلم) و امام معصوم (علیه‌السلام) و نایبان عام آن‌ها در عصر غیبت که فقهای جامع‌الشرایط می‌باشند، تحقق می‌یابد.

بنابراین ساختار حکومت مطلوب وی در عصر غیبت نیز بر محور ولایت و حاکمیت کسانی شکل می‌گیرد که ماذون از سوی خدا و رسول و جانشینان معصوم آنان باشد. فقیه جامع‌الشرایط به اعتقاد ایشان چنین ادنی را از سوی آنان دارد و لذا می‌تواند هم چون نبی و امام (علیه‌السلام) در جمیع اموری که آنان دخالت و تصرف می‌کردند، اعمال حاکمیت کند؛ هم چنان که حکومت نبی و معصوم دارای سه منصب افتاء و قضا و تدبیر امور حکومتی بودند و حکومت آنان متصدی این سه وظیفه بوده است، حکومت فقیه جامع‌الشرایط نیز می‌تواند ساختار حکومتی خود را در عصر غیبت بر مبنای این سه وظیفه شکل دهد:

حقوق متقابل مردم و حاکمان

منظور از حقوق متقابل مردم و حاکمان در اندیشه‌ی سیاسی محقق اردبیلی، اشاره به حقوق و تکالیفی است که مردم و دولت نسبت به یکدیگر دارند. به عبارت دیگر مردم یک جامعه دارای تکالیف و وظایفی می‌باشند که می‌بایست نسبت به ایفای نقش خود اقدام فرمایند و در مقابل آن از انتظارات و حقوقی برخوردارند که حاکمیت موظف است نسبت به پاسداشت کرامت انسانی و صیانت از حقوق شهروندی مواردی را رعایت کند. مهم‌ترین وظایف حاکمیت و مردم از دیدگاه محقق اردبیلی عبارتند از (خالقی: ۸۷، ۱۳۲-۱۲۲):

وظایف حاکمیت

- ۱- انتظام بخشیدن به امور معیشتی و رفاهی مردم
- ۲- احیای حقوق مردمان
- ۳- دفع دشمنان مردم و رفع مظالم ظالمان
- ۴- حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات مردم
- ۵- تعلیم مصالح دینی و دنیوی به مردم
- ۶- تسامح و تساهل و مدارا با مردم

وظایف مردم

- ۱- شناخت امام و حاکم زمان خود
- ۲- اعتماد و اعتقاد به حاکمان و تبعیت از فرامین آنها
- ۳- رجوع به فقیه جامع‌الشرایط
- ۴- نظارت عمومی بر عملکرد دولت با امر به معروف و نهی از منکر
- ۵- پرداخت مبالغ مالی تعیین شده برای دولت از قبیل زکات و خمس

۹-۳ سیاست های دولت اسلامی از دیدگاه محقق اردبیلی

سیاست های دولت اسلامی را می توان به دو بخش کلی، یعنی سیاست های داخلی حکومت اسلامی و سیاست های خارجی آن تقسیم بندی نمود. دین اسلام بهترین و مترقی ترین راه ها را برای انتظام ساختار جامعه ارائه کرده است. از دیدگاه محقق اردبیلی، برخی از این راهکارهای عملی که دین اسلام برای تنظیم زندگی اجتماعی ارائه کرده است، عبارتند از:

۱- امور داخلی

در بخش داخلی، از نظر محقق اردبیلی، دولت مجموعه وظایفی را بر عهده دارد که می توان آن ها را در این دسته بندی جای داد:

۱- برقراری نظم و امنیت در اجتماع

این امر در اندیشه محقق اردبیلی آن چنان حائز اهمیت است که وی یکی از دلایل ضرورت حکومت را انتظام جامعه و جلوگیری از مفسد اجتماعی و اختلال نظم و امنیت در زندگی اجتماعی می داند. بنابراین برای تأمین آن در آثار خود اجرای مقررات اسلامی مثل حدود، دیات و ... را عاملی برای نظم بخشی و از بنیان برکندن فساد و فتنه» به شمار می آورد. مبارزه جدی با سرقت اموال

مردم، برخورد با محاربان و مبارزه با فحشا و منکرات برخی از راهکارهای پیش بینی شده در نظام سیاسی اسلام برای تأمین نظم و امنیت عمومی است.

۲- حمایت از حقوق افراد جامعه

مقدس اردبیلی حکومت را ضامن رفع تراحم آدمیان از یکدیگر در زندگی اجتماعی می داند و به همین دلیل حکومت اسلامی و حاکم را به حمایت از حقوق افراد جامعه اسلامی بر اساس حقوق مترقی اسلامی موظف می کند.

۳- برقراری عدالت اجتماعی

از منظر محقق در کتاب زبده البیان، تفسیر و اشاره بسیاری از آیات الهی در قرآن به برقراری عدالت اجتماعی است که آن را اساس روابط اجتماعی از نظر اسلام معرفی کرده، حاکمان را موظف به برقراری آن در جامعه اسلامی می کند. البته مردم هم باید در برپایی آن احساس تکلیف شرعی و تعهد کنند.

۴- آزادی های اجتماعی

اگر چه مباحث مستقلی به تبع بحث های جدید در خصوص آزادی در متون اسلامی نیست، اما این امر به معنای نفی آزادی از منظر فقهی هم نمی باشد. اسلام چون آزادی را حق مبرهن هر انسانی می داند، مستقیم به سر اصل مطلب که حدود و محدودیت های آن است، می رود. از منظر وی آزادی انسان ها تا جایی است که به مصالح دینی و حقوق مشروع دیگران ضرر و زیان نرساند و باعث ایجاد فتنه و فساد در جامعه نگردد.

۲- سیاست خارجی

مجموعه‌ی توانایی‌ها، قابلیت‌ها و مکانیسم‌های یک واحد سیاسی جهت افزایش بهره‌وری نورم‌های مورد قبول در ارتباط با واحدهای دیگر را سیاست خارجی می‌گویند (بخشایشی اردستانی،

۱۳۷۵، ۲۵). و روابط خارجی شامل آن دسته از روابطی می‌شود که به عنوان امری رسمی، ابتکار آن با حکومت‌ها بوده و توسط آن‌ها هدایت می‌شود (ازغندی، ۱۳۷۶، ۷).

در هر نظام سیاسی، قوه‌ی مجریه مرکز ثقل و عنصر اصلی ساختار سیاسی در روند تصمیم‌گیری سیاست خارجی به شمار می‌آید. وظیفه‌ی اصلی این نهاد، تشخیص دادن منافع کشور، اولویت‌بندی و اجرای آن است. سیاست خارجی همه کشورها با محیط در تعامل است. اهداف، توانایی‌ها، استراتژی‌ها، ابزارها، فنون، تاکتیک‌ها، سبک‌ها و دستگاه سیاست خارجی، هم‌چنین تصمیمات، اقدامات و پیامدهای سیاست خارجی همگی در این تعامل نقش دارند. (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۱۴۳). بنابراین سیاست خارجی همه‌ی کشورها برای دستیابی به این اهداف دنبال می‌باشد (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۱۴۴): حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، تأمین نیازهای اقتصادی و نظامی، تأمین پرستیژ بین‌المللی و ارتقای توانمندی یک کشور در بسیج سیاسی، اقتصادی و نظامی نیروها و در مجموع جلب حمایت و تجهیز مردم.

با توجه به این که محقق اردبیلی فصل مشخصی تحت عنوان سیاست خارجی دولت اسلامی ندارد، اما می‌توان رگه‌ها و رشحه‌هایی از نظریات ایشان را در این باب به دست آورد. آن چه در عصر ایشان به عنوان اهداف سیاست خارجی دولت محسوب می‌گردید، تأمین صلح و امنیت، دفاع از مرزها و تأمین منافع اقتصادی و سیاسی می‌باشد. به اعتقاد ایشان رابطه که عبارت از ماندن در مرزها برای دفع کسانی که در صورت قدرت یافتن، اراده‌ی سوئی نسبت به مسلمانان دارند، برای آگاه ساختن مسلمانان برای دفاع از خود و ایمن شدن از هجوم دشمنان در صورت ضرورت، واجب است (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۵۴).

دین و حرمت اعانه، بر اثم و عدوان می‌باشد که نباید سیاست‌های اتخاذ شده از سوی دولت اسلامی، در جهت کمک به دشمنان دین و ظالمان باشد. در مورد مسایل سیاست خارجی حکومت اسلامی، چگونگی سکونت در کشورهای غیراسلامی مسئله‌ای مهم بوده و براساس آن احکام، ساکنان غیرمسلمان در کشور اسلامی، تحت شرایط خاص، مجاز به پیروی از ادیان خود بوده و می‌توانند برای

خود، محل عبادت داشته باشند، اما آن‌ها مجاز به ورود در مساجد مسلمانان نیستند و تا زمانی که تجاهر به کارهای خلاف، از نظر جامعه اسلامی ننموده باشند، تعرضی به آن‌ها صورت نمی‌گیرد و اگر تجاهر به کار خلاف نمایند، مثل شرب خمر در انظار عمومی، حکومت اسلامی با آنان برخورد می‌کند (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۶۰).

ایشان در مورد پناهندگی سیاسی و عقدالامان معتقد است: عقدا مان بر ترک جنگ و قتال، در پاسخ به درخواست کفار، بر امام و نایب او و کسانی که در ولایت آن‌ها هستند، جایز است و زمانی که عقدا مان برقرار شد، وفاداری و پایبندی بدان بر حسب شرایط منعقد، مادام که متضمن خلاف شرع نباشد، لازم و واجب است (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۶۱). همچنین ایشان بر انعقاد قرارداد صلح و مهاده با کفار به شرط تضمن امر مشروع تاکید داشته و زمان معلوم بر قرارداد صلح را واجب می‌شمارد (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۶۳).

۱۰-۳ وضعیت علم و علما در عصر محقق اردبیلی

در ایران قرن دهم هجری، قرن توجه به علوم دینی می‌باشد. علمای مذهبی مقام و منزلت بهتری پیدا نمودند. حکومت صفوی صرفاً یک حکومت سیاسی نبود بلکه این حکومت در جهت خدمت به دین و ترویج تشیع اهتمام زیادی به ویژه در زمان شاه اسماعیل اول و شاه عباس نشان داد. در این دوره شمار طلاب علوم دینی افزایش یافت و شمار طلاب حکمت، علوم طبیعی، ریاضی و ادب رو به نقصان گذاشت.

در دوره فرمانروائی شاه اسماعیل اول جلد اول کتاب قواعد الإسلام تألیف شیخ جمال‌الدین مطهر حلی به وسیله قاضی نصرالله زیتونی، اساس قوانین تشیع قرار گرفت و به آن عمل شد. در دوره زندگی علامه مجلسی کتب متعدد شیعی به زبان فارسی به سرعت در میان توده مردم گسترش یافت و کتبی چون عین الحیات، حلیه المتقین و حیات القلوب و ابواب الجنان و جامع عباسی در دسترس مردم قرار گرفت

رکود علمی که از قرن هفتم به دنبال حمله مغول در سراسر قلمرو اسلام آغاز شده بود در قرن دهم و یازدهم هجری نیز ادامه یافت. در ایران نیز به جز علوم مذهبی نسبت به سایر رشته‌ها علمی و ادبی و فلسفی کمتر توجه می‌شد و در نیمه اول قرن یازدهم فقط یک فیلسوف بزرگ به نام ملاصدرا ظهور کرد. در دوره صفوی مأموریت‌های سیاسی به عهده فقها گذاشته می‌شد و علمای مذهبی در عهد شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول نفوذ فوق‌العاده پیدا کردند به طوری که فرامین دربار فقط با تأیید علماء قابل اجرا بود و فقط در دوره شاه عباس اول از قدرت علمای مذهبی کاسته شد. در قرن دهم برخی از علماء از نزدیک شدن به شاهان صفوی خودداری می‌کردند با این‌که تعدادی از آنان در نزد صفویان مقام خاصی داشتند.

محقق اردبیلی از جمله علمائی بود که روش شاه عباس صفوی را نمی‌پسندید و در نهایت حاضر نشد به اصفهان برود. از بیان مؤلفین کتب قصص العلماء صاحب معالم و صاحب مدارک که در نجف بودند نیز این‌گونه نظر داشتند و حتی قصد زیارت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را داشته‌اند و از ترس این‌که مبادا شاه عباس اول ایشان را نزد خود بخواند و با سلطان معاشرت نداشته باشند، از زیارت منصرف شده‌اند.

۱۱-۱۳ استفاده علمی، فرهنگی محقق اردبیلی از دربار صفوی

قرن دهم هجری که عصر زندگی محقق اردبیلی بود همزمان بود با عصر تشکیل دولت صفوی، که موجب تحولات سیاسی و مذهبی مهمی در ایران گردید که به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در آموزش و حوزه‌های علمی تأثیر عمیقی داشت زیرا شاه اسماعیل صفوی با تشکیل دولت مقتدر و خاتمه دادن به حکومت‌های ملوک الطوائفی ایران بعد از حمله مغول وحدت ملی را در ایران حاکم ساخت و مذهب شیعه را در ایران به رسمیت شناخت. نهضت اسماعیل صفوی دعوتی بود با جوهر صوفیانه، در چارچوب شیعیانه و شیعیگری در نظر اسماعیل که خود را نایب امامان و باب مهدی

(عجل الله تعالی فرجه) می‌دانست عبارت بود از همین ظواهر سطحی و شعارهای ساده ولی پس از مرگ وی بود که ترتیب و تنظیم و استقرار آئین تشیع انجام گرفت.

شاهان صفوی بنا به دلایل مختلف دینی و سیاسی و مصالح حکومتی ضمن احترام و تقدیس علمای دین از آنها در امور مختلف نظرخواهی می‌کردند. اگر چه این احترامها و تقدیسها بیشتر برای حفظ موقعیت خویش و به منظور برخورداری از حمایت و پشتیبانی جامعه شیعی بود که سر در فرمان عالمان و فقیهان داشتند ولی به هر حال توجه به عالمان شیعه را سرلوحه کار خود قرار داده بودند؛ از آن سو علما نیز از این موقعیت برای گسترش و نفوذ مکتب تشیع استفاده فراوان بردند و به واقع ارتباط آنان با پادشاهان صفوی نقشی انکارناپذیر در گسترش و نفوذ تشیع داشت به طوری که تشیع در این زمان از انزوا خارج شد و با رسمیت مذهب تشیع نشر و تبلیغ اندیشه‌های شیعی رواج فراوان یافت و دانشمندان و بزرگانی چون محقق ثانی، شیخ بهایی و علامه بزرگوار مجلسی با جهت دادن سیاست‌های دربار صفوی به سمت ترویج و تبلیغ تشیع خدمات بی‌نظیری را برای اسلام و تشیع به انجام رساندند به طوری که این دوران یکی از دوران‌های اوج‌گیری اندیشه‌های شیعی است. بنابراین، ایشان از جمله عالمانی است که در پرتو رابطه با دربار صفوی در گسترش تشیع و حل مشکلات شیعیان تلاش‌های فراوانی را به ثمر نشانند.

۳-۱۲ علم از دیدگاه محقق اردبیلی

فقیه بلامنازع جهان اسلام، در قرن دهم، معقولات را پایه همه علوم قرار داده و بر این باور است که می‌توان از ظرفیت این موهبت الهی در مسیر سازندگی انسان بهره‌ها جست: از دیدگاه ایشان مواهب الهی دو دسته‌اند (مقدس، ۵۷۰-۵۶۹):

۱-۱- موهبت‌هایی که همگان بدون استثنا و به طور مساوی از آنها بهره‌مند هستند. مانند آب و هوا و دیگر پدیده‌های حیاتی؛ چنان که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: "الناس مشترکون فی الماء و الکلاء".

۲-۱- موهبت‌های خصوصی که همگان شایستگی آن را ندارند، مانند نبوت، امامت و مرجعیت؛ چنان که خداوند می‌فرماید: "لاینال عهدی الظالمین".

علم هم از جمله مواهبی است که هر کس را توفیق تحصیلش نمی‌دهند. یعنی به هر چیز با آن راه توان یافت و هر کس را به آن راه نتوان داد. ایشان تحصیل علم را عبادت برتر و از مهم‌ترین تکالیف دینی و الهی به حساب می‌آورند و براساس سخن گهربار مولای متقیان "الحکمه ضالّة المؤمن" پیوسته در جستجوی حکمت بودند.

۱۳-۳ عقل از دیدگاه محقق اردبیلی

در گذر زمان، فقهای صاحب مکتب امامیه، جهت ایفای رسالت خود، مبانی دیگری علاوه بر کتاب و سنت برای پاسخگویی به حوادث زمانه، تاسیس کرده‌اند. مکتب دیگر فقهی حقوقی اسلام به سبب مبانی کلامی خود پس از انقطاع وحی با نظریه معدودیت نصوص و نامحدود بودن حوادث نهادهایی چون قیاس، مصالح مرسله، استحسان، رأی واستشاره تاسیس کردند؛ ولی مکتب فقهی امامیه به دلیل باور جدی به امامت، تا غیبت کبری، خود را نیازمند روش‌های مذکور نمی‌دید و با این که عقل را به جامه فاخر دلالت در جوار کتاب و سنت قرار داده و اغلب به اعتبار آن در تبیین مبانی استنباط باور جدی داشته و مورد بحث و بررسی قرار می‌دادند، ولی معنایی آشکار و روشن و مصداقی واضح، از آن دلیل ارائه نداده‌اند، از این پرده، نشین مستور، در ادوار گوناگون فقه و حقوق امامیه، معانی گوناگونی ارائه شده است. آن گونه که برخی از دلیل عقل، اصول عملیه یا قواعد فقهی اراده کرده و گروهی با دیدی ابزارگونه در حد تحلیل و استدلال فقهی آن را به شمار آورده‌اند. بعضی دیگر نیز با این در مبانی نظری اصولی، آن را حاکم مستقل قلمداد کرده‌اند، ولی به گاه عمل و هنگام استنباط به آن استناد نکرده‌اند (اسدی کوه باد، ۱۴۰۰، ۶۱۳).

محقق اردبیلی از معدود علمایی است که در مشی علمی خود از دلیل عقل استفاده عملی زیادی برده است و این نگاه در نظر او موجب شده است که در استفاده از قرآن نیز تحلیل‌های

ویژه ای ارائه دهد. به طور کلی محقق اردبیلی در متون فقهی و غیر فقهی خود برداشت هایی از دلیل عقلی دارد که کمتر بدان تصریح کرده است.

محقق اردبیلی در نامگذاری دلیل عقل به دلیل لیبی بر این باور است که لب به معنای خالص هرچیز است و خالص انسان چون عقل است، آن را دلیل لیبی می گویند و این که انسان با عقل به سعادت ها نایل می آید، و خداوند تن ها انسان را مورد خطاب قرار داده است بنابراین عقل مقتضای خشیت و تقوای الهی است؛ لذا کسی که تقوی را پیشه خود نسازد درحقیقت عاقل نیست و بالاخره عقل سلیم است که خداوند را مقصود نهایی می داند و از ماسوا تبری می جوید (مطلبی و جمشیدی، ۱۳۹۲، ۱۱۳). او در زبده البیان چنین گفته است: "سمى العقل باللب لأن لبّ كل شيء خالصه ولبّ الانسان عقله، و به يفوز بالسعادات كلّها، وخصهم بالخطاب لأنهم الأهل لذلك فإن قضية العقل خشية الله و تقواه فكأن من لم يتق الله لا عقل له، و هو مبرهن بالعقل والنقل، و فيه تأكيد آخر و تحريص و حثّ على التقوى، و أنه لا بدّ أن يكون المقصود منه هو الله حيث قال «و اتقون» فإن التقوى إذا لم تكن لله لم تكن تقوى بل عين الفسق و أفحشه وجعله مقصوداً و التبرّي عن كل شيء سواه، هو مقتضى العقل المجرد السليم عن شوائب الهموى فلذلك خصّ الخطاب بذويه (زبده البیان، ۲۶۸)."

از ویژگی های مکتب محقق اردبیلی، استفاده ی فراوان وی، از دلیل عقلی است. محقق اردبیلی با تأکید بر وجوب اجتناب تقلید صرف از آراء دیگران، به خلاقیت و دقت نظر در استنباط به شمار می آید که به طور گسترده، از آن بهره می برد. او، در هر دو کتاب فقهی خود، احکام سفارش می کند. برداشت عقلی او از منابع، یکی از ویژگی های اساسی کار تحقیقی وی به شمار می آید (نعیمی و جمال الدین، ۱۳۹۲، ۱۶۶). وی، عقل را افزون بر جابر ضعف خبر ضعیف، دلیلی مستقل می داند. محقق اردبیلی، استدلال به عقل را با الفاظی هم چون دلیل العقل، يستحسنه العقل و دلیل العقل یساعده، بیان می دارد.

به عنوان نمونه، وی درباره ی ملاک و معیار نبودن جهت، برای قبله، دیدگاه هایی دارد که قابل تامل است. وی در بحث قبله به نقد و بررسی عقلی دیدگاه علما پرداخته و تعیین قبله را با تحلیل عقلی و به اقتضای سخنان و ادعاهای ایشان و واقعیت موجود و عدم امکانات در سطوح مختلف جامعه ناسازگار می بیند. وی معتقد است با توجه به این که شارع اهتمام تام دارد که ریز مسائل را برای مردم بیان کند، چنان که شارع تمامی مستحبات بیت الخلا را بیان فرموده است، اما نسبت به قبله ادله بسیار اندک و محدود است. از طرفی آیه شریفه اجمال دارد و روایت هم ضعیف است. گستردگی مطلب در بیت الخلا و ضیق و محدودیت در امر قبله می رساند که در امر قبله سعه است و با اندک توجهی فرد می تواند قبله را درک کند. وی بیان کرده است که این سعه با سخنان کسانی هم چون محقق ثانی و آن چه در ذکری ادعا شده است نمی سازد که گفته شود باید دو خط موازی از مقابل دو چشم نمازگزار با قبله ترسیم کنیم و حتی ذره ای هم نباید انحراف ایجاد شود. هم چنین دامنه بحث قبله گسترده است و فقط در نماز خلاصه نمی شود بلکه علاوه بر نماز، ذبح، احتضار، دفن، مستحبات جلوس، دعا، انحراف از خلا، و... مزید بر آن افق شهرها و روستاها و... خیلی متفاوت اند(مطلبی و جمشیدی، ۱۳۹۲، ۱۱۸). وی بیان می دارد: "جهت قبله، برای ساکنان دور از حرم، همان سمت حرم و ضلع معتبر برای توجه به قبله می باشد که به وسیله ی علامات مشخصی از طریق دلیل شرعی و یا دلیل عقلی مشخص می گردد (زبیده البیان، ۵۸۶). ملاحظه می شود که محقق اردبیلی به وسیله ی دلیل عقلی، ملاک و معیار قبله را توجه به سوی قبله و حرم می داند، به صورتی که توجه به سمت و ضلع قبله، برای نماز منجز می باشد.

وی بر خلاف برخی که فقط عقل را قادر به ادراک می دانند، معتقد است عقل علاوه بر درک، حکم هم می کند. محقق اردبیلی در بحث امر به معروف ضمن استدلال به آیات و روایات فراوان در مورد ادعای عقلی بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر بسیار سخن رانده است که نشان می دهد وی به وجوب عقلی معتقد است و تنها احتمال عدم دلالت عقل بر وجوب را تشکیک در اصل موضوع می داند که آیا در این موضوع می شود به استقلال دلالت عقل به وجوب رأی داد

يا خير، عبارت وی در زبده البيان چنین است: أما تفصيل الوجوب وشرايطه المعتره فموجوده في الكتب الفقهيه ولا ثمره كثيره في البحث عن الوجوب عينياً أو كفايياً والأولى منه في ذلك كون البحث عن كونه عقلياً أو نقلياً و الظاهر أنه كفاي كفاي كما هو ظاهر هذه الآيه، وكون الغرض هو الرد عن القبيح والبعث على الطاعة ليرتفع القبيح، ويقع الأمور به والحسن، ولا دليل في العقل يدل على الوجوب مطلقاً. نعم يمكن كونه واجباً عقلياً في الجملة، وعلى من ظاهر عنده قبحه بمعنى ترتب الذنب على الترك و هو أيضاً ظاهر فيمكن القول بأنه عقلي و الآيات داله على ذلك كثيره، مثل قوله تعالى في هذه السوره، كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر، الآية أي وجدتم خير جماعة مخلوقه أو أخرجتم من العدم إلى الوجود لتأمروا بالمعروف، وتنهوا عن المنكر، فمشعره بأن الخيرية باعتبار الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، والايمان بالله (زبده البيان، ٣٢١).

١٤-٣ عقل توام با نقل از دیدگاه محقق اردبيلي

ایشان، در مواردی عقل را در کنار نقل به کار برده و آنرا هم سنگ ادله چهارگانه در نظر گرفته که از آن حکم شرعی به دست می آید (مطلبی و جمشیدی، ١٣٩٢، ١٢١). او در ذیل بحث جواز یا عدم جواز تصرف در خراج اخذ شده توسط حاکم اینگونه سخن گفته است: "و بالجملة معلوم عدم جواز التصرف في مال الناس إلا على الوجه الشرعي المعلوم شرعيته عقلاً ونقلاً كتاباً و سنةً و إجماعاً، و ما رأيت دليلاً من ها يدل على جواز أخذ واحد من ها شيئاً مما يأخذ الجائر باسم الخراج و لم نعلم هل لكل أحد من المسلمين أو للفقراء المستحقين له أو للصالح في الجملة، بقدر الحاجة و فوقها وهل الجائر هو المخالف أو الأعم و إن كان ظاهر ذلك العموم . و لهذا تردد في بعض أفراد بعض المجتهدين المدعى للإجماع كما أشرنا إليه وذلك ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ولا برهان عقلي حتى يكون حجةً بالنسبة إلى من يدعى الاستدلال وكذا بالنسبة إلى مقلديه، كما عرفت (رسالتان في الخراج، ٢٧).

محقق اردبیلی در مواردی دلیل عقل را برای اثبات اصل اباحه به کار برده است. او این استنباط را در کنار نقل مطرح می کند. عبارت او در این رابطه چنین است: "ففيها دلالة واضحة على أن الأشياء خلقت على الإباحة دون الحرمة، كما في غيرها كما صرح به صاحب الكشاف في أول سورة البقرة في قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا أي لانتفاعكم بجميع ما خلق فيها بل هي و ما فيها كما دل عليه العقل فاجتمع الآن العقل والنقل على أن الأصل في الأمور هو الإباحة، وغيرها يحتاج إلى الدليل.

۱- اصل سهولت

اصل و قاعده سهولت از قواعد عام و کلیدی دین است و بازگو کننده‌ی روح دیانت و مذاق شریعت است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۶۹). اصل سهولت، بیانگر تسهیل احکام شریعت است. قاعده‌ی نفی حرج، احکامی را که عسر و حرج و مشقت در آن است، نفی می کند. قاعده‌ی لاضرر و لاضرار، مبین رفع کلی احکام ضرری است. در اسلام نه حکم حرجی است و نه حکم ضرری. ضرر و حرج را هم عقل نفی می کند و هم شرع. روح اسلام با سخت‌گیری‌ها و مشکل‌آفرینی‌ها ناسازگار است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۷۳).

این قواعد و دیگر قواعد فقهی و اصولی، مبین مذاق اصلی شریعت و روح کلی دیانتند. نادیده گرفتن آن‌ها در استنباط، نتایج و پیامدهای ناخوشایندی به دنبال دارد که از جمله آن‌ها می‌توان بی‌روح شدن تکالیف شریعت، فدا شدن کیفیت در مقابل کمیت، احساس تناقض بین دینداری و زندگی دنیوی مردم و در نتیجه دین‌گریزی را نام برد (برزنونی، ۱۳۷۵، ۷۳).

حضرت محقق، عنایت خاصی به این اصل داشته و باید او را مبدع این اصل دانست؛ به نحوی که مکرر در فتاوی خود، به این اصل استشهاد کرده است. وی اصالة السهولة را از شریعت سمحه سهله اخذ کرده است (صالحی، ۱۳۷۵، ج ۹).

۲- حجت بودن خبر واحد

در میان علما مشهور شده است که محقق اردبیلی هر خبر واحدی را حجت و معتبر نمی‌داند؛ بلکه فقط به خبر صحیح اعلائی که راوی آن را دو عادل، عادل شمرده‌اند، استناد و اعتماد می‌کند که با از کار انداختن خبر واحد و انکار حجت بودن و اعتبار آن، باعث بستن باب بخش مهمی از فقه شده است؛ زیرا بیشتر، در استنباط و اجتهاد، مدرک و دلیل اخبار آحاد موثقه و حسنه هستند که وحید بهبهانی در رساله‌ی استصحاب و دیگران این را به محقق اردبیلی نسبت نداده‌اند. وی بر آن است که اهل دقت در رجال حدیث و تحقیق باشد و اعتراف دارد که بخش مهمی از فقه بر گمان استوار است و مهم‌ترین مدرک احکام فقهی، اخبار و روایاتند.

محقق اردبیلی در رجال حدیث، بیش از معمول دقت و تحقیق داشته و در اصل انعقاد ظهور و فقه‌الحدیث و گرفتار نبودن به خبر ناسازگار، سخت حساس است. در هر حال، نسبت قول جهت نبودن خبر واحد غیر صحیح، به محقق اردبیلی نادرست است (حسینی، ۱۳۷۵، ۳۱).

در باب حجیت خبر واحد، اصولیان متقدم، هم چون: سیدمرتضی (۵۱۹/۲)، قاضی ابن برآج، ابن هضمیری، ۲۲۱ و ابن ادریس حلی (۴۷/۱) آن را حجت نمی‌دانند. ایشان، بر این باورند که خبر واحد مقرون به قرائن مفید علم، حجت است؛ قرائن مفید علم را اجماع و یا شاهی از عقل بیان میکنند (نعیمی و جمال الدین، ۱۳۹۲، ۱۵۵). در مقابل ایشان، قائلان به اعتبار اخبار مدوّن در کتب معتبر شیعه، خود به چهار گروه تقسیم بندی می‌شوند: عده ای از اخباریان، به حجیت همه ی روایات کتب حدیثی شیعه، قائل هستند و تنها اخبار مخالف مشهور را کنار می‌گذارند (استرآبادی، ۶۱-۶۳)؛ گروهی دیگر- هم چون محقق حلی اخباری را حجت میدانند که اصحاب بدان عمل کرده باشند (محقق حلی، المعتبر، ۲۸/۱؛ معارج‌الاصول، ۱۵۲)؛ گروه سوم، ملاک اعتبار اخبار آحاد را عدالت (عاملی، ۲۳۰) و یا وثاقت راوی (انصاری، ۱۷۴/۱) می‌دانند و گروه چهارم نیز تنها ملاک حجیت اخبار را ظن به صدور روایت از معصوم (علیه‌السلام) می‌دانند و هیچ شرطی را برای راوی، معتبر نمی‌شناسند.

با این بیان و بر اساس ظاهر سخنان محقق اردبیلی، باید گفت: وی، عدم جواز قبول خبر فاسق را منطوق آیه میدانند؛ البته به این گونه که اگر فاسقی، خبری آورد، نه می توان او را در خبرش صادق دانست و نه او را به دلیل فسقش، کاذب خواند، بلکه باید ابتداء، توقف نمود و به دنبال انکشاف حق و تبیین و تحقیق، حول خبر وی رفت. ایشان، در ادامه، به همین دلیل، خبر واحد را قبول می کند؛ چرا که خبر واحد نیز در ابتداء، مورد قبول نمی باشد، بلکه بعد از تحقیق و تبیین، پذیرفته میشود (نعیمی و جمال الدین، ۱۳۹۲، ۱۵۶).

بر این اساس و با توجه به ظاهر کلام محقق اردبیلی، معلوم میگردد که اگر چه ایشان، خبر واحد را حجت می داند، اما تنها خبر واحد صحیح را میپذیرد و خبر غیر صحیح را حتی اگر حسنه هم باشد، قبول ندارد؛ ضمن اینکه ایشان، بین خبر صحیح نیز تنها به حجیت خیر صحیح اعلائی قائل هستند؛ زیرا همان طور که قبلاً بیان شد، خبری، صحیح اعلائی نامیده میشود که عدالت راویان آن از طریق شرعی ثابت گردد. نکته ی قابل ذکر در مسأله، این است که اگرچه، ایشان، خبر صحیح اعلائی را قبول دارد، اما گاهی بر خبر موثق نیز عنوان صحیح را اطلاق میکند؛ همانگونه که گاهی علماء، بر خبر موثق، عنوان صحیح را اطلاق میکنند؛ به طور مثال، مرحوم اردبیلی در بخشی از کتاب خود، بر خبر جمیل بن دراج، عنوان صحیح را اطلاق میکند (اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۳۳/۹).

۳- جایگاه شهرت در دیدگاه علامه محقق اردبیلی

از دیدگاه محقق اردبیلی شهرت روایی^۱ حجت نیست؛ هر چند مخالفت با مشهور دشوار است و موافقت با شهرت به احتیاط نزدیکتر است. همراهی با قول غیرمشهور در صورت همراه نداشتن، جرأت و جسارت می طلبد و مخالفت با مشهور دو فرض وجود دلیل صریح و صحیح، دشوار نیست (یعقوبی، ۱۳۷۵، ۱۴۷).

^۱ - منظور از شهرت، مشهور بودن نقل روایتی است در بین محدثان و راویان که به روزگار حضور نزدیک بوده اند و آن خبر و روایت را فراوان و با واژگان یکسان و یا گوناگون نقل کرده اند و در نقطه مقابل آن «نادر شائلاً» قرار دارد.

در باب شهرت عملی^۱ محقق اردبیلی معتقد است شهرت عملی، جبران کننده‌ی ضعف سند است و نمی‌تواند جبران کننده‌ی سستی سند باشد. در نظر وی، اساس استنباط در احکام را فهم و اجتهاد خود فقیه از متون و ادله می‌داند و برداشت مشهور را به خصوص، آن جا که در مینا، موافق نباشد، حجت ندانسته (ادیبی، ۱۳۹۷، ۱۰۷) و می‌گوید: "چون باید دلیلی در میان باشد و چه بسا آن چه را که به عنوان دلیل پذیرفته اند، در نزد مجتهد، دلیل به حساب نیاید (مجمع، ج ۲، ۲۹۶). در هر صورت، کاملاً مشهود است که اصالت دلیل، در نزد محقق، از ارکان استنباط بوده و بدان پای بند است، هر چند که همواره، وشه چشمی به بزرگان و آرای آنان داشته و تا آن جا که امکان داشته باشد، تخطی از نظرات آنان را روا نمی‌داند (ادیبی، ۱۳۹۷، ۱۰۷).

۱۵-۱۳ اجماع از دیدگاه محقق اردبیلی

محقق اردبیلی، اجماع حاکی از قول معصوم را یکی از منابع معتبر فقهی می‌داند و در استنباط احکام شرعی از آن بهره می‌جوید و در فتوای خود، به آن استناد میکند. از کتاب‌های بسیار با ارزش محقق اردبیلی، کتاب مجمع الفائدة و البرهان است. محقق اردبیلی، در این کتاب که شرح إرشاد الأذهان علامه‌ی حلی است، به طور معمول، در هر مسأله‌ای، عبارت منتهی یا تذکره، به ویژه اجماعات آنان را نقل میکند. هر پژوهشگری، به مجرد اندک بررسی کتاب وی، در می‌یابد که ایشان، در فقه خویش، به وفور از اجماع استفاده می‌کند و به مجرد دستیابی به اجماع منقول و یا حتی احتمال وجود اجماع، از مقتضای دیگر دلیل‌ها دست می‌کشد. او، در یادکرد دلیل‌ها نیز، گاهی اجماع را در عرض دیگر دلیل‌ها و مقدم بر آن‌ها یادآور می‌شود. در مجلدات کتاب مجمع الفائدة و البرهان، تنها واژه‌ی اجماع، بیش از هزار مورد مورد استفاده قرار گرفته است. این، به روشنی، جایگاه اجماع را در مکتب و دیدگاه فقهی محقق - اردبیلی نشان می‌دهد.

^۱ - مقصود از شهرت عملی، شهرت یافتن عمل فقها به روایتی است در مقام سند که سند آن روشن نیست و مجهول یا ضعیف است.

علت به کار رفتن اجماع‌های بسیار را در کلام محقق اردبیلی، در دو نکته می‌توان یافت؛ نخستین توجهی که به نظر می‌رسد، این است که اجماع، در بین شیعه، یعنی روشی که گروهی ویژه، دارا بودند و بر آن عمل می‌کردند و اگر کسی در فضا و مدرسه‌ی علمی آنان تربیت یابد، دیدگاه‌ها، آرا و رویه‌های عمومی آن مدرسه را اجماع می‌نامد و به راحتی ادعای اجماع می‌کند؛ پس، ادعای اجماع فراوان، با این بیان، قابل توجیه است.

توجیه دیگر اینکه به دلیل دیدگاه خاص مکتب محقق اردبیلی در حجت دانستن تنهای خبر صحیح اعلائی، بالتبع، راه برای استفاده از دیگر ادله، باز می‌باشد؛ همان گونه که در وجوب غسل برای خواندن سوره‌هایی که سجده‌ی واجب دارند، به دلیل عدم صحت و صراحت اخبار، اجماع را بر آنان مقدم کرد (نعیمی و جمال‌الدین، ۱۳۹۲، ۱۶۵).

۱۶-۳ ویژگی‌های علمی محقق اردبیلی

برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های علمی محقق اردبیلی عبارتند از:

۱- پرداختن به گزاره‌های دشوار و موردنیاز: او گزاره‌گویی و درازنویسی را دوست ندارد. تنها آن جایی بر این روش می‌رود که موضوع مشکلی آن را بدان سو بکشاند و اگر در موردی دیگران حق سخن را ادا کرده‌اند و او هم حرفی نو برای گفتن ندارد، از آن صرف‌نظر می‌کند: «اصحاب ما در اثبات باطل بودن عدل و تعصب، سخن به کمال و تمام گفته‌اند؛ نیازی به طرح آن نیست مگر به اندازه‌ای که ترتیب مباحث کتاب رعایت شود» (نجفی، ۱۳۷۵، ۷). لذا مباحثی که چندان سود علمی و عملی ندارد و خارج از مورد ابتلایند، شایسته است مطرح نشوند؛ چرا که موجب تباهی عمر است (حسینی، ۱۳۷۵، ۱۰۳).

در منطق محقق اردبیلی، نیاز زمان و مفید بودن برای مردم معیار است نه این که خود تحقیق به خودی خود دارای ارزش باشد و این که چون ثمره‌ی علمی دارد، ارزش تحقیق و وقت‌گذرانی داشته باشد.

۲- نقاد بودن: از نگاه محقق اردبیلی، کم‌تر مسأله‌ی فقهی است که تردید و شبهه در آن نداشته باشد. در بحث داد و ستد، به هنگام برپایی نماز جمعه می‌نویسد: "فتأمل فیه فانک قد علمت ترددی فی اکثر المسائل" و در جای دیگر می‌گوید: «فانی ما افهم مسأله خالیه عن شیء من الشبهات الا قلیله من الکثیرات» (نجفی، ۱۳۷۵، ۷). بنابراین بسیاری از مسایل فقهی که تا زمان محقق اردبیلی مورد پذیرش فقها بوده، برای نخستین بار به نقد و بررسی کشیده می‌شود.

۳- درهم آمیختن تتبع و تحقیق: او هم به گفته‌ها و دیدگاه‌ها توجه دارد و هم در اقامه‌ی دلیل‌ها، به جست و جو برمی‌خیزد و کاوش می‌کند و با وجود کمبود امکانات و در دسترس نبودن منابع روایی و فقهی، در هر مسأله‌ای تا آن جا که توانسته کندوکاو کرده و گاه افزون بر دلایل شناخته شده و معمول به روایات و آیاتی استناد می‌کند که تا آن زمان، جز او کسی به آن‌ها استناد نکرده است.

۴- فراخ‌اندیشی: او دارای ذهنی باز و اندیشه‌ی فراخ است و در مقام استدلال، ذهنی پرتکاپو دارد.

۵- سعه صدر: محقق اردبیلی برای شنیدن سخن مخالف، نه تنها گوش شنوا دارد که گاه به یاری او می‌شتابد؛ در بینش او تعصب راه ندارد و صاحب اندیشه به آسانی تنفیق و تکفیر نمی‌شود و تنها آن نظریه‌هایی طرد می‌شود که با نص صریح مخالف باشد.

۶- پرهیز از جمود و جزم‌اندیشی: کاوشگری که با نیروی تحقیق به مطلبی رسیده، اگر این روحیه را داشته باشد که آن چه یافته "نهایه‌الکلام"، "غایه ما یمکن ان یقال"، "این است و جز این نیست"، "لیس قری وراء عبادانگ است، این غرور علمی است و چنین روحیه‌ای حاضر نیست، سخن مخالف را بشنود.

محقق اردبیلی دارای چنین ویژگی‌هایی نیست. او خود را فرزند دلیل می‌داند و با تمام دقتی که در تحقیق دارد، پس از آن که به آن چه دست می‌یابد، می‌نویسد: "این گمان من است و گمان من مرا از تلاش برای دستیابی به حقیقت، باز نمی‌دارد، تا چه رسد تو را (نجفی، ۱۳۷۵، ۱۲)".

۷- پرهیز از تقلید: تقلید نقطه مقابل تحقیق است. تقلید پیروی از شخص است و تحقیق پیروی از دلیل. اردبیلی محقق است که پایه‌های فکری خویش را بر استدلال و برهان برافراشته است و اندیشه‌ی ناآرامش، جز در بستر وحی و عقل، آرام نمی‌گیرد.

۸- تواضع علمی: محقق اردبیلی نه آن گاه که با دلایل فراوان دیدگاهی را ثابت می‌کند، غرور او را می‌گیرد و نه آن جا که خود را ناتوان می‌بیند، تکبر مانع از اعتراف به ناتوانانش می‌شود و نه به هنگام نقد آرای بزرگان، آنان را کوچک می‌شمارد (کریمی جهرمی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۴۷۰-۴۶۹). وی در عین برخورداری از شجاعت علمی و آزادگی فکری تا مرز اظهار نظر مخالف در برابر مشهور فقیهان، هیچ‌گاه در اظهارنظرها و نقدها، از مرز اعتدال خارج نشده و به بزرگان تندی نکرده است. بلکه همه جا پس از بررسی و دقت و تحقیقات فنی و علمی و ثابت و باطل کردن دیدگاهی می‌نویسد: «آن چه را مشهور گفته، شاید من نفهمیده باشم، این برابر فهم و اجتهاد من است» (حسینی، ۱۳۷۵، ۴۵).

۹- درهم‌آمیختگی فقه و اخلاق: او با برخورداری از ذهنی وقاد و روحی نقاد و فکری آزاد، تا آن جا که در موارد بسیاری از باب‌های فقه، خیلی از احکام مسلم فقهی از نظر دیگر فقیهان را زیرسؤال می‌برد و مسایل موردپذیرش، اتفاق و مشهور بین علما را به بوته‌ی نقد و سرانجام رد می‌گذارد. ایشان باور دارد که مخالفت با مشهور کاری دشوار است و همراهی و همگامی با آنان در رأی و فتوا امری دشوارتر. "مخالفة المشهور مشکل و موافقتهم من غیر دلیل اشکل (حسینی، ۱۳۷۵، ۳۳)".

۱۰- دلیل مداری و استقلال در رأی: محقق اردبیلی، ضمن اعتقاد راسخ و اهتمام و اعتنای تمام به آرا و افکار و مقام علمی بزرگان فقه و استفاده از افکار آنان، اساس را فهم، فکر، اجتهاد و خود فقیه می‌داند و بر این باور است که ملاک در اظهارنظر و رأی علمی، فهم و اجتهاد خود فقیه در باب دلیل‌ها و متن‌هاست و برداشت مشهور را در حق فقیه و مجتهد، حجت نمی‌داند (حسینی، ۱۳۷۵، ۳۶).

۱۱- جمع بین احتیاط علمی و عملی: ایشان در موارد بسیاری، ضمن اعتراف به بزرگی مقام علمی اصحاب و اظهار خوف و ترس از مخالفت مشهور، به مقتضای تقوای علمی، احتیاط می‌کند و آن چه را فهمیده است، هر چند مخالف با مشهور باشد، اظهار می‌کند (حسینی، ۱۳۷۵، ۴۰).

- ۱۲- سفارش به احتیاط: ایشان در سراسر کتاب مجمع‌الفائده پس از دقت‌های فراوان در مقام اجتهاد و بررسی و به ویژه در مواردی که با نظر مشهور مخالف است، در پایان به احتیاط که مراد، احتیاط علمی است، سفارش می‌کند (حسینی، ۱۳۷۵، ۴۷).
- ۱۳- فقه روایی: یکی دیگر از امتیازات محقق اردبیلی، هدایت کردن فقه بر مدار روایات است و شاید استواری فقه و اجتهاد بر اساس روایات، به روشی که در مجمع‌الفائده تنظیم شده، در تاریخ فقه بی‌سابقه باشد (حسینی، ۱۳۷۵، ۴۸).
- ۱۴- هم‌سونگری: روش فقهی و سبک اجتهادی محقق اردبیلی به خوبی نشان می‌دهد که او فقه را دانش زندگی و تئوری زندگی انسان می‌داند. در مقام استنباط و استظهار از نصوص و متون دینی، شیوه‌ای بسیار متعادل و عرفی دارد که هماهنگ با نیازهای زندگی و سازگار با واقعیت‌هاست. چنان دین را تفسیر و احکام شریعت را شرح می‌دهد که هیچ‌گونه برخوردی با زندگی نداشته باشد و احکام شرعی را چنان معنی می‌کند که دست و پاگیر و مزاحم فعالیت‌ها و پیشرفت‌های دنیای بشر نباشد (حسینی، ۱۳۷۵، ۴۹-۵۰).
- ۱۵- تشکیک و درنگ‌های فقهی: شک‌ها و شبهه‌افکنی‌های محقق اردبیلی در بردارنده‌ی دقیقه‌ها و توقف فقیه در باب مسایل مختلف است که نخستین بار به ویژه به گونه‌ی گسترده، درنگ در فقه و مسایل فقهی را باز می‌کند.
- ۱۶- علاقه به تحصیل و تحقیق.
- ۱۷- روش تحصیلی و تحقیقی خاص و برنامه‌ریزی شده (مقدسی، ۱۳۷۵، ۵۷۴-۵۷۱).
- ۱۸- احترام به محیط علمی.
- ۱۹- ایجاد تحول در دروس و حوزه‌های علمیه.
- ۲۰- استعدادیابی و شناخت نباوغ.
- ۲۱- جامعیت (عاملی، ۱۳۷۵، ۶۳۲-۶۲۷).

۱۷-۳ ارزش و جایگاه برخی آثار محقق اردبیلی

۱- کتاب مجمع‌الفائده و البرهان

مجمع‌الفائده و البرهان، مهم‌ترین کتاب محقق در شرح کتاب "الارشاد الالذهان الی احکام الایمان" علامه حلی است (کنگره: ۷۵، ج ۸، ۷۶). کتابی بزرگ و مشتمل بر تحقیقات فراوان، عمیق و ارزنده که شروع آن در ماه رمضان ۹۷۷ هـ ق در کربلای معلی بوده و در سال ۹۸۵ در نجف به اتمام رسیده است (برزنونی، ۱۳۷۵، ۱۱۳). این کتاب، که دائرة‌المعارف فقه استدلالی است، از مهم‌ترین آثار محقق است. وی آن را در شرح کتاب ارشاد الالذهان الی احکام الایمان علامه حلی به نگارش درآورده است. تألیفات این کتاب ظاهراً در ماه رمضان سال ۹۷۷ در کربلای معلی آغاز و در سال ۹۸۵ به پایان رسیده است. کتاب مجمع یکی از مشهورترین و عمیق‌ترین دایرةالمعارف‌های فقه استدلالی و یکی از مصادر و منابع گران‌سنگ فقه جعفری است. که همواره مورد توجه مجتهدان بوده است. محقق این کتاب را به مثابه شرحی بر کتاب ارشاد علامه حلی نوشته ولی خود کتابی بسیار مفصل و عمیق است که با دقت و کنکاشی عظیم به تحلیل و بررسی مباحث فقهی پرداخته است. از سخنان محقق اردبیلی در این کتاب در مبحث تیمم استفاده می‌شود که ایشان دارای رساله‌های مختلفی در فقه بوده است که از جمله آن‌ها تعلیقات بر قواعد و مناسک حج است

کتاب حدیقه الشیعه

این کتاب در زمان نزدیک به عصر مؤلف بسیار مشهور بوده و نسخه‌های بسیار متعددی داشته است. چنانچه بعد از این در ضمن کلمات موافقان، تصریح به شهرت حدیقه الشیعه در شهرهای مختلف نجف، قم، مشهد، اصفهان و تبریز نقل خواهد شد؛ بزرگانی همچون فخرالدین طریحی نجفی (۱۰۸۵۰-۹۷۹ق) که حیات مقدس اردبیلی را درک کرده و در زمان فوت محقق اردبیلی نزدیک به ۱۴ سال داشته، شیخ حر عاملی (۱۱۰۴-۱۰۳۳ق) که در مشهد مقدس زندگی

میکرده، میرلوحی سبزواری اصفهانی (۱۰۸۱-۹۹۰ق)، علامه مجلسی (۱۱۱۰-۱۰۳۷ق) و ملاطاهر قمی (م ۱۰۹۸ ق) و بسیاری دیگر از علما از حدیقه الشیعه استفاده کرده و برخی از آن‌ها به شهرت و کثرت نسخه‌های خطی کتاب نیز تصریح کرده‌اند. معلوم است که شهرت و کثرت نسخه‌های خطی یک کتاب در شهرهای مختلف، امری نیست که بتواند در زمان کوتاهی به خصوص در آن سال‌ها محقق شود.

یکی از محققین در این باره می‌گوید: تاکنون قریب به شصت نسخه خطی شناسایی شده که قدیمی‌ترین نسخه آن سال ۱۰۷۴ هـ ق است و در کتابخانه لوس آنجلس آمریکا نگهداری می‌شود. البته نسخه‌های ناقص هم در کتابخانه مجلس شورای اسلامی وجود دارد که احتمال می‌دهند کتابت آن در قرن دهم باشد.

نسخه‌های قدیمی از کتاب حدیقه الشیعه هم وجود دارد که نسخه‌ای از کتاب در کتابخانه مجلس وجود دارد که گفته می‌شود متعلق به قرن دهم است. هم‌چنین نسخه‌ای از تلخیص حدیقه الشیعه در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود که در حیات مقدس اردبیلی نگاشته شده و لذا نویسنده آن در ابتدای رساله، دعای آدم الله إفادته را قرین نام مقدس اردبیلی کرده است. این نسخه در ضمن مجموعه محمدمقیم سبزواری قرار دارد، و در پایان رساله، مؤلف این منتخب صاحب سفینه معرفی شده است، تاریخ کتابت این مجموعه سال ۱۰۹۷ است.

برخی همچون محدث نوری و صاحب مرآه الحق، از اقطاب صوفیه نیز نسخه‌ای دیگر از همین تلخیص را دیده‌اند.

محدث نوری در خاتمه مستدرک می‌فرماید: "وعندی رساله بالفارسیه ألفت فی حیاة المولی المزبور وأولها - بعد الحمد والصلاح : أما بعد: بدان ای ولی مؤمن که چون این فقیر از مطالعه کتاب حدیقه الشیعه که از مصنفات علامه اردبیلی است فارغ گردید، جمعی از دوستان التماس نمودند که بابتی را که در بیان مذاهب و عقاید صوفیه است از آن کتاب انتخاب نماید ایجاباً لملتسمهم به ترقیم آن پرداخت و آن را رساله منفرد ساخت، پس باید دانست که علامه زمانه و متبحر یگانه

مولانا احمد اردبیلی ، خلد الله تعالى أيام إفاداته و أبد أوقات إفاضاته ، در آن کتاب در ضمن حالات حضرت امام جعفر صادق علیه السلام به تقریبی می فرماید ... إلى آخره.

کبودر آهنگی (م ۱۲۳۸ ق) از مشایخ صوفیه نیز قبل از محدث نوری (م ۱۳۲۰ ق) این نسخه را در اختیار داشته و در کتاب مرآه الحق مطاعن صوفیه را از همین نسخه ای که در حیات مقدس اردبیلی نوشته شده بوده نقل می کند و می گوید: بدان که یکی از علما فرموده است: ای ولی مؤمن که چون فقیر از کتابت و تحریر کتاب حدیقه الشیعه که از مصنفات علامه اردبیلی است فارغ گردید، جمعی از دوستان التماس نمودند که بابی را که در بیان مذاهب و عقائد صوفیه است از آن کتاب به جهت ایشان انتخاب نماید... پس باید دانست که علامه زمانه و متبحر یگانه مولانا احمد اردبیلی - خلد الله أيام إفاداته و أبد أوقات إفاضاته - در آن کتاب در ضمن حالات حضرت امام جعفر صادق . ناگفته نماند اگر چه نام این عالم که منتخب بخش صوفیه را نوشته است معلوم نیست ولی به نظر می رسد که او فردی از شاگردان محقق اردبیلی بوده است (مرآه الحق، ص ۴۱).

بنابراین کتاب حدیقه الشیعه از زمان تألیف تاکنون شهرت زیادی داشته و دارد، لکن صوفیه و متمایلان به تصوف، از همان ابتدا در برابر این کتاب، موضع گرفته اند؛ بیشتر آنان، انتساب این کتاب به محقق اردبیلی را انکار کرده و کتاب موجود را تحریف شده از کتاب دیگری - که از آن به نام های مختلفی یاد می شود، دانسته اند و برخی نیز ادعاهای دیگری در

دهد حدیقه الشیعه بعد از تثبیت حکومت صفویه و گسترش شیعه در ایران نگارش یافته است.

از سوی دیگر، ارزش و جایگاه ویژه این کتاب، تنها به خاطر قوت و استحکام استدلال های آن نیست؛ بلکه اضافه بر آن، از چند جهت دیگر نیز دارای امتیاز است:

۱- نخست از جهت نویسنده، که عالمی است عامل و عابدی است زاهد و جامع دو جهت تحقیق و تقدس، تا آن جا که توصیف به دو صفت محقق و مقدس در طول تاریخ علمای بزرگ شیعه منحصر به این شخصیت ممتاز گردیده است.

۲- دوم، احتمال این کتاب بر مطالبی است از کتب پیشینیان که آن کتب به علت های گوناگون به دست ما نرسیده است. مقدس اردبیلی در این کتاب روایات معتبری را از کتاب هایی هم چون قُرب الاسناد ابن بابویه، الردّ علی أصحاب الحلاج» شیخ مفید، الفصول التامه سید مرتضی رازی و الهادی إلى النجاه ابن حمزه طوسی نقل می کند و حال آن که اصل این کتاب ها به دست ما نرسیده ولی در این کتاب شریف بخش مهمی از این کتابها نقل شده است، البته برخی از هم عصران مقدس اردبیلی نیز به این کتب دسترسی داشته اند، مانند مرحوم علی بن محمد بن الحسن بن زین الدین (۱۰۱۴-۱۱۰۴) که او نیز بخشی از کتاب شیخ مفید را در رد اصحاب حلاج در انتهای کتاب السهام المارقه نقل کرده است. مرحوم علامه میرلوحی حسینی سبزواری (۹۹۰-۱۰۸۱) نیز کتاب های مزبور را در اختیار داشته و برخی از مطالب آنها را در کتاب هایش نقل کرده است.

۳- سومین دلیلی که در این کتاب مورد توجه محققین و علمای پس از مؤلف قرار گرفته است، بخش مذمت صوفیه این کتاب است که در حقیقت باید آن را مبسوط ترین و جامع ترین کتاب تالیف شده در این موضوع تا آن تاریخ دانست، زیرا که مؤلف مهمترین مطالبی که علمای شیعه از شیخ صدوق (م ۳۸۰ق) تا محقق کرکی (م ۹۴۰ق) در مذمت صوفیه در کتاب هایشان آورده بودند در این بخش گرد آورده است.

محقق اردبیلی آن چنان در زهد و تقوی زبانزد همگان بوده که کسی را یارای خرده گیری بر وی نبوده است، از همین روی صوفیان که نتوانسته بودند ایرادی از وی بگیرند، در انتساب کتاب «حدیقه الشیعه» تشکیک کردند تا شاید از این راه بتوانند از افشاگری های او در این کتاب آسوده خاطر گردند، و به همین سبب شبهات متعددی را در این زمینه مطرح کردند تا اعتبار مطالب کتاب را زیر سؤال برند.

۳- کتاب زبده‌البیان

در میان کتب آیات الأحكام زبده‌البیان از جایگاه ویژه ای برخوردار می باشد و به عنوان مشهورترین کتاب آیات الأحكام در بین فریقین جلوه گر شده است. مؤلف در این کتاب علاوه بر استخراج فروعات فقهی از آیات قرآن کریم، کوشیده است نکات ادبی و جنبه های بلاغی آیات الهی را مورد بحث و پژوهش قرار دهد و همین کار بر دشواری و پیچیدگی متن افزود و به همین جهت تعلیقه های فراوانی بر آن نگاشته شد. محقق اردبیلی با تألیف کتاب مجمع الفائده و البرهان که یک دائرة المعارف فقه امامیه است، توانسته مکتب فقهی خود را تبیین کند.

این اثر از چهار فصل تشکیل شده است. در فصل اول با عنوان نگاهی بر زندگی محقق اردبیلی و ساختار کتاب او؛ پیرامون شناخت ابعاد زندگی و شخصیتی محقق اردبیلی؛ تعاریف و اصطلاحات مدنظر نویسنده؛ مکاتب فقهی عصر صفوی؛ کتب آیات الأحكام از ابتدا تا عصر محقق اردبیلی؛ بحث و بررسی شده است در فصل دوم با عنوان ساختار اندیشه فقهی محقق اردبیلی در کتاب زبده‌البیان؛ پیرامون نقش تحلیلهای لغوی در تفسیر آیات الأحكام، زبده‌البیان و بررسی منابع لغوی مورد استناد این کتاب؛ قواعد و ضوابط کلی فقهی مستفاد از ظواهر آیات؛ نقد آراء فقهاء و التزام به احکام مستفاد از ظواهر آیات؛ بررسی و تحلیل تفصیلی آراء زبده‌البیان پیرامون آیات مربوط به بحث هایی از عبادات، عقود، ایقاعات، حدود و شهادات به عنوان نمونه عملی؛ بحث شده است.

در فصل سوم با عنوان ارزیابی منابع فقه در زبده‌البیان؛ پیرامون حجیت ظواهر آیات و نفی تفکر اخباری گری در اندیشه فقهی محقق اردبیلی؛ حجیت اخبار آحاد در مواجهه با احکام القرآن در اندیشه فقهی محقق اردبیلی؛ جایگاه عقل و برهان در اندیشه فقهی محقق اردبیلی؛ جایگاه اجماع در اندیشه فقهی محقق اردبیلی؛ بحث شده است. فصل چهارم نیز به نتیجه گیری، ارائه پیشنهادات اختصاص دارد.

۱۸-۳ مرجعیت محقق اردبیلی

براساس تقسیم مرحله‌ای ادوار اجتهاد محقق اردبیلی از اعلام و شخصیت‌های دوره پنجم از ادوار اجتهاد که طلایه‌دار آن ابن ادریس است و دارای شیوه هفتم از شیوه‌های اجتهاد بوده است و از اعلام دوره ششم از ادوار فقه که پیشرو آن علامه حلی است و از معروفین دوره سوم کیفیت بیان فقه که پیشگام آن شیخ طوسی است، می‌باشد. فقیهی که در همه دوره‌ها از اعلام باشد کمتر وجود دارد.

محقق اردبیلی از مراجع بزرگ تقلید شیعیان در عصر خود بوده است و مردم پاسخ مسائل مورد نیاز خود را در بعد فردی، عبادی، اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و اقتصادی از او دریافت می‌داشتند. ایشان در سال‌های ۹۸۴ تا ۹۹۳ سمت مرجعیت شیعیان را برعهده داشته‌اند و در این مدت خدمات بی‌نظیری در تکامل مباحث فقیهی و مسائل مذهبی ارائه نمودند. محقق اردبیلی از مراجع دوره سوم از ادوار کیفیت بیان فقه بوده‌اند که شیوه آن‌ها مانند شیخ طوسی بیان فقه و احکام شرعی از راه پرسش و پاسخ و در ضمن کتاب‌های فقهی که به صورت علمی بیان می‌شده است که نه مانند دوره قبل که فقها تنها احکام را در قالب الفاظ روایات بیان می‌کرده‌اند بوده و نه مانند دوره‌های بعد که از راه رساله‌های عملیه فقه بیان می‌شده است.

برای تبیین بهتر جایگاه علمی محقق اردبیلی، شایسته است به مقام مرجعیت ایشان نیز اشاره شود. محقق اردبیلی در خلال سال‌های ۹۸۴ تا ۹۹۳ و به مدت ۹ سال مرجعیت تقلید شیعیان جهان را عهده‌دار شد و در این مدت خدمات ارزنده‌ای در تکامل بخشیدن مسائل فقهی به جهان علم و مذهب تشیع ارائه نمود. ایشان به عنوان یکی از مراجع تقلید بزرگ آن عصر مطرح بوده است و مردم به او توجه داشتند و پاسخ مسائل مورد نیاز خود در بعد فردی، عبادی و اجتماعی و اخلاقی از ایشان دریافت می‌کردند.

۱۹-۱۳ احیاءگری حوزه نجف توسط محقق اردبیلی

سال‌ها تحصیل و تحقیق در پرتو زهد و تقوا، از محقق اردبیلی فقیه و عالمی کم‌نظیر ساخته بود و طولی نکشید که ریاست و زعامت شیعه و حوزه علمیه نجف را عهده‌دار شد. هنگامی که ایشان پا به عرصه فعالیت‌های علمی و تبلیغی گذاشت نجف بسیار خاموش و بی‌تحرک بود و دانش‌پژوهان اندکی در آنجا مشغول تحصیل بودند و حوزه نجف از شکوه دوران شیخ طوسی بی‌بهره بود. در این زمان احیاءگری سراسر پاکی و فضیلت قیام کرد و با زهد خود به مقابله با کمبودها و با تقوا و صبر خود به رفع کاستی‌ها برخاست و با معنویت خویش به حوزه نجف روح و صفا بخشید و نجف را میعادگاه طلاب دانش‌پژوه ساخت و جویندگان دانش را به آنجا جلب کرد. با آمدن محقق اردبیلی به حوزه نجف، تدریس و تصنیف قوت یافت با این‌که در این دوره حوزه جبل عامل در لبنان با وجود شخصیت بارزی همانند صاحب مدارک یعنی شمس‌الدین سید محمد فرزند سید علی عاملی متوفی ۱۰۰۹ ه‍.ق و صاحب معالم ابومنصور جمال‌الدین حسن بن شهید الثانی ۹۴۹-۱۰۱۱ ه‍.ق از قوت زیادی برخوردار بود و نیز حوزه علمیه اصفهان که پایتخت دولت صفوی بود به خاطر توجه آنها و وجود علمای بزرگ و عظیم‌الشأنی همچون محقق کرکی متوفی ۹۴۰ ه‍.ق، شیخ بهائی متوفی ۱۰۲۱ ه‍.ق، میرداماد متوفی ۱۰۴۱ ه‍.ق، ملاصدرا متوفی ۱۰۵۰ ه‍.ق، و... مرکزیت داشت با این حال حوزه نجف از قدرت و حرکت قابل توجهی بهره‌مند شد. محقق نامدار جهان تشیع یعنی مقدس اردبیلی که جزء محورهای بزرگ علمی حوزه نجف بود احساس کرد باید انقلاب جدیدی برپا کند و وجه علمی از دست رفته آن دیار را بازگرداند. البته ناگفته نماند که عده‌ای از علماء نامبرده از جمله ملاعبدالله شوشتری از بزرگان علماء شیعه که در تربیت فقهاء و محدثین و عمق بخشیدن به حوزه اصفهان نقش عمده داشته و شاگردانی چون علامه مجلسی را پرورش داده و همچنین صاحب مدارک و صاحب معالم، قاضی شهید سید ضیاءالدین نورالله معروف به صاحب مجالس المؤمنین (۱۰۱۹-۹۵۶ ه‍.ق) و امیر فضل‌الله استرآبادی از محضر محقق اردبیلی به مقام اجتهاد رسیده‌اند (۲۲). آیت الله سید حسن صدر در این باره می‌نویسد:

در زمان مقدس اردبیلی دوباره کوچ علمی به نجف آغاز شد، حوزه تقویت یافت و مردم از اطراف دیگر شهرها و بلاد به آنجا روی آوردند و آن شهر به صورت بزرگترین مرکز علمی درآمد.

۲۰-۳ جایگاه علمی محقق اردبیلی در جهان اسلام

احمد بن محمد اردبیلی، مشهور به مقدس اردبیلی و معروف به محقق اردبیلی، از مشاهیر و مفاخر علمای امامیه در قرن دهم هجری و معاصر دوره ی اول سلطنت صفویه بوده است.

احمد بن محمد معروف به محقق اردبیلی، فقیه جلیل‌القدری که از نوابغ روزگار بوده و دارای کرامات و مقامات متعالی می‌باشد، از سوی فقها، علما و ادبا با عناوینی چون عالم، فاضل، عابد، زاهد، محقق، مقدس، متقی، ثقه، بلندمرتبه، عظیم‌الشأن، افضل اهل زمان، اسوه‌ی قداست و معنویت، عالم ربانی، متکلمی صمدانی، آیه‌ی ارشاد اذهان علما، زبده‌ی حدیقه اصفیا و اتقیا، عالم تحقیق و دقت، مثل ورع و خشیت، مجمع فائده و برهان، شارح دقائق علوم و قرآن، ستاره درخشان آسمان فقاہت، معلم التحقيق و التقدس شناخته شده است.

علامه مجلسی از محقق اردبیلی به بزرگی یاد می‌کند و درباره‌ی تقوا و پرواپیشگی وی می‌نویسد: "والمحقق الاردبیلی فی الورع و التقوی و الزهد و الفضل، بلغ الغایة القصوی و لم استمع بمثله فی المتقدمین و المتأخرین جمع الله بینه و بین الائمة الطاهرین". محقق اردبیلی در پرواپیشگی، پرهیزگاری، زهد، بی‌اعتنایی به زخارف دنیوی، دانش و فضیلت به نهایت درجه‌ی کمال رسیده بود. من در پیشینیان و پسینیان کسی را به مانند او نشنیده‌ام، خداوند او را با پیشوایان پاک محشور فرماید.

علامه محمد بن علی اردبیلی درباره‌ی شخصیت محقق اردبیلی می‌گوید: "احمد بن محمد اردبیلی رحمه الله در بزرگواری، وثاقت و امانت، مشهورتر از آن است که یادآوری شود. او بالاتر از قلمرو عبارت و سخن است. شخصیتی متکلم، فقیهی عظیم‌الشأن، جلیل‌القدر، بلندمرتبه و متورع‌ترین، عابدترین و پرهیزگارترین اهل زمانش بوده است (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۴-۲۳)".

صاحب قصص العلماء درباره‌ی جایگاه محقق اردبیلی می‌گوید: "احمد بن محمد اردبیلی مشهور به مقدس اردبیلی و معروف به محقق اردبیلی از مشاهیر جهابذه محققین، از فضایل روزگار و از صنایع مدققین فضایل اعصار و از معاریف مقدسین و متورعین اخبار و اخبار است (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۸، ۳۱)".

شیخ یوسف بن احمد بحرانی می‌گوید (برزنونی، ۱۳۷۵، ۵۴): "مولاحمد اردبیلی، عالم عامل، محقق مدقق، زاهد عابد و متورعی است که در زهد و پرهیزگاری، بی‌همتا و دارای مقاماتی بوده است و از او کراماتی نقل شده است".

سیدمصطفی تفرشی در نقدالرجال در بیان این شخصیت والامقام ابراز می‌دارد: "موقعیت وی در جلالت، وثاقت و دیانت، مشهورتر از آن است که یادآوری شود و شخصیت او بالاتر از آن است که پرگار عبارت ما، حول محور او به گردش درآید. او متکلمی فقیه، عظیم‌الشأن، جلیل‌القدر، رفیع‌المنزله و در روزگار خود از همه‌ی اعلام، پرهیزگارتر، عابدتر و متقی‌تر بوده است. امرش در جلالت و اطمینان و امانت مشهورتر از آن است که ذکر شود و بالاتر از آن است که عبارتی بتواند آن را وصف کند. او متکلمی فقیه و عظیم‌الشأن و جلیل‌القدر و بلند منزلت و با ورع‌ترین شخص زمانش و عابدترین و با تقواترین آن‌ها بود".

"شیخ اسدا... کاظمی، محقق اردبیلی را با چنین ویژگی‌هایی تعریف می‌کند: "شیخ اجل، اکمل، افضل، اعلم، اوحد، اورع، اتقی، ازکی، ازهد، اسعد، فقیه، مفسر، متکلم، متبحر، بلندمرتبه و قوی برهان است".

سیدمحمدباقر خوانساری در مورد ایشان می‌گوید: "احمد بن محمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی، عالمی فقیه و متکلمی صمدانی بود. مقام وثاقت، جلالت و فضل، کمال، زهد، دیانت، پرهیزکاری و امانت‌داری او بالاتر از آن است که قابل بیان باشد".

شیخ حر عاملی که خود از چهره‌ها و بزرگان دین و دانش است می‌نویسد: احمد بن محمد اردبیلی عالمی فاضل، محقق عابد، مورد اطمینان و پارسا، عظیم‌الشأن و جلیل‌القدر و معاصر شیخ

بهبایی بود. مولی بزرگوار، احمد بن محمد اردبیلی، عالم فاضل، مدقق، عابد زاهد، ثقه، پرهیزگار، جلیل القدر و عظیم الشان می باشد.

علامه بزرگوار مجلسی می نویسد: محقق اردبیلی در قداست نفس و تقوا و زهد و فضل به مقام نهایی رسید و در میان عالمان متقدم و متأخر شخصیت بزرگی چون او را سراغ ندارم... کتب او دارای بالاترین مراتب دقت نظر و تحقیق است.

محدث بزرگوار حاج شیخ عباس قمی می نویسد: شیخ اجل، عالم ربانی، فقیه محقق صمدانی معروف به محقق اردبیلی... در مراتب علم و فضل و عبادت و زهد و کرامت و وثاقت و تقوا و ورع و جلالت به درجه‌ای رسید که توصیف نشود و در قدس و تقوا به مرتبه‌ای رسید که به او مثل زده شود و به راستی اشعه انوار جمال و پرتو حسن آن عالم مفضل چنان تجلی کرده که بر هیچ دیده پوشیده نیست.

شدت تقوای محقق اردبیلی مثال زدنی است که صاحب جواهر به منظور تبیین تقوای شدید نام ایشان را ذکر می کند. مرحوم صاحب جواهر در بحث عدالت و تعریف آن ضمن نقد دیدگاهی که عدالت را ملکه نقصانی‌ای می داند که با تقوا و مروت همراه است و همراهی تقوا اجتناب از کبائر و عدم اصرار بر صغائر است چنانچه همراهی با مروت ترک هر فعلی است که مردم عادتاً از آن نفرت دارند» می فرماید: این تعریف به غایت ضعیف است زیرا با این ملاک جز امثال مقدس اردبیلی و سید هاشم را نمی توان عادل شمرد.

صاحب جامع الرواة که خود اردبیلی است، در حق همشهری خویش می گوید: احمد بن محمد اردبیلی (ره) در جلالت قدر و اعتبار و موثق بودن، مشهورتر از آن است که ذکر گردد او فقیه، متکلم، جلیل القدر، و عابدترین و پرهیزکارترین مردم عصر خویش بوده است

محدث نوری، یکی از علمی بزرگ علمی درباره جایگاه بی نظیر آن عالم عارف می گوید: عالم ربانی، فقیه و محقق صمدانی، مولی احمد بن محمد اردبیلی، متوفی ۹۹۳ درخت علم و تحقیقات او با انوار درخشان قدس، زهد، اخلاص و کرامات او پوشیده است.

محدث قمی در کتاب الکنی و الالقاب می نویسد: عالم ربانی، محقق و فقیه بزرگوار احمد بن محمد اردبیلی، در تقوی، جلالت، فضیلت، اصالت، زهد، دیانت، ورع، امانت مشهورتر از آن است که قلم بر آن احاطه کند یا تحت عدد و شمارش درآید او متکلم و فقیه بزرگوار می باشد، به حدی که علامه مجلسی درباره او گفته است: او در ورع و تقوی و زهد، به حد نهایی و مرتبت عالی رسیده است و همانند او را در میان پیشینیان و متاخرین نشنیده ام، خداوند او را با پیشوایان معصوم (ع) محشور دارد.

علامه مجلسی می گوید: محقق اردبیلی در ورع و تقوا و زهد و فضل به نهایت مقام رسیده و در میان متقدمین و متأخرین، مانند آن شنیده نشده است، خداوند میان او ائمه طاهرین جمع نماید و کتاب های او در نهایت دقت و تحقیق است.

هم چنین علامه سید مهدی بحر العلوم در توصیف مقدس اردبیلی می نویسد: "کان هذا الفاضل علی غایه من الورع و الزهد و له کرامات نقله العلماء" و در جای دیگر او را چنین می ستاید: "الشیخ الأعظم الأعلّم الأورع الأتقی الحائز قصب سبق العلم و التقوی فی مضمار السعاده و الهدی، المحقق الثقه النقه العدل البدل المرضی المولی أحمد الأردبیلی المتوطن بالغرّی قدّس الله روحه الشریف".

شیخ انصاری توجه بسیاری به نظریات و آرای محقق اردبیلی داشته و در کتاب مکاسب، از ایشان به عنوان محقق یاد شده و با جمله ی انتهی کلامه رفع مقامه تحسین و تمجید نموده است. محقق اردبیلی یکی از علما و بزرگان شیعه در عصر خود بوده است و آن چنان که از آثار وی برمی آید، او در بیش تر علوم، به خصوص علم فقه، تفسیر، علوم قرآن و کلام، تبخّری کم نظیر داشته و در همه ی این زمینه ها، آثار قلمی مفیدی تدوین کرده است.

تقوا و اخلاق محقق اردبیلی که آمیخته با حریت و شجاعت بوده، سبب می گردد که هم در آرا و نظرات و هم در عمل و برخورد با سلاطین جور شدت به خرج دهد. صاحب جواهر آنچه را که سلاطین جور به عنوان مقاسمه از غلات و به عنوان «خراج» از اموال مردم دریافت می کنند مبریء

الذمه می‌داند، هم چنان که سلطان عادل دریافت می‌کند، بلکه مسئله را از ضروریاتی می‌داند که محتاج استدلال به روایات و اثبات نیست. اما محقق اردبیلی در رساله خراجیه خود در این امر مخالفت کرده و تظلم فراوانی از حاکمان جور کرده و آنان را در دریافتها و تصرفاتشان گنهکار می‌داند.

محقق اردبیلی عالمی بسیار متواضع بود و در مقابل شاگردانش خود را فوق‌العاده کوچک می‌شمرد و آنان را مورد تکریم و احترام فراوان قرار می‌داد. گویند در هنگامی که شیخ حسن از تحصیل فراغت یافت و قصد داشت به لبنان بازگردد، از استاد خویش تقاضای نصیحت و موعظه کرد و مقدس اردبیلی احادیثی را گردآوری کرده، در ورقه‌ای نوشت و به ایشان داد و در پایان آن نوشته این جملات را اضافه کرد: "کتبه العبد احمد لمولاه امثالاً لامره و رجاء لتذکرته" این مطالب را بنده خدا احمد برای مولای خود نوشته است تا فرمان ایشان را به جای آورد، به امید اینکه موجب پندآموزی وی باشد.

اخلاص در کار تعلیم و تدریس نیز از خصلت‌های بارز مقدس اردبیلی بوده است. ملاعبدالله شوشتری از شاگردان مقدس اردبیلی در مجلسی مسئله‌ای را از استاد خویش پرسید. مقدس سؤال او را پاسخ گفت، اما شاگرد به این پاسخ قانع نشد و بحث ادامه یافت، ناگهان مقدس سکوت کرد و پس از لحظه‌ای فرمود: این بحث بماند برای بعد، باید به کتاب مراجعه کنم. سپس از مجلس برخاست و به شاگرد فرمود تا همراه او به جایی دیگر بروند. پس از خروج از آن مجلس محقق اردبیلی پاسخی بسیار دقیق و عمیق بیان کرد به طوری که شاگرد قانع شد و شبهه‌ای برایش باقی نماند. شاگرد پرسید: آقا، چرا پاسخی به این نیکویی می‌دانستید و در همان مجلس بیان نفرمودید؟ محقق فرمود: چون آن جا در مجلس و در حضور جمعی از مردم بودیم احتمال داشت که قصدمان جدل و فخرفرشی و اظهار فضل بر یکدیگر باشد، ولی این جا این شبهه نیست زیرا تنها خدای متعال ناظر بحث و گفتگوی ماست.

۲۱-۳ برخی خصوصیات اخلاقی محقق اردبیلی

۱. تواضع

زهد او به مرتبه ای بوده است که نقل می نمایند قافله زوار به نجف اشرف وارد شد. یکی از اهل قافله به آخوند برخورد و او را نشناخت و تکلیف نمود که رخوت و چرکن شده و می خواهم که برای من بشویی و قبول فرمود و جامه ها را گازی نمود و آورد. در آن حال صاحب جامه آخوند را شناخت و مردم توبیخ او بر این عمل می نمودند و او زبان به معذرت گشاد. آخوند فرمود که، حقوق برادران مؤمن بر یکدیگر زیاده از آن است که جامه او را بشوید، چرا معذرت می خواهی؟

۲. اخلاص

مولانا عبدالله شوشتری رحمه الله که از جمله تلامذه اوست نقل می فرموده که، در ایامی که در خدمت او در نجف اشرف درس می خواندیم مکرر چنین می شد که در مدرس با او مباحثه می کردم و او ساکت می شد و من و حضار مدرس گمان می کردیم که او ملزم شده است. و من در بعضی از مجالس، مذکور ساختم که در فلان مساله و فلان مساله آخوند را ساکت کردم. این خبر به آخوند رسید. روزی فرمود که امروز می خواهیم که به اتفاق شما به صحرای نجف برویم. چون در خدمت او روانه شدم و خلوت شد، فرمود که: در فلان مساله و فلان مساله من چنین گفتم و تو چنین گفتی و من چون دغدغه می کنم در مناظرات علمی که مبادا به مرأ و جدال منتهی شود، ساکت شدم و سکوت من از راه عجز از جواب نبود، بلکه اگر خواهی جواب آن سخنان را اکنون به تو بگویم. پس من سخنانی را که گفته بودم اعاده کردم و او همه را جواب فرمود. پس فرمود که، چون به من رسید که تو می گفتی که آخوند را ساکت کردم و حق با من بود، دغدغه کردم که مبادا سکوت من، اغراء بر جهل و سبب رسوخ تو بر غلط باشد. بنابراین، خلوت کردم و تو را آگاه گردانیدم.

۳- کمک به مستمندان

کمک به محرمان نیز از خصوصیات پسندیده مقدس اردبیلی بوده است. نقل است در یکی از سال‌ها که قحطی و گرانی به اوج خود رسیده بود و فقر و گرسنگی بیداد می‌کرد محقق اردبیلی اندک آذوقه‌ای داشت که فقط کفاف قوت خانواده‌اش را می‌کرد. اما او راضی نشد که خانواده‌اش غذا داشته باشند در حالی که افراد زیادی در جامعه محتاج و گرفتارند. از این‌رو آن طعام را بین بیچارگان تقسیم کرد. همسرش از این عمل او برآشفته و گفت: در چنین سال قحطی آنچه طعام داشتیم به فقرا کمک کردی، اکنون باید فرزندان من دست‌گدایی به سوی دیگران دراز کنند؟ محقق پاسخی نداد و از منزل خارج شده، راه مسجد کوفه را در پیش گرفت. او تصمیم گرفته بود چند روزی را در مسجد اعتکاف کرده، به عبادت و راز و نیاز پردازد. در دومین روز حضور او در مسجد مرد عربی مقداری گندم و آرد بر چهارپایی بار کرده، به خانه محقق اردبیلی برد و به همسرش تحویل داد و گفت: صاحب‌خانه در مسجد اعتکاف کرده و این گندم و آرد را برای شما فرستاده است. چند روزی گذشت تا اینکه مقدس اردبیلی به خانه بازگشت. همسرش به او گفت: آرد و گندمی که فرستاده بودید خیلی مرغوب بود. محقق، بی‌خبر از همه‌جا، وقتی این سخن را شنید دریافت که این فضل و رحمتی از طرف خدا بوده است و خداوند را بر این بنده نوازی ستایش کرد.

سید نعمت‌الله در کتاب انوار نعمانیه گفته و در منتهی‌المقال هم مذکور است که در سالهای گرانی و قحطی مال خود را بر فقرا قسمت می‌نمود و در نزد خود به قدر سهم یکی از فقرا می‌گذاشت و در بعضی از سال‌ها چنان اتفاق افتاد که همین عمل را کرد. پس، زوجه‌اش به غضب آمد و گفت که مال ما را به فقرا انفاق می‌نمایی و اولاد خود را گرسنه می‌گذاری؟ پس، آن بزرگوار متعرض او نگشت و به مسجد کوفه برای اعتکاف رفت. چون روز دوم برگشت، مردی به در خانه‌اش آمد با چهارپایانی که بر پشت ایشان بار بود از گندم خوب صاف شده و از طحین، یعنی آرد نازک بسیار خوب، پس، آن مرد به زوجه مقدس گفت که، صاحب‌خانه در مسجد کوفه به اعتکاف اشتغال دارد و این غله و بارها را برای شما فرستاد. چون مقدس از اعتکاف مراجعت فرمود، زوجه‌اش به او

خبر داد که این طعام را که با اعرابی [برای] ما فرستادی بسیار طعام نیکویی بود . پس، مقدس اردبیلی خدای را حمد نمود.

۴ . بخشش عمامه

طریقه او در ماکول و مشروب این بوده که در هر وقت آنچه از ممر حلال برای او به هم می رسیده، آن را صرف می نموده و می فرموده که از جمع بین احادیث و روایات مختلفه چنین مفهوم و مستفاد می گردد که، اگر حق تعالی وسعت داده باشد، باید که آدمی ذخیره ننماید و صرف نماید و اگر تنگی رو دهد باید که آدمی نیز قناعت نماید . گاهی شیعیان از روی اخلاص لباسهای نفیسه برای او به هدیه می آورده اند، قبول می فرمود و رد نمی کرده و آنها را صرف می نموده . و مکرر روی می داده که مندیل تمام زر بسیار نفیس را که برای او به هدیه آورده بودند بر سر می بسته و از خانه بیرون آمده و به زیارت آن حضرت می رفته و در راه مؤمنی برمی خورده که عمامه نداشت، مندیل را به دو نیم می کرده و نصف آن را به آن مؤمن و نصف دیگر را خود بر سر می بسته . پس، به مؤمن دیگر برمی خورده و باز چنین می کرده تا چون به خانه عود می کرده، قلیلی از آن مندیل بر سر او باقی بوده است.

از سخاوت مقدس اردبیلی چیزی است که سید جزایری در انوار نعمانیه نوشته است که مقدس اردبیلی طریقه اش آن بود که عمامه بزرگی بر سر می گذاشت و چون از خانه بیرون آمدی، دو ذرع کمتر یا بیشتر از آن عمامه پاره کردی و به فقرا و برهنگان دادی، به نحوی که تا منزل مراجعت کردی عمامه او یکسر یا بیشتر تمام می شدی.

۵-مراعات کامل حلال و حرام

گویند که عادت مولانا بر آن بود که می پوشید از جامه هر چه از حلال باشد؛ خواه پرقیمت باشد یا ارزان . و هر گاه کسی به آن بزرگوار جامه نفیسی هدیه می کرد، قبول می فرمود و می پوشید و مکرر اتفاق می افتاد که عمامه گران بها به ایشان تقدیم کرده بودند که معادل بوده با زر خالص .

چون به زیارت مشرف می شده، هر سائلی که چیزی از ایشان می طلبید قطعه ای از آن را پاره می کرد و به او می داده تا آنکه باقی می مانده بر سر ایشان مقدار ذراعی که به خانه مراجعت می نموده است.

۶- همه اعمال برای خدا

از بعضی مسموع شد که، مقدس در مدت چهل سال از او فعل مباح صادر نشد؛ چه رسد به حرام و مکروه.

۷- اهمیت دادن به انجام وظایف

سید علی اصغر جاپلقلی در طرائف المقال می نویسد: «سمعت من بعض الاثبات الثقات انه طاب ثراه فی لیلة من اللیالی ذهب الی الحمام للغسل. فلما اتی الی بابه، فاذا هو مقفل . فردد قرعه، فجاء حافظ الحمام من خلفه و ساله عن حاجته . فاطهر ارادة الغسل مع اعطائه الحافظ دینارا . فزعم منه الاستهزاء . ثم زاد علی الاجرة الی ان بلغت الی اربعین دینارا . ففتح الباب و اخذ الدنانیر . فدخل الحمام و اغتسل ثم خرج بعد الاغتسال . فاتفقه صاحب الحمام انه المقدس، فعرض انی لأخذ الاجرة و رد الدنانیر، فلم یقبل مع الاصرار الكثير . فقال له المولی الاردبیلی: انه قد وصل لی الفیض من الحمام و حصل لی المنزلة الكبرى و انفتح لی العلوم . فلا حاجة الی الدنانیر.

۸- بی اعتنائی به دنیا

و اما کرامات مقدس اردبیلی، پس بسیار و در السنه و افواه علمای اعلام در غایت اشتهار . و سید نعمت الله جزایری در انوار نعمانیه و علامه مجلسی در بحار الانوار و صاحب لؤلؤ و شیخ ابوعلی در منتهی المقال برخی از آن کرامات را ذکر فرموده اند و این فقیر نیز بعضی را ذکر می نماید: اول اینکه آن بزرگوار در صحن نجف اشرف دلو را به چاه انداخت که آب کشیده باشد . چون دلو را بیرون کشید،

دید که آن دلو پر از اشرفی و دینار است . پس، آن دنانیر را دوباره در چاه ریخت و عرض کرد خداوند!!
احمد از تو آب می خواهد نه طلا .

۹- مراعات حقوق حیوانات

آن جناب را حماری بود که به کربلا و سامره می رفت و هرگز او را تازیانه نمی زد و هر وقت که آن درازگوش میل به چریدن می کرد، او را منع نمی نمود.
هم چنین ایشان آنچه از حلال به دستش می رسید می خورد و می پوشید و می گفت: از احادیث زیاد و طریق جمع میان اخبار این است که خداوند اثر نعمت خود را در بنده اش در وقت وسعت ببیند چنان که دوست دارد صبر و قناعت را در تنگی ببیند پس از هیچ کس چیزی را رد نمی کرد و اگر التماس می کرد لباس نفیسی را بپوشد می پوشید و مکرر شد که از عمامه های پر قیمت که قیمت آن در آن عصر با طلا مقابله می کرد به او هدیه می کردند می پوشید و در صورت سؤال به مستمندان عطا می کرد.

۲۲-۳ ویژگی های اخلاقی محقق اردبیلی

مهم ترین ویژگی های اخلاقی محقق اردبیلی را می توان در نکات طرح شده ی زیر یافت
(برزنونی: ۷۵، ۷۶-۵۹):

- ۱- زهد و تقوای بسیار.
- ۲- کثرت احتیاط و شدت ورع.
- ۳- سعه صدر و تواضع و فروتنی علمی.
- ۴- آمیختن درایت فقهی با قداست دینی.
- ۵- توجه به مردم و تفسیر شریعت، سازگار با زندگی اجتماعی مردم.
- ۶- فروتنی در مقابل مردم و اهتمام به برآوردن حوایج آنها.
- ۷- روش فقهی خاص.

۸- تأثیرگذاری بر سایر فقها.

۹- ابداع اصل سهولت.

۱۰- فقیرنوازی (حسن‌زاده: ۷۴، ۷۲-۶۵).

۱۱- تواضع و فروتنی.

۱۲- اخلاص در عمل و حفظ موقعیت دیگران.

۱۳- وساطت برای اصلاح کار دیگران (کریمی جهرمی: ۷۵، ۴۹۳-۴۹۲).

۱۴- تمسک به ایدئولوژی و دفاع از آن در هر مناسبت و رویداد (علمی: ۷۵، ۵۴۰).

۲۳-۳ کرامات محقق اردبیلی

از زندگی این فقیه عابد و عارف کامل کراماتی نقل شده است. سید نعمت الله جزایری در کتاب انوار نعمانیة می‌گوید: فردی از اهل تفرش به نام میر علام (میر فیض الله) که یکی از شاگردان و نزدیکان مقدس اردبیلی و فردی دانشمند و پارسا بود، می‌گوید: من در مدرسه‌ای که حجره‌های آن در صحن مطهر امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) قرار داشت، سکونت کرده، به فراگرفتن علم اشتغال داشتم. در یکی از شب‌های تاریک پس از آن که از مطالعه فارغ شدم از حجره بیرون آمدم و به اطراف نگاه می‌کردم که ناگهان دیدم مردی با سرعت به طرف قبه مبارک می‌رود. با خود گفتم شاید این مرد دزدی است که می‌خواهد به حرم دستبرد بزند و قندیل‌های حرم مطهر را به یغما ببرد! به ناچار به طوری که او متوجه نشود، تعقیبش کردم دیدم به طرف در حرم مبارک رفت و اندکی توقف کرد. بلافاصله قفل در گشوده شد و بر زمین افتاد و درب باز شد و او وارد گردید و بعد درب دوم و سوم نیز به همان صورت باز شد. دیدم آن مرد به کنار مرقد مطهر مشرف شد، سلام عرض کرد و از جانب قبر مطهر پاسخ داده شد. من صدایش را شناختم و متوجه شدم با امام (علیه السلام) درباره یکی از مسائل علمی گفتگو می‌کند. سپس از حرم خارج و به جانب مسجد کوفه رهسپار شد. من هم پشت سر او به طوری که متوجه من نبود حرکت کردم (تا از اسرار او سر در بیاورم.) وقتی به مسجد رسید به محراب

مسجد نزدیک شد و باز شنیدم که با بزرگی درباره همان مسئله علمی گفتگو می‌کند. پس از آن که پاسخ خود را شنید از آنجا بیرون آمد. من هم در تعقیب او حرکت کردم. وقتی به دروازه شهر رسید، هوا روشن شده بود. پیش از آن که از دروازه خارج شود با صدای بلند او را مورد خطاب قرار داده، گفتم: ای مولای ما، من از آغاز تا انجام کار همراه شما بودم، اینک بفرمایید آن دو بزرگ که با آنها درباره مسائل علمی صحبت می‌کردید چه کسانی بودند؟ مقدس وقتی این درخواست را شنید، پس از آن که تعهدات لازم را گرفت که تا موقع حیاتش به کسی اطلاع ندهم، فرمود: ای فرزند من! بسیاری از اوقات مسائل مختلفی برای من گنگ و مبهم می‌ماند، پس در هنگام شب به مرقد مطهر امیرالمؤمنان (علیه السلام) می‌روم و مسئله را برای حضرت مطرح و جوابش را دریافت می‌کنم. امشب نیز بر طبق معمول به حضور انور شرفیاب شدم و حضرت مرا به صاحب الزمان (علیه السلام) حواله کرد و فرمود: فرزندم مهدی (عجل الله تعالی شریف) در مسجد کوفه است، به حضورش برس و پاسخ مسائل خود را از آن حضرت استدعا کن. آن مردی که در مسجد کوفه دیدی حضرت مهدی (علیه السلام) بود

ولی در جای دیگر نام شاگرد مذکور امیر فضل الله استرآبادی ذکر شده است. علامه مجلسی نیز از افراد متعدد این داستان را با اندکی تغییر نقل نموده که آنها از سید فاضل «میر علام» به او این خبر را داده‌اند. میر فیض الله و میر علام دو نفر از شاگردان میرزا محقق اردبیلی بوده‌اند به طوری که در وقت وفات ایشان سؤال می‌کنند بعد از شما به که رجوع کنیم؟ می‌فرماید: در شرعیاب به امیر علام و در عقلیات به امیر فیض الله. پس فیض الله در نسخه انوار نعمانیه زائد است و میرعلام صحیح است.

محدث قمی از کتاب مقامات سید جزائری نقل می‌کند: مقدس اردبیلی از ساکنین حرم امیرالمؤمنین در نجف اشرف بوده و هرگاه مسئله برای او مشتبه می‌شده در شب‌ها خود را به ضریح مقدس می‌رسانده و جواب می‌شنیده است و گاهی که آن حضرت او را به صاحب‌الأمر حواله می‌فرموده و ایشان در مسجد کوفه تشریف داشته‌اند با آن حضرت به صورت شفاهی در مورد آن مسائل صحبت می‌کرده است.

از این نقل‌ها معلوم می‌شود که محقق اردبیلی برای مسائل مشکل به کرات خدمت حضرت بقیه‌الله می‌رسیده است و این مقام عظیمی است که در حالات هیچ یک از فقهاء و مجتهدین نقل نشده است. در تراجم علمایی که خدمت حضرت رسیده‌اند چنین چیزی پیدا نشده است زیرا بعضی از ملاقات‌ها در خواب بوده، بعضی اتفاقی بوده و ملاقات کننده در حین ملاقات غفلت داشته، موضوع ملاقات‌ها علمی و فقهی نبوده است ولی محقق اردبیلی در هر مسئله مشکله می‌توانسته شخصاً از امیرالمؤمنین رفع اشکال کند و یا در کوفه و نجف خدمت امام زمان (علیه السلام) برسد.

مولانا احمد اردبیلی (قدس الله روحه) که در زهد و تقوا و ورع یگانه آفاق است و زهد او ضرب المثل شده و در مراتب علم و فضل و تحقیق و تدقیق نیز مسلم است و او را در خدمت ائمه علیهم السلام قرب عظیم بوده و بعضی از ثقات به وسایط معتمده از شاگرد او میرفیض الله تفریسی که او نیز از علما و اتقیا بوده نقل می‌نمودند که گفت: شبی از شب‌ها دیدم که او از خانه خود بیرون آمد و متوجه روضه مقدسه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام شد. من نیز مخفی به نحوی که او مطلع نشود از عقب او روان شدم. چون به نزدیک در روضه مقدس رسید، درها گشوده و قفلها باز شد. پس، آمد و در برابر ضریح مبارک ایستاد و می‌شنیدم که شخصی سخن می‌گوید. پس، بیرون آمد و متوجه مسجد کوفه شد و باز من از عقب او همه می‌رفتم تا داخل مسجد کوفه شد. پس، به نزد محراب مسجد آمد و با شخصی سخن بسیار گفت و مراجعت نمود. در حال مراجعت مرا تنحنحی عارض شد. پس، او به طرف عقب نگریست و مرا دید و پرسید که، تو با من بودی؟ گفتم: بلی از آن وقت که از خانه بیرون آمدی تا الحال که مرا دیدی، پیوسته از عقب تو روان بودم. پس، مبالغه نمودم و سوگند دادم که مرا خبر ده به آنچه از او مشاهده نمودم. فرمود که، مساله ای از مسایل دین بر من مشکل شده بود. آمدم به خدمت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و از آن حضرت پرسیدم. آن حضرت فرمود که، امروز امام زمان، حضرت صاحب الامر علیه السلام است، برو به مسجد کوفه از آن حضرت سؤال کن. پس، رفتم به نزد محراب مسجد و آن مساله مشکله را از آن حضرت سؤال نمودم و جواب

شنیدم . چون این واقعه را نقل فرمود، از من عهد گرفت که در حیات او این واقعه را به کسی نقل ننمایم و من به عهد خود وفا کردم و بعد از وفات او نقل نمودم .

۲۴-۳ ویژگی های فقهی محقق اردبیلی

۱- نوآوری و تحقیق در فقه

معمولاً فقهاء بر حسب عادت و سیره علمی چندان پا را فراتر از حیطه آراء فقهاء سلف قرار نمی دهند و سعی می کنند با احتیاط و احترام فراوان با این نظرات برخورد کنند ولی به ندرت پیدا می شود، فقهی خود را از این قالب رها نیده و به نقد و بررسی آراء گذشتگان می پردازد و علاوه بر آن به ارائه نظریات جدید روی می آورد. مصداق بارز این حریت و نوآوری محقق اردبیلی است که به برکت قدرت عظیم تقوی و تقدس خود، از دو سلاح علم و شجاعت بهره گرفته و آراء جدیدی ارائه نموده که با آراء پیشینیان متفاوت است و نظریات فقهای بعد از خود را وام دار این تحول نموده است.

محقق اردبیلی یکی از فقهای نوآور و دقیقی است که با تأمل و تشکیک در آراء فقهی فقهاء سلف و ادله فقهی آن ها، دریچه های نو به سوی آیندگان گشوده است.

به نقل از صاحب روضات الجنات بعضی دیگر که به عمق کلام ایشان پی نبرده اند درباره تحقیقات وی خدشه کرده اند و قائل اند او در کتاب مجمع الفائده و البرهان از طریقه فقیهان خارج شده و آن را از نظرات فلسفی پرسیخته است، ولی به اعتقاد محققین این خدشه درست نیست؛ زیرا این کتاب از نظرات نوین فقهی برخوردار است. صاحب جواهر که به نظرات و دیدگاه های فقهی او پرداخته است، در بسیاری از موارد از او به عنوان اولین کسی که با فقهای قبل از خود مخالفت کرده است و سخن جدیدی عرضه نموده است، یاد می کند و البته در موارد فراوانی هم گروهی از فقهای بعدی از او پیروی نموده و دیدگاهش را دنبال نموده اند. تعبیراتی در جواهر وجود دارد که گواه این مطلب است: لم أر مخافاً بین المتأخرین عدا الارdebیلی و من تبعه و در جای دیگر آمده است: بل لا أجد فيه مخالفاً بیننا و بین غیرنا سوی اردبیلی من ان الظاهر عدم الضمان.

فقه‌های بزرگ کسانی را که در اجتهاد و رد فروع بر اصول مهارت نداشته و از خود ابتکار و خلاقیت نداشته است، نشان نمی‌دهند و فقیه به معنای واقعی نمی‌دانند و برجستگی را از کسانی می‌دانند که راه‌های ناگشوده را بگشایند و با طرح استدلال‌های نو، راه را برای آیندگان باز کنند. یکی از عوامل مهم خلاقیت و نوآوری در آراء محقق اردبیلی را اهمیت دادن او به موضوع تأثیر شرایط زمان و مکان در احکام و مسائل فقهی است. در این که اگر جاهل به جای نماز قصر، تمام بخواند» معتقد است، مطلقاً اعاده ندارد به دلیل روایات و شریعت سهله و سمحه، در پایان می‌گوید: "واحتط مهما امکن فان الامر صعب و لایمکن القول بکلیه الشیء بل تختلف الاحکام باعتبار الخصوصیات و الاحوال و الازمان و الامکنه و الاشخاص".

روشن‌بینی از خصوصیات است که در این فقیه برجسته و نظریات او مشاهده می‌شود. دیدگاه او نسبت به شریعت و هدف شارع مقدس در جهت هدایت انسان‌ها سبب گردیده تا با روشن‌بینی خاصی در مباحث وارد شود و نکته جالب اینجاست که تقدس و تقوای او باعث نشده تا با احتیاط‌های فراوان مردم را دچار زحمت نماید و یا خود به انزوا یا تحجر روی آورد؛ بلکه با دید جامع نسبت به دین، مباحث فقهی را با عنایت به واقعیت‌های اجتماعی و مسائل مبتلا به مردم مطرح می‌کند. از جمله مباحثی که بیان‌گر نوع اندیشه فقهی ایشان است عبارتند از:

۱- عدم لزوم قواعد تجویدی در قرائت نماز

از نظر ایشان اگر قرائت به گونه‌ای بود که در عرف و لغت به آن قرآن صدق کند کافی است. ایشان که از وسوسه‌های بی‌مورد مردم و علماء آگاه بوده است سعی کرده است حدود واجبات و مستحبات را مشخص نماید و احتیاط را در مرحله نهائی توصیه کند.

۲- تقدم افقهیت

محقق اردبیلی، در تعارض افقه و اقرأ در امام جماعت، ملاک تقدم را فقاہت می‌داند نه قرائت و این برخلاف نظر مشهور بین اصحاب از زمان شیخ صدوق می‌باشد. با این وجود می‌فرماید: "فلا یبعد

تقديم الاعلم لما مرو لشرف العلم و علو رتبه عندالله فيكون صاحبه أقرب الى القبول عندالله والى استجابة دعائه لامن يزيد في قرائته حسنا...".

۲- مناقشه و تامل در بسیاری از ابواب فقهی

محقق اردبیلی فقیهی است که مناقشه های روشنگرانه وی در بسیاری از موارد فقهی مورد وثوق علما قرار گرفته است. این بینش مندی وی از آن جا مهم تلقی می گردد که پس از ایشان، صاحب جواهر و شیخ انصاری مسیر محقق اردبیلی را طی می کنند (ادیبی مهر، ۱۳۹۷، ۱۰۸). از سوی دیگر، ایشان تلاش می کند از بحث های کم فایده و بی فایده اجتناب ورزد و به مباحث مفید و اصول پردازد؛ چرا که برای شخصیتی چون محقق اردبیلی، در گیر شدن با این مباحث کم اهمیت باعث اتلاف زمان و بی بهره گی از حیات تلقی می شود. به عنوان نمونه در بحث "عول و تعشیب" می نویسد: "گفته اند که اصحاب امامیه به طور کامل بطلان عول و تعصیب را اثبات کرده اند که از لحاظ عقلی و نقلی، حق بر خلاف اینان است. بنابراین اصلا نیازی به طرح مطلبی در این مورد نیست (مجمع، ج ۵۶۰، ۱۱).

۲۵-۳ حسن و قبح از دیدگاه محقق اردبیلی

محقق اردبیلی در ذیل عبارت قوشچی "ثم انهم اختلفوا فذهب الاول منهم الى ان حسن الافعال و حجتها لذواتها" می گوید: حسن و قبح افعال بر سه قسم است (حیدری خراسانی، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ۴۸۴-۴۸۳):

۱- حسن و قبح ذاتی مانند زیبایی راستی و زشتی دروغ که حسن و قبح به خاطر ذات صدق و کذب است.

۲- حسن و قبح برای صفت ذاتی یعنی افعالی که در ذات، حسن و قبح ندارند بلکه زمینه حسن و قبح در آن ها موجود است.

۳-حسن و قبح اعتباری مانند کتک زدن یتیم که اگر به خاطر ادب کردن باشد، زیباست و اگر به خاطر اذیت و ظلم باشد، قبیح است.

۲۶-۳ نوع اجتهاد مورد پذیرش محقق اردبیلی

اجتهاد دارای چهار نوع است (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۴):

الف) اجتهاد براساس رأی و تفکر شخصی

ب) اجتهاد براساس مصلحت‌اندیشی

ج) اجتهاد براساس منابع ظنی مانند قیاس و استحسان

د) اجتهاد براساس منابع معتبر شرعی مانند کتاب و سنت

ایشان اجتهاد نوع اول و دوم را به گونه‌ی مطلق نپذیرفته است؛ چرا که فقه زائیده‌ی وحی است نه زائیده‌ی افکار انسان‌ها و نوع سوم را تأیید نمی‌کند مگر قیاس اولویت و منصوص العله را و تنها اجتهاد نوع چهارم مورد پذیرش اوست.

شیوه اجتهادی و استنباطی محقق اردبیلی در مقام استنباط و اجتهاد، شیوه‌ی خاصی است که او را از شیوه‌های مجتهدان اوایل دوره‌ی سوم از ادوار کیفیت بیان فقه مانند عمانی، اسکافی و شیخ مفید متمایز می‌سازد؛ چرا که عمانی بیشتر در مقام استنباط بر تفریع و تطبیق از راه اجتهاد، تکیه و اعتماد داشت و کمتر به ظاهر نصوص توجه داشت و شیخ مفید بیشتر به ظاهر نصوص و عناصر استنباط اعتماد داشت و کمتر به تفریع و تطبیق عنایت داشت و شیوه‌ی محقق اردبیلی حد وسط آن دو بود (جناتی، ۱۳۷۵، ۲۵).

۲۷-۳ دیدگاه محقق اردبیلی نسبت به مجتهد

مجتهد مطلق، شخصی است که با قواعد ویژه به تشخیص قوانین دینی با به دست آوردن دلایل و حجت‌های شرعی می‌پردازد. "اجتهاد مطلق یعنی شخص بر استنباط احکام شرعی و وظایف کنونی توانا باشد و آن‌ها را از اماره معتبر (خبر واحد، اجماع) یا اصل معتبر عقلی (برائت) یا اصل

شرعی (استصحاب) و در مواردی که به دلیل معتبر دست نیافته، به دست آورد (ذاکری، ۱۳۷۵، ۱۷۳).

ایشان در تعریف مجتهد متجزی می‌گوید: تجزی در اجتهاد آنست که شخص، توان استنباط برخی از احکام شرعی و وظایف کنونی عملی را داشته باشد، نه تمام یا بیشتر مسایل را. وی جزء کسانی است که علم و یا گمان برخاسته از ملکه استنباط را حجت دانسته و رسیدن به اجتهاد را پس از پنجاه الی شصت سال تحصیل میسر می‌شمارد. با این حال اجتهاد متجزی را که پیش از رسیدن به درجه کامل اجتهاد است، حجت و روا می‌داند (ذاکری، ۱۳۷۵، ۱۷۳).

محقق اردبیلی معتقد است تقلید از مجتهد واجدالشرايط، جایز و نیکو و بلکه واجب است، بعد از این که دلیل محکمی بر ثبوت آن اقامه شود. زیرا آن جا که خداوند می‌فرماید: "و لا تَقْفُ ما لیسَ لک به علم". مراد تقلید بدون دلیل است و از همین جا فرق بین تقلید مذموم و تقلید ممدوح معلوم می‌شود.

ایشان در مورد آیه "افمن یهدی الحقَّ اَنْ یَتَّبِعُ اَمَّنْ لایهدی الاَّ اَنْ یهدی" می‌گوید: ممکن است از آیه چنین استفاده کنیم که پیروی فقط از خداوند جایز است و از مخلوق جایز نیست. هم چنین پیروی از عالم جایز است و از جاهل جایز نیست؛ آن گونه که پیروی از افضل جایز است و از مفضول جایز نیست؛ خصوصاً جایی که تعلم و یادگیری مفضول از همان افضل باشد (سلمانی ایزدی، ۱۳۷۵، ۱۰۸).

محقق اردبیلی بر این باور است که قاضی نیز باید مجتهد باشد. البته ایشان پس از تحلیل روایت ابی‌خدیجه به مجتهد متجزی نیز اجازه‌ی قضاوت می‌دهد و با تحلیل مقبوله‌ی عمر بن حنظله به نیابت فقیه در همه‌ی امور فتوا می‌دهد. «و من کونه حکماً، فهم کونه نائباً مناب الامام فی جمیع الامور.» ایشان معتقد است اگر قاضی دارای شرایط قضاوت نباشد، قضاوت او نیز نافذ نخواهد بود

فصل چهارم:

ولایت فقیه؛ امامت و نیابت عامه‌ی فقیه

ودولت از دیدگاه محقق اردبیلی

۴-۱ مفهوم شناسی ولایت

ولایت را لغویان از ریشه ولی به معنای پیوستگی و قرابت می‌دانند که از آن واژه‌های فراوانی اشتقاق یافته است. این ریشه مانند بسیاری دیگر از لغت‌ها، نخست در امور مادی به هم پیوسته و متصل به کار رفته، آن‌گاه به عرصه‌های گوناگون غیرمادی تکوینی یا اعتباری راه یافته است (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۶۲، ۱۴). ولایت را در تلفظ به فتح واو و کسر واو هم می‌توان خواند و از نظر معنا، علاوه بر این که به مفهومی مصدری اشاره دارد، از امارت و فرمانروایی نیز به عنوان یک حرفه و شغل حکایت می‌کند. علاوه بر این محبت، نصرت، سلطان، قیام به خطا و موطن هر کس از جمله معانی دیگر ولایت است و از آن جا که ریشه‌ی اصلی واژه با همان معنا و موضوع لغوی به نوعی در تمامی این معانی ملحوظ است، نمی‌توان معانی شمرده شده‌ی بالا را از سنخ مشترک لفظی دانست (جعفر پیشه، ۱۳۷۷، ۴۳).

ولایت به معنای حاکمیت و رهبری و حتی تولی و سرپرستی، بازگردانیدن و نزدیک‌سازی به اول فطرت و هدف نهایی و مطلوب‌نخستین انسانی است (صدر، ۱۳۸۳، ۱۳۶).

ولایت به معنای امارت درباره‌ی کسی گفته می‌شود که بر خطه‌ای حکمرانی کند و منطقه‌ای را که زیر پوشش حکومت اوست، نیز ولایت و امارت گویند (اسماعیلی، ۱۳۷۸، ۶۷).

ولایت از ریشه‌ی ولیّ به معنای قُرْبَ گرفته شده است. لذا در مورد قرابت و مودت نیز استعمال می‌شود و از این جهت بر امیر و والی نیز اطلاق می‌شود؛ از آن جهت که بر امارت سلطه یافته و نزدیک‌ترین افراد به آن شمار می‌آید و این واژه با تمامی مشتقات آن در همین مفهوم به کار می‌رود (معرفت، ۱۳۷۷، ۴۰).

صاحبان اندیشه بر این باورند که هر گاه واژه‌ی ولایت، همراه با کلمه‌ی فقیه آمده، منظور از آن زمامداری در جامعه یا حکومت است نه سلطنت، ریاست و آقایی. اما اگر مفهوم چیرگی یا سلطنت دانسته شد، بی‌شک منظور سرپرستی امور افراد و اداره‌ی جامعه‌ای است که فقیه، ولایت آنان را عهده دار شده است که به آن خدمت و خدمتگزاری گویند، نه سلطنت و ریاست (لقمانی، ۱۳۸۱، ۸).

در فقه وقتی از ولایت بحث می‌شود و فقیهان با توجه به موضوع بحث‌های فقهی که رفتار مکلفان است، آن را در چهارچوب موضوعات فقهی قرار داده‌اند. ولایت حکمی و صفی در مقابل حکمی تکلیفی است که موضوع برای احکامی تکلیفی مثل جواز تصرف ولی و لغو ممنوعیت تصرف دیگران قرار می‌گیرد (جعفرپیشه، ۱۳۷۷، ۴۵).

ولایت یک امر عرفی خارجی نیست، بلکه امری اعتباری است. حقیقت و هویت حکومت هم این است که سلطنت قانوناً و تکویناً برای کسی باشد که براساس قراری که دارد، بتواند رهبری و سرپرستی امت را بر عهده بگیرد (مومن، ۱۳۷۵، ۸). حال اگر این واگذاری را منسوب به معصوم (ع) بدانیم یا معتقد شویم، مستقیماً از سوی خداوند تبارک و تعالی است، یا منشأش را انتخاب مردم براساس دستورات و راهنمایی شرع بدانیم، یک سمت شرعی است که خداوند تعالی برای فقها قرار داده است. بنابراین ولایت موضوعی عرفی است؛ یعنی شارع مقدس، خود آن را جعل و ابتکار نکرده، بلکه همان مسأله‌ی اختیارداری است که ولی امر نسبت به مولی علیه دارد. پس ولایت فقیه یک مسأله‌ی شرعی محض نیست (مؤمن، ۱۳۷۵، ۹).

۲-۴ معنای فقیه و ولایت فقیه

فقه به معنی فهم است و فقیه به کسی گفته می‌شود که احکام، قوانین، عقاید و اخلاقیات اسلام را از قرآن، سنت، اجماع و عقل بفهمد؛ یعنی به تمام معنی دین‌شناس باشد (عطائی، ۱۳۶۴، ۲۰).

ولایت فقیه در حقیقت به معنای ولایت فقه است و فقه به معنای اعم و عمیق یعنی فقه دین الهی، مربوط به دانش دین و دانش دینی است. فقه به این معنا، شناخت دین و دین‌شناسی محسوب می‌گردد. بنابراین ولایت فقیه مبین ولایت دین و دانش یا ولایت علمی دین است.

مقصود از فقیه در بحث ولایت فقیه، مجتهد جامع‌الشرایط است نه هر کس که فقه خوانده باشد. فقیه جامع‌الشرایط باید سه ویژگی داشته باشد: اجتهاد مطلق، عدالت مطلق و قدرت مدیریت و استعداد رهبری. یعنی از سویی باید صدر و ساقه‌ی اسلام را به طور عمیق و با استدلال و استنباط بشناسد و از سوی دیگر، در تمامی زمینه‌ها، حدود و ضوابط الهی را رعایت کند و از هیچ یک تخطی و تخلف ننماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۳۶)

از طرف دیگر می‌توان ولایت فقه و فقیه را حاکمیت و رهبری علمی-سیاسی و دینی تلقی نمود، یعنی دینی که دین سیاسی یا مدنی کامل و کارآمد است و دربردارنده‌ی نظریه و نظام سیاسی راهبردی یعنی بنیادین، فراگیر، سازمان‌مند و هدفمند است. بنابراین نظریه و نظامی دو ساحتی است که هم ساحت مادی، اقتصادی، ابزاری و توسعه‌ای بشر را در زندگی فردی، گروهی و اجتماعی باید توجیه و تأمین کند و هم ساحتی فرهنگی، اخلاقی، ارزشی، متعالی، جاودانه و اخروی است که زندگانی فردی، گروهی و اجتماعی انسان را تبیین و تحقق می‌بخشد (صدرا، ۱۳۸۳، ۱۲۸).

بدین ترتیب مراد از ولایت فقیه و فقه دین و خاستگاه دینی آن، دینی با مختصات اسلام است. دینی که از حیث منشأ علمی، الهی، آسمانی و وحیانی، از حیث کمال، نهایی، خاتم و متکامل، از حیث مدنی و سیاسی، پیشرفته، از لحاظ مردمی، مردم‌گرا و مردم‌سالار و در عین حال کارآمد، اثربخش و بهره‌ور، فرازمانی و فرامکانی، جهانی و جهان‌گرا و در نهایت قابل نوگرایی، نوخواهی، نوزایی و نوسازی و روزآمد که پاسخگوی جوامع بشری است و در نتیجه مراد از ولایت دین و حاکمیت دین و حاکمیت و رهبری سیاسی دینی، همان ولایت اسلام، حاکمیت و رهبری سیاسی اسلام و در معنای اعم، حاکمیت و رهبری علمی سیاسی اسلام می‌باشد (صحرانورد، ۱۳۹۱).

بنابراین ولایت فقیه به معنای حاکمیت، سرپرستی، رهبری و مدیریت کلان و کارگزاری دانشمندان اسلامی بوده که براساس داشته‌های حکمت عقلانی، تفسیر و اجتهاد داده‌های وحیانی الهی و با کمک یافته‌های دانش تجربی سیاسی، سیاست‌گذاری و سیاست‌مداری‌های جامعه را به عهده می‌گیرند. رهبران ورهبری‌هایی که به منظور بروز و باروری استعدادهای فطری آدمی، بهره‌وری و به کاربری مواهب طبیعی و در جهت نیل به سعادت حقیقی و یقینی زندگانی دنیوی و در جهت دستیابی به سعادت جاویدان زندگی اخروی ترسیم شده و تحقق می‌پذیرد (صدر: ۸۳، ۱۳۷).

اساساً فقها، ولایت فقیه را در راستای خلافت کبری و در امتداد امامت دانسته‌اند و مسأله‌ی رهبری سیاسی را که در عهد حضور برای امامان معصوم ثابت بوده، هم‌چنان برای فقهای جامع‌الشرایط و دارای صلاحیت، در دوران غیبت نیز ثابت دانسته‌اند و مسأله تعهد اجرایی را در احکام انتظامی اسلام، مخصوص دوران حضور ندانسته بلکه پیوسته ثابت و برقرار می‌شمارند (معرفت: ۷۷، کتاب نقد، ۱۷۰).

۳-۴ مراتب ولایت فقیه

با توجه به آموزه‌های اسلامی و شیعی می‌توان برای ولایت حاکم اسلامی سه مرتبه‌ی "استعداد و صلاحیت"، "جعل و اعتبار" و "سلطه و فعلیت" را قائل شد (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۲، ۳۲۸):

۱- ولایت در مرتبه‌ی استعداد و صلاحیت

یعنی حاکم اسلامی از ویژگی‌ها، صفات ذاتی و اکتسابی، شأنیت و لیاقت لازم برای ولایت برخوردار باشد. این مرتبه از ولایت که کمال ذاتی و حقیقی خارجی است، از مقدمات و شرایط ولایت و امامت اصطلاحی به حساب می‌آید. پس، مرتبه‌ی اول برای حاکم اسلامی، کمال ذاتی است؛ چه قدرت بالفعل در اختیار او واگذارده شود یا نشود.

۲- ولایت در مرتبه‌ی جعل و اعتبار

در این مرتبه، منصب ولایت به دست کسی که ولایت برای او مسلم است، برای کسی که شأنیت، صلاحیت و شرایط امامت و رهبری دارد، اعتبار و جعل می‌شود؛ اگر چه آثار مورد انتظار ولایت بر آن مترتب نشود؛ مثل اعتبار و جعل ولایت برای حضرت علی(ع) در غدیر خم به دست پیامبر اکرم(ص).

۳- ولایت در مرتبه‌ی تسلط و فعلیت

مرتبه‌ی خارجی و عینی ولایت و واگذاری قدرت و امکانات به صورت بالفعل از سوی مردم از طریق بیعت و شرکت در انتخابات به شخص صاحب صلاحیت در این مرتبه قرار دارد که والی به قوای حکومتی خویش مسلط است و امت از وی اطاعت می‌کنند.

۴- مفهوم ولایت مطلقه فقیه

مطلق بودن ولایت؛ یعنی این که فقیه، اولاً ملتزم است همه‌ی احکام اسلام را تبیین نماید و ثانیاً همه‌ی آن‌ها را اجرا کند؛ زیرا هیچ کس از احکام الهی در عصر غیبت، قابل تعطیل شدن نیست و ثالثاً برای تزامم احکام، چاره بیندیشد و حکم اهم را اجرا کند و برای امکان اجرای آن حکم اهم، حکم مهم را به صورت موقت تعطیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۴۶۴).

بنابراین مقصود از اطلاق، گسترش دامنه‌ی ولایت فقیه است؛ تا آن جا که شریعت، امتداد دارد و مسئولیت اجرایی ولی فقیه در تمامی احکام انتظامی اسلام و در رابطه با تمامی ابعاد مصالح امت می‌باشد و مانند دیگر ولایت‌ها یک بعدی نخواهد بود (معرفت، ۱۳۷۷، ۷۴).

در مجموع می‌توان مهم‌ترین مباحث مطلقه بودن ولایت را در موارد زیر جست (لقمان،

۱۳۸۱، ۶۱-۶۰):

۱- ولایت مطلقه به معنای اجازه در انجام هر کاری توسط فقیه نیست.

۲- حفظ اصول و ضروریات دین از وظایف برجسته‌ی فقیه است.

۳- تمامی اختیارات حکومتی رسول اکرم(ص) و ائمه(ع) به ولی فقیه نیز منتقل می‌شود و این به معنای معصوم بودن ولی فقیه نیست.

۴- ولایت یک وظیفه است و نه مقام.

۵-۴ ولایت یا وکالت

عده‌ای از اندیشمندان که مفهوم ولایت را به معنای قیمومیت پنداشته‌اند، حکومت و حاکمیت سیاسی را نوعی وکالت گرفته‌اند که از جانب شهروندان که مالکین مشاع حکومت می‌باشند، به حاکم انتخابی‌شان واگذار می‌شود. در این دیدگاه، ولایت بدین معنی را به سلب همه گونه حق تصرف از مولی علیه و مردم تفسیر کرده و حاکمیت سیاسی را گونه‌ای از انجام وظایف محوله از جانب مردم دانسته و لذا آن را نوعی وکالت شناخته‌اند. به عبارت دیگر، حکومت به معنای کشورداری، نوعی وکالت محسوب می‌شود که از سوی شهروندان به شخص یا اشخاص در فرم یک قرارداد آشکار یا ناآشکار انجام می‌پذیرد (معرفت، ۱۳۷۹، ۱۲۵).

وکالت به معنای اعم بر سه گونه است: اول، اذن به غیر که وکالت به این معنی عقد نیست. دوم نایب گرفتن دیگری که نایب وجود تنزیلی، منوب عنه باشد و عمل او عمل منوب عنه محسوب می‌شود و سوم احداث ولایت و سلطه‌ی مستقل برای غیر با قبول او که در این معنی، وکالت به معنی عقد لازم است؛ زیرا اطلاق «آیه اوفوا بالعقود»^۱ لزوم آن را می‌رساند (معرفت، ۱۳۷۵، ۱۲۶).

بنابراین وکالت و نیابت که از امور اعتباری هستند، موکل و منوب علیه، اصل و وکیل و نایب فرع می‌باشند؛ در صورتی که در ولایت، ولی اصل و موّلی علیه، فرع است. زیرا در نیابت، نایب جای منوب علیه و هم‌چنین در وکالت، وکیل جای موکل می‌نشیند. به عبارت دیگر، در نیابت، سخن از تنزیل نایب به منزله‌ی منوب علیه است؛ یعنی تنزیل در محور فاعل است و در وکالت، سخن از تنزیل

۱ - سوره مائده، آیه ۱

فعل وکیل به منزله‌ی فعل موکل است؛ یعنی تنزیل در محور فعل است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۹۷). پس تنزیل در فعل و یا در فاعل، مختص به وکالت و نیابت است؛ اما در ولایت، سخن از تنزیل نیست؛ زیرا که ولی، خود اصل است و لذا کار مولی‌علیه از طرف او انجام نمی‌دهد؛ بلکه بالاصاله انجام می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۹۸).

۶-۴ جعل وکالت، نیابت و ولایت

جعل وکالت و نیابت در مواردی جایز است که شخص خود، مباشرتاً بتواند کاری انجام دهد، بدون این که انجام آن، مقید به مباشرت شده باشد. از این رو اگر کسی کاری را نتواند انجام دهد، نمی‌تواند برای انجام آن کار، وکیل و یا نایب بگیرد. زیرا وکالت و نیابت، در واقع تنزیل فعل و یا فاعل به منزله‌ی فعل و یا فاعلی دیگر است و لذا در مواردی که شخص، خود حق هیچ‌گونه عملی را ندارد، نه می‌تواند فعل دیگری را در جای فعل خود قرار دهد و نه می‌تواند شخصی دیگر را نازل منزله‌ی خود قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۰۰).

در ولایت نیز، کسی می‌تواند جعل ولی نماید که خود ولایت داشته باشد. به عنوان مثال، پدر می‌تواند در هنگام موت خود برای فرزند صغیر، وصی معین نماید؛ زیرا تعیین وصی در واقع جعل ولایت برای وصی، نسبت به اموری است که انسان، خود نسبت به آنها ولایت دارد. به همین دلیل است که وصی نسبت به شئون میت و نسبت به اولاد صغار و یا دیدن و یا بدن او که چگونه تجهیز شود و یا در کجا دفن گردد، ولایت دارد ولیکن نسبت به فرزندان بالغ میت، هیچ‌گونه ولایتی ندارد؛ همان گونه که پدر نیز، در زمان حیات، نسبت به آنان فاقد ولایت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۰۱).

از طرف دیگر وکیل با مرگ موکل منعزل خواهد شد؛ اما ولی منصوب با مرگ ناصب از ولایت خلع نمی‌گردد. به عنوان مثال، اگر مرجع جامع‌الشرايط، فردی را در بخشی از کارها وکیل و یا نماینده‌ی خود قرار دهد، با رحلت این فقیه، وکالت و نمایندگی آن فرد نیز، باطل خواهد شد؛ ولی اگر

مرجع جامع‌الشرایط، فردی را برای ولایت بر امور حسبیه منصوب گرداند، آن شخص با ارتحال فقیه مزبور، بر منصب خود باقی است؛ مگر این که فقیه بعدی او را از آن چه بر آن منصوب است، عزل نماید (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۱۱).

برخی حکومت و حاکمیت سیاسی را نوعی وکالت گرفته‌اند که از جانب شهروندان که مالکین مشاع حکومت می‌باشند، به حاکم انتخابی‌شان واگذار می‌شود. ولایت بدین معنی را به سلب همه گونه حق تصرف از مولی علیه و مردم تفسیر کرده و حاکمت سیاسی را گونه‌ای از انجام وظایف محوله از جانب مردم دانسته‌اند و لذا آن را نوعی وکالت که جنبه‌ی لزوم هم دارد، شناخته‌اند (معرفت، ۱۳۷۷، ۵۵).

بنابراین ولایت برای فقیه، غیر از وکالت است زیرا نصب و تعیین ولایت، نمی‌تواند همانند وکالت از سوی انسان‌ها باشد. زیرا هیچ انسانی بر دیگری ولایت ندارد، مگر این که از سوی خداوند سبحان تعیین شده باشد. وکیل قبل از وکالت از سوی دیگران حقی بر آنان ندارد، اما در ولایت، شخص ولی، پیش از آن که مردم، ولایت او را بپذیرند، از سوی خداوند حق ولایت دارد (لطیفی، ۱۳۸۲، ۳۵).

قول به نظارت نیز در واقع پذیرفتن عدم ولایت است؛ زیرا ولایتی که به موعظه محدود باشد، بی‌فایده است (حبیبیان، ۱۳۷۸، ۹۷). چرا که نظارت مورد قبول، آن نظارتی است که در تخطی از انجام وظایف و قصور به آن‌ها، ولی بتواند از محدوده‌ی اختیارات قانونی خویش در پی الزام به انجام عمل استفاده کند و دستورات لازم را صادر کند.

۷-۴ ولایت تکوینی و ولایت تشریحی

ولایت، گاهی در نظام تکوین است که یکی ولی تکوینی است و دیگری مولی علیه تکوینی. مثل این که ذات اقدس خداوند، ولی آدم و عالم است، یا نفس انسانی نسبت به قوای درونی خود ولایت دارد و به هر گونه استخدام، استعمال و کاربردی نسبت به قوای وهمی و خیالی و نیز بر اعضا و جوارح سالم خود ولایت دارد. در ولایت تکوینی، تخلف ممکن نیست. در ولایت تشریحی که

قانون‌گذاری است و بخشی از آن به مسایل فقهی و برخی به مسایل اخلاقی و قسمتی از آن به مباحث کلامی ارجاع دارد، عصیان وجود دارد؛ یعنی یک قانون و حکم تکلیفی است که کاملاً قابل اطاعت و عصیان است؛ زیرا که انسان، آزاد آفریده شده و همین آزادی مایه‌ی کمال آدمی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۵۸-۵۹).

ولایتی که برای رسول اکرم(ص) و معصومین(ع) وجود دارد، بخشی از آن مستقیماً ولایت است و بخشی دیگر به حسب ظاهر ولایت است و به حسب واقع، چیزی جز ابلاغ آن چه که مقتضای رسالت است، نمی‌باشد. زیرا روح ولایت تشریحی انبیا و ائمه به ولایة التشریح باز می‌گردد (لقمانی، ۱۳۸۱، ۳۶-۳۹).

بنابراین اگر پیامبر حق قانون‌گذاری را واجد شده است، بدان معنا نیست که قانون‌گذاری، هم‌چون دیگر شؤون زندگی در اختیار اوست؛ بلکه به این معناست که او این قوانین را با وحی و الهام دریافت نموده و ابلاغ می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۸۶).

قوانین که عهده‌دار اداره‌ی کیفیت ارتباط انسان با طبیعت است، به چگونگی اجرای احکام ثابت و دائمی بر می‌گردد. زیرا در محدوده‌ی اجراست که شرایط مقابله با دشمنان و هم‌چنین زمینه‌ی تراحم بین احکام پیدا می‌شود. آن چه که حلقه‌ی رابط در تطبیق آن قوانین ابدی بر شرایط متغیر اجتماعی است، ولایت به معنای حکومت و سرپرستی است که به اراده‌ی تشریحی ولی تشریح، جعل شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۹۲).

در آیه‌ی معروف "اطیعوا... و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" که امر بر اطاعت اطیعوا تکرار شده است، نشانه‌ی این است که اطاعت از الله از سنخ اطاعت از رسول و اولی الامر نیست. چرا که اگر این دو اطاعت از یک سنخ می‌بودند، داعی بر تکرار «اطیعوا» نبود. عدم تکرار "اطیعوا" نسبت به اطاعت از اولی الامر، نشانه‌ی آن است که سنخ اطاعت از رسول، غیر از سنخ اطاعت از اولی الامر نمی‌باشد؛ چه این که اگر میان این دو اطاعت نیز مغایر می‌بود، داعی بر تکرار "اطیعوا" وجود می‌داشت (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۸۳).

در واقع رسول گرامی اسلام(ص) دو سمت دارد: یکی سمت رسالت است و دیگری سمت ولایت. از جهت رسالت، وظیفه‌ای جز ابلاغ پیام ندارد و اطاعت از آن چه کرده است، در واقع اطاعت از خداوند است؛ چون آن چه را که ابلاغ نموده، چیزی جز حکم الهی نمی‌باشد و اما از آن جهت که والی مسلمین است، در مقام اجرای احکام الهی، اوامر و نواهی و مقررات خاصی را بیان می‌کند که تبعیت از آن‌ها بر همگان لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۶۷).

بنابراین مسأله تفویض امر تشریح، واگذاری تشریح احکام به مقام رسالت است تا با معیارهای خدادادی که در اختیار دارد، بر وفق مصالح مقتضیه، احکام متناسب وضع نماید و طبق دلایل قاطعه و روایات مستفیضه از مسائل ثابت شده به شمار می‌آید. پیامبر گرامی اسلام(ص) نیز آن گونه که بیان شد تنها مبلغ نبود؛ بلکه مشرع هم بود (معرفت، ۱۳۷۷، ۱۵۱).

در هر حالت ولایت تشریحی یعنی نوعی سرپرستی که نه ولایت تکوینی است و نه ولایت بر تشریح و قانون. بلکه ولایتی است در محدوده‌ی تشریح و تابع قانون الهی. ولایت تشریحی، مربوط به رابطه‌ی تکوینی و علی و معلولی نیست؛ بلکه از امور اعتباری و قراردادی است. البته ولایت بر تشریح به سنخ ولایت تکوینی بر می‌گردد؛ زیرا قلمرو و ولایت بر تشریح، همانا فعل خود شارع است؛ یعنی او ولایت بر اراده‌ی تشریح دارد که از آن به "اراده‌التشریح" یاد می‌شود نه "اراده‌التشریح" (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۲۴-۱۲۳).

بنابراین ولایت فقیه، ولایت تکوینی نیست؛ بکه ولایت تشریحی و اجرایی است؛ ولایتی اعتباری است که برای اجرای احکام و تحقق معارف دین، در حیطة تشریح و قانون‌گذاری خداوند، جعل شده است. اگرچه انتقال ولایت از خداوند که ولی اصیل و بالذات است، به غیر او امری محال می‌باشد. ولی جعل ولایت تکوینی و تشریحی از طرف خداوند برای ولی معصوم ممکن است و جعل خصوص ولایت تشریحی نیز برای فقیه عادل میسر است. نحوه‌ی جعل ولایت تکوینی برای معصومین، به افاضه‌ی اشراقی و جعل وجود خاص است و نحوه‌ی جعل ولایت تشریحی، به جعل اعتباری است که برای معصوم، بالاصاله است و برای نایب او بالتبع می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۴۲۶).

۸-۴ بیعت

واژه‌ی بیعت در لغت عرب از ماده‌ی بیع به معنای فروختن است و گاهی نیز به معنای خریدن استعمال می‌شود. بیعت در اصطلاح سیاسی- حقوقی و تأسیسی، لفظی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبر سیاسی آن‌ها به وجود می‌آید. در قاموس سیاسی اسلام، بیعت هم به لحاظ موضوع تعهد و پیروی، حقوق و تکالیف متقابل، کارکرد و نقش آن در کسب مشروعیت و یا اعمال حاکمیت، از جهت فردی که با او بیعت می‌شود، افرادی که می‌توانند بیعت کنند و هم‌از نظر چگونگی انجام آن و برخی جهات دیگر، دچار تغییراتی شده است (مهسوری، ۱۳۸۲، ۷۷۰).

بیعت دارای سه رکن است: بیعت کننده، کسی که با او بیعت می‌شود و موضوع بیعت و دارای دو دسته شرایط است. شرایط عمومی که اختصاص به رکن خاصی از ارکان سه گانه ندارد، مثل اختیاری و آزادانه بودن و شرایط خاص بیعت که مختص یکی از ارکان بیعت می‌باشد.

از این رو بیعت در مواردی به کار می‌رود که از جانب مقام والایی در رابطه با امر مهمی پیشنهاد می‌شود که به همراهی و یاری بیعت‌کنندگان نیازمند باشد، تا امکانات خود را در اختیار او بگذارند و در تحقق یافتن آن امر مهم بکوشند (معرفت، ۱۳۷۷، ۸۲).

بیعت از نظر عرف و شرع، تعهدی است واجب الوفا که شرافت و کرامت انسانیت، التزام به آن را ایجاب می‌کند. این خود یک تعهد شرعی است که لزوم آن در عرف، مسلم بوده و شرع آن را امضا و تنفیذ نموده و نقض عهد از دیدگاه عقل و شرع، گناه به شمار می‌رود (معرفت، ۱۳۷۷، ۸۶).

بیعت در عصر غیبت دو نقش ایفا می‌کند. شناسایی واجدین شرایط لازم در سایه‌ی رهنمود عقل و شرع و انتخاب فرد اصلح و تعهد و وفاداری نسبت به او و فراهم ساختن امکانات لازم برای ایجاد توان و قدرت اجرایی دولت حاکم. لذا بیعت در عصر غیبت، نقش به فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند (معرفت، ۱۳۷۷، ۹۱).

۹-۴ واجب کفایی بودن ولایت برای فقیه

ولایت فقیه در عصر غیبت، واجبی کفایی است (عطائی، ۱۳۶۴، ۲۶). بدین جهت در امر قیام و نظارت در امور عامه که یکی از فقه‌های شایسته آن را بر عهده می‌گیرد، جایی برای ولایت دیگران باقی نمی‌ماند و احکامی که در این رابطه از جانب آن فقیه صادر شود و طبق اصول و ضوابط مقرر شرعی صورت گیرد، تبعیت از آن برای همه لازم است و فقه‌های دیگر که فقیه قائم به امر را به شایستگی و صلاحیت شناخته‌اند، باید خود را فارغ از این مسئولیت دانسته و در محدوده‌ی ولایت وی دخالت نکنند (معرفت، ۱۳۷۹، ۱۳۶).

بنابراین ولایت فقیه در عصر غیبت چه منصب باشد یا صرف وظیفه و تکلیف، یک واجب کفایی است و نیز اعمال ولایت از قبیل حکم است و نه تنها فتوا. از این رو یکی از فقها که شرایط در او فراهم باشد و آن را بر عهده گیرد، از دیگران ساقط می‌گردد و نیز در هر موردی که طبق مصلحت است اعمال ولایت نماید، بر همه نافذ است. زیرا احکام صادره از جانب یک فقیه جامع‌الشرایط، بر همه، چه مقلد او باشند و چه مقلد دیگری؛ چه مجتهد باشند و یا عامی، واجب‌التنفیذ است (معرفت، ۱۳۷۷، ۷۲).

قرآن کریم برای این که ریشه‌ی ولایت‌های باطل را قطع نماید و هر گونه امری را که زمینه‌ی سرپرستی باطل را فراهم می‌سازد، ابطال کند، دستور می‌دهد با کسانی که خارج از این هستند، هیچ‌گونه پیوند نصرت و محبت برقرار نشود. البته آن‌ها که خارج از دین‌اند، دو دسته‌اند: کسانی که زندگی مسالمت‌آمیز دارند و کسانی که در صدد ایذای دینی مسلمین می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۳۱).

۱- دلایل نقلی ضرورت ولایت فقیه

دلایل نقلی عبارت است از روایاتی که دلالت بر ارجاع مردم به فقها برای رفع نیازهای حکومتی و به ویژه مسایل قضایی و منازعات دارد و یا فقها را به عنوان امنا، خلفا و وارثان پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است، معرفی کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۹۱).
فقها و متفکران اسلامی برای اثبات ولایت فقیه و مشروعیت حکومت ولایی به روایات زیر اشاره دارند:

- ۱- روایت مقبوله عمر بن حنظله (خسروپناه، ۱۳۷۷، ۱۳۱-۱۲۷).
- ۲- روایت مشهوره الی خدیجه (معرفت، ۱۳۷۷، ۱۲۳).
- ۳- ترقیع شریف صادره از سوی امام عصر(ع): "اما الحوادث الواقعة".
- ۴- مرسله شیخ صدوق از زبان پیامبر اسلام(ص): "اللهم ارحم خلفائی".
- ۵- صحیح قداح از حضرت صادق(ع): "ان العلماء ورثة الانبياء".
- ۶- روایت علی بن ابی حمزه بطائنی از امام کاظم(ع): "ان المومنین الفقهاء حصون الاسلام".
- ۷- موثقه سکونی از پیامبر اسلام(ص): "الفقهاء امنا الرسول".
- ۸- روایت تحف العقول از امام حسین(ع): "مجاری الامور و الاحکام بيدالعلماء بالله".
- ۹- روایت الغرر و الدرر از علی(ع): "العلماء حکام علی الناس".
- ۱۰- روایت نبوی: "السلطان ولی بن لاولی له".
- ۱۱- روایت نبوی جامع الاخبار: "افتخر يوم القيامة بعلماء امتی فاقول: «علماء امتی کسائر انبياء قبلی»".
- ۱۲- روایت فقه الرضا(ع): "منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الانبياء من بني اسرائيل".
- ۱۳- روایت اسماعیل بن جابر از حضرت صادق(ع): "العلماء امناء".

۱۴- روایت صحیحہ محمد بن اسماعیل بن بزيع از حضرت صادق(ع)، قال: "مات رجل من اصحابنا فرفع امره الى قاضى الكوفه".

۱۵- روایت صحیحہ اسماعیل بن سعد اشعری

۱۶- روایت سماعه از حضرت صادق(ع): "رجل مات و له بنون و بنات صغار و كبار من غير وصيه".

۱۷- روایت امیرالمومنین(ع): قيل من خير خلق الله بعد ائمة الهدى و مصابيح الدحي، قال: "العلماء اذا اصلحوا".

۱۸- روایت مجمع البيان از پیامبر اسلام(ص): "فضل العالم على الناس كفضلي على ادناكم".

۱۹- روایت قدسی: "يا عيسى عظم العلماء و اعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقى النبيين و المرسلين".

۲۰- روایت فقه الرضا (ع): "لايسر القبيله و هو فقيها و عالمها ان يتصرف ليتيم فى ماله فيها يراه حطاو صلاحاً و ليس عليه خسران و لا له ربح و الربح و الخسران ليتيم و عليه" (شفيعى، ۱۳۷۵، ۳۳-۳۲).

۲۱- فرمایش حضرت علی(ع) در نهج البلاغه: "انَّ الحَقَّ بهذا الامر، اقواهم عليه و اعلمهم بامرالله فيه" که الحق در این خجسته کلام، معیار شایستگی زعامت را می‌رساند (معرفت، ۱۳۷۷، ۱۲۲).

۲۲- روایت فضل بن شاذان از علی بن موسی الرضا که امام به سه علت برای لزوم حکومت و وجود امام برای رهبری امت اشاره فرموده است: برای اجرای قوانین و جلوگیری از تجاوزات و تعدیات مردم نسبت به یکدیگر، وابستگی حیات و بقای هر ملت به وجود حکومت و حفظ اصول و فروع دین و حکمت. (طاهری خرم آبادی، ۱۳۶۲، ۵۴-۵۲)

در مجموع می‌توان مهم‌ترین خطوط کلی مستفاد از روایات را در نکات ذیل جستجو

کرد(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۲۰۳-۱۸۴):

۱- علما وارثان انبیا هستند و انبیا دینار و درهمی به ارث نگذاشته‌اند.

۲- انبیا، علوم الهی را به ارث گذاشته‌اند و این علوم، به صورت احادیث به علمای دینی توریث شده است.

۳- منظور از علما، خصوصاً ائمه (ع) نیست؛ بلکه همه‌ی عالمان دینی مخصوصاً غیر معصومین را به طریق روشن شامل می‌شود.

۳- یک انسان کامل، از آن جهت که نبأ و خبر را از خداوند دریافت می‌کند و نبی امت و از آن لحاظ که دستور الهی را پس از دریافت به مردم می‌رساند، رسول است و از آن جهت معنوی که لیاقت چنان دریافت و چنین ابلاغی را دارد، ولی الله است که ولایت الهی، جنبه‌ی باطنی نبوت و رسالت را تأمین می‌کند و از آن جهت که احکام خدا را اجرا می‌نماید و عهده‌دار تأمین امورات اسلامی است، ولی امر مسلمین به شمار می‌آید.

۴- علوم‌ی که در احادیث مأثور به عالمان دین می‌رسد، وظیفه علما را مشخص کرده است؛ زیرا ارث چنین احکام اجرائی، بدون اعمال و اجرای آن‌ها معنا نخواهد داشت.

۵- ضرورت وحی و نبوت از یک سو و لزوم معرفت پیام‌آوران از سوی دیگر، برهان جامع و دلیل قاطع بر لزوم دین الهی برای فرد و جامعه است و هیچ اختصاصی به جامعه از جهت نیاز آن قانون و مدنیت که برهان معروف و ضرورت وحی است، ندارد.

یعنی حکومت کسی که اقرب به امام معصوم باشد و این اقربیت در سه امر اصلی متبلور شود: علم به احکام کلی اسلام و فقاہت، شایستگی روحی و اخلاقی و تقوی و کارایی در مقام مدیریت جامعه.

۶- زمانی که مردم عملاً از پیشوایی رهبر معصوم محروم هستند، یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف‌نظر کرده باشد یا اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است، داده باشد تا ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می‌شود؛ یعنی از راه عقل کشف می‌شود که چنین اذن و اجازه‌ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم (ع) صادر شده است (خسروپناه: ۷۷، ۱۲۶).

۲- دلایل عقلی ضرورت ولایت فقیه

با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندی‌های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آن‌ها به زمان حضور پیامبر و امامان معصوم با دو بنیان می‌توان ولایت فقیه را اثبات کرد:

اول آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایده‌آل میسر نشد، باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. پس در مسئله مورد بحث، هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم، محروم باشند، باید مرتبه‌ی تاییدی آن را تحصیل کنند؛ یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد، بپذیرند و این اقربیت در سه امر اصلی، متبلور می‌شود: علم به احکام کلی اسلام و فقاہت، شایستگی روحی و اخلاقی و تقوی و کارایی در مقام مدیریت جامعه. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ۹)

و دوم این که ولایت بر اموال، اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می‌یابد و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم داده شده است و در زمانی که مردم از وجود رهبر معصوم محرومند، به فقیه جامع‌الشرایط باید مراجعه کرد.

از سوی دیگر، با توجه به این که اسلام، دین فطرت است و حکومت و ولایت بر مردم نیز یک نیاز فطری است، به حکم عقل و به اقتضای فطرت، اسلام حکومت را تشریح کرده است. این دلیل عقلی با مقدمات زیر تبیین می‌گردد:

۱- تشکیل حکومت برای تأمین نیازمندی‌های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام از بدیهیات عقل عملی است.

۲- اسلام، دین سیاسی، اجتماعی بوده و در همه زمینه‌ها دارای احکام و قوانین مترقی است.

۳- این احکام و قوانین، گسترده، متنوع و پایدار بوده و هرگز منسوخ نمی‌شود.

۴- تحقق بخشیدن و پیاده کردن احکام و قوانین اسلام، بدون تشکیل حکومت میسر نیست.

۵- عقل حکم می‌کند که رئیس دستگاه حکومتی و مدیر اجرایی جامعه اسلامی فردی متخصص، کارشناس، وارسته، عادل، شجاع و باتقوا باشد.

۶- در دوران غیبت، از باب ضرورت رجوع جاهل به عالم، باید به نزدیکترین فرد به معصوم رجوع کرد و چنین فردی جز فقیه واجد شرایط نیست (ابراهیم‌زاده، ۱۳۷۹، ۱۷۴-۱۷۳).

در دیدگاه آیه الله جوادی آملی، دلیل عقلی بر ولایت فقیه به برهان عقلی نظیر برهان بر نبوت و امامت بر می‌گردد؛ زیرا آن چه که اثبات کننده نبوت عامه است، نیاز بشر به قوانین الهی و نیاز به وجود فردی است که به دلیل مسانخت و هم جنسی با انسان‌ها، ضمن اسوه بودن، توان تدبیر و اجرای همه‌ی قوانین الهی را داشته باشد و گرنه اگر جامعه بشری نیاز به قانون الهی نداشته باشد و یا آن که قوانین الهی به تنهایی برای اداره‌ی زندگی اجتماعی، آن چنان که مقتضای حیات انسانی است، کفایت نمایند، ضرورتی برای نبوت اثبات نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۲۷). بنابراین اصل رجوع به متخصص و تنزل تدریجی ایجاب می‌کند که ولی فقیه در جامعه در دوران غیبت حضور داشته باشد (لقمان، ۱۳۸۱، ۸۵-۸۸).

۳- دلیل ترکیبی عقل و نقل بر ضرورت ولایت فقیه

دلیل ملفق از عقل و نقل، دلیلی است که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر را نقل تأمین می‌کند و این گونه از دلیل دو قسم است (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ۱۶۲):

قسم اول دلیلی است که موضوع حکم آن مأخوذ از شرع باشد ولی عقل، مستقلاً حکم را بر آن موضوع مترتب کند و قسم دوم، دلیلی است که موضوع و حکم، هر دو مأخوذ از شرع است؛ لیکن، عقل لازمه‌ی آن حکم را بر آن موضوع مترتب می‌کند.

در تبیین دلیل تلفیقی از عقل و نقل بر اثبات زعامت فقیه عادل در عصر غیبت، چنین می‌توان بیان کرد که صلاحیت دین اسلام برای بقا و دوام تا قیامت یک مطلب قطعی و روشن است و

هیچ گاه بطلان، ضعف و کاستی در آن راه نخواهد داشت^۱ و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالفت با ابدیت اسلام در همه‌ی شئون عقاید، اخلاق و اعمال است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۶۷).

بنابراین با بررسی دقیق احکام اسلامی اعم از بخش‌های مختلف می‌توان چنین بیان کرد که اسلام در همه‌ی بخش‌ها، یک سلسله دستورات عمومی و اجتماعی دارد که بدون هماهنگی امت اسلامی میسر نیست. این احکام و دستورها برای آن است که نظامی براساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری برطرف شود و استنباط عقل از این مجموعه آن است که مسئول و زعیم آن، ضرورتاً باید اسلام‌شناس متخصص پارسا باشد که همان فقیه جامع‌الشرایط است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ۱۷۸).

مهم‌ترین ادله‌ی قرآنی که بر تفویض ولایت سیاسی مردم به معصومان اقامه شده است؛ چنین است (صدر حسینی، ۱۳۸۳، ۵۵-۵۳):

۱- آیه‌ی "...یا داودانا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق"^۲ درباره جعل داود در مقام خلافت می‌باشد. در این آیه دو احتمال وجود دارد: جعل تشریح و جعل تکوین. در صورتی که جعل را به معنای واگذاری حق حکومت به داود(ع) بدانیم، این آیه به اثبات جعل ولایت سیاسی برای معصومین کفایت می‌کند. زیرا این جعل به دلیل صلاحیت‌های حضرت داود و نه خصوصیات شخصی و فردی او بوده است. بنابراین نصب سایر پیامبران و معصومان که در شرایط اجتماعی همسان با او قرار داشته‌اند، قابل اثبات است (معرفت، ۱۳۷۷، ۱۱۹).

۱ - لایاتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه. سوره فصلت آیه ۴۲

۲ - ای داود: ما تو را خلیفه‌ی خود در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم به حق داوری کن.

۲- آیه "اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم". فرمان اطاعت مطلق از معصومین در این آیه با توجه به این که از آنان با عنوان صاحبان ولایت بر امر یاد شده است، جعل حق ولایت و حکمرانی برای آنان را اثبات می‌کند.

۳- آیه "النبي المومنين من انفسهم". در این آیه اولویت داشتن پیامبر(ص) بر مومنان، حق تصرف پیامبر(ص) را حداقل در تمام اموری که برای تأمین مصالح مؤمنان لازم است، ثابت می‌کند.

۴- آیه "انما وليکم ا... و رسوله والذین آمنوا". که حصر ولایت در خداوند و پیامبر و مومنانی خاص نشان می‌دهد که مراد از ولایت، در این آیه نه صرف دوستی، بلکه حق تولی بر امور مؤمنان است.

۵- آیه "ما کان لمومن و لامومنه أن قضی ا... و رسوله امرأ ان یكون لهم الخیرة". این آیه، حق انتخاب راه دیگری جز اطاعت از حکم پیامبر را برای مؤمنان نفی کرده و حق تصمیم‌گیری نهایی و صدور فرمان را حداقل در زندگی اجتماعی آنان به پیامبر(ص) واگذار کرده است.

معیار در ولایت از دو جهت با معیار مرجعیت تقلید متفاوت است (حائری، ۱۳۷۶، ۷):

اولاً: ولایت، مشروط به کفایت سیاسی و اجتماعی است؛ حال آن که مرجعیت مشروط به آن نیست؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت که مرجعیت و ولایت، هر دو مشروط به اعلمیت در زمینه‌ی خود هستند؛ ولیکن اعلمیت در هر یک از این دو حوزه‌ها با یکدیگر متفاوت است. درست است که توان‌های فکری، سیاسی و اجتماعی در استنباط بسیاری از احکام، دخیل و بی‌شک بر اعلمیت موثر است، لیکن به تنهایی در آن دخیل نیست، تا نتوان اعلمیت را از کفایت جدا کرد.

ثانیاً: معیار ترجیح در باب تقلید فردی، اعلمیت واقعی است و اعتقاد شخصی درباره‌ی اعلمیت فقیهی، راهی است به واقع و کشف حقیقت. لیکن در مورد ولایت، آن جا که از مرحله‌ی رهبری موردی و جزئی می‌گذرد، نمی‌توان معیار را اعلمیت واقعی در مورد هنر رهبری دانست.

۱۱-۴ تقسیم‌بندی ولایت فقیه به ادوار مختلف

بخشی از اندیشه‌های سیاسی مسلمانان در موضوع رهبری جامعه در اندرزنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها، سیاست‌نامه‌ها، کتب تاریخی، منابع عرفانی، کلامی، حکمت و ... مورد توجه واقع شده است. ولایت در منابع فقهی در دو حوزه‌ی کاملاً متفاوت به کار رفته است: ولایت بر امور حسبه مربوط به افراد محجور و ناتوان و برای حفظ حقوق بردگان، سفیهان، صغیران و دیگر افراد محجور، تشریح شده است و ولایت به معنای حاکمیت سیاسی و تدبیر امور مربوط به اداره‌ی جامعه خردمندان و به منظور اجرای احکام اسلامی، تامین مصالح مادی و معنوی جامعه اسلامی وضع شده است.

بحث ولایت فقیه از آغاز اجتهاد در کتاب‌های فقهی راه پیدا کرد؛ لیکن به هنگام تنظیم و دسته‌بندی ابواب فقهی، باب خاصی به این موضوع مهم و حیاتی اختصاص نیافت. از زمانی که محقق نراقی مباحث مربوط به ولایت فقیه را جمع‌آوری کرد و فصل جداگانه‌ای از کتاب ارزشمند عوائدالایام را به این موضوع اختصاص داد، سرفصل تازه‌ای از توجه و اهتمام به این موضوع را رقم زد (برجی، ۱۳۸۴، ۸). در هر صورت در ادوار مختلف فقاهت، موضع‌گیری‌های خاصی پیرامون حدود و ابعاد ولایت فقیه وجود دارد (برجی، ۱۳۸۴، ۲۰-۱۰):

۱- دوره‌ی اول: آغاز اجتهاد

این دوره از قرن چهارم تا قرن دهم هـ. ق را شامل می‌شود و به دو برهه‌ی زمانی تقسیم می‌شود: برهه‌ای که امپراطوری اسلامی و خلافت عباسی دچار ضعف و سستی شد و برهه‌ای که انقراض سلسله عباسیان و تأسیس حکومت ایلخانیان در آن به وقوع می‌پیوندد. در این دوره، دانشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و فخرالمحققین به تجدید بنای مذهب شیعه پرداختند و با احیای دوباره‌ی فقه شیعه، مباحثی مانند نیابت فقه، اختیارات فقیه و ... رواج پیدا کرد.

۲- دوره‌ی دوم: دوره‌ی صفویه

در این دوره، به دلیل قدرت یافتن حکام شیعی صفوی و تغییر وضعیت شیعیان از موقعیت تحت فشار به اکثریت حاکم، چگونگی مشروعیت بخشیدن به سلطنت افراد غیرمعصوم و شاه صفوی نقطه اوج مباحث ولایی است. محقق کرکی یکی از برجسته‌ترین فقیهان این دوره است که در تحول و تکامل نظریه ولایت فقیه سهم به سزایی دارد. محقق اردبیلی نیز به عنوان فقیه نواندیش به منظور اثبات ولایت فقیه، برای نخستین بار به دلیل عقلی تمسک می‌کند. فقیهان این دوره، اصل ولایت فقیه را آن چنان برای سلاطین صفوی جانداخته بودند که آنان برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت خود، مجبور بودند، به عنوان نایب و کارگزار از فقیه بر اریکه‌ی قدرت تکیه زنند و در حقیقت قدرت را از دست مجتهدان بگیرند (اکبری، ۱۳۸۷، ۲۳).

۳- دوره‌ی سوم: قاعده‌مندی نظریه

در این دوره پس از فترت میان سقوط دولت صفوی تا به حکومت رسیدن دوره‌ی قاجار که دوره‌ی ناامنی، عدم توجه به منزلت و شأن فقها، تضعیف قدرت شیعه و علمای شیعه بود، بار دیگر اقتدار علما اثبات شده و زمینه‌ی اظهار نظر در موضوع ولایت فقیه فراهم می‌آید و برای نخستین بار فاضل محقق، ملا احمد نراقی، دو قاعده نظری مطرح می‌سازد: اول این که فقیه در تمامی آن چه که پیامبر(ص) و امام(ع) ولایت داشته، ولایت دارد. مگر در موارد استثنا و دوم این که فقیه در تمامی اموری که شارع، راضی به ترک آن نیست و متولی خاصی نیز تعیین نکرده، ولایت دارد.

۴- دوره‌ی چهارم: دوره‌ی مشروطه

با توجه به فضای سیاسی مشروطیت و مبارزه با استبداد مطلقه، فقهایی چون نائینی به طرح مسأله‌ی ولایت فقیه می‌پردازد و مدعی می‌شود نظام مشروطه نیز برطبق اصول تشیع، حکومتی غاصبانه است، اما غصبش از حکومت استبدادی مطلقه کمتر است؛ زیرا در حکومت‌های مستبد هم

مقام کبریایی الهی غصب می‌شود و هم مقام امامت و هم حق ملت، اما در مشروطه تنها مقام امامت غصب می‌شود.

۵- دوره‌ی پنجم: درخشش ولایت فقیه

امام خمینی(ره) مبتکر تبیین نوین و جامع ولایت فقیه در عرصه تئوری برای نخستین بار نظام مبتنی بر ولایت فقیه را در ایران بنیان می‌نهد و فقهای معاصر نیز آرای خود را در نظریه‌های سه‌گانه‌ی ولایت انتصابی فقیه، ولایت فقیه در امور حسبیه و ولایت انتخابی فقیه طرح‌ریزی می‌کنند.

۱۲-۴ انواع ولایت در اسلام

۱- ولایت الله

اساس ولایت و حکومت در اسلام، ولایت الله است. در نظام مکتبی اسلام، حکومت از آن خداست و ولایت و حکومت‌های دیگر از او ناشی شده و جلوه‌ای از ولایت الله محسوب می‌گردند (مؤسسه عالی آموزش و پژوهش، ۱۳۸۲، ۹). ولایت و سرپرستی، گاه ولایت تکوینی است و گاه ولایت بر تشریح می‌باشد. ولایت تکوینی یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصوف عینی داشتن در آن‌ها که ولی واقعی و حقیقی اشیا و اشخاص که نفس همه‌ی انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط ذات اقدس الهی است. ولایت تشریحی همان ولایت بر قانون‌گذاری و تشریح احکام است. این ولایت که در حیطه‌ی قوانین است و نه در دایره‌ی موجودات واقعی و تکوینی؛ اگرچه نسبت به وضع قانون تخلف‌پذیر نیست، یعنی با اراده‌ی مبدأ جعل قانون، بدون فاصله، اصل قانون جعل می‌شود؛ لیکن در مقام امتثال، قابل تخلف و عصیان است (مصباح یزدی: ۷۸، ۵۹). در هر صورت ولایت تشریحی ولایتی است که در محدوده‌ی تشریح و تابع قانون الهی است که خود بر دو قسمت ولایت بر محجوران و ولایت بر جامعه‌ی خردمندان تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۵۰).

۲- ولایت رسول

در اسلام دو نوع نصب و تعیین برای ولی امر و امام مسلمین وجود دارد: نصب خاص و نصب عام. منظور از نصب خاص، منصوب شدن و قرار دادن فردی با نام و نشان معین برای رهبری و زعامت می‌باشد. این امر در قرآن کریم نیز مورد تایید واقع گردیده است و آیه "اطیعوا... و اطیعوا الرسول" مبین نکته‌ی فوق می‌باشد و نصب عام یعنی تعیین فقیه جامع شرایط بدون اختصاص به شخص معین یا عصر معلوم یا مصر معهود می‌باشد (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۷۱).

۳- ولایت امام

پس از ختم رسالت الهی در وجود پیامبر عظیم‌الشان اسلام، امر ولایت در جریان عید غدیرخم به حضرت علی(ع) رسید. آن جا که رسول خدا(ص) فرمود: "الست اولی بکم من انفسکم" آیا من به شما از خود شما سزاوارتر نیستم و سپس بیان نمود که هر کس که من ولی او هستم، علی مولای اوست. با این واقعه‌ی عظیم تاریخی ولایت به علی(ع) و به ائمه دیگر رسید تا آنان عهده‌دار مقام ولایت گردند (مؤسسه عالی آموزش و پژوهش، ۱۳۸۲، ۲۶).

۴- ولایت فقیه

برای اثبات ولایت فقیه معمولاً به سه دلیل اشاره می‌شود: دلیل عقلی محض که مبتنی بر برهان ضرورت نظم در جامعه اسلامی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست و هم شامل زمان انبیا می‌شود که نتیجه‌اش ضرورت نبوت است و هم زمان پس از نبوت رسول خاتم(ص) را مشتمل می‌شود که ضرورت امامت را به ذهن متبادر می‌کند و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است (جوادی آملی: ۷۸، ۱۵۰). دلیل دوم دلیل مرکب از عقل و نقل می‌باشد که برخی از مقدمات آن را عقل و برخی دیگر را نقل تامین می‌کند. آن گونه که صلاحیت دین اسلام برای بقا و دوام تا قیامت،

۱ - آیه ۵۱، سوره نساء

یک مطلب قطعی روشن است و هیچ گاه بطلان و کاستی در آن راه نخواهد داشت و تعطیل نمودن اسلام در عصر غیبت و عدم اجرای احکام و حدود آن، سد از سبیل خدا و مخالفت با ابدیت اسلام در همه شئون عقاید، اخلاق و اعمال است. روایات و احادیث نیز مطلب فوق را تأیید می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱۶۷).

دلیل نقلی محض بر ولایت فقیه به احادیث و روایات متعددی اشاره دارد. حدیث "ان العلماء ورثة الانبیا" خاص ائمه نیست. بلکه همه‌ی عالمان دینی دیگر را نیز شامل می‌شود و احادیث دیگر نیز مبین واقعیت فوق می‌باشند.

خلاصه این که در زمان غیبت امام عصر، فقها و عالمان دین، جانشینان پیامبر و امامان معصوم هستند و عهده‌دار حفظ اسلام و کیان آن می‌باشند که می‌بایست حدود خدا را جاری نموده و احکام الهی را پیاده نمایند و اطاعت آنان اطاعت از خدا، پیامبر و امام است و نافرمانی از آنان فرمانبری از طاغوت می‌باشد (موسسه عالی آموزش و پژوهش، ۱۳۸۲، ۴۲).

۱۳-۴ ضرورت اهمیت تبیین ولایت فقیه از دیدگاه محقق اردبیلی

بسیاری از فقهای پیشین هم‌چون شیخ مفید، سیدمرتضی و فقهای پسین چون محقق حلی و علامه حلی، شهیدین و از جمله محقق اردبیلی و هم‌روزگاران‌ش به گونه‌ای مستقل و مستدل به ولایت فقیه نپرداخته‌اند و به آن در ضمن کتاب‌های فقهی به مناسبت‌های گوناگون اشاره‌ای داشته و در جای جای متون فقهی تعابیری از قبیل امام، سلطان، حاکم شرع، نایب امام، فقیه جامع الشرایط و ... را به کار برده‌اند که البته مقصودشان در بیشتر موارد همان ولی فقیه جامع‌الشرایط است. بنابراین هرچند تحولات فکری فقها و علمای دینی، پیرامون ولایت فقیه بیشتر نه در دوران حضور بلکه در دوران غیبت متوجه کانون اصلی اداره‌ی جامعه‌ی دینی و مدینه‌النبی می‌گردد، بحث مبسوطی پیرامون موضوع در آثار فقها به چشم نمی‌خورد.

البته دگرگونی و تحولات علم اصول و فقه در نزد امامیه به دو عصر متمایز تقسیم می‌شود (صدری، ۱۳۸۴، ۱۶۸):

الف) عصر اندیشه‌های نخستین یا دوران بنیان‌گذاری فقه و اصول: این دوره را با توجه به نوع تألیفات آن که رسائل جداگانه‌ای است، در ابواب محدودی از علم اصول می‌توان دوره‌ی نگارش رسائل منفرد نیز نامید که از اوایل قرن دوم هجری تا اواسط قرن پنجم ادامه دارد.

شالوده فقهی شیعه در زمان امام محمدباقر(ع) و عمدتاً در عصر امامت امام جعفرصادق(ع) ریخته شد که از مدینه الرسول آغاز شد و با انتقال قدرت به عباسیان به کوفه منتقل گردید. از اواسط قرن سوم، خلافت عباسی بر عهده‌ی نواحی ایران خاصه ری و قم ضعیف گردید و از اوایل قرن چهارم، عمدتاً خاندان بویه بر این دو شهر حکم می‌راندند که خود مروجین اعتقادات شیعی بودند. در اواسط قرن چهارم که معزالدوله احمد دیلمی بر بغداد تاختن گرفت و خلافت عباسی تحت سیطره بویه‌یان درآمد، بغداد نیز رفته رفته به محل مناسبی برای رشد و نمو فقه شیعه بدل شد (صدری، ۱۳۸۴، ۱۷۱). هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، ابوسهل نوبختی، حسن بن موسی نوبختی و شیخ مفید از جمله فقه‌های مشهور این دوره می‌باشند.

ب) عصر تکامل فقه و اصول شیعی: این دوران از اواسط قرن پنجم هجری آغاز شد و به اعتبار این که آغاز دوران تصنیفات جامع‌الابواب در هر زمان بود، به اختصار، دوره‌ی تصنیف نامیده می‌شود که خود به پنج دوران تقسیم می‌شود:

۱- اولین دوره‌ی شکوفایی: خروج فقه شیعه از بساطت و سادگی نقل حدیث که نیاز به استفاده از قواعد اصولی را به ارمغان می‌آورد، برای اولین بار در مدرسه فقهی بغداد به دست توانمند سیدمرتضی و شاگرد لایقش شیخ طوسی صورت گرفت (اکبری، ۱۳۸۷، ۲۱).

۲- اولین دوره رکود: تحولات سیاسی موجود، انزال آل بویه، تعصب شدید سلجوقیان و غزنویان و تسلط مغول و نبوغ و عظمت علمی شیخ طوسی باعث رکود بی‌سابقه‌ای به مدت بیش از یک قرن در فقه گردید.

۳- دومین دوره‌ی شکوفایی: با ناپسند شمرده شدن تقلید از پیشینیان، زمینه‌های جدید تحقیق و تحفص در فقه و اصول پدیدار شد. دگرگونی و تحول معنای اجتهاد، پیدایش عنصری به نام عقل در کنار ادله‌ی فقهی سه گانه کتاب، سنت و اجماع، گرایش روزافزون توده‌های مردم به مذهب شیعه و پراکندگی مدارس فقهی ویژگی‌های این دوره محسوب می‌شود (صدری، ۱۳۸۴، ۲۱۷-۲۰۹). این ادریس حلی، محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی و محقق کرکی از فقهای نامی این دوره محسوب می‌شوند.

۴- دومین دوره‌ی رکود: با ظهور نهضت اخباریان و رهبری محمدمامین استرآبادی از آغاز سده‌ی یازدهم هجری که در آن اجتهاد و مجتهدین مورد سخت‌ترین انتقادات قرار گرفت، این علم برای مدتی حدود دو قرن دچار رکود نسبی شد.

۵- سومین دوره شکوفایی: عکس‌العمل در برابر طرز تفکر و القائات افراطی اخباریان، اشباع نیاز به تدوین مجموعه‌های بزرگ حدیث، گرایش منفی در اصول و به دنبال آن در فقه و پشتیبانی مدرسه نجف و ظهور شخصیتی چون وحید بهبهانی و شاگردانش چون سیدمهدی بحرالعلوم، ملا احمد نراقی، محمدحسین نجفی و به ویژه شیخ مرتضی انصاری باعث شکوفایی مجدد فقه گردید (صدری، ۱۳۸۴، ۲۳۴-۲۲۶).

۱۴-۵۴ دیدگاه محقق اردبیلی پیرامون ولایت فقیه

محقق اردبیلی معتقد است: در هیچ زمانی مکلفین بدون سلطان و ولی رها نشده‌اند؛ بنابراین در زمانی که پیامبر یا معصوم حضور ندارند، باید جامعه اسلامی، سرپرست و ولی داشته باشد؛ یعنی براساس یک مبنای عقلانی، چون پادشاهان وقت، منصوب و مأذون از سوی خدا و رسول و معصوم نیستند، حقیقتاً حاکم حقیقی؛ شخصی غیر از این‌ها است. وی از یک طرف می‌گوید: حتماً باید حاکم و رئیس در جامعه‌ی اسلامی وجود داشته باشد و از طرف دیگر حاکمان وقت را قبول ندارد؛ پس حاکم حقیقی وجود دارد و آن فقهای جامع‌الشرایط هستند که تمامی اختیارات معصومین را برعهده دارند.

از این عبارت، استنباط می‌شود که از نظر ایشان، تنها فقهای جامع‌الشرایط در عصر غیبت معصوم می‌توانند، حکومت تشکیل دهند. زیرا آنان به تعبیر محقق اردبیلی "ورثة الانبیاء"، "قائم مقام اول" و "نایب امام" محسوب می‌شوند. وی برای اثبات مدعای خود، یعنی این که ولی فقیه یا فقهای جامع‌الشرایط، حاکم مستقل بوده و در همه‌ی امور از طرف معصوم صاحب اختیارند، به کتاب و سنت استدلال می‌کند. وی روایات متعددی را نقل می‌کند و در آخر می‌گوید (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۸):

"هذا الاخبار المتقدمه يدل على ان كل من اتصف بالشرایط هو منصوب من قبله و له الحكم مثله". "تنها ملاک مشروعیت حکومت در عصر غیبت، اذن امام است و فقیهان مأذون از جانب امام هستند".

البته با تکیه بر آرای محقق اردبیلی به خصوص در مسأله قضاوت زنان که شرط ذکوریت، اختصاص ادله‌ی جواز قضاوت بر مرد، عدم شایستگی زن برای این مسئولیت، نقصان عقل و تدین، استشهاد به برخی آیات، تفاوت ساختاری زن و مرد، نقصان جایگاه و حرمت اجتماعی، عدم صلاحیت در امامت نماز جماعت، عدم صلاحیت ولایت بر فرزندان، حرمت سخن گفتن زن، دستور پیامبر به عقب‌نگه داشتن زنان، دستور به ایجاد محدودیت برای زنان و روایات و اجماع نقل کرده می‌توان بر مخالفت ایشان با ولایت فقهی زنان دست یافت (مرتضوی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۷۷-۲۳۳). در هر صورت محقق اردبیلی برای اثبات ولایت فقیه به دلایل ذیل استناد می‌کند:

ادله‌ی عقلی

بیشتر استدلال فقها در ادله‌ی عقلی برای اثبات ولایت فقیه، مبتنی بر برهان ضرورت نظم در جامعه‌ی اسلامی و مختص زمین یا زمان خاصی نیست و هم شامل زمان انبیا می‌شود که نتیجه‌اش ضرورت نبوت است و هم زمان پس از نبوت رسول خاتم(ص) را مشتمل می‌شود که ضرورت امامت را به ذهن تبادر می‌کند و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۷۲).

محقق اردبیلی برای اثبات ولایت و حکومت علی‌الاطلاق فقیه در زمان غیبت امام (ع) می‌نویسد (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۰):

"آری، سزاوار است از دلیل حاکم علی‌الاطلاق بودن فقیه و این که اصحاب می‌گویند: هر آن چه را که در زمان حضور امام (ع) باید به امام مراجعه کنیم، در حال غیبت باید به فقیه مراجعه کرد، استفسار کنیم. ممکن است گفته شود: دلیل آن اجماع است و این که بدون چنین ولایتی نظم جامعه مختل می‌شود و زندگی انسان در سختی و تنگنا قرار می‌گیرد و عقل و شرع، چنین پیامدهایی را نمی‌پسندد و نفی می‌کند؛ لذا فقیه، حاکم علی‌الاطلاق است و برخی از همین راه، لزوم بعثت پیامبر(ص) و یا امام(ع) را اثبات کرده‌اند، دقت کن."

ایشان سپس درباره‌ی ضرورت عقلی حکومت می‌فرماید(خالقی، ۱۳۸۷، ۶۶):

"چون از سویی مصالح و مفسدات زندگی برای حسن معاش و معاد، نیازمند معرفت بر این مصالح و مفسدات است، لطف و رحمت الهی ایجاب می‌کند که این مصالح و مفسدات را به انسان تعلیم نماید و از آن جا که این کار، تنها از عهده‌ی کسانی ساخته است که خداوند به صلاحیت آنان عالم و راضی باشد، پس لازم است خداوند، چنین اشخاصی را تعیین کند."

پس شکی نیست که امامت و ریاست عامه‌ی مردمان، در امور دنیوی و دینی آنان، موجب دفع ضرر و حصول نفع در زندگی آنهاست و امر مبدا و معاد آنها بدون آن، منظم نمی‌گردد. بنابراین واجب است رضایت و حمد خداوند را که چنین افرادی را مشخص و تعیین کند (خالقی، ۱۳۸۷، ۶۷).

محقق اردبیلی در مجمع‌الفائده می‌گوید (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۹۰): اثبات ولایت فقیه، صرفاً از طریق مقبوله عمر بن حنظله نیست، بلکه از حیث عقلی می‌توان برای آن ادله‌ی متعددی آورد: از آن جمله می‌توان به اصل ضرورت تأمین مصالح عمومی در جامعه و مهم‌ترین آنها یعنی ایجاد نظم و آرامش، اشاره داشت که بدون پذیرش نظریه‌ی ولایت فقیه و تقویت آن در جامعه اسلامی غیرممکن به نظر می‌رسد(افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۹۰):

"بدون وجود چنین ولایتی (برای فقیه) سازمان و نظم، دچار اخلال می‌گردد و این امر منجر به بروز سختی و مشکل در زندگی ایشان می‌شود؛ پدیده ای که عقل و شرع آن را نمی‌پسندد. پس می‌توان ادعا کرد که اگر فقیه، ولایت نداشته باشد، نظم اجتماعی مختل خواهد شد."

بر این اساس، ضرورت تأمین امنیت و ثبات، بنیاد نظریه‌ی محقق اردبیلی را در حمایت از صفویه شکل می‌گیرد؛ چرا که تنها از این طریق است که می‌توان به شکل‌گیری حکومت مشروع مطابق نصب الهی امیدوار بود (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۹۰).

"هیچ مصلحتی را نمی‌توان سراغ گرفت که بتواند جایگزین مصلحت ناشی از حضور امام (در اداره جامعه) باشد. لذا می‌توان ادعا کرد که هرج و مرج ناشی از مشخص نبودن رهبر جامعه، مفسده‌ای بزرگ است که می‌طلبد نصب امام را."

ایشان در جای دیگری دلیل عقلی را به عنوان مؤید دلیل نقلی ذکر کرده است و می‌نویسد (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۱):

"مؤید روایت مقبوله، این است که اگر فقیه، ولایت نداشته باشد، نظم جامعه بشری مختل می‌شود و برخی از همین راه، وجوب ثبوت و امامت را اثبات کرده‌اند."

این کلام محقق اردبیلی ثابت می‌کند دلیل عقلی که ایشان برای ضرورت ولایت عامه فقیه اقامه کرده است، در حقیقت همان قاعده لطفی است که در علم کلام برای ضرورت نبوت و امامت اقامه می‌کنند و این استدلال، نشان می‌دهد که محقق اردبیلی، مسأله‌ی ولایت فقیه را در ردیف مسایل کلامی می‌داند و آن را تداوم امامت می‌شمارد، شاهد بر این مطلب این است که ایشان از "حاشیه بر شرح تجرید" فوشچی، همین مطلب بالا را در ردّ اشکال بر قاعده لطف و توضیح قاعده ذکر کرده است (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۲):

"آنان می‌گویند امامت در صورتی واجب است که لطف بدان منحصر باشد، ولی چه مانعی دارد که مصلحت دیگری، جانشین مصلحت امامت و رهبری شود؛ لذا قاعده لطف، ملازمه‌ای با تعیین امام از طرف خداوند ندارد."

پاسخ این است که لطف در امام منحصر است و هیچ مصلحتی نمی‌تواند خلأ نبود امام را پر کند، لذا خردمندان و علاقمندان در هر زمان و در هر منطقه، وجود پیشوا و رئیس را لازم می‌دانند تا در پرتو رهبری و حکومت آن از مفساد و نابسامانی‌های ناشی از اختلاف و هرج و مرج در امان باشند، پس لطف در وجوب نصب امام منحصر است."

هم چنین در کتاب حجر در ذیل کلام علامه حلی "والولاية في ماله الى الحاكم" محقق اردبیلی می‌فرمایند (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۷۰۹):

"دلیل کلام علامه این است که امور محجورین مانند صغیر، مجنون، سفیه و غائب که ولی خاص ندارند، از اموری است که نباید مختل شود و به اصطلاح رسیدگی به امور آنها از چیزهایی است که شارع متعال، راضی به ترک آن نیست و هیچ کس از فقیه عادل و جامع‌الشرايط سزاوارتر نیست و حتی کسی مساوی با او نیست، از جهت علم و تقوا که در حاکم وجود دارد و حدیث "العلماء ورثة الانبياء"، ولایت بر محجورین را حق انبیا و حجج الهی می‌داند و علما هم وارث انبیا می‌باشند و فقیه جامع‌الشرايط نائب ولی اصل، یعنی امام زمان (عج) است و در این حکم خلافتی بین فقها نیست و حتی در شرح شرایع، نقل اجماع شده است."

همین استدلال ایشان نشان می‌دهد که وراثت در این روایت، منحصر به تبلیغ احکام نیست؛ بلکه سرپرستی آن دسته از امور اجتماعی است که به عهده انبیا می‌باشد. براساس این روایت، پس از انبیا، فقیهان، سرپرستی آنها را دارند و در این امور فقیهان وارثان پیامبرانند (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۴).

محقق اردبیلی درباره‌ی ولایت بر محجوران و ولایت بر کسانی که ولی ندارند، دلیل عقلی دیگری را ذکر کرده است که نوع استدلال نشان می‌دهد که در هر موردی که جامعه به ولایت نیاز داشته باشد و از نظر شرع، شخص خاصی عهده‌دار انجام آن نباشد، فقیه، ولی و سزاوارتر است و با بودن فقیه نوبت به دیگران نمی‌رسد (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۲):

"شاید دلیل ولایت حاکم (فقیه) بر کسی که ولی ندارد، این باشد که این شخص باید ولی داشته باشد و کسی از فقیه سزاوارتر نیست و کسی در داشتن چنین ولایتی هم سطح فقیه نیست؛ زیرا فقیه علم و تقوا دارد که غیرفقیه آن دو را ندارد".

محقق اردبیلی بر اثبات عصمت امام نیز تأکید دارد و برای اثبات مدعی خود می‌گوید (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ۴۴۰):

"آیه واطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم که اطاعت کنید ای مومنان، خدا و رسول و صاحبان امر را که امامان و جانشینان پیغمبرند و در هنگامی که امام نعوذ بالله مرتکب معصیتی شود یا اقدام بر ناشایستی کند، به موجب امر به معروف و نهی از منکر واجبست که بر او انکار کنند و انکار کردن منافات با اطاعت کردن دارد و غرض و مطلب که فرمان برداری است، از میانه فوت می‌شود و واجب است که امام معصوم باشد".

ایشان بحث ولایت را به عنوان تتمه و نتیجه‌ی ایمان مطرح می‌سازد و از جمله آیه‌ی شریفه‌ی "یا ایهاالذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله قوم یرحکم و یحبونه اذله علی المؤمنین" (عزّه علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لایخافون لومۀ لائم) را در شأن حضرت علی(ع)، اصحاب و یاران ایشان می‌داند و مراد از مرتد در آیه را خوارج و اصحاب جنگ جمل و صفین می‌داند و کلمه لومۀ لائم را اشاره به علامت و سرزنش مردم نسبت به حضرت علی(ع) می‌داند که بعد از جنگ صفین و جریان حکمین حتی از طرف نزدیکانش مورد سرزنش قرار گرفت.

در مجموع می‌توان ادله عقلی محقق اردبیلی در اثبات ولایت فقیه را در دو نکته تلخیص کرد (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۳-۱۳۲):

۱- در جامعه اسلامی مسائلی وجود دارد که نیازمند دخالت و تصدی ولی و حاکم است و نمی‌توان آن‌ها را بدون سرپرست رها کرد.

۲- فقیه جامع‌الشرایط، با توجه به دو ویژگی علم و تقوا، برای برعهده داشتن این امور، اولی است؛ زیرا کسانی که از این دو امتیاز بهره‌ای ندارند، نمی‌توانند در عرض فقیه و مانند او از چنین اولویتی برخوردار باشند و اختیارات حاکم را به دست گیرند.

ادله نقلی

منظور از ادله‌ی نقلی احادیث و روایاتی است که از سیره عملی حضرت محمد(ص) و ائمه‌ی معصومین به صورت روایت و حدیث نقل گردیده است. به نظر محقق اردبیلی دلیل این که فقیه می‌تواند مال سفیه، مفلس و غایب را بفروشد، عموم ولایتی است که از مقبوله استفاده می‌شود (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۳):

"برای این که فقیه، جانشین امام و غایب اوست. دلیل این جانشینی، اجماع و اخباری مانند خبر عمر بن حنظله است. پس آن چه برای امام که ولایت بر جان مردم دارد، مجاز است، برای فقیه نیز مجاز خواهد بود."

هم‌چنین در بحث از اقامه‌ی حدود در عصر غیبت، توسط فقیه با استناد به مقبوله‌ی عمر بن حنظله و ولایت عامه‌ای که از آن به دست می‌آید، به جواز اقامه‌ی حدود متمایل می‌شود و ضعف سند مقبوله را با استناد به قبول اصحاب، مضر به استدلال نمی‌داند.

محقق اردبیلی در کتاب قضا با استناد به مقبوله، معتقد به نفوذ قضاوت فقیه جامع‌الشرایط بوده و بر این باور است که مضمون روایت، موافق عقل و قواعد فقهی است و این می‌تواند ضعف سند را جبران کند و در جای دیگر، به سه راوی از افرادی که در سند روایت آمده است، اشکال می‌گیرد: یکی داود بن حصین است که شیخ او را واقفی معرفی می‌کند و دیگری محمد بن عیسی است که شیخ تضعیف کرده و سومی خود عمر بن حنظله است که در کتب رجالی از او نامی نمی‌برند. با این وصف می‌نویسد (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۳):

"این روایت، با این که سندش صحیح نیست، با این حال مورد قبول اصحاب است و به مضمونش عمل کرده‌اند".

در جای دیگر کتاب قضا بعد از نقل مقبوله عمر بن حنظله محقق اردبیلی می‌فرماید (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۷۰۷):

"و من کونه حکماً فهم کونه نائبا مناب الامام علیه السلام فی جمیع الامور، و لعله به یشعر قوله علیه السلام: و علینا ردّ و الراد علینا کالرادّ علی الله و هو فی حد الشکر بالله". از این که امام (ع) فقیه عارف به احکام را به عنوان حکم بین مردم قرار داده، فهمیده می‌شود که به طور کامل و در جمیع امور، نایب امام (ع) است؛ نه این که صرف قضاوت باشد و به همین عموم، نیابت اشعار دارد، قول امام علیه السلام که فرموده است: هر کس قول فقها را رد می‌کند، بر ما رد کرده است و هر کس بر ما ردّ کند، رد بر خدا کرده است.

در مجموع مباحث محقق اردبیلی درباره روایت مقبوله‌ی عمر بن حنظله را می‌توان به صورت ذیل جمع‌بندی کرد (برجی: ۱۳۸۴، ۱۳۳):

۱- عمل به این روایت، مورد قبول علمای شیعه است و با این که سندش را ضعیف می‌داند، در عین حال، این روایت را قابل اعتماد و استناد می‌داند.

۲- مقبوله را به منصب قضاوت اختصاص نداده است، بلکه اختیارات وسیع ولی فقیه را بدان مستند می‌کند.

با این توضیح مباحث محقق اردبیلی پیرامون روایت ابن حنظله نشان می‌دهد که (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۰۵):

۱- تسالم اصحاب را در عمل به این روایت و مورد قبول اصحاب بودن آن را می‌پذیرد.
۲- هر چند بر مبنای خود، با دقت تمام به اسناد روایات می‌نگرد و بدون تحقیق و بررسی کامل، حکم به اعتبار سند نمی‌کند ولی در عین حال، این روایت را معتبر می‌داند.

۳- مقبوله را به منصب قضاوت و صدور حکم قضایی اختصاص نداده و حاکم را به قاضی تفسیر نمی‌کند، تا در دلالت آن، بر دلالت و حکومت مناقشه کند، بلکه او اختیارات وسیع حاکم اسلامی و از آن جمله اجرای حدود را بدان مستند می‌کند.

اجماع

عقل، حجت ذاتی درونی و کتاب و سنت نیز، حجت ذاتی بیرونی هستند. عقل به خودی خود، حجت است. کتاب و سنت، به واسطه‌ی دلالت عقل، حجت هستند. ولی اجماع، هم‌چون گونه‌های گوناگون خبر، حکایت‌کننده سنت است و هیچ‌گونه حجیت مستقل ندارد. در اجماع دخولی شرط است که امام یا معصوم در بین اجماع‌کنندگان باشد و در اجماع سیره، شرط است که عملی در نزد امام یا پیامبر اکرم(ص) انجام شود و یا امام از آن عمل باخبر شود؛ ولی با سکوت خود آن را تأیید کند. هنگامی که عملی در جایی که پای‌بندی به ننگه داشت قوانین و پیروی از سیره نبوی و ائمه(ع) وجود دارد، این اجماع هم پذیرفته شده است.

محقق اردبیلی اجماع و روایات را برای اثبات ولی فقیه، تام و تمام می‌داند. البته ایشان در فقه، کمتر به ادعاهای اجماع پای‌بند است و غالباً در ثبوت اجماع، مناقشه می‌کند. از این رو وقتی ایشان در مسأله‌ای بر اجماع، اعتماد می‌کند و ادعای اجماع را بدون نقد و ایراد قبول و یا خود، ادعای اجماع می‌نماید، می‌توان فهمید که مسأله از این نظر جایگاه محکمی داشته و تسالم اصحاب را به همراه دارد. ایشان بر این نظر است که فقها در دوران غیبت، از سوی حضرت ولی(عج) نیابت دارند و اذن آن حضرت بالاجماع معلوم است. هم‌چنین در بعضی از موارد، نسبت به تصرفات فقیه، تعبیر «لاخلاف فی الحکم» می‌کند.

در یک تفسیر جامع و گویا، محقق، فقیه را به عنوان قائم مقام امام و نایب او معرفی می‌کند و

می‌گوید: دلیل آن می‌تواند اجماع و اخبار باشد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۰۳).

۱۵-۴ نظریه های امامت

اصول نظریات شیعه درباره‌ی امامت دارای دو خصوصیت تاریخی بوده است (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۳۸-۱۳۷): نخست آن که در سراسر ادوار تاریخ اسلام، مبانی این نظریات به شکلی که مورد تصدیق عامه‌ی شیعیان باشد، برای مدت کوتاهی در زمینه‌ی حکومت و کشورداری به موقع اجرا گذارده شد و آن مقارن دوره‌ی چهار سال و شش ماه خلافت حضرت علی(ع) بود. که پس از شهادت امام حسن(ع)، به تدریج به فرقه‌های متعددی مانند زیر تقسیم شدند.

خصوصیات تاریخی دوم نظریات شیعه درباره‌ی امامت این است که تدوین این نظریات، متجاوز از سه قرن پس از آغاز تاریخ اسلام صورت گرفته است. سبب این تأخیر را باید از یک سو در تحولات سیاسی کلی جامعه‌ی اسلامی و از سوی دیگر در وقایع خاصی دانست که بر اجتماع شیعیان گذشته است. دشمنی امویان با افراد خاندان پیامبر اسلام(ص) و عباسیان با اعمال سیاست زور و شمشیر و خشونت، هیچ مجالی برای ظهور اندیشه‌های شیعه باقی نگذاشتند و با روی کار آمدن خاندان آل‌بویه در ایران و انحطاط و ضعف عباسیان در بغداد محمدین ثلاثه فقه شیعه را پایه‌ریزی کردند^۱ و با غیبت امام دوازدهم (۳۶۰ هـ.ق) و خاصه آغاز غیبت کبری، ضرورت اجتهاد و توسل به علم اصول در استنباط احکام فقه آشکار گشت و پیدایش نظریات شیعه درباره‌ی امامت به صورت مدون در این دوره معلول این دو علت عمده بوده است.

نظریات اصولی شیعه درباره‌ی امامت به طور کلی دارای دو بخش می‌باشد: بخش نخست درباره‌ی ماهیت امامت و اوصاف امام و بخش دوم در اثبات حقانیت حضرت علی(ع) برای احراز این مقام (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۳۹).

^۱ - منظور از محمدین ثلاثه، محمد بن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ هـ.ق با کتاب کافی فی علم الدین، محمد بن علی معروف به شیخ صدوق و متوفی ۳۸۱ هـ.ق با کتاب من لا یحضره الفقیه و محمد بن حسن طوسی متوفی ۴۶۰ با دو کتاب تهذیب الاحکام و الاستبصار می‌باشد.

۱۶- ماهیت امامت و اوصاف امام

برخلاف اهل سنت، شیعیان معتقدند که خلافت یا امامت در زمره‌ی مصالح عامه نیست، بلکه از اصول دین و مبانی شریعت به شمار می‌رود و ضرورت حکومت، ضرورت تداوم نبوت و ضرورت الهی و لزوم پذیرش عصمت امام(ع) ادله‌ی شیعه بر وجود امامت تلقی می‌شود.

شیعیان معتقدند که حضرت علی(ع) ضمن این که شایسته‌ترین و لایق‌ترین جانشین برای پیامبر اکرم(ص) بوده، از جانب پیامبر اسلام(ص) نیز برای پیشوایی بر جامعه‌ی مسلمانان معین گردیده است. احادیث نبوی، اولین مسلمانی که به اسلام گرویده، فداکاری‌های آن حضرت در رکاب پیامبر اسلام(ص) و واقعه‌ی غدیر خم از جمله ادله‌ی شیعه بر امامت حضرت علی(ع) می‌باشد.

۱۷- امامت از دیدگاه محقق اردبیلی

اصل بودن امامت

از نظر شیعه، امامت از اصول عقاید دینی است و در امتداد نبوت قرار دارد، ولی نظریه‌ی مشهور در میان اهل سنت این است که امامت از فروع دین می‌باشد. محقق اردبیلی معتقد است امامت از اصول دین است؛ نه از فروع دین که مربوط به افعال مکلفین است؛ زیرا امامت، ریاست و رهبری دینی و دنیوی عموم مکلفین است، به دستور خداوند و پیامبر او و از این نظر همانند نبوت است. در این صورت درست نیست که آن را از فروع عملی دین بدانیم (ربانی، ۱۳۷۵، ۸۸).

ایشان در کتاب اصول دین پس از آوردن صفات ثبوتی و سلبی در باب دوم به بیان نبوت می‌پردازد و دلیل پیامبر بودن حضرت محمد(ص) را ادعای پیامبری و اعجاز وی دانسته و می‌گوید: "و مراد به معجز، چیزی است که ظاهر شود از کسی و عقل جزم کند که این از جانب غیر خدا نیست و قرآن معجز ایشان است که اعراب نتوانستند، سوره‌ای مثل آن بیاورند (محقق، ۱۳۷۵، ج ۴، ۲۵۳).

محقق اردبیلی هم‌چنین شق قمر و تسبیح گفتن سنگ‌ریزه، سخن‌گفتن آهو و ناله کردن درخت خرما را به عنوان دیگر نشانه‌های اعجاز آورده و در مورد عصمت ایشان می‌گوید (محقق، ۱۳۷۵، ج ۴، ۲۵۶-۲۵۵):

"و دیگر اعتقاد باید کرد که پیغمبر معصوم است از همه‌ی گناهان صغیره و کبیره، عمداً و سهواً، پیش از پیغمبر شدن و بعد از آن و دلیلش آن است که اگر چنین که مذکور شد، نباشد، مردم مطیع و منقاد او نمی‌گردند؛ بلکه از او متنفر و گریزان می‌باشند و به اقوال و افعال او متوجه نمی‌شوند؛ پس فرستادن و پیغمبر ساختن او عبث و بی‌فایده می‌شود و به همین سبب‌ها می‌باید که از عیوب منزّه و مبرا باشد مثل کوری و کری و گنگی و کج خلقی. و بی‌دل و ترسان نباشد، بلکه صفت‌های پست و زبون مثل جولاهی و حلاجی نیز نداشته باشد.

و دیگر باید که افضل از جمیع امت خود باشد؛ چرا که عقل، قبیح می‌داند که افضل و اعلم، تابع کسی باشد که از آن کس کمتر باشد، بلکه او تابع نخواهد شد، پس پیغمبر فرستادن، عبث و بی‌فایده می‌شود".

در باب سوم اصول دین نیز که به زبان فارسی است، مساله امامت را پیش کشیده است و در ابتدای سخن می‌گوید (محقق، ۱۳۷۵، ج ۴، ۲۵۷):

"بدان که امام شخصی است که حاکم باشد بر خلق از جانب خدای تعالی در امور دین و دنیای ایشان مثل پیغمبر. مگر آن که پیغمبر از خدا بی‌واسطه‌ی آدمی نقل می‌کند و امام به واسطه‌ی آدمی نقل می‌کند که آن پیغمبر است".

سپس حدود اختیارات امام(ع) را هم پای پیامبر(ص) دانسته و حدیث "من لم يعرف امام زمانه، مات میتةً جاهلیةً" را شاهد قرار داده و دلیل عقلی بر امامت امیر مومنان را برمی‌شمارد که "کسی که پادشاه و حاکم باشد، چون از دنیا رحلت نماید، پادشاهی و جای خود را به کسی تفویض می‌کند که اقرب و مخصوص‌ترین مردمان باشد و با وجود احقیت او به آن منصب و اعلمیت، اتقی، ازهد، اعبد، اشجع و مستجاب الدعوه بودن و صاحب کرامات و خارق عادت بودن و داستان لیلۃ المبیّت

و محبوب خدا بودن و کافر و بت پرست بودن و افصح بودن و داشتن زنی چون فاطمه و بهتر و لایق تر بودن وی را ذکر می کند (محقق، ۱۳۷۵، ج ۴، ۲۶۲-۲۵۸). و در دلیل نقلی آیه "انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنواالذین یقیمون الصلوۀ و یوقون الزکوۀ و هم راکعون" را به حضرت علی(ع) منسوب کرده و دادن انگشتر به سایل را مصداق عمل حضرت امیرالمؤمنین می داند (همان، ۲۶۵-۲۶۲).

در بخش اخبار دال بر امامت امیرالمؤمنین، حدیث منزلت رسول الله(ص) "انت منی بمنزلۀ هارون من موسی اّلا انه لا نبی بعدی"، "من کنت مولاه فعلی مولاه"، "علی منی و انا من علی و لا یودّی عنی الا انا او علی"، "انا دارالحکمة و علی بابها"، حدیث ثقلین و ... را آورده و طریقی دیگر در اثبات حقانیت تشیع را در اهل بیت وی و عالم و عادل بودن وی دانسته است(همان، ۲۹۸-۲۶۵).

محقق اردبیلی آن گاه اعمال خلیفه اول و دوم و سوم را آورده و سپس دلایل شیعه بر فضیلت امیرمؤمنان را از نظر اهل سنت برشمرده، امامت نزد شیعه را به بحث می گذارد (همان، ۳۱):

"و اما طریقی ثبوت امر امامت نزد شیعه، مثل طریقت ثبوت نبوت است که به فعل خدا می باید با پیغمبریا امام معصوم مثل او و یا به کرامات و معجزه و اثبات آن در مادهی حضرت امیر گذشت و امامت باقی الله نیز ثابت شده است، به بعضی از نص کتاب چنان چه اشاره شد، مثل تصدق همه در نماز".

ایشان سپس روایات اهل سنت دربارهی دوازده امام را آورده و اعتقاد به امامت حضرت صاحب الزمان(عج) و روایات شیعه درباره دوازده امام را بیان کرده است.

امامت و قاعدهی لطف

متکلمان امامیه، امامت را از مصادیق قاعدهی لطف می دانند و بر این اساس به وجوب عقلی تعیین امام از طرف خداوند، قائل می باشند. محقق اردبیلی در این مورد می گوید (ربانی، ۱۳۷۵، ۸۹):

"شکی نیست که وجود امام، مایهی دفع ضرر و حصول نفع در امور دنیوی و نیز مایهی انتظام یافتن امر مبدأ و معاد است".

بنابراین نصب و تعیین امام بر خدا لازم است. زیرا مساله امامت از مسایلی است که آرا در آن مختلف است و چه بسا مصالح و مفسد امور پوشیده است و کسی جز خدا آن‌ها را نمی‌داند و این مطلب بر اهل نظر و انصاف، آشکار است. زیرا اگر در حالات مردم دقت شود، روشن می‌شود که آنان در انتخاب رهبر، مصالح و منافع فردی و قومی خود را در نظر می‌گیرند. از طرفی امام باید کاملاً به مصالح و مفسد امور آگاه باشد و این امر ممکن نیست مگر این که امام مورد تایید خاص خداوند بوده و علم لدنی داشته باشد. گذشته از این، امام باید مصون از خطا و معصوم باشد، تا غرض از امامت به دست آید (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ۴۵۳-۴۱۱).

محقق اردبیلی ضرورت امامت را به ضرورت حکومت پیوند می‌دهد و براساس قاعده ی لطف، آن را امر الهی که نیاز به نصب دارد، می‌شمارد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۰۲-۲۰۱):

"اشاعره می‌گویند: امامت در صورتی لازم است که لطف بدان منحصر باشد ولی چه مانعی دارد که مصلحت دیگری جایگزین مصلحت امامت و رهبری گردد؛ لذا قاعده‌ی لطف، ملازمه‌ای با تعیین امام از طرف خداوند ندارد. ولی پاسخ ما این است که هیچ مصلحتی نمی‌تواند خلاء فقدان امامت را پر کند. لذا خردمندان و عاقلان در هر زمان و در هر منطقه، وجود پیشوا و رئیس را لازم می‌دانند تا در پرتو رهبری و حکومت، از مفسد و نابسامانی‌های ناشی از اختلاف و هرج و مرج در امان باشند. از این رو لطف در امامت منحصر است."

۱۸-۴ شرایط امامت از دیدگاه محقق اردبیلی

محقق اردبیلی ذیل آیه‌ی شریفه " و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاطمه‌ن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین"، بحثی را گشوده‌اند به عنوان شرایط امامت که اگرچه مستقیماً به طهارت ظاهری و جسمانی که در نماز شرط است، مربوط نمی‌شود ولی مسأله‌ی طهارت را از دید معنوی و عرفانی آن مطرح کرده است و عدالت را به عنوان طهارت و فسق را به عنوان عدم طهارت بیان کرده است (سلمانی ایزدی، ۱۳۷۵، ۱۰۴).

۱۹- نیابت عامه فقیه از دیدگاه محقق اردبیلی

وی استدلال می‌کند که عدالت در امامت شرط است و فاسق، صلاحیت امامت را ندارد. "چگونه می‌توان امامت کسی را پذیرفت که شهادت و قضاوتش نافذ نیست و خبرش مورد اطمینان نمی‌باشد". آن‌گاه می‌فرماید: "اگرچه آیه درباره‌ی خلافت و ولایت است، ولی می‌توان از آن برای عدم جواز امامت فاسق برای نماز جماعت هم استفاده کرد؛ زیرا عنوان امام برای او هم منقول است (سلمانی ایزدی، ۱۳۷۵، ۱۰۴).

بسیاری از فقهای بزرگ در طول تاریخ، قائل به ولایت عامه فقها بوده و آنان را نایب مطلق امام معصوم (ع) می‌دانند و معتقدند فقهای جامع‌الشرایط برای افتا از طرف ائمه (ع) و ولایت بر تمام شئون مردم تفویض گردیده‌اند، مانند شیخ مفید، محقق و علامه حلی، نراقی، بروجردی، گلپایگانی و امام خمینی (ره) (محامد ایزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۹).

در باب قلمرو ولایت فقیه دو دیدگاه وجود دارد:

۱- برخی از فقیهان، ولایت فقیه را به مواردی خاص، هم‌چون ولایت بر مال‌هایی که مالک آن‌ها معلوم نیست، امور حسبیه^۱ و... محدود دانسته‌اند.

۲- بسیاری از فقیهان، دایره‌ی ولایت فقیه و اختیارات او را گسترانده و با طرح وراثت و نیابت عامه‌ی فقیه، از پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) بر این باورند که در هر موردی آن بزرگواران ولایت داشته‌اند، ولی فقیه و حاکم اسلامی نیز در روزگار غیبت، ولایت دارد و حکم او اثرگذار است. شیخ مفید، شیخ طوسی، شهیدین و صاحب جواهر از آن جمله‌اند.

محقق اردبیلی از جمله آن فقهای نامی شیعه است که حلاوت فقه غنی شیعه‌ی امامیه را چشیده است. ایشان معتقد است که ولایت و حکومت، اولاً و با لذات از آن خدای متعال است و آن

^۱ - حسبیه در لغت به معنای اجر و ثواب است و معمولاً بر کارهایی اطلاق می‌شود که برای اجر و ثواب الهی انجام می‌گیرد. امور حسبیه در فقه، همه‌ی کارهای پسندیده‌ای است که شریعت مقدس اسلام، تحقق خارجی آن را خواسته، ولی انجام آن را به شخص معین وانگذاشته است.

ولایت، ثانیاً به رسول اکرم(ص) و به اولی الامر واگذار شده است. چنان چه خداوند فرموده است: «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم.» ایشان در کتاب زبده البیان در ذیل آیه فرموده است (محامد یزدی: ۷۵، ج ۸، ۷۰۱): اختلاف شده در معنی اولی الامر. بعضی گفته‌اند مراد، علما، مجتهدان و حاکمان بر مردمان در هر زمانی می‌باشند و لو این که آن‌ها جائز و ظالم باشند و همین، معنی مشهور بین اهل بیت است؛ زیرا آن‌ها اطاعت سلاطین و حکام جائز و ظالم را حتی اگر در بدترین حالات ظلم و ستم هم باشند، واجب می‌دانند؛ مثل این که اطاعت خدا و رسول را واجب می‌دانند.

محقق اردبیلی می‌فرماید:

"این ادعا باطل است و فساد آن روشن و ادعایی است غیر ممکن. چگونه امکان دارد خداوند فرمان بدهد که از فاسقان اطاعت کنید و اطاعت آنان را مثل اطاعت خدا و رسول بدانید؛ با این که در قرآن امر کرده به ادای امامت و حکومت به عدل. در حالی که بین حکام جور و بین خدا و رسولش بینونت کامل است و در آیهی نبأ دستور داده که اگر فاسق خبری آورد، پس از تحقیق و بررسی ترتیب اثر بدهید و نیز در آیات و روایات دستور داده از آن‌ها دوری کنید. حتی میل به آنان را مورد نهی قرار داده است و فرموده "ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار". پس امکان ندارد خداوند امر کند به اطاعت از حکام فاسق و الا بین کلام خدا تناقض واقع می‌شود".

محقق اردبیلی قائل به عموم ولایت برای فقهای جامع‌الشرایط بوده است و در چند مورد از

کتاب مجمع‌الفائده به آن اشاره کرده است (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ۷۰۵):

"اول این که فقهای جامع‌الشرایط در زمان غیبت امام زمان(عج)، ولایت بر اجرای حدود و دیات را دارند و اقامه‌ی آن‌ها برای فقها جایز است؛ حتی بر مجتهدی که از طرف سلطان جور قبول ولایت کرده است. اجرای حدود، شعبه‌ای از ولایت عام است؛ چون اجرای حدود بدون حکومت و حق زمامداری ممکن نیست و ولایت عام جز اعمال ولایت در کلیه‌ی شئون حکومتی، چیزی نیست".

دوم این که در ذیل کلام علامه حلی "و فی حال الغیبه ینفذ قضا و الفقیه الجامع الشرایط" چند دلیل بیان فرموده است: اول اجماع همه فقهای شیعه امامیه و دوم اخباری که حاوی روایت‌هاست؛ مثل روایت مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه که کاملاً دلالت دارد بر این که فقهای جامع‌الشرائط که عارف به احکام و ناظر در حلال و حرام باشند، حق قضاوت و ولایت را دارند. از سوی دیگر اگر قضاوت فقیه نافذ نباشد، موجب اختلال نظام اجتماعی خواهد شد و لازمه‌اش وقوع هرج و مرج و بروز ناامنی در میان جامعه است و اختلال نظام و وقوع هرج و مرج در میان انسان‌ها دلیل نبوت است؛ تا چه رسد به مسأله‌ی ولایت؛ یعنی همان دلیلی که دلالت بر وجوب نبوت می‌کند، دلیل بر ولایت فقیه جامع‌الشرایط هم می‌باشد (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ۷۰۶).

سوم این که در کتاب قضا در شرح قول علامه "و القضاء واجب کفایی" فرموده است دلیل واجب کفایی بودن قضاوت برای فقها در زمان حضور و غیبت امام(ع)، اجماع فقهای امامیه است که تاکنون در آن مسأله اتفاق نظر دارند و اعتبار عقلی برای جلوگیری از ظالم از ظلمش و انتقام گرفتن به نفع مظلوم و نیز جلوگیری و منع از فساد و تجاوز، امری مبرهن است و نیز استقرار حق و دفع باطل و مهم‌تر از همه نظم و امنیت در جامعه در امور زندگی و امور دین مردم از واجبات دین اسلام است. از طرف دیگر اگر فقهای جامع‌الشرایط به اندازه‌ای باشند که به وسیله‌ی بعضی از آن‌ها، آن هدف تأمین شود، واجب کفایی است؛ اما اگر منحصر باشد به فرد خاصی و در امر قضاوت نیاز به افراد بیشتر باشد، واجب عینی می‌شود و این وجوب کفایی و یا عینی بر حسب زمان‌های مختلف، تفاوت می‌کند.

بنابراین کسانی که قریب الاجتهاد می‌باشند، بعید نیست که بر آن‌ها تحصیل اجتهاد واجب باشد؛ زیرا بسیاری از مقدماتی که در اجتهاد شرط است، تحصیل کرده‌اند و مقداری از آن‌ها باقی نمانده است که لازم است آن‌ها را هم تحصیل کنند (محامد یزدی، ۱۳۷۵؛ ۷۰۷).

با توجه به این که علما در پیامبر شرط عصمت را معتبر می‌دانند و در مجتهدان هم عدالت شرط اعتبار است، لذا چگونه ممکن است خداوند به طور مطلق، فرمان به اطاعت ظالم و فاسق بدهد. همچنین با توجه به این که حاکمان جور و ظلم بسیارند و آن‌ها هم با هم اختلاف دارند و اطاعت

کدام یک از آنها واجب است و کدام یک غیرواجب، لازمه اش ترجیح بلا مرجح است و عقلاً باطل است، در نتیجه اطاعت هیچ کدام واجب نیست.

دلیل دیگر این است که اگر امرا و حکام، کار خلاف شریعت انجام دهند، از باب قاعده امر به معروف و نهی از منکر واجب است آنها را نهی کنند، لذا بطلان اطاعت مطلق اثبات می‌شود و دلیل چهارم این است که حکام و امرا، اگر دستوراتشان خوب و مطابق با شریعت باشد، اطاعت از آنها اختصاصی نیست؛ بلکه هر کس به کار خیر و خوب فرمان می‌دهد، اطاعت او واجب است و اگر فرمان به بدی و گناه بدهد، اطاعت آنان واجب نیست؛ بلکه مخالفت با آنها واجب است؛ چون خلاف اطاعت خدا و رسول است و در نتیجه لازمه‌اش مخالفت صدر و ذیل آیه شریفه است (محمّد یزیدی، ۱۳۷۵، ۷۰۲).

این محقق نامدار بر مبنای عموم نیابت، احکامی را که در فقه از اختیارات امام(ع) شمرده شده است، برای نایب و مقام وی نیز مطرح می‌کند، مگر این که دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد؛ مثلاً در مسأله جمع‌آوری زکات، خمس و مصرف آنها، امر به معروف و نهی از منکر، تصدی مسایل قضائی، اجرای حدود و تعزیرات و... فقیه را جانشین امام معصوم(ع) معرفی می‌کند و تصدی این امور را در عصر غیبت، به عهده‌ی فقیه جامع‌الشرایط می‌داند. به عنوان نمونه درباره زمین تحجیر شده‌ای که بدون احیا رها کرده‌اند، می‌گوید (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۵):

"چون این زمین قابل استفاده است و بدان نیاز است، لذا رها شدن و معطل ماندن آن خلاف مصلحت است و باید امام(ع) کسی را که تحجیر کرده است، مجبور کند تا آن را آباد و یا تخلیه کند؛ زیرا او حاکم و صاحب اختیار امور جامعه است. به همین دلیل، فقیهان (حکام دیگر) نیز چنین اختیاری را دارند."

محقق اردبیلی فقیه را در عصر غیبت، حاکم علی‌الاطلاق معرفی می‌کند و در تمامی کارها او را جانشین و نایب امام معصوم می‌داند و تمام اختیاراتی که برای امام معصوم(ع)، که ولایت بر جانها

دارد، قائل است، برای فقیه نیز قائل است. به نظر وی فقیه، جانشین امام است و آن چه به دست او برسد، مثل آن است که به دست امام رسیده است (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۵).

محقق اردبیلی در این باره می‌گوید:

"و من كونه حكماً، فهم كونه نائباً مناب الامام في جميع الامور، ولعله به يشعر قوله (ع) (و) علينا ردّ و الرّاد) و انّ الظاهر لا خصوصية بزمان الامام عليه السلام القائل ذالك بل بزمان امام حاضر، فانّ قوله عليه السلام: (فاذا حكم...) يدل على ذلك فانهم".

از این که امام (ع) فقیه را با جمله‌ی "فلیضربوا حکماً" حاکم قرار داده است، استفاده می‌شود که فقیه در همه‌ی امور، به جای امام معصوم (ع) می‌نشیند. جمله علی‌نا ردّ... نیز اشعار به همین مطلب دارد؛ چون ردّ بر فقیه را ردّ بر امامان معصوم (ع) دانسته است. از ظاهر این سخن بر می‌آید که این نیابت، اختصاص به زمان امام صادق (ع) که گوینده‌ی این حدیث است و دیگر ائمه ندارد؛ بلکه زمان حاضر را نیز در بر می‌گیرد. جمله "اذا احکم بحکمنا" دلالت بر این دارد".

وی در جای دیگر، پس از این که به پاره‌ای از اختیارات فقیه جامع‌الشرايط به عنوان حاکم اسلامی اشاره می‌کند، می‌نویسد: "لأنّه قائم مقام الامام عليه السلام و نائب عنه". چون حاکم اسلامی، قائم مقام امام معصوم (ع) و نائب اوست (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۱۷).

محقق اردبیلی در کنار بحث نیابت عامه فقیه دو مطلب را هم ذکر کرده است (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۶-۱۳۷).

۱- این فقیه سختکوش در کنار عناوین نیابت فقیه، خلافت فقیه و قائم مقامی فقیه، از عنوان وکالت فقیه نیز در موارد متعدد استفاده کرده است که از موارد کاربرد آن، این چنین بر می‌آید که منظور از وکالت فقیه، عقد و پیمان میان حاکم و مردم نیست که مردم او را وکیل کرده باشند و در نتیجه انتخاب حاکم از طرف مردم باشد؛ بلکه به این معناست که ولی حقیقی انسان‌ها، به حاکم، ولایت داده است در مواردی که اشخاص مستقیماً در امور خود نمی‌توانند دخالت کنند، فقیه از طرف این اشخاص و به مصلحتشان اقدام کند. به عنوان نمونه می‌فرمایند:

"ظاهر این است که آن کسی که متصدی فروش اموال غایب است، امام یا نایب امام است که به منزله‌ی وکیل امام و وکیل غایب است".

در این تعبیر، وکالت از سوی غایب و نصب از سوی امام، سازگار با یکدیگر معرفی شده است.

۲- محقق اردبیلی در مسأله نیابت عامه فقیه، متوجه این مشکل است که با توجه به این که نیابت نایب و وکالت وکیل با موت منوب منه و موکل، باطل می‌شود و نیابت فقیه از طرف امام صادق(ع) است و آن حضرت در مقبوله‌ی عمر بن حنظله آنان را حاکم و نماینده‌ی خود معرفی می‌کند، چگونه می‌تواند پس از دوران زندگی امام صادق(ع) ادامه پیدا کند؟

برای پاسخ این مشکل، ایشان از شهید ثانی مطلبی نقل می‌کند که فرمود: استمرار ولایت فقیه، مورد اتفاق نظر همه‌ی اصحاب است؛ زیرا فقیه از سوی امام صادق به امر خاصی نصب نشده، بلکه امام صادق(ع) حکم شرعی را بیان کرده است و سپس می‌فرمایند (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۸):

"تو می‌دانی که هیچ اشکالی در استمرار ولایت فقها نیست؛ زیرا فقیه در عصر غیبت از سوی امامان که از دنیا رفته‌اند، وکالت و نیابت نداشته است تا پس از موت آن‌ها معزول باشد، بلکه نیابت فقیه از سوی صاحب الامر(ع) است و اذن آن حضرت بر ولایت فقیه از راه‌های اجماع، کشف عقلی و روایات اثبات می‌شود".

محقق اردبیلی، فقیه را در عصر غیبت، حاکم علی‌الاطلاق معرفی می‌کند و در تمامی کارها او را جانشین و نایب امام معصوم(ع) می‌داند و بر این اساس، احکامی را که در فقه از اختیارات امام(ع) شمرده شده، برای نایب و قائم مقام امام(ع) نیز مطرح می‌کند، مگر این که دلیل برخلاف آن وجود داشته باشد و بر این باور است که آن چه به دست فقیه برسد، مثل آن است که به دست امام معصوم(ع) رسیده است (برجی، ۱۳۸۴، ۳۸۶).

۲۰-۴ مشروعیت و مقبولیت نیابت عامه فقیه در اسلام

واژه‌ی انگلیسی *legitimacy* از ریشه‌ی *lex* یا *leg* به معنای قانون^۱ گرفته شده و با واژه‌هایی نظیر *legal* (قانونی)، *legislation* (تقنین) و *legacy* (میراث) هم خانواده است. از این رو به نظر می‌آید، معنای اصلی آن قانونیت باشد؛ هر چند امروزه این واژه در اصطلاح سیاسی به معنای اعتبار،^۲ حقانیت^۳ و مشروعیت به کار می‌رود (فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۲۰).

Legitimacy ابتدا در اصطلاح حقوق روم به معنای بچه‌ای را حلال‌زاده معرفی کردن به کار می‌رفت. بعدها فرانسوی‌ها نیز از آن در همین معنا استفاده کردند. هنگامی که نورمن‌ها انگلستان را فتح کردند، این واژه وارد فرهنگ اصطلاحات حقوقی انگلیس گردید و از آن جا که در رژیم‌های سلطنتی، قدرت می‌بایست به وراثت حقیقی پادشاه منتقل می‌شد، از این رو مسأله‌ی حلال‌زادگی، نقش مهمی در مشروعیت بعدی پادشاه ایفا می‌کرد (علویان: ۸۲، ۲۳۷). از این جا بود که اولین حلقه‌ی نامبری ارتباطی میان این واژه و معنای اصطلاح آن یعنی حقانیت و مشروعیت ایجاد گردید (فیرحی، ۱۳۸۲، ۲۲۰).

در ایران، این واژه هم زمان با مشروعیت وارد گفتمان سیاسی جامعه گردید و با واژه‌هایی چون شرع، مشروع و شریعت و سپس سنت، روش و هر آن چه مطابق و منتسب به آن است، عجین گردید که در نهایت با توجه به نفوذ قوانین ناشی از شریعت و یا متأثر از آن، مشروعیت حکومت به معنای انتساب آن به شرع تلقی گردید (صحرانورد، ۱۳۸۶).

مشروعیت، توجیه عقلی و یا عقلانی سلطه و اطاعت است. به این معنا که اعمال قدرت و سلطه از سوی حاکم باید توجیه عقلی داشته و در چارچوب عقل و مدار عقلانی و منطقی باشد (خسروپناه: ۷۷، ۱۱۲). مشروعیت به معنای قانونی بودن است و پذیرش همگانی و مقبولیت مردمی و

1 - law

2 - validity

3 - Right fullness

مورد رضایت مردم بودن و در اندیشه سیاسی اسلام به معنای مطابقت با موازین و آموزه‌های شریعت اسلام است؛ یعنی حکومت و حاکمی مشروع است که پایگاه دینی داشته باشد (ابراهیم زاده آملی، ۱۳۷۹، ۱۶۷).

مشروعیت به سان روحی دمیده در کالبد نظام سیاسی است که آن را سمت و سو و رونق می‌بخشد، جامعه‌ای که به عقیده‌ی مردم دارای مشروعیت باشد، پایدار می‌ماند، هر چند در عالم ثبوت از عناصر لازم و کافی برخوردار نباشد (حقیقت، ۱۳۷۳، ۱۱۵-۱۰۹).

مشروعیت، اساس و پایه‌ی حاکمیت است که هم زمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد: ایجاد حق حکومت برای حاکمان^۱ و شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان^۲. گزنفون معتقد بود که حتی در حکومت‌های تیرانی، که بر بنیاد اجبار و غلبه برپا گردیده‌اند، همه چیز به نیروی مادی صرف ختم نمی‌شود. در بن اندیشه‌ی عدالت و دولت آرمانی افلاطون و هم‌چنین تمایزی که ارسطو میان حکومت‌های موناشرسی، آریستوکراسی و دموکراسی قایل می‌شد، به نوعی به مسئله‌ی مشروعیت توجه شده است.

در غرب تنها به مشروعیت ناشی از قانون، مشروعیت گفته نمی‌شود؛ بلکه با توسعی که در این قبیل امور به مفهوم قانون می‌دهند، می‌توان به مشروعیت ناشی از سنت‌ها و عرف‌ها و مشروعیت ناشی از انقلاب نیز اشاره کرد. با نگاهی دیگر می‌توان گفت کلمه‌ی *legitimacy* به عرف و هنجارهای پذیرفته شده در جوامع بشری اشاره دارد و مشروعیت، مبنائی قدسی و الهی دارد (درخشه، ۱۳۸۳، ۶۷-۹۱). البته می‌توان این دو مقوله را به یکدیگر نزدیک کرد.

اصول مشروعیت، تنها جنبه‌ی ابزاری دارند که می‌توان آن‌ها را از جهت کارآمدی، توان ترمیم، دگرسی، تطبیق و به کارگیری متناسب و مناسب آن‌ها از سوی حاکمیت با یکدیگر مقایسه کرد؛ ولی

1 - *Governors*

2- *Governeds*

نباید فراموش کرد که همه‌ی آن‌ها از طریق مکانیزمی تقریباً مشابه، زور و قدرت عریان را لباس حقانیت می‌پوشانند و قابل تحمل می‌کنند (فیوجی، ۱۳۸۲، ۲۲۳).

در کنار واژه‌ی مشروعیت، مقبولیت نیز رخ می‌نماید که البته با افزایش و کاهش کارایی حکومت، دچار نوسان می‌گردد و اگر چه ممکن است نتیجه‌ی منطقی غفلت از نقش مردم در ایجاد و استمرار قدرت و حاکمیت، غفلت از نیازها و خواسته‌هایی باشد که عموماً مردم از هر حاکمیت مشروعی انتظار دارند، ولی عدم ارضای این خواسته‌ها نمی‌تواند، لزوماً به معنای عدم مشروعیت حاکمیت باشد؛ بلکه آن که اساساً موجب ایجاد عدم مشروعیت و تزلزل حاکمیت می‌گردد، عدم رعایت اصول و قواعدی است که در قالب یک اصل مشروعیت از طرف فرمانروا و رعایایش مورد توافق قرار گرفته است (فیوجی، ۱۳۸۲، ۲۲۷).

در نهایت، در مبحث مربوط به کارایی حکومت‌ها، با ایجاد معادله‌ی مستقیم و قطعی بین کارایی و مقبولیت، مفهوم مقبولیت از امتناع ذهنی مردم، تا حد ارضای نیازها و خواسته‌های توده‌ها که البته این خواسته‌ها نیز با توجه به اصل لذت‌جویی و سودجویی شخصی تعریف و تبیین گردیده بود، فرو کاسته شد. البته مقبولیتی که عین مشروعیت است، بیشتر امری ذهنی است و جنبه‌ی ابزاری دارد.

در اندیشه‌ی اسلام به کارایی نظام سیاسی و حکومتی، توجهی خاص می‌شود ولی مشروعیت فلسفی و حقانیت الهی نیز لازم و ضروری شمرده می‌شود. اسلام به کارآمدی و صلاحیت و توان بالفعل حکومت و حاکم دینی کاملاً نظر دارد. حکومت ناتوان، ضعیف و غیرکارآمد که با کوتاهی به وظایف شرعی و خدمت‌گزاری نپردازد، نه تنها از مشروعیت به مفهوم مقبولیت، بلکه از مشروعیت به مفهوم حقانیت نیز برخوردار نیست (خسرو پناهی، ۱۳۷۷، ۱۱۷).

مشروعیت هنگامی که به دخالت آگاهی، باور و اعتقاد آدمیان به افق فرهنگ وارد می‌شود، از اعتبار نیز بهره برده با مقبولیت اجتماعی مواجه می‌شود و به صورت یک واقعیت معتبر در می‌آید؛ ولی اگر مشروعیت در افق نفس‌الامر باقی بماند و به آگاهی و ذهن فرهیختگان، نخبگان و انسان‌ها وارد

نشود و یا اگر مشروعیت، پس از آن که به ادراک و ذهن برخی از نخبگان وارد شد، در رفتار و اعمال اجتماعی آن‌ها بروز و ظهور نیابد و به صورت واقعیت اجتماعی در نیاید، فاقد اعتبار و مقبولیت اجتماعی خواهد بود. با حضور مشروعیت به عرف، فرهنگ و واقعیت اجتماعی، رنگ حقیقت به خود می‌گیرد و قدرت اجتماعی به صورت اقتدار مشروع در می‌آید (پارسانیا، ۱۳۸۳، ۷-۸).

۲۱-۴ رابطه‌ی مشروعیت با مقبولیت در فرهنگ سیاسی اسلام

رابطه‌ی مشروعیت با مقبولیت را در فرهنگ سیاسی اسلام می‌توان در موارد ذیل یافت

(اکبری معلم: ۸۳، ۱۱۳-۱۱۲):

۱- مشروعیت به مثابه مقبولیت

این نوع از مشروعیت در زمان پیامبر اکرم(ص) محقق شد؛ چرا که او برگزیده خدا و مشروع

بود و مقبولیت نیز یافت.

۲- مشروعیت؛ بخشی از مشروعیت

مکتب خلافت معتقد است بعد قانونیت و مرتبه‌ی جهل و اعتبار، پس از پیامبر اکرم(ص) به

امت واگذار شده است؛ بنابراین مقبولیت حکومت در بین مردم مسلمان، بخشی از مشروعیت آن است؛

یعنی شارع به مردم مسلمان اجازه داده است تا براساس ضوابط شرعی، حاکم اسلامی را انتخاب و

قبول نماید.

۳- مقبولیت؛ شرط تحقق مشروعیت

در این دیدگاه، حاکم اسلامی منصوب الهی است و منشأ مشروعیت حکومت، شارع است؛ ولی

مردم در عینیت بخشیدن حکومت، نقش اصلی را دارند؛ یعنی مقبولیت عمومی، در اصل مشروعیت

امام معصوم(ع) بی‌تأثیر است، اما شرط تحقق خارجی آن می‌باشد. در هر صورت در مقوله‌ی پیوند

مشروعیت و مقبولیت سه دیدگاه وجود دارد:

یک راه آن است که بگوییم کلیه عقود مرضی‌الطرفین که نهی از ناحیه‌ی شارع بر آن نیامده است، مشروعیت دارند و ملحق به احکام امضایی هستند که توسط شارع با تکیه بر عرف عرب پیش از اسلام حاصل می‌شود و لذا هر نوع ولایت و تولایی که به واسطه‌ی بیعت منعقد می‌گردد، در حمایت طرفین در آن ملحوظ است، مشروعیت دارد.

راه دوم آن است که بگوییم مجرای نفاذ ولایت الهی پس از غیبت کبری، مردم هستند و از طریق جمهور مسلمین، ولایت بر متولیان امور می‌رسد و از این طریق قواعدی که مسلمین برای نصب و عدل حکام وضع می‌کنند، مشروعیت دارد. یعنی کاشف از اراده‌ی الهی هم هست و امت مرحومه در کلیت و تمامیت خویش برای خلاف شرع اتفاق نمی‌کنند. آن چه نزد جمهور مسلمین مستحسن است، عندالله نیز حسن شمرده می‌شود.

راه سوم طریقی است که در جمهوری اسلامی اجرا می‌شود و آن این که مطابق با فقه امامیه پذیرفته شده است که فقها به عنوان نواب عامه‌ی امام عصر(ع) متولی امور عباد هستند. حال اگر آنان به نحو اجماع یا اکثریت، فردی را به این منصب گماشتند، ولایت و امامت معصوم را به وی سپرده‌اند (حجاریان: ۷۳، ۷۹-۸۰).

۲۲-۴ مبانی مشروعیت و مقبولیت نیابت عامه فقیه

۱- مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه

طرفداران این دیدگاه معتقدند ولایت الهی در تدبیر امور جامعه به طور مستقیم به پیامبر اکرم(ص) و سپس به ائمه و امامان معصوم و آنگاه به فقهای عادل منصوب از طرف امام معصوم تفویض شده است (خالقی: ۸۱، ۱۲۵-۱۰۷). مردم نقشی در مشروعیت بخشی حکومت و حاکمان اسلامی ندارند و آن‌ها تنها در فعلیت بخشیدن و اثبات آن نقش دارند. مبنای مشروعیت الهی به چند نظریه تقسیم می‌شود:

۱- ولایت انتصابی مطلقه فقیه

برخی از مبانی این نظریه بر این پایه‌ها شکل گرفته است که هر کس به خودی خود حق ولایت بر دیگران را ندارد، ولایت بالاصاله حق خداست؛ خداوند ابتدا به انبیا و به ویژه رسول اکرم(ص) ولایت داده و از این طریق به امام تسری یافته است؛ در زمان غیبت امام زمان (عج)، فقیه عادل نایب ایشان است و همه اختیارات پیامبر و ائمه در امر حکومت را داراست؛ یعنی ولایت مطلقه دارد، ولایت فقیه، دایمی، مطلقه، تفکیک‌ناپذیر و متمرکز است.

اگرچه از آرای ملا احمد نراقی و شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر، نظریه ولایت مطلقه فقیه به دست می‌آید، اما تدوین انسجام فقهی و تحصیل مقدمات کلامی، به ویژه تصریح تقدم حکم حاکم بر جمیع احکام اولی و ثانوی شرعی از مباحثی است که تصریح آن از دستاوردهای نظری امام خمینی(ره) است.

۲- ولایت مقیده فقیه

بر اساس اعتقاد طرفداران این نظریه، نیاز مردم به حکومت و ولایت در عصر حضور و غیبت، تفاوتی ندارد. برای رعایت مصالح شیعه از باب قاعده‌ی لطف بر امام (ع) واجب است که ولی و حاکم را نصب نماید. فقهای عادل از جانب امام عصر(ع) صاحب نیابت عامه هستند. آنان قیّم امور شیعیان، حافظ شئون اجتماعی و سیاسی و قوانین دین و دنیا می‌باشند.

اگر معتقدان به ولایت عامه فقیه بر تقدم حکم حاکم بر احکام فرعی‌ی الهیه تصریح ندارند، طرفداران ولایت مقیده فقیه بر این نکته تصریح دارند که فقیه، ولایت تامه‌ی مطلقه ندارد؛ به حیثی که در اموال مردم تصرف کند و اطاعت وی مطلقاً در هر آن چه امر و نهی می‌کند، واجب باشد. این گروه، تمامی اختیارات ولی فقیه را در چهارچوب احکام فرعی‌ی الهیه می‌داند و هیچ شرط و قانونی را فراتر از آن نمی‌پذیرد. لذا با احکام سلطانی صادره از ولی فقیه، هرگز از احکام شرعی دست برداشته نمی‌شود و نمی‌توان از طریق آن احکام، نظامات اسلام از قبیل مزارعه، تجارت، اجاره و ... را تغییر داد

و آن‌ها را تعطیل نمود. مرحوم میرفتاح حسینی و مرحوم آیه‌ا... گلپایگانی را می‌توان از جمله طرفداران ولایت مقیده فقیه دانست (کواکبیان، ۱۳۷۸، ۶۹-۷۰).

۲۳-۴ نظریه‌های مبتنی بر مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی

۱- حکومت مشروطه شرعیه

علامه میرزا محمدحسن غروی نایینی به عنوان بانی این نظریه معتقد است، آن جا که حکومت، مشروط به قانون مبتنی بر شرع است، آن را باید مشروطه شرعیه نامید. در نظر وی انجام امور سیاسی از وظایف امام معصوم است و در زمان غیبت، جزء وظایف مجتهدین عدول یعنی نواب امام عصر (عج) است و در صورتی که تصدی این امور توسط مجتهدین عدول میسر نباشد، با تدوین قانون اساسی مطابق شرع، نظارت، مراقبت و محاسبه وکلای مجلس شورای ملی در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت و جلوگیری از هرگونه تعدی و تفریط و اشتهال وکلای مجلس بر عده‌ای از مجتهدین عدول و یا مآذونین از قبل مجتهدین، باید اساس حکومت را شرعی ساخت؛ چرا که در این نوع حکومت، اساس و شاکله حکومت بر مبنای ولایت و امامت با مشارکت عمومی و مشورت با عقلا با رأی اکثریت، همراه با مسئولیت زمامداران در مقابل مردم است (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۷۳-۷۴).

۲- نظارت و اشراف مرجع و خلافت مردم

اصول نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت که از سوی شهید صدر مطرح گردیده است؛ بر دو رکن خلافت مردم و نظارت مرجعیت پایه‌ریزی شده است. طبق این نظریه خداوند منشأ همه قدرت‌هاست و ولایت اصیل تنها از آن خداست. سیادت الهی در جامعه‌ی بشری از دو طریق توأم خلافت و شهادت اعمال می‌شود. بنابراین خداوند انسان را خلیفه‌ی خود در زمین قرار داده است. از سوی دیگر در این نظریه، نقش اساسی را مرجعیت در حیات سیاسی ایفا می‌کند. مراد از مرجعیت نه هر فقیه عادل است و نه هر مرجع تقلیدی؛ بلکه اخص از هر دوست. پس در رأس این نهاد، فقیه

جامع شرایطی قرار دارد که از سوی مجلس مرجعیت نامزد تصدی، به مرجعیت صالحه برگزیده شده و از سوی علمای بلاد تایید می‌شود.

این نظریه احکام شرعی را به احکام شرعی ثابت و واضح و احکام شرعی مورد اختلاف مجتهدین و امور واگذار شده به اختیار مکلف را منطقه الفراغ می‌نامند. قوه مقننه می‌تواند در منطقه الفراغ قانون صادر کند و امضای این قوانین برعهده‌ی مرجع فقیه است. کما این که مرجع، فرد اول حکومت و فرمانده کل قوا و صاحب اختیار امضای کاندیداهای ریاست جمهوری بوده و تعیین موافق قانونی شریعت اسلامی و حق قضاوت را به طور مطلق برعهده دارد (کواکبیان، ۱۳۷۸، ۷۲).

۳- نظارت انتخابی فقیه

بر طبق این دیدگاه، اگر انتصاب ولی فقیه محقق نشد، تنها راه حکومت اسلامی انتخاب فقیه عادل از سوی مردم است. انتخابی بودن حکومت، مقید به دو امر است: عدم وجود نصب و رعایت شرایط معتبر در حاکم. این حکومت اسلامی با حکومت دموکراسی دو تفاوت اساسی دارد:

۱- در حکومت اسلامی آرای مردم در مرتبه متاخر از شرایط معتبر در حاکم قرار دارد و مردم حق ندارند غیر از واجدین شرایط، کسی دیگر را انتخاب کنند.

۲- حکومت اسلامی، حکومتی مشروع و مشروط به دین و مقید به قانون الهی است. لذا آرای مردم برخلاف ارزش‌های اسلامی و فضایل اخلاقی با انتخاب غیرواجدین شرایط، فاقد ارزش است.

این نظریه در اندیشه سازگاری جمهوریت و اسلامیت در کار طراحی فقهی جمهوری اسلامی مؤثر بوده است و آن را آیه... منتظری در کتاب در اسارت فی ولایه الفقیه و فقه الدوله اسلامیة ارائه کرده است و به نظر می‌رسد استاد شهید مرتضی مطهری به عنوان طراح شورای انقلاب در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، آن را برای پایه‌ریزی نظام جمهوری اسلامی مورد استفاده قرار داده است.

۴- حکومت انتخابی مبتنی بر قوانین اسلامی

این نظریه را می‌توان دولت اسلامی مبتنی بر آرای عمومی نامید. بر طبق این نظریه، ولایت فقیه عادل در زمان معصومین منحصر به فتوا، قضاوت، اوقاف عامه، اموال غایب، ناقدین اهلیت و ... می‌باشد؛ براساس نقل و اجماع، ولایت فقیه اضعف و اضیق از ولایت معصوم است، لذا فقیه عادل، شرعاً فاقد ولایت سیاسی است.

ملاک اسلامی بودن حکومت، اسلامی بودن قوانین آن یعنی مبتنی بودن آن‌ها بر کتاب و سنت است و لازم است رییس حکومت، فقیه و مجتهد باشد. بنابراین همین که مقید به حدود شریعت شد، کافی است و رییس حکومت اسلامی را مردم انتخاب می‌کنند. این نظریه را شیخ محمد جواد مغنیه در کتاب‌الخمینی و الدولة‌الاسلامیه در آخرین سال حیاتش در ۱۴۰۰ هـ.ق به رشته تحریر درآورده است.

۲۴-۴ مفهوم شناسی دولت

لفظ دولت چه در متون ادبی کهن و چه در زبان نوشتار و گفتار دوران متأخر و چه در زبان علوم سیاسی کاربردهای متنوعی یافته است. دولت از لحاظ لغوی طبق معنای دهخدا در لغت‌نامه به معنای مال، ثروت و نعمت، اقبال، بختیاری و کامکاری، حکومت، قدرت و فرمانروایی و چیزی که دست به دست می‌گردد، آمده است. در دوران معاصر این واژه بیشتر در معنای مال و ثروت به کار رفته و هرچه به دوران اخیر نزدیک می‌شویم رنگ و صبغه‌ی سیاسی بیشتری گرفته هر چند با واژه‌ی کشور، حکومت و قدرت امتزاجی ناگسستنی پیدا کرده است. در هر صورت امروزه دولت با این معانی بیشتر شناخته می‌شود (قاضی، ۱۳۷۵، ۱۲۴):

۱- دولت به معنی کلیتی متمایز و شخصیتی مستقل و مجموعه‌ای است که بیشتر موضوع حقوق بین‌الملل عمومی و حقوق عمومی داخلی واقع می‌شود و موجودی مشخص و متمایز، از عناصر ترکیبی خود دارد. با این تفسیر، کلمه‌ی دولت به عنوان واژه‌ای معادل *Etat* زبان فرانسوی نمود می‌یابد.

۲- دولت در مفهوم هیات حاکم و فرمانروایان در برابر حکومت‌شوندگان و فرمانبران است. در این وجه، مفهوم دولت بر کلیه‌ی کارگزاران و نهادهایی اطلاق می‌شود که بر مردم یا ملت حکومت می‌کنند. این همان چیزی است که در زبان فرانسه به آن طبقه حاکم^۱ یا نهادهای فرمانروا^۲ می‌گویند.

۳- دولت به معنای لایه سیاسی قوه‌ی مجریه‌ی کشور یا به زبان دیگر، رده‌های سیاسی فوقانی، نظیر نخست‌وزیر، هیات مدیران و اختصاصاً کابینه‌ی وزرا اطلاق می‌گردد. در اینجا واژه‌ی دولت معادل واژه‌ی *Government* به کار برده می‌شود.

البته در برخی متون در کنار واژه‌ی دولت،^۳ اصطلاحات دیگری هم‌چون ملت، کشور، کشور-دولت، دولت - ملت^۴ و امثال این‌ها آمده است. عناصر تشکیل دهنده‌ی ملت را اشتراک زبان، خاک، سرزمین، فرهنگ و گذشته‌ی تاریخی می‌دانند و به این عناصر، عناصر غیرارادی یا عینی نیز می‌گویند، زیرا این عوامل یا عناصر به اراده‌ی کسان تحمیل می‌شود، مانند زبان یا تابعیت. شمار دیگری از متفکران، عامل و عنصر ملیت را ارادی می‌دانند که عبارت از احساس تعلق فرد به یک اجتماع معین و آگاهی به همبستگی او با سرنوشت دیگر افراد آن اجتماع است (ابوالمحمد، ۱۳۷۶، ۶۰).

پس ملت، این اجتماع انسانی، بی‌قدرت سیاسی سازمان یافته و متشکل، غیرقابل تصور است و دولت، این قدرت عالی حاکم، نیز بی‌کشور ملت نمی‌تواند وجود داشته باشد. (همان، ۱۲۳) لازم به ذکر است که واژه‌ی کشور که زمانی مترادف مملکت و ملک بوده - مبین اندیشه‌های موطن، وطن، جایگاه و زیستگاه‌های انسانی یا کلیه‌ی پیرایه‌های عاطفی، فرهنگی، تاریخی و مرزهای جغرافیایی آن است (قاضی، ۱۳۷۵، ۱۲۵).

ابوالفضل قاضی معتقد است دولت - کشور امروزه برابند تحول تاریخی دولت- شهر یونان باستان است و این واژه‌ها در اثر تحولات حادث شده و تکامل تاریخی در عصر جدید به این نام تعبیر

1 - *Class Government*

2 - *Institutions Government*

3 - *State*

4 - *Nation - State*

می‌شوند. آن جا که می‌گوید: "دولت-کشور با دولت-شهر از حیث ماهیت سیاسی چندان تفاوتی ندارد، جز آن که قدرت سیاسی مدینه یا همان دولت-شهر در حیطه‌ی کوچکتري شکل گرفته و سازمان یافته است و در جامعه سیاسی جدید در پهنه‌ی وسیع‌تر و بغرنج‌تری بنیاد نهاده شده است (همان، ۱۲۷)".

اصولاً واژه‌ی کشور، نهادهای مختلف سیاسی را پوشش می‌دهد. کشور واحد سیاسی در سطح جامعه‌ی جهانی است؛ با وجود کشور، ترتیب اداره‌ی امور و برقراری روابط و نوع رژیم سیاسی و پیدایش گروه‌های ذی‌نفوذ و احزاب، قابل شناسایی هستند. به طور کلی محیط سیاسی در قلمرو کشور رشد می‌یابد؛ با فرض کشور، دولت و ملت قابل شکل‌گیری و موضوع مطالعه قرار می‌گیرد و به اعتبار واحدهای سیاسی به عنوان کشور، روابط بین‌المللی در صحنه‌ی جهانی واقعیت پیدا می‌کند (مدنی، ۱۳۷۴، ۲۸۹-۲۸۸).

کشور، مهم‌ترین عضو جامعه‌ی بین‌المللی، کامل‌ترین سازمان تشکل سیاسی و به منزله‌ی یک نهاد حقوقی، عضو اصلی و اولیه و مقتدر جامعه‌ی بین‌الملل و عامل برقراری روابط بین‌المللی و در نتیجه شخص اصلی و تابع اساسی حقوق بین‌المللی است.

در حقوق داخلی، کشور به خودی خود یا به مناسبت روابطی که با افراد دارد، بررسی می‌شود؛ در صورتی که در حقوق بین‌الملل، کشور فقط از نظر روابط و مناسباتی که با سایر کشورها و شخصیت‌های بین‌المللی دارد، مورد توجه است. از این رو، روابط میان این شخصیت‌های گوناگون، موجب دخالت مقررات و قواعد حقوق بین‌الملل می‌شود (بیگدلی، ۱۳۸۱، ۱۷۹).

۲۵-۱۴ ارکان و عناصر تشکیل دهنده‌ی دولت

حقوق بین‌الملل، سیستم قواعد و مقرراتی است که در درجه‌ی اول شامل دولت‌ها می‌شود. تا قرن ۱۹، فقط دولت‌ها در حقوق بین‌الملل دارای شخصیت حقوقی بودند و سوژه^۱ حقوق بین‌الملل به

شمار می‌رفتند. اما پس از تحولات جامعه جهانی سازمان‌های بین‌المللی، شرکت‌های چندملیتی و اخیراً افراد نیز مورد توجه حقوق بین‌الملل قرار گرفته‌اند.

در هر صورت دولت‌ها از اهلیت حقوقی کامل برخوردارند، برخلاف اشخاص که اهلیت‌شان بستگی به وظایفی دارد که به عهده‌ی آن‌ها واگذار شده است. لذا شخصیت دولت در حقوق بین‌الملل، اصلی و شخصیت حقوقی اشخاص دیگر، تبعی و ناشی از دولت‌هاست. با توجه به اهمیت دولت در روابط بین‌المللی کنوانسیون مونته‌ویدئو ۱۹۳۳ برای دولت به عنوان یک شخص حقوق بین‌الملل چهار شرط قایل شده است (مقتدر، ۱۳۷۴، ۴۴):

۱- جمعیت

نخستین عنصر دولت و هر جامعه بشری، جمعیت است. جمعیت به گروهی از افراد که با پیوند سیاسی و حقوقی - که تابعیت نام دارد و آن‌ها را در چارچوب یک کشور متحد می‌کند، اطلاق می‌شود. افراد تشکیل دهنده‌ی یک جمعیت الزاماً نباید دارای نژاد، زبان و مذهب واحد باشند (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۳۵).

نقش جمعیت در تشکیل و ایجاد کشور و همچنین در زندگی کشور متشکل، همیشه مورد توجه دانشمندان بوده است. به این معنی که در صورت نبود جمعیت در یک نقطه خاص جغرافیایی نمی‌توان آن‌ها را به عنوان یک دولت رسمی مورد شناسایی قرار داد. دادگاه دادگستری بین‌المللی در قضیه‌ی صحرای غربی در سال ۱۹۷۵ قبایل چادرنشینی را که بدون توجه به مرزهای زمینی رفت و آمد می‌کردند، مرتبط به سرزمین صحرای غربی دانست. حتی جزایر اشمور و کارتیر با ۵ کیلومترمربع مساحت در نیمکره‌ی جنوبی در اقیانوس هند - که در حدود ۴۵۰ کیلومتری شمال غربی استرالیا واقع شده و غیرمسکونی است - نمی‌تواند به عنوان یک دولت مطرح باشد.

هم چنین ضرورت ندارد که جامعه صرفاً از یک قوم و امت باشد. چه بسا این تجانس‌ها موجب رکود و کم‌تحرکی جوامع شود. امروزه بیش از ۱۲۰ کشور دنیا چند قومی هستند. در واقع کشورهای آمریکا و

کانادا سعی دارند با پذیرش مهاجر زمینه را برای یادگیری غیرمستقیم از فرهنگ‌های گوناگون آماده کنند (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۹۸).

در مورد جمعیت بسیار مهم است که اعضای یک دولت خود را به عنوان ملت بدانند. ملت در علم لغت سیاسی، بعدی سیاسی دارد و دیگر محتوای قومی و دینی ندارد. قومیت، بعدی فرهنگی دارد و مذهب بعدی اعتقادی. امروزه این دانش به دست آمده است که قومیت، امت و یا طبقه، سیاسی نشود، بلکه در داخل دولت‌های چند قومی - چند فرهنگی سیاست‌های قومی، دینی و طبقاتی شکل بگیرد. نکته مهم و اساسی این است که جمعیت و ملت قدرت‌ساز باشد و نه منفعل و مصرف کننده. از لحاظ تاریخی، گاه، کشورهایی چون آلمان با بهانه قرار دادن نژاد سعی دارند، جمعیت کیفی و کارآمد دیگر کشورها را به دست آورند. هیتلر در ۲۹ سپتامبر ۱۹۲۸ در کنفرانس مونیخ توانست بریتانیا، فرانسه و ایتالیا را مجاب کند تا منطقه سودت از خاک چک و اسلواکی امروزین را به او بدهند. این سیاست را سیاست مجاب‌سازی نام نهاده‌اند که بعدها به عاملی در انتقاد از چمبرلین نخست‌وزیر وقت تبدیل شد (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۹۹). در مورد جمعیت این نکات مهمند:

۱- اتباع کشور: همه افرادی که در داخل یک کشور ساکن هستند و یا در داخل کشوری حضور دارند، جمعیت یک کشور محسوب نمی‌شوند؛ بلکه کسانی جمعیت یک کشور ملحوظ می‌شوند که تابعیت آن کشور را در دست داشته باشند و الا بیگانه خواهند بود؛ هر چند سابقه‌ی اقامت طولانی‌تری داشته باشند.

۲- وضعیت اتباع بیگانه: به طور معمول تمامی اتباع بیگانه از حقوق و مزایای قوانین مدنی کشورها که برای اتباع داخلی مقرر شده است، بهره می‌برند. هر چند وضعیت اتباع بیگانه از حیث حقوق و مزایا و مصونیت‌ها، شخصیت حقوقی و حقیقی و همچنین از لحاظ حقوق سیاسی در کشورهای مختلف، متفاوت است.

۳- ترتیب پذیرش بیگانگان: ورود اتباع بیگانه به داخل کشورها، مستلزم رعایت قوانین ویژه‌ای است. هم‌چنین مسئله ورود، عبور، توقف، اقامت و خروج بیگانه در هر کشور با امنیت و نظام سیاسی آن کشور پیوندی ناگسستنی دارد (مدنی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۹۶).

۴- تقسیم جمعیت به لحاظ جنس، نژاد، زبان، مذهب و تمدن: جمعیت هر کشور به طور معمول از مردان و زنان تشکیل می‌شود که می‌توانند از یک نژاد و یا از نژادهای گوناگون باشند. جمعیت یک کشور ممکن است با زبان واحدی صحبت کنند که باعث تسهیل ارتباطات کلامی، گفتاری، نوشتاری و عامل وحدت‌بخش جامعه شوند و یا دارای زبان‌های گوناگونی باشند که بنا به دلایلی تکلم به یک زبان ارجحیت داشته و زبان رسمی تلقی می‌شود. به عنوان نمونه اصل ۱۵ قانون اساسی که زبان رسمی ایران را در اسناد و مکاتبات اداری و متون رسمی زبان فارسی می‌داند. دین و مذهب یک جمعیت نیز در داخل کشور می‌تواند عامل انسجام و یا موجب اختلاف گردد. افرادی از جمعیت یک کشور که دین و مذهبی غیر از اکثریت دارند، اقلیت مذهبی آن کشور را تشکیل می‌دهند. به عنوان نمونه اقلیت‌های دینی ایران زرتشتیان، کلیمیان و مسیحیان بر مبنای اصل ۱۳ قانون اساسی می‌باشند که در انجام مراسم دینی خود، احوال شخصیه و تعلیمان دینی از آزادی برخوردارند.

از لحاظ تمدنی، جمعیت یک کشور ممکن است از درجه‌ی تمدنی متفاوتی برخوردار باشند. به عنوان نمونه جمعیت اتحاد جماهیر شوروی سابق در سراسر خاک ۲۲ میلیون کیلومتری خود از درجه‌ی تمدنی واحدی برخوردار نبودند (همان، ج ۱، ۳۰۱).

در هر حالت در ایران بر طبق مواد ۹۷۶ الی ۹۹۱ قانون مدنی ضوابط تابعیت مشخص گردیده و ماده ۹۷۶ موارد ذیل را اشخاص تبعی ایران می‌داند:

- ۱- کلیه ساکنین ایران به استثنای اشخاصی که تابعیت رسمی نگرفته‌اند.
- ۲- کسانی که پدر آن‌ها ایرانی است، اعم از این که در ایران یا در خارج متولد شده باشند.
- ۳- کسانی که در ایران متولد شده و پدر و مادر آنان غیرمعلوم باشد.

۴- کسانی که در ایران از پدری که تبعه خارجی است، متولد شده و بلافاصله پس از رسیدن به سن ۱۸ سالگی لااقل یک سال دیگر در ایران اقامت کرده باشند والا قبول شدن آنها به تابعیت ایران بر طبق مقرراتی خواهد بود که مطابق قانون برای تحصیل تابعیت ایران، مقرر است.

۵- هر زن تبعه خارجی که شوهر ایرانی اختیار کند.

۶- هر تبعه خارجی که تابعیت ایران را تحصیل کرده باشد.

تبصره: اطفال متولد از نمایندگان سیاسی و کنسولی خارجه مشمول بندهای ۴ و ۵ نخواهند بود. در دکترین‌های استبدادی، مخصوصاً فاشیسم، گرچه نقش افراد در تشکیل دولت فراموش نشده است، اما آنها باید در دولت جذب شوند و ارزش آنان فقط در محدوده‌ی دولت تعیین می‌شود و صرفاً متابعت کامل جمعیت از یک کشور است که وجه ارتباط آن دو را تشکیل می‌دهد. در هر صورت تعلق دولت‌ها به واسطه‌ی پیوند تابعیت و به طرق گوناگون امکان‌پذیر است:

۱- از طریق خون

۲- از طریق خاک

۳- از طریق ازدواج

۴- از طریق فرزندخواندگی

۵- از طریق کسب تابعیت

تابعیت، رابطه‌ای معنوی و ذاتاً سیاسی است که شخص را به کشور معینی مربوط می‌سازد. هر کس باید تابعیت کشوری را داشته باشد و با اتکای به همین تابعیت است که می‌تواند به نقاط دیگر مسافرت کند.

۲- سرزمین معین

کلمه‌ی سرزمین، مفهوم پیچیده‌ای است که مضمون آن از حدود لغوی آن تجاوز می‌کند، زیرا کلمه‌ی سرزمین نه تنها قلمرو خشکی بلکه قلمرو زیرزمینی، دریایی و هوایی را نیز شامل می‌شود.

توسعه‌ی مفهوم سرزمین موجب می‌شود که دو مفهوم فضا و خاک از لحاظ حقوقی مخلوط شوند و از لحاظ سیاسی نیز گسترش مفهوم سرزمین می‌تواند باعث توسعه‌طلبی دولت‌ها شود. به اعتقاد حقوق‌دان فرانسوی «دلبز»، سرزمین عامل مادی و اساسی تشکیل دولت محسوب می‌شود. این مساله نه تنها به این معنی است که افراد تشکیل دهنده‌ی آن ملزم به سکونت در سرزمین انتخابی خود یا پدران‌شان می‌باشند، بلکه مرز دولت نیز نهادی است که بدون وابستگی به مفهوم قلمرو نمی‌تواند وجود داشته باشد (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۳۷).

سرزمین یک دولت معمولاً دارای مرزهای مشخص است ولی وجود اختلاف‌های مرزی مانع تحقق این شرط نیست. مانند مسئله کشمیر بین هند و پاکستان. اگرچه برخی دولت‌ها برای اهداف گسترش‌طلبانه از تعیین مرز قطعی سرزمین خود سر باز زده‌اند، مانند رژیم اسرائیل (مقتدر، ۱۳۷۰، ۴۴).

عمدتاً چهار نظریه درباره‌ی ارتباط دولت با سرزمین ارائه شده است که هر کدام تأخر و تقدم را در بحث شکل‌گیری دولت از زاویه‌ای موردکنکاش قرار می‌دهد (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۴۰-۳۹):

۱- نظریه‌ی سرزمین در حکم عنصر تشکیل دهنده‌ی کشور: بر طبق این نظریه عنصر اصلی تشکیل دهنده‌ی یک دولت سرزمین است و طرفداران آن را بیشتر متخصصان جغرافیای سیاسی و ژئوپولیتیک تشکیل می‌دهند.

۲- نظریه سرزمین در حکم موضوع: به موجب این نظریه، سرزمین موضوع قدرت کشور محسوب می‌شود. این نظریه خود به دو گرایش تقسیم می‌شود؛ گرایش اول بر این اصل تاکید دارد که سرزمین در مالکیت دولت است و آن را باید در حکم مال خصوصی خود تلقی نمود و گرایش دوم سرزمین را قلمرو حاکمیت دولت و قدرت سیاسی می‌داند.

۳- نظریه سرزمین در حکم حدود مرزی: طبق این نظریه سرزمین حدود مادی اقدامات و چهارچوبی برای اعمال قدرت سیاسی است. به عبارت دیگر، سرزمین فضایی است که در آن محدوده، دولت موقعیت خود را اعمال می‌کند و به نظریه‌ی فضا نیز معروف شده است.

۴- نظریه صلاحیت: به موجب این نظریه، سرزمین قلمرویی است که قواعد حقوقی در آن جا اعمال می‌شود. در واقع، سرزمین قلمرو اعمال صلاحیت و محل اعتبار نظام حقوقی دولت است.

۳- حکومت

جمعیت و سرزمین از جمله عواملی هستند که نه تنها برای ایجاد کشور، بلکه برای تاسیس هیچ یک از گروه‌های اجتماعی دیگر نیز کافی نمی‌باشند. آن‌ها به عامل سومی هم نیاز دارند که بتوانند افراد وابسته به گروه را که در سرزمین معینی سکونت گزیده‌اند، رهبری و اداره نمایند. اداره و رهبری چنین گروهی، نیاز به اعمال قدرت دارد. ریشه و اساس قدرت، کلیه گروه‌های اجتماعی داخلی ناشی از قدرت واحد است که به آن قدرت سیاسی می‌گویند (بیگدلی، ۱۳۸۱، ۱۸۶).

قدرت سیاسی یا قدرت عالی بالاترین قدرت ممکن در هر قلمر می‌باشد؛ قدرتی که از هیچ مقام و اجتماعی دیگر تحصیل قدرت نکرده و ذاتاً اقتدار حکمرانی دارد و ممکن نیست تحت نظارت و مراقبت قدرت دیگری قرار گیرد؛ قدرت سیاسی همان نیروی اراده‌ای است که نزد مسئولان فرمانروایی بر یک گروه انسانی وجود دارد و زمامداران حکومت به برکت آن می‌توانند از رهگذر صلاحیت بر کلیه قدرت موجود جامعه تحمیل شوند.

قدرت سیاسی همراه با تشکیل جامعه از خلال روابط اجتماعی چهره می‌نماید و همراه با تحویل و پیچیدگی جوامع به صورت عالی‌تر و سازمان‌یافته‌تری اعمال می‌شود. برای این که قدرت سیاسی عملاً موجودیت داشته باشد و بتواند اعمال شود، باید مبتنی و متکی بر سازمان‌بندی سیاسی باشد. این قدرت، از راه سازمان حکومتی و به وسیله‌ی فرمانروایان اعمال می‌شود، لکن نحوه‌ی بروز و اعمال آن صور مختلفی دارد. حکومت برای اعمال قدرت از وسایل گوناگونی استفاده می‌کند که قدرت اقتصادی یکی از وجوه آن است (قاضی، ۱۳۷۵، ۲۱۸).

قدرت سیاسی کشور وقتی مستقل است که آزادانه بتواند قانون وضع کند، مالیات اخذ نماید؛ نیروی نظامی و انتظامی ترتیب دهد؛ حق تشکیل دادگاه‌های ملی داشته باشد و در عرصه‌ی خارجی توانایی تصمیم‌گیری مستقل داشته باشد.

از قدرت سیاسی تحت عنوان حکومت هم یاد می‌شود. حکومت به نمایندگی یک دولت را در سطح بین‌المللی به عهده دارد و مسئول حقوق و تکالیف آن می‌باشد. حکومت معمولاً به سه شعبه تقسیم می‌شود: قوای مقننه، مجریه و قضائیه. اصل در هر حکومت قوای اجرائیه کشور است که باید بر سرزمین و مردم دارای کنترل مؤثر باشد (مقتدر، ۱۳۷۴، ۴۵).

تشکیل دولت بدون وجود یک حکومت غیرقابل تصور است. لازمه‌ی انسجام و ثبات دولت نیز یک اقتدار واقعی و بادوام از سوی حکومت بر سرزمین و مردم است. با این حال نمی‌توان هرگونه اعمال اقتدار و سلطه‌ی سیاسی بر سرزمین و افراد آن را عاملی برای تشکیل یک دولت دانست. چرا که در این صورت همه ایالت‌های تشکیل دهنده‌ی یک دولت فدرال باید دولتی قلمداد شوند، در صورتی که در حقوق بین‌الملل، دولت محسوب نمی‌شوند (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۴۰).

قدرت دولت از هر نوع قدرت دیگر متمایز است. از این حیث که قدرت دولت در تئوری نامحدود است. هر سازمان دیگری در داخل دولت از قبیل وزارتخانه‌ها، اتحادیه‌های کارگری، شرکت‌ها و ... هر چند ممکن است قدرتمند باشند، ولی محدود به حدود قدرت دولت می‌باشند. دولت است که با تدوین قوانین و اعلام چارچوب قانونی، حدود فعالیت این گونه سازمان‌ها را تعیین می‌کند. در روابط خارجی وظایف دولت ایجاب می‌کند که قدرت آن از قدرت دولی که برای آن مخاطره‌آمیز است، بیشتر باشد (مقتدر، ۱۳۷۰، ۶۹).

۴- حاکمیت و استقلال

در کنار سه اصل جمعیت، سرزمین و حکومت باید از عنصر حاکمیت که گاه از آن به اهلیت برقراری روابط با سایر دولت‌ها یاد می‌شود، نام برد. حاکمیت عبارتست از صلاحیت قوه مافوق که

اختیار و توانایی یک دولت نسبت به افراد و اموال داخل قلمرو خود دارد و می‌تواند به واسطه‌ی آن بر دیگر کشورها هم از این طریق اعمال سلطه کند؛ تصمیم‌گیری نماید، روابط برقرار کند؛ اتحادیه تشکیل دهد؛ پیمان منطقه‌ای منعقد سازد و ... در واقع تفاوت بنیادین حکومت و حاکمیت در این مطلب نهفته است که حکومت، اعمال توانایی دولت بر امور داخلی است و حاکمیت بر امور خارجی. مفهوم حاکمیت برای نخستین بار در قرن شانزدهم توسط ژان بدن فرانسوی مطرح گردید. بدن حق حاکمیت را قوه‌ی مافوقی در داخل کشور دانست که فقط قدرت الهی و قوانین طبیعی، آن را می‌توانست محدود کند. توماس هابس در قرن ۱۷ از نظریه بدن نسبت به حاکمیت جلوتر رفت و بر این امر تاکید داشت که قدرت حاکم را هیچ امری محدود نمی‌کند و حاکم در تمامی شئون حتی مذهب، حق مداخله دارد. از قرن ۱۸ از آن جا که در امپراطوری آلمان صدها شاهزاده حکومت می‌کردند و تا حدودی هم دارای استقلال عمل بودند، مولفین را تحت تاثیر قرار دادند تا جایی که بین حاکمیت مطلق و حاکمیت نسبی تفاوت قایل شدند و حاکمیت مطلق را به شاهزاده‌ها واگذار نمودند. در قرن ۱۹ صاحب نظران بر قابل تقسیم بودن حاکمیت صحه گذاردند و در قرن بیستم این مسئله مطرح گردید که با تحولات حقوق بین‌الملل و سازمان‌های بین‌المللی و گسترش روافزون آن‌ها از حاکمیت دولت‌ها هم کاسته می‌شود.

اعلامیه حقوق و تکالیف دولت‌ها که در سال ۱۹۴۹ توسط کمیسیون حقوق بین‌الملل تهیه شد، استقلال را به عنوان اهلیت یک دولت برای تامین رفاه و توسعه‌ی خود به دور از سلطه دیگر کشورها تعریف کرده، مشروط بر آن که حقوق مشروع آن‌ها را تضعیف یا نقض نکنند. برابری حقوقی دولت‌ها ایجاب می‌کند که هرگونه مداخله در امور داخلی دولت دیگر - که باعث سلب حاکمیت و استقلال آن دولت می‌شود - انجام نپذیرد. همچنین اعلامیه اصول حقوق بین‌الملل راجع به روابط و همکاری‌های دوستانه میان دولت‌ها مصوب ۱۹۷۷ تصریح می‌دارد (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۴۲-۴۱):

"همه‌ی دولت‌ها از برابری نسبی بر حاکمیت برخوردارند. دولت‌ها دارای حقوق و تکالیف برابرند و به رغم تفاوت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی اعضای برابر جامعه بین‌المللی شناخته می‌شوند". برابری مبتنی بر حاکمیت از این عوامل تشکیل یافته است:

۱- دولت‌ها از نظر حقوقی برابرند.

۲- کلیه دولت‌ها از حقوق ذاتی حاکمیت برخوردارند.

۳- تمامیت ارضی و استقلال سیاسی دولت، تعرض‌ناپذیر است.

۴- هر دولت حق دارد که آزادانه نظام‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود را انتخاب کرده و توسعه دهد.

۵- هر دولت وظیفه دارد که به طور کامل و با صداقت، تعهدات بین‌المللی خود را مورد رعایت قرار دهد و با دیگر دولت‌ها در صلح زندگی کند.

۲۶-۴ شناسایی کشورها و حکومت‌ها

هنگامی که کشور جدیدی در صحنه‌ی بین‌المللی ظاهر می‌گردد و یا انقلابی عمیق در یک کشور صورت می‌گیرد، سایر کشورها به منظور برقراری ارتباط با آن کشور می‌باید آن را به رسمیت بشناسند؛ سازمان‌های بین‌المللی آن‌ها را تأیید کنند و درخواست عضویت آن در بزرگترین سازمان بین‌الملل، سازمان ملل پذیرفته شود. "شناسایی عملی است که به موجب آن کشورها، وجود یک جامعه‌ی سیاسی جدید و مستقل را که قادر به رعایت حقوق بین‌المللی می‌باشد، در سرزمین میعنی تصدیق و تأیید می‌کنند و در نتیجه اراده‌ی خود را دایر بر شناسایی آن به عنوان عضو جامعه‌ی بین‌المللی اعلام می‌دارند"^۱.

شناسایی به معنی آن است که در رابطه‌ی بین دولت شناسانده و دولت مورد شناسایی، دو طرف از حقوق و تکالیف ناشی از دولت یا حکومت بودن برخوردارند. شناسایی حکومت جدید به معنی

۱ - تعریف موسسه حقوق بین‌الملل در اجلاس ۱۹۶۳ بروکسل

آن است که حکومت مزبور، نمایندگی مربوط خود را در صحنه‌ی بین‌المللی به عهده دارد. در مورد شناسایی و قواعد آن سه تئوری برجسته در حقوق بین‌الملل مطرح است:

تئوری تاسیسی، ایجاد یا تکوینی

به موجب این نظریه، عمل شناسایی دولت‌ها به منزله اعطای شخصیت بین‌المللی به دولت جدیدالتاسیس است. شناسایی بر طبق این نظریه یکی از شرایط لازم برای تکوین دولت یا حکومت است و بدون آن یک دولت یا حکومت نمی‌تواند از نظر حقوق بین‌الملل موجودیت یابد. پیروان مکتب اراده معتقدند مبنای قواعد حقوقی، اعم از داخلی یا بین‌المللی اراده‌ی موافق کشور یا کشورهاست. همان طور هم اراده‌ی موافق و خاص کشورها که به صورت شناسایی تجلی می‌کند، به جامعه‌ی سیاسی جدید، موجودیت و شخصیت بین‌المللی می‌بخشد. در دوران اخیر چنانچه تاسیس دولت یا حکومتی به طرق غیرقانونی و برخلاف حقوق بین‌الملل صورت گیرد، شناسایی می‌تواند جنبه تاسیسی داشته باشد. بر این نظریه چهار ایراد گرفته شده است (بیگدلی، ۱۳۸۱، ۱۹۱-۱۹۰):

۱- در مورد نقش اراده مبالغه شده است

۲- آن چه تاریخ و جامعه شناسی در خصوص به وجود آمدن کشورها به ما می‌آموزد، مغایر با این نظریه است؛ زیرا ایجاد کشور، نتیجه‌ی اجتماع شرایط سیاسی، جغرافیایی، تاریخی، اجتماعی، آماری و ناشی از جنبش‌های بشردوستانه، فتوحات و نزاع طبقاتی است. بنابراین به هیچ وجه نمی‌توان موجودیت آن را به رفتار ارادی کشورهای دیگر مرتبط دانست.

۳- با قبول این نظریه، کشور جدیدی که هنوز شناسایی نشده است، نمی‌تواند از هیچ گونه حمایت بین‌المللی برخوردار شود و در نتیجه قلمرو آن را می‌توان چون سرزمینی بدون تصاحب تصرف نمود. در مقابل، کشور جدید نیز می‌تواند از مقررات بین‌المللی تمکین ننماید و مسئولیتی نیز به عهده نگیرد، زیرا طبق این نظریه، چنین نهاد جدیدی کشور شناخته نشده است تا عدم اجرای مقررات بین‌المللی برایش ایجاد مسئولیت نماید.

۴- چنان چه برخی از کشورها، کشور جدید را به رسمیت بشناسند، فقط از نظر آن‌ها کشور مزبور عضو جامعه‌ی بین‌المللی شناخته می‌شود.

تئوری اعلامی

طبق این تئوری، وجود یک دولت یا حکومت بستگی به واقعیت امر دارد و شناسایی فقط تصدیق واقعیت می‌باشد. در مواردی که تاسیس یک دولت یا حکومت، مستلزم نقض حقوق بین‌الملل نیست، شناسایی یا عدم آن تأثیر زیادی در مسئله ندارد (مقتدر، ۱۳۷۴، ۶۲) بنابراین چون کشور، یک پدیده‌ی اجتماعی و تاریخی بوده و مولود قواعد حقوقی نیست، به محض اجتماع عوامل تشکیل دهنده آن ایجاد خواهد شد و شناسایی که قاعده‌ای حقوقی است، عامل تشکیل دهنده‌ای برای کشور محسوب نمی‌شود، بلکه صرفاً به منزله‌ی اعلام ورود کشور جدید به صحنه‌ی بین‌المللی از سوی سایر کشورهاست و می‌تواند سرآغاز برقراری روابط دیپلماتیک و انعقاد معاهدات بین‌المللی با کشور یاد شده باشد.

تئوری لوترپاخت

بر طبق این تئوری هر گاه شرایط مقرر در حقوق بین‌الملل برای احراز وضعیت دولت محقق شود، دولت‌های موجود وظیفه دارند، آن را به رسمیت بشناسند. این امر به این دلیل است که با عدم وجود یک مرجع مرکزی در حقوق بین‌الملل جهت ارزیابی و اعطای شخصیت حقوقی، این دولت‌ها هستند که باید این وظیفه‌ی جامعه بین‌المللی و حقوق بین‌الملل را به انجام رسانند (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۵۵).

این عمل در عین حال هم عمل اعلامی است؛ زیرا بر پایه‌ی حقایق معینی استوار است و هم عمل ایجاددی؛ زیرا به منزله‌ی پذیرش یک جامعه‌ی خاص به عنوان یک موجودیت برخوردار از همه‌ی حقوق و تعهدات ذاتی دولت بودن از سوی دولت شناسایی کننده می‌باشد. پیش از انجام عمل

شناسایی، جامعه‌ای که امیدوار است به عنوان دولت پذیرفته شود، تنها از حقوق و وظایفی که صریحاً اعطا شده، برخوردار خواهد بود (ر.ک. به: شاو: ۷۲).

در مجموع به نظر می‌رسد با توجه به سه دکتین طرح شده، تئوری اعلامی با توجه به طرز عمل کشورها و مقررات بین‌المللی بیشتر از دو روش دیگر مورد استفاده کشورها قرار گرفته و مطابق با عمل امروزین دولت‌ها می‌باشد.

۲۷-۴ شناسایی دولت‌ها

شناسایی عملی است که باید پس از تأسیس و ایجاد کشور صورت گیرد؛ زیرا این عمل در واقع تایید نهادی است که قبلاً به وجود آمده است، اما امروزه ممکن است عمل شناسایی از سوی کشورها به تأخیر افتد. حقوق بین‌الملل، علی‌الاصول شناسایی را به تشخیص دولت‌ها واگذار کرده است که به هر نحوی صلاح بدانند عمل کنند؛ هر چند ملاحظات سیاسی، دوستی‌های ایدئولوژیک یا تعارضات ایدئولوژیک، امنیت ملی، وحدت ملی و منافع ملی در شناسایی یا عدم شناسایی کشور دیگر تأثیر ژرفی دارد. در هر صورت به نظر می‌رسد کشورها با توجه به قطعنامه مورخ ۱۹۲۶ که شناسایی را عملی آزادانه اعلام کرده است، عمل شناسایی را با برقراری ارتباط، اشتباه در نظر گرفته‌اند. شناسایی باید عملی حقوقی در سطح بین‌المللی باشد و کشورها ملزم به انجام چنین عملی باشند اما برقراری یا عدم برقراری ارتباط با کشورها می‌تواند با توجه به اراده و تمایل کشورها باشد. با این حال در بحث شناسایی دولت‌ها محدودیت‌هایی وجود دارد:

۱- شناسایی زودرس یا نارس: اگر دولتی پیش از احراز شرایط لازم به عنوان کشور از سوی دیگر کشورها به رسمیت شناخته شود، به عنوان نمونه شورشیان داخلی در یک کشور که با حکومت مرکزی آن کشور در حال جنگ و پیکار هستند، از سوی کشوری به عنوان دولتی رسمی شناسایی شوند، این عمل غیردوستانه تلقی شده و کلیه علمای حقوق بین‌الملل نیز درباره‌ی مغایرت شناسایی زودرس با قواعد حقوق بین‌الملل متفق‌القول‌اند.

۲- نظریه استیمسون: در هفتم ژانویه ۱۹۳۲ و به هنگام اشغال منچوری توسط ژاپن، هانری آل استیمسون، وزیر امور خارجه‌ی وقت آمریکا - ضمن یادداشتی که برای چین و ژاپن ارسال داشت، اعلام نمود که ایالات متحده آمریکا هیچ معاهده یا وضعیت مغایر با تعهدات میثاق پاریس (بریان - گیلوگ ۲۷ اوت ۱۹۲۸) که به استناد آن توسل به هر گونه جنگ تجاوزکارانه منع شده است، به رسمیت نمی‌شناسد. این نظریه در ۱۹۳۲ مورد قبول جامعه‌ی ملل قرار گرفت و در بین جنگ جهانی نیز توسط تعدادی از کشورها رعایت گردید. مثل عدم شناسایی منچوکوئو، عدم شناسایی اتیوپی و عدم شناسایی چکسلواکی (بیگدلی، ۱۳۸۱، ۱۹۲).

در ۱۹۷۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد اعلام نمود که یکی از اصول اساسی حقوق بین‌الملل، این است که تملک اراضی با توسل به زور یا تهدید زور غیرقانونی بوده و نباید مورد شناسایی قرار گیرد.

۳- استرداد شناسایی: استرداد شناسایی یا بازپس گرفتن شناسایی همانند شناسایی زودرس عملی غیرقانونی بوده و اقدامی غیردوستانه تلقی می‌شود. البته اگر دوستی به طور مستحکمی استقرار یافته باشد. استرداد شناسایی از سوی یک دولت تغییری در وضعیت وجودی آن ایجاد نمی‌کند. ناگفته نماند که استرداد شناسایی طبعاً قطع روابط سیاسی و دیپلماتیک را به دنبال خواهد داشت ولی قطع روابط سیاسی را نباید به منزله‌ی استرداد شناسایی تلقی کرد (موسی‌زاده، ۱۳۷۸، ۵۹).

۴- منع شناسایی به دستور سازمان ملل متحد: منشور سازمان ملل این اجازه را به شورای امنیت داده است که به عنوان اعمال تحریم، از کشورهای عضو بخواهد از شناسایی یک کشور خودداری کنند. مانند دستور شورای امنیت به دولت‌های عضو برای عدم شناسایی رژیم اسمیت در رودزیا.

عمل شناسایی منحصر به شناسایی دولت و حکومت نیست. موارد دیگر که نیاز به شناسایی دارد، ادعاهای ارضی است که حقوق بین‌الملل، دولت‌ها را مکلف می‌کند از شناسایی تصرفات ارضی با توسل به زور خودداری کنند:

۱- شناسایی شورشیان:^۱ شناسایی به عنوان نیروهای شورشی، اعمال شورشیان را از حالت غیرقانونی خارج کرده و به آن انگیزه‌ی سیاسی می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد دولت مشروع هم‌چنان مسئول اقدامات نیروهای شورشی در مقابل دولت‌های خارجی باقی خواهد ماند.

۲- شناسایی نیروهای متحارب: شناسایی نیروهای متحارب وقتی است که نیروهایی با حکومت مشروع در حال جنگند، بر قسمتی از سرزمین، کنترل دائمی برقرار کرده باشند. در این صورت آنان مسئول امور واقعه در قلمرو خود می‌باشند و شناسایی به منزله‌ی برقراری حالت بی‌طرفی بین دولت شناسنده از یک طرف و دولت مشروع و نیروهای متحارب از سوی دیگر است. شناسایی به عنوان نیروهای متحارب امروزه متروک گردیده است (مقتدر، ۱۳۷۴، ۶۵-۶۴).

۳- شناسایی ناقص یا دوفاکتو:^۲ آن گونه که از نام این نوع شناسایی معلوم است، نوعی شناسایی است که کامل و دائمی نبوده و کشور یا دولت مورد شناسایی هنوز شرایط لازم به نحو کافی را حائز نشده است. کشوری که به نحو ناقص شناسایی را انجام می‌دهد، یک سیاست دوجانبه‌ای را به مورد عمل می‌گذارد و از یک سو علاقمند است که با آن کشور رابطه برقرار کند و از طرف دیگر در این عمل خود، در هاله‌ای از شک و تردید به سر می‌برد؛ زیرا احتمال می‌دهد، این وضع دوام پیدا نکند. چنان که رژیم بلشویک شوروی در ۱۹۲۱ از سوی بریتانیا شناسایی شد. این زمانی بود که در بریتانیا ائتلافی از محافظه‌کاران لیبرال به سر می‌بردند و سپس هنگامی که حکومت حزب کارگر در ۱۹۲۴ زمام امور را به دست گرفت، شوروی را به طور دوزوره شناسایی کرد.

۴- شناسایی کامل یا دوزوره:^۳ شناسایی دوزوره حکایت از قانونی بودن مبنای یک رژیم یا به عبارت دیگر مشروعیت آن و نشانه‌ی تایید رژیم جدید از سوی دولت شناساشده است. در شناسایی کامل انتظاری برای اقدام دیگر در شناسایی باقی نمی‌ماند. در نتیجه کشور شناخته شده در تمام

1 - *Insurgents*

2 - *defacto*

3 - *Dejure*

اعمالش، چه در داخل و چه در خارج، از شخصیت حقوقی کامل در مقابل کشور شناسا برخوردار است.

تفاوت شناسایی ناقص با شناسایی کامل در این موارد است (مدنی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۳۵۹):

۱- شناسایی دوزوره یا کامل به صورت علنی و رسمی است، در حالی که شناسایی ناقص به صورت ضمنی است.

۲- شناسایی کامل قطعی است و معمولاً اقدامی در جهت پس گرفتن آن صورت نمی‌گیرد، هر چند ممکن است، مشروط به شرایطی باشد، اما شناسایی ناقص شناسایی غیرقطعی و موقت است.

۳- شناسایی دوزوره به معنی علاقه به ایجاد ارتباط کامل تلقی می‌گردد، در حالی که شناسایی دو فاکتو در درجه‌ی اول به معنی شناسایی است و ممکن است به برقراری ارتباط و مبادله نماینده نیانجامد.

به طور کلی، امروزه تفکیک بین شناسایی دوزوره و دو فاکتو تا حد زیادی از میان رفته است و چنانچه شناسایی به طور صریح صورت گیرد، به معنی شناسایی دوزوره تلقی می‌گردد و در صورتی که به طور تلویحی باشد، بستگی به قصد دولت شناسنده خواهد داشت.

۲۸-۴ مسئولیت و حیطه‌ی عمل دولت‌ها

دولت به عنوان ناب‌ترین نهاد تأمین کننده امنیت با ابزار قدرت و به عنوان بازیگر رسمی در عرصه‌ی نظام بین‌المللی پس از آن شکل گرفت که در یک برهه از تاریخ، بشر دریافت که هستی بسیار پیچیده است و غلبه بر این پیچیدگی‌های محیطی نیاز به مهارت، تخصص و حتی نهادی متخصص دارد. در نتیجه شکل‌گیری این نیاز ذهنی، روانی و امنیتی بود که دولت پای به عرصه‌ی هستی نهاد و اکنون دولت به عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی و حقوقی باید در عرصه‌ی مسئولیت داخلی و مسئولیت بین‌المللی به ایفای نقش اصیل و بنیادین خود بپردازد:

مسئولیت دولت در عرصه‌ی امور داخلی

از لحاظ قانونی و رسمی دولت طی قرارداد ۱۶۴۸ وستفاليا با تنفیذ امضای پادشاهان قدرتمند اروپای آن روز رسمیت نوینی یافت و به تبع سیر تکاملی بشر در سده‌های اخیر بر دامنه‌ی اختیارات و مسئولیت‌های آن افزوده شد. قرارداد وستفاليا - که از دو بخش اسنابروک و مونستر^۱ تشکیل می‌شد، پنج اصل بنیادین داشت (ر.ک. به: نقیب‌زاده، ۱۳۷۵):

- ۱- مبنا قرار گرفتن قرارداد وستفاليا برای ارزیابی عملکرد دولت - کشورها در کنفرانس‌های بین‌المللی.
- ۲- به رسمیت شناختن استقلال کشورهای فرانسه، اسپانیا، پرتغال، هلند، کنفدراسیون سوئیس و ۳۵۰ واحد جغرافیایی آلمان.
- ۳- واگذاری حق مالکیت کامل داخلی و خارجی به کشور، در ردای شخص سلطان، جهت تنظیم کلیه‌ی امور سیاسی و مذهبی هم در صحنه‌ی داخلی و هم در صحنه‌ی خارجی.
- ۴- قطع وابستگی کشور به پاپ در رواج برابری و آزادی مذهبی.
- ۵- ایجاد توازن قوانین کلیه‌ی واحدهای کوچک و بزرگ اروپا جهت مقابله با هرگونه تجاوز خارجی.

امروزه دولت به عنوان گوهر وجودی و اصیل نظام بین‌الملل نباید نخبه‌سالار باشد و زمینه‌ساز سلطه و قدرت اقویا بر ضعف باشد. برعکس دولت باید نخبه‌گرای دموکراتیک باشد. حک این مفهوم نخبه‌گرای دموکراتیک در مقابل نخبه‌سالار به این لحاظ بوده است که اشتباه تاریخی گذشته اصلاح شود. به این لحاظ است که در داخل دولت، رابطه‌ای مبتنی بر اقتدار مقبول است و نه قدرت. اقتدار نخبگان، مسئولیتی است که باید به اجازه‌ی خود دولت در خدمت آنان قرار گیرد تا بر سرنوشت خود حاکم شوند. اگر گفته می‌شود، دولت قدرت‌زا است، پس باید این کارکرد با وسیله اشتباه نشود. قدرت نخبگان نو و اقویا در نتیجه‌ی رقابت، حاصل می‌آید و قدرت سنتی‌ها با حفاظت از سنت‌ها و قدرت قشرهای جوان، امیدسازان آینده و قشرهای آسیب‌پذیر با کمک‌رسانی اقتصادی از طرف دولت

امکان پذیر می‌شود. به این دلیل است که مفهوم دموکراسی به معنای حاکمیت مردم با مفهوم دولت عجین شده و تجلی آن دولت ملی - مدنی است. محافظه‌کاری، لیبرالیسم و رادیکالیسم راه‌های متباینی است که هر کدام بخشی از جامعه را تقویت می‌کند و قدرت می‌بخشد (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۹۵).

با آشکار شدن نیازهای امنیتی در غرب، این یافته‌ی ذهنی که باید دستگاه خاصی به نام دولت شکل گیرد، دولت توانست به نیازهای امنیتی جامعه نگاه نوینی داشته باشد و امنیت را در تمامی وجوه آن، چه امنیت رفاهی - اقتصادی، چه امنیت سیاسی و چه امنیت نظامی چراغ راه کار قرار دهد. ایجاد وحدت ملی نیز از دیگر کارکردهای دولت در امور داخلی جهت رسیدن به عدالت و تقویت مای ملی از مفاهیم جدیدی است که پس از شکل‌گیری قومیت‌ها، نژادپرستی‌ها، ایده‌ی فاشیسم و نفوذ قومیت‌ها و ملیت‌ها در داخل کشورها به صورت جدی از طرف دولت‌ها دنبال می‌گردد:

۱- ایجاد امنیت: در سلسله مراتب نیازهای انسان‌ها، مقوله‌ی امنیت از جایگاهی والا برخوردار می‌باشد. هر کشور چاره‌ای جز این ندارد که موجودیت مادی، سیاسی و فرهنگی خود را در مقابل تجاوز و تعدی سایر ملت‌ها حفظ نماید و در دیدگاه تد - آرگوئر^۱ که سلسله مراتب ارزش‌ها را مورد مذاقه قرار می‌دهد، به ارزش‌های رفاهی توجهی ویژه می‌شود و تبلور آن در نیازهایی چون خوراک، پوشاک و مسکن دانسته می‌شود (بخشایشی، ۱۳۷۵، ۲۹). به این لحاظ است که دولت‌ها باید برای بالا بردن توان دنیوی شهروندان خود نهایت تلاش خود را بنمایند. در کنار این امنیت رفاهی، امنیت روانی نباید مورد غفلت قرار گیرد و دولت‌ها باید فضایی را ایجاد کنند تا افراد جامعه بتوانند در کمال آرامش و نبودن تهدید و ترس از دیگری و تنها تسلیم شدن در برابر قانون به حیات خود ادامه دهند و با توجه به دوسویه بودن هم تکالیف دولت چنین اقتضایی را می‌کند و هم وظایف شهروندان جز این نباشد، انتظار می‌رود فراخ‌ترین نگاه‌ها با متعالی‌ترین مفهوم بندی امنیت، سازگاری و تطابق داشته باشد.

۲- ایجاد قدرت: مقوله‌ی قدرت کارکردی چندگانه دارد: هر فردی اصالتاً خواهان دستیابی به قدرتی بیشتر و افزون‌تر است و در این راه دوست دارد تا کامل‌ترین مراحل قدرت سیطره یابد. سلطه‌ی روزافزون دولت‌ها در قرن بیستم بر زمین، زیرزمین، هوا و فضا را می‌توان در این راه قلمداد نمود. مسئله‌ی بس مهم در راه قدرت برای دولت‌ها قانون‌مند کردن قدرت برای شهروندان و مسئولان است تا هم از ایجاد اخلاق استبدادی و انحصاری کاسته شود و حکومت در گرداب خودکامگی غرق نشود و هم شهروندان در تقلای آن به یکدیگر آسیب نرسانند و احزاب سیاسی نیز در کنار چتر حمایتی قانون بتوانند به ایفای بازی قدرت قانونمند دست زد. بنابراین کسب قدرت برای شهروندان در کنار محدودیت‌ها و محذورات زندگی جمعی از جمله‌ی مسئولیت‌های دولت‌ها در عرصه‌ی داخلی است.

۳- ایجاد وحدت: با توجه به خصیصه‌ی ذاتی بسیاری از دولت‌ها که متشکل از قومیت‌ها و ملیت‌های بسیاری هستند و با توجه به این که هفت هزار قومیت به خاطر مسایل تبعیضی و زیر پا گذاشته شدن حقوق اولیه‌ی آن‌ها می‌توانند آبستن شورش‌ها و قیام‌ها در داخل کشورها باشند، ایجاد وحدت زبانی، قومی، دینی و ملی در کنار به رسمیت شناختن تمایزات قوی زیر چتر حمایتی قانون اساسی و در راستای منافع ملی از جمله مسئولیت‌های خطیر دولت‌هاست.

حسین سیف‌زاده با نگاه ارسطویی به کارکرد دولت‌ها در بازی قدرت بین‌المللی معتقد است، علل چهارگانه ارسطویی را می‌توان در حیطه‌ی عمل دولت‌ها به شرح زیر مشاهده نمود (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۱۵۹):

۱- علت غایی دولت: امنیت شهروندان که خود دو شاخه‌ی نهادی و فردی دارد. در سطح نهادی و نظام سیاسی استقلال ملی و در سطح فردی، آزادی و رفاه.

۲- علت صوری: تبدیل شدن به قدرت فائقه در همه‌ی زمینه‌های نظامی، اقتصادی، تکنولوژی و فرهنگی.

۳- علت فاعلی: که مدیران کشور مدیریت قدرت کنند و مردم دست به تولید قدرت می‌زنند.

۴- علت مادی: بهره‌گیری از منابع مختلف از جمله منابع خام، سرمایه‌ها و به ویژه نیروی کار، مدیریت کارآمد و خلاق.

در نگاه ایشان کشورهایی که به اشتباه از دولت انتظار کراکردهای اتمی، اقتصادی، قومی و فرقه‌ای دارند، سخت به بیراهه می‌روند. چرا که رهبران قرون وسطایی نظام دولت را با نظام امت اشتباهی گرفته و اروپا را به افول رساندند؛ رهبران شوروی نظام دولت را با نظام طبقات اجتماعی درهم آمیختند و تاوان آن را که فروپاشی کشورشان بود، پس دادند؛ دولت‌های عرب، دولت ملی را با قومیت عرب اشتباه کرده و زمینه را برای شکست‌های پی در پی خود از اسرائیل فراهم نمودند. با این تجربیات بود که دولت‌های اروپایی با ایجاد دموکراسی، سعی نمودند، تفرقه و نفاق درونی را به وحدت و وفاق ملی تبدیل کنند و پس از آن تلاش نمودند با مدرنیزاسیون و توسعه، همه نیروهای جوامع خود را برای دستیابی به منزلت پیشوایی دولت‌های دیگر و قدرت فائقه به دست گیرند.

سیف‌زاده در مقوله‌ی وحدت به دولت ایران نیز اشاره‌ای دارد. آن جا که می‌گوید: تصور کنید اگر ایرانیان سراسر دنیا با ثروت حدود ۲۰ میلیاردی که به قیمت ۱۹۹۹ دارند و تخصص بالای خود به ایران برگردند و این سرمایه‌ی عظیم و این خیل متخصصین همراه با همتایان سرمایه‌دار و متخصص داخلی چنان که به وفاق ملی برسند و به توسعه ملی متعهد شوند، به احتمال زیاد سرنوشت ایران به طریق دیگری رقم خواهد خورد (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۱۶۰) و این جاست که مسئولیت دولت در ایجاد وحدت وفاق ملی مضاعف می‌گردد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با توجه به اصل دوم^۱ قانون اساسی به دولت ۱۶ مسئولیت را در اصل سوم محول کرده است (ر.ک.ب: صحرانورد، ۱۳۸۶):

۱ - اصل دوم قانون اساسی پس از ذکر پایه‌های اعتقادی نظام، شیوه‌های اجرایی برای تحقق و تحکیم این پایه‌ها را تعیین کرده است: اجتهاد مستمر، استفاده از علوم و فنون و نفی ستم‌گری و ستم‌کشی. سه شیوه‌ی کلی است که با تکیه بر آن‌ها قسط، عدل و استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و همبستگی ملی تامین می‌شود.

- ۱- ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه‌ی مظاهر فساد و تباهی.
- ۲- بالا بردن سطح آگاهی‌های عمومی در همه‌ی زمینه‌ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه‌های گروهی و وسایل دیگر.
- ۳- آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمامی سطوح و تسهیل و تسهیم آموزش عالی.
- ۴- تقویت روح بررسی و تتبع و ابتکار در تمام زمینه‌های علمی، فنی، فرهنگی. و اسلامی از طریق تأسیس مراکز تحقیق و تشویق محققان.
- ۵- طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب.
- ۶- محو هر گونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی.
- ۷- تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون.
- ۸- مشارکت عامه‌ی مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش.
- ۹- رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمامی زمینه‌های مادی و معنوی.
- ۱۰- ایجاد نظام اداری صحیح و حذف تشکیلات غیرضروری.
- ۱۱- تقویت کامل بنیه‌ی دفاع ملی از طریق آموزش نظامی.
- ۱۲- پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه بر طبق ضوابط اسلامی جهت ایجاد رفاه و رفع فقر و برطرف ساختن هر نوع محرومیت در زمینه‌های تغذیه، مسکن، کار و تعمیم بیمه.
- ۱۳- تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت و کشاورزی و امور نظامی و مانند اینها.
- ۱۴- تأمین حقوق همه‌جانبه‌ی افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون.
- ۱۵- توسعه و تحکیم برادری اسلامی و تعاون عمومی بین همه‌ی مردم.

۱۶- تنظیم سیاست خارجی کشور براساس معیارهای اسلام، تعهد برادرانه نسبت به همه‌ی مسلمانان و حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان.

۲۹-۴ مسئولیت دولت در عرصه‌ی امور خارجی

مسئولیت بین‌المللی یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین نهادهای حقوقی بین‌المللی است؛ زیرا اصولاً هر گونه تعهد حقوقی بین‌المللی که از سوی تابعان حقوق بین‌الملل نادیده انگاشته و نقض می‌شود، بلافاصله موضوع مسئولیت بین‌المللی آن‌ها پیش می‌آید.

اهمیت و جایگاه مسئولیت در جامعه‌ی بین‌المللی، به مراتب بیش از جامعه‌ی داخلی است؛ چرا که جامعه‌ی بین‌المللی محیطی است که کشورها براساس حاکمیتشان آزادانه تصمیم می‌گیرند و این امر به طریق اولی به آزادی برابر با سایر کشورها بر خورد پیدا می‌کند. مسئولیت بین‌المللی، به عنوان ساز و کار قانونمند، اساسی و ضروری روابط متقابل کشورهاست (بیگدلی: ۸۱، ۴۰۵).

منشا مسئولیت بین‌المللی دولت، فعل و ترک فعل‌هایی است که موجب نقص تعهدات بین‌المللی یا سبب وارد آمدن خسارت می‌شوند. قواعد حقوق بین‌المللی در خصوص مسئولیت دولت به اوضاع و احوال و اصولی مربوط می‌شود که طرف لطمه دیده براساس آن‌ها اجازه می‌یابد، خواستار جبران خسارت وارد شده گردد (مستقیمی، ۱۳۷۷، ۲۱).

طبق نظر پروفیسور بدوان،^۱ مسئولیت بین‌المللی، نهاد حقوقی است که به موجب آن، کشوری که عمل خلاف حقوق بین‌الملل به او منتسب است، با خسارت وارده به کشور متضرر از آن عمل را طبق حقوق بین‌الملل جبران نماید (بیگدلی، ۱۳۸۱، ۴۰۸). به طور کلی مسئولیت دولت چهار عنصر را در بر می‌گیرد:

۱- عمل غیرقانونی: این که عمل یک دولت، موجب مسئولیت بین‌المللی می‌گردد، فقط به موجب حقوق بین‌الملل تعیین می‌گردد. بنابراین، اگر عملی در حقوق بین‌الملل غیرقانونی باشد،

مقررات حقوق داخلی درباره‌ی قانونی بودن آن عمل تأثیر ندارد. زیرا طبق یک اصل مورد قبول، اعمال در حقوق بین‌الملل، به وسیله قواعد بین‌المللی مورد قضاوت قرار می‌گیرد (مقتدر، ۱۳۷۵، ۱۴۶).

بنابراین، در صورتی که فعل یا ترک فعل از سوی دولت، منجر به نقض یک تعهد بین‌المللی گردد، مسئولیت بین‌المللی به وجود می‌آید و زمانی فعل یا ترک فعل موجب مسئولیت می‌گردد که یک تعهد بین‌المللی در زمان فعل یا ترک فعل نیز وجود داشته باشد. به عنوان نمونه در حادثه‌ی رآکتور اتمی شوروی در چرنوبیل اوکراین در ۱۹۸۶ که منجر به سرایت مواد رادیواکتیو به لهستان، آلمان و فرانسه گردید، شوروی به موجب حقوق بین‌الملل به خسارات وارده به سلامت افراد و محصولات کشورها دارای مسئولیت گردید.

کمیسیون حقوق بین‌الملل در طرح کنوانسیون پیشنهادی در مورد مسئولیت دولت اعمال غیرقانونی بین‌المللی دولت‌ها را به دو دسته تقسیم کرده است:

الف) جرایم بین‌المللی:^۱ آن دسته از اعمال غیرقانونی که تعهد مهم و بنیادی را - که از نظر منافع جامعه بین‌المللی دارای اهمیت اساسی است، نقض شده باشد، جزو جرایم بین‌المللی محسوب می‌شود مانند نقض جدی حقوق بین‌المللی در مقیاس وسیع هم‌چون برده‌داری، کشتار جمعی، تبعیض نژادی.

ب) شبه جرم بین‌المللی:^۲ هر عمل غیرقانونی بین‌المللی که جرم بین‌المللی نباشد، شبه جرم بین‌المللی محسوب می‌شود (مقتدر، ۱۳۷۴، ۱۴۹).

۲- اعمال قابل انتساب به دولت: طبق حقوق بین‌الملل عمومی، دولت به خاطر نقض تعهدی مسئولیت پیدا می‌کند که بتوان رفتار افراد انجام دهنده آن نقض را رفتار دولت تعبیر کرد و بنابراین قابل انتساب به دولت باشد. چنین رفتاری که عمل دولت خوانده می‌شود، شامل فعل یا ترک افعالی

¹ - International Crimes

2 - *Int delicts*

است که حقوق بین‌الملل آن‌ها را مشخص می‌سازد. فردی که عملش به دولت نسبت داده می‌شود، در واقع به عنوان رکن دولت عمل می‌کند (مستقیمی، ۱۳۷۷، ۴۹-۴۸).

دولت، مسئول اقدامات ارگان‌های خود مانند ارتش، پلیس، قوه قضائیه، سازمان‌ها و دوایر دولتی است. افعال ارگان فوق، افعال دولت محسوب می‌شوند؛ حتی اگر خارج از حوزه‌ی مسئولیت‌شان عمل کرده باشند. همچنین در نبود مأموران رسمی، چنان چه افراد خصوصی وظایف آن‌ها را برعهده بگیرند، اعمال آنان می‌تواند قابل انتساب به دولت باشد.

در مواقع شورش و انقلاب، چنان چه نیروهای انقلابی به قدرت برسند و حکومت جدید را تشکیل دهند، افعال صادره از آن‌ها، افعال دولت تلقی خواهد شد؛ ولی چنان چه اقدامات آن‌ها علیه دولت وقت، به تغییر حکومت نیانجامد، دولت وقت، مسئول اعمال آن‌ها نخواهد بود؛ زیرا شورش آن‌ها از کنترل دولت خارج بوده است (مقتدر، ۱۳۷۰، ۱۵۳-۱۵۱).

۳- رفتار بیگانگان: به طور کلی هر دولتی مکلف است با بیگانگانی که در سرزمین آن دولت حضور دارند، بدرفتاری نکند. بدرفتاری بیگانگان ممکن است، اشکال مختلفی داشته باشد:

الف) بدرفتاری با تبعه‌ی بیگانه در ایام بازداشت توسط مقامات قضایی.

ب) مصادره‌ی غیرقانونی اموال بیگانگان.

پ) خودداری از مجازات کسانی که به تبعه‌ی بیگانه صدمه زده‌اند.

ت) صدمه‌ی مستقیم به اتباع خارجی توسط مأموران دولت.

ث) استنکاف از اجرای عدالت مانند عدم رعایت تشریفات قانونی و فساد مقامات قضایی.

۴) حمایت دیپلماتیک از اتباع: چنان چه تبعه‌ی کشوری در دست کشور دیگر، دچار ضرر و زیان شود؛ کشور متبوع وی می‌تواند در اجرای اصل حمایت دیپلماتیک، دعوای تبعه‌ی خود را تصدی کرده و خود رأساً طرف دعوا قرار بگیرد. این امر حتی در مورد شرکت‌ها نیز صادق است؛ زیرا فقط دولت متبوع شرکت می‌تواند از جانب آن طرح دعوا نماید. در این مورد می‌توان محل ثبت شرکت را تابعیت سهام‌داران و یا مرکز امور تجاری شرکت و املاک قرار داد (مقتدر، ۱۳۷۴، ۱۵۷-۱۵۶).

در مجموع برای تحقق مسئولیت بین‌المللی دولت چهار شرط در حقوق بین‌الملل عمومی

مقرر شده است (صفایی، ۱۳۷۵، ۱۷):

۱- نقض یک تعهد بین‌المللی و به تعبیر دیگر انجام دادن یک عمل نامشروع.

۲- تحقق ضرر.

۳- وجود رابطه‌ی سببیت بین نقض تعهد و ضرر.

۴- قابلیت انتساب عمل زیان‌آور به یک ارگان مسئول دولتی

۳۰-۴ نظریه‌های دولت

نهاد اصلی نظام سیاسی، دولت تلقی می‌گردد. تحلیل تفصیلی دولت و خصوصیات آن، مستلزم ساخت سازمانی، توزیع کارکردها در میان ارگان‌های مختلف، ساخت درونی و قانون‌مندی‌های پویایی نهادهای دولتی، طرق شکل‌گیری و استقرار؛ تثبیت ایدئولوژی رسمی و ارزشی به وسیله‌ی دولت، بررسی نقش اقتصادی و سیاسی دولت، نقش اجتماعی قانون، آرایش و ترکیب دستگاه‌های اداری، نقش گروه‌های کوچک در سیاست و رفتار سیاسی توده‌ها مستلزم کندوکاو و مطالعه‌ی دقیق می‌باشد. بدون شک برای هر عمل آدمی علتی موجود می‌باشد و برای شکل‌گیری هر مقوله‌ای ذهنی، واقعیتی عینی نیازمند است. پدیده‌ی دولت نیز از این امر مستثنی نیست؛ بنابراین اگر مباحث حوزه‌ی سیاسی را به دوران ارسطو برگردانیم و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) را با کتاب پنجم از رساله‌ی سیاست به عنوان پدر مطالعه‌ی علوم سیاسی اطلاق کنیم، ملاحظه می‌کنیم که نظریه‌پردازی در این حیطه از همان دوران مطرح بوده است و با گذشت زمان نظریات جدیدی ابراز گردیده است.

۱- افلاطون

افلاطون در لابلای کتاب جمهور^۱ خود در طرحی که برای تشکیل حکومت کمال مطلوب خود یعنی مدینه‌ی فاضله دارد، نوع خاصی از تعلیم و تربیت را مطمحنظر قرار می‌دهد تا در آن قالب به انواع هنرها از جمله شعر، موسیقی، آوازه‌ها، معماری، داستان‌سرایی، حکمت، فلسفه و تعلیم و تربیت جسمی، که مراد وی توجه ویژه به ورزش و سلامت جسمی جامعه است؛ توجهی ویژه صورت پذیرد؛ چرا که تعلیم و تربیت در ثبات سیاسی نقش عمده‌ای دارد (ر.ک به افلاطون: ۵۵). اگر قوانین، آداب، رسوم و عقاید حکومتی به خصوص از دوران کودکی به افراد آموخته شوند، نوعی هواداری و ابراز علاقه در فرد نسبت به دولت و حکومت به وجود می‌آید. همچنین ایشان چهار عامل را به عنوان عوامل برهم زنده‌ی تعادل اجتماعی مطرح می‌سازد که می‌بایست نگاه دولت به این مفاهیم نگاهی جامع و فراگیر باشد:

الف) گسترش حس طمع و تجمل پرستی یکی از این موارد است؛ تا جایی که ارسطو از آن به بزرگترین بلای اجتماعی یاد می‌کند و شاید درست هم این‌گونه باشد؛ چرا که تجمل پرستی باعث تقدم منافع فردی در مقابل مصالح جمعی گردیده و به وحدت و وفاق ملی آسیب می‌رساند.

ب) تعلیم و تربیت غلط که در نگاه ارسطو شالوده و اساس هر جامعه‌ای است و غفلت از آن مسیر تغییر حکومت‌ها را تسریع خواهد کرد و ایده‌ی مدینه‌ی فاضله وی نیز بر همین اساس شکل گرفته است.

پ) جدایی میان اعضای طبقه‌ی حاکم که اگر اختلافات درونی، آن چنان باشد که منافع ملی در جریان بینش‌های تک خطی دستگاه هیأت حاکمه به عرصه‌ی منافع جمعی خاص تبدیل گردد، در این صورت، آن دولت هیچ پیشرفتی را به روی خود نخواهد دید. این حقیقتی مسلم است که اساس هیچ

حکومتی تغییر پذیر نیست، مگر آن گاه که میان اعضای طبقه‌ی حاکم جدایی افتد (افلاطون، ۱۳۵۵، ۴۵۵-۴۵۶).

ت) سیر نزولی برای حکومت‌ها که ایشان معتقد است در یک دولتی اگر از توجه ویژه به تعلیم و تربیت غفلت ورزیده شود، حکومت تیمارشی ایجاد می‌شود در اثر شدت جاه‌طلبی به الیگارشی و الیگارشی در اثر شدت ثروت‌پرستی به دمکراسی و در نهایت دمکراسی در اثر افراط به آزادی به تیرانی تبدیل می‌گردد.

۲- ارسطو

ارسطو وظیفه‌ی اصلی هر دولتی را برابری و رفع نابرابری می‌داند و معتقد است تحریکات و دسیسه‌های انتخاباتی، محروم شدن مردم از حرمت و آبرو، تجاوز به اموال دیگران، خوار و کوچک شمردن حکومت، وسعت و رشد بی‌اندازه‌ی بخشی از سازمان حکومت، بی‌توجهی به قانون‌اساسی، اختلافات جغرافیایی، نامتجانس بودن نژاد یک جامعه و عواملی از این دست می‌تواند منجر به انقلاب در آن جامعه گردد. ایشان راه‌های عمده‌ی حفظ حکومت‌ها را این گونه بر می‌شمارد (ملکوتیان، ۱۳۸۰، ۲۱-۱۴):

الف) جلوگیری از قانون‌شکنی.

ب) مصونیت مردم محروم از آزار دیگران.

پ) ایجاد خطر مصنوعی برای یگانه کردن مردم.

ت) جلوگیری از بروز اختلاف بین فرمانروایان.

ث) پیشگیری از اختلاس در اموال عمومی.

ج) پرهیز فرمانروایان از گردآوری مال و منال.

چ) سازگار کردن روش تربیت افراد با سرشت قانون‌اساسی کشور.

۳- ژرژ سل

ژرژ سل، حقوق‌دان فرانسوی معتقد است دولت، یک پدیده‌ی اجتماعی است؛ نوعی از وجود یک اجتماع سیاسی، یعنی در سرزمین محدودی است که در آن یک نظام حقوقی مستقل و یک سازمان تأسیسی تکامل پیدا کرده باشد. در این تعریف هر دو مشخصه‌ی دولت گنجانده شده است، در حالی که فورفرانسوی، دولت را عبارت از گروه انسان‌های مستقر در سرزمین معینی می‌داند که از یک قدرت عمومی که مأمور حفاظت عمومی و تابع اصول حقوقی است، اطاعت می‌کند (ر.ک.به: طاهری، ۱۳۸۴):

۴- کارل مارکس

رابطه‌ی دولت و جامعه، نخستین بار از دیدگاهی جامعه‌شناسانه به وسیله‌ی کارل مارکس مورد بررسی قرار گرفت. از دیدگاه مارکس که در مقابل دیدگاه ایده‌آلیستی هگل و دیدگاه ماتریالیست‌هایی چون فوئرباخ قرار دارد، پراکسیس یا کار انسان، در تاریخ به عنوان ترکیب عین ذهن مهم‌ترین عامل تعیین کننده و خلاق در جامعه و تاریخ است. (بشیریه، ۱۳۷۷، ۳۰) مناقشه‌آمیزترین دیدگاه مارکس تقسیم‌بندی ساختاری روابط زیربنا و روبناست. زیربنا که ظاهراً متشکل از نیروها و روابط تولید است، عبارت از ساخت اقتصادی است. روبنا سیاست، مذهب، ساخت خویشاوندی، فرهنگ و امثال این‌ها می‌باشد.

بنابراین اندیشه‌ی ارتباط میان طبقات اجتماعی و قدرت سیاسی، جوهر نظریه‌ی روبنا و زیر بنا در نظریات مارکس است و همین امر، اساس جامعه‌شناسی سیاسی مارکسیستی را تشکیل می‌دهد. ویژگی اساسی جامعه‌شناسی مارکس، تجزیه‌ی جامعه به اجزای آن، تشخیص منافع و طبقات عمده‌ی موجود در آن، کشف روابط میان اجزا و سرانجام کشف رابطه‌ی میان اجزا و ساخت سیاسی است (همان، ۳۹) و این‌جاست که بحث طبقات اجتماعی و دولت وی مطرح می‌شود. در آثار تاریخی - سیاسی مارکس، دو تعبیر مختلف از رابطه‌ی میان دولت و طبقات اجتماعی می‌توان پیدا کرد:

الف) تعبیر ابزار انگارانه: در این تعبیر، دولت ابزار سلطه‌ی طبقه‌ی بالا و وسیله‌ی تضمین و تداوم منافع آن تلقی می‌شود. بنابراین مارکس معتقد است از آن جا که توزیع امتیازات اجتماعی و اقتصادی جزو ذاتی ساخت قدرت سیاسی است، ضرورتاً دولت برخاسته از قدرت اقتصادی و اجتماعی طبقه‌ی مسلط است.

ب) تعبیر استقلال سیاسی: در این تعبیر که اغلب در آثار اولیه‌ی مارکس یافت می‌شود، فرض بر این است که دولت و نهادهای آن ممکن است نسبت به زیربنای اقتصادی و طبقه‌ی حاکمه، دارای تنوعات تاریخی باشند و قدرت آن را نمی‌توان لزوماً و مستقیماً به منافع و علایق طبقه‌ی بالا محدود دانست (همان، ۳۹).

از آن جا که در دیدگاه مارکسیستی، دولت به هر صورت خصلتی طبقاتی دارد، سه گونه پیوند میان دولت و طبقات عنوان شده است (همان، ۴۳-۴۱):

الف) پیوند شخصی: در این پیوند استدلال می‌شود که ماهیت طبقاتی دولت را می‌توان از پایگاه اجتماعی هیأت حاکمه در درون نهادهای مختلف حکومتی شناخت؛ زیرا هیأت حاکمه در بخش‌های مختلف قانون‌گذاری، اجرایی، قضایی و نظامی معمولاً از درون طبقه‌ی مسلط در جامعه برمی‌خیزد. زمینه‌ی اجتماعی، آموزشی، خانوادگی و ایدئولوژیک مشترک میان گروه حاکم و طبقه‌ی مسلط، گرایش حکومت به حمایت از منافع آن طبقه را توضیح می‌دهد.

ب) پیوند ساختاری: مراد از پیوند ساختاری این است که ماهیت طبقاتی دولت بر حسب محدودیت‌های ساختاری نظام اجتماعی معلوم می‌شود. براساس این استدلال، جایگاه دولت در درون هر وجه تولیدی، صرف‌نظر از پایگاه اجتماعی هیأت حاکمه، ضامن حمایت آن از منافع طبقه‌ی مسلط در درون آن وجه تولید است.

پ) پیوند سیاسی: به این معنی که طبقه‌ی حاکمه در بین نیروهای اجتماعی، پرقدرت‌ترین گروه است. دیدگاه پیوند سیاسی میان دولت و طبقه‌ی مسلط بر توانایی‌ها، منابع و جایگاه استراتژیک آن طبقه به عنوان پرقدرت‌ترین گروه فشار در اعمال نفوذ بر قدرت سیاسی تأکید می‌کند. از طریق

چنین اعمال نفوذی طبقه‌ی مسلط می‌تواند، منافع خصوصی خود را به عنوان منافع ملی قلمداد کند. گذشته از زمینه‌های اجتماعی، خانوادگی و ایدئولوژیک مشترک میان هیأت حاکمه و طبقه‌ی مسلط، آن طبقه می‌تواند از طریق کنترل وسایل تولید و روند انباشت سرمایه، سرمایه‌گذاری، تجارت و اعمال نفوذ اجتناب ناپذیر در زمینه‌ی سیاست تولید، دستمزدها، قیمت‌ها و غیره، دولت را در زیر سلطه‌ی خود نگاه دارد.

۵- ادوارد مایر^۱

ادوارد مایر، مورخ مشهور آلمانی، به یک کلیت مطلق و غیر مشروط دولت عقیده داشت؛ او لازمه‌ی دولت را حاکمیت مطلق می‌دانست که تمام افراد و گروه‌ها را تحت فرمان خود داشته و در صورت لزوم، این حاکمیت را با زور تثبیت می‌نماید. او می‌نویسد: در این تشکیلات، آگاهی و معرفت به پیوستگی دائمی بودن واحدی که وجودش از اراده‌ی خویش می‌نماید، نقش اساسی بازی می‌کند (طاهری، ۱۳۸۴، ۹۳).

۶- توماس هابز

توماس هابز که به واسطه‌ی ابراز نظریات واقع‌گرایانه‌اش در عرصه‌ی سیاست از شهرتی جهان‌گیر برخوردار است، معتقد بود که انسان گرگ انسان است و انسان نه تنها صلح‌طلب نیست، بلکه تمایل ذاتی وی شرور بودن، خودخواهانه عمل نمودن و جنگ طلب بودن می‌باشد. در نظر وی، انسان‌ها پیوسته تحت تأثیر هیجان برآوردن منافع خود، حرکت و اقدام می‌کنند و واژه‌ها ناتوان‌تر از آنند که از جاه‌طلبی، حرص، خشم، غضب و دیگر هیجانات و احساسات انسان‌ها بدون ترس از نوعی قدرت اجبارگر جلوگیری کنند؛ چیزی که در وضع طبیعی محض، جایی که همه‌ی انسان‌ها برابرند و خودشان درباره‌ی واقعی بودن ترس خود داور می‌کنند، اصلاً نمی‌تواند تصور شود. برای رعایت و حفظ صلح و امنیت باید قراری

1 - Edward Mayer

میان مردم گذاشته شود؛ اما باید قدرتی اجبارگر، همراه آن باشد که در مورد نتایج نقض آن قرار هشدار دهد و مانع از آن شود که نیروی بیشتری از خواست حریصانه‌ی انسان‌ها، آن را نقض کند. این قدرت را فقط از راه تأسیس یک دولت یا حکومت مشترک‌المنافع دارای قدرت مدنی کافی برای مجبور کردن مردم که به قول و مقصد خود وفادار بمانند، می‌توان ایجاد کرد. هابز معتقد بود (عالم، ۱۳۸۳، ۲۴۴-۲۴۵):

«یگانه راه تأسیس چنان قدرت عمومی (دولت) که بتواند مردم را از یورش بیگانگان و رستم بر یکدیگر حفظ کند و آن‌ها را چنان ایمن نماید که بتوانند از برکت کوشش خود و از ثمرات زمین خوراک گیرند و به خرسندی زندگی کنند، آن است که مردم همه‌ی قدرت و اختیارات خود را به یک مرد، یا به جمعی از مردان واگذارند تا اراده‌های ناشی از تعدد عقاید و نظریات را به یک اراده تبدیل کند؛ یعنی باید گفت که یک مرد یا جمعی از مردان را بگمارند که نماینده‌ی شخص آن‌ها باشند و هر کس خود را عامل هر کاری بداند که آن نماینده در امور مربوط به صلح و امنیت عمومی انجام دهد و بدین ترتیب همه‌ی اراده‌های خود را به اراده‌ی او و داوری‌های خود را به داوری او تسلیم کنند. این چیزی بیش از رضایت یا توافق است؛ وحدت واقعی همه‌ی آن‌هاست؛ در یک شخص و فقط در او، که از راه قرار همه با هم صورت گرفته است؛ به روالی که گویی هر کس به دیگری گفت: من حق حکمرانی خود را به این مرد یا به این جمع مردان وامی‌گذارم و او یا آن‌ها را مجاز می‌گردانم، به این شرط که تو هم حق خود را به او واگذاری و همه‌ی اقدامات او را مانند من مجاز بدانی. با این کار، که افراد زیاد در یک شخص، وحدت می‌یابند و مشترک‌المنافع به وجود می‌آوردند و به لاتین سیبویتاس گفته می‌شود، این نسل همان لویاتان بزرگ است؛ نسل آن خدای فانی که صلح و امنیت و آرامش خود را تحت نظر خدای جاویدان به آن مدیون هستیم.»

۷- جان لاک

جان لاک، دولت را وسیله‌ی حفظ نظم بین مردم می‌داند. فرم عملی حکومت بایستی براساس رضایت اکثریت باشد؛ زیرا در موقع عقد قرارداد مردم قدرت را منحصرأً به مجموع ملت یا شخص شاه تفویض و واگذار می‌کنند که برای ایجاد قوه‌ی عمومی لازم باشد و او حق دست‌اندازی به قوه عالی را ندارد. در این قرارداد پادشاه یک طرف قرارداد واقع می‌شود و باید تعهد نماید که حقوق افراد و اموال و آزادی‌های آن‌ها را محافظت نماید. لاک استدلال می‌کند که چون قدرت عالی در کشور، قدرت خویش را از مردم کسب می‌نماید؛ بنابراین مردم حق دارند، شورش نمایند و فرم حکومت را عوض کنند و این شورش الزاماً موجب بازگشت به وضع اولیه نخواهد شد (طاهری، ۱۳۸۴، ۷۶):

لاک معتقد بود که حکومت از راه بستن یک قرارداد قیومیت بین مردم به وجود می‌آید و مردم عده‌ای را مأمور وظایف می‌کنند که در شکل دولت متجلی می‌شود. رابطه‌ی بین دولت و تأسیس کنندگان آن، مانند رابطه‌ای است که بین طرف‌های یک قیومیت حقوقی وجود دارد. بنابراین دولت فقط تکالیفی دارد که باید آن‌ها را انجام دهد.

۸- آنتونی گرامشی

اندیشه‌ی گرامشی ریشه در اندیشه‌های مارکس و لنین دارد. گرامشی مارکسیست، برخلاف بسیاری از اندیشمندان مارکسیست بیشتر بر سیاست تأکید دارد و آن را فعالیتی مستقل می‌داند. تأکید گرامشی بر سیاست، برخاسته از وضع تاریخی بود که او در آن زندگی می‌کرد و به منزله‌ی یک رهبر اندیشمند درگیر در جنبش توده‌ای طبقه‌ی کارگر در اثنای جنگ جهانی اول و سال‌های پس از آن بود.

قوه‌ی ابتکار گرامشی در برداشت او از سرشت حکومت بورژوازی و در حقیقت هر گونه سامان اجتماعی که پیش از آن مستقر شده نهفته است؛ یعنی در این بحث او که توانایی واقعی نظام نه در خشونت طبقه‌ی فرمانفرما یا قدرت اجبار دستگاه دولتی‌اش، بلکه در پذیرش مفهومی از جهان که متعلق

به فرمانفرمایان است، از سوی فرمانبران قرار دارد. فلسفه‌ی طبقه‌ی فرمانفرما از معبر کل بافت عوام پسند سازی‌های بغرنج عبور می‌کند تا به منزله‌ی عقل سلیم پدیدار شود؛ عقلی که فلسفه‌ی توده‌هاست؛ آنان که اصول اخلاقی، رسوم و سلوک نهادمند شده‌ی جامعه‌ای را که در آن زندگی می‌کنند، می‌پذیرند. مشکل به دیده‌ی گرامشی فهم این نکته است که طبقه‌ی فرمانفرما چگونه موفق شده است، رضایت طبقات تابع را از این معبر کسب نماید و سپس، در یافتن این نکته که دومی چگونه موفق خواهد شد سامان کهنه را واژگون کرده، سامان جدید آزادی همگانی را بیافریند (کارنوی، ۷۴).

گرامشی برای دولت یک نظریه‌ی رسا، صریح و شفاف ارائه نمی‌دهد، بنابراین تفاسیر بینابین و مختلفی از اندیشه‌ی او صورت گرفته است. به دیده‌ی گرامشی، دولت به منزله‌ی رو ساخت به جای متغیر فرعی به یک متغیر اصلی فهم جامعه‌ی سرمایه‌داری بدل می‌شود. وانگهی او دستگاه چیرگی را در دولت و جامعه‌ی مدنی ادغام کرده، بدین وسیله مفهوم آن را در فراسوی مفهوم مارکسیست - لنینیستی دولت به منزله‌ی یک ابزار اجبار آفرین بورژوازی بسط می‌دهد. بدین‌سان، دولت در آن واحد و در عین حال، یک ابزار اصلی گسترش قدرت طبقه‌ی مسلط و نیروی اجبار سیاسی، که گروه‌های تابع را ضعیف و سازمان نیافته نگه می‌دارد، می‌باشد.

دولت به منزله‌ی یک ابزار سلطه‌گری بورژوازی، به منزله‌ی جزئی از جامعه مدنی، باید در کشمکش برای کنترل آگاهی از نزدیک، مشارکت داشته باشد. انکشاف بورژوازی نه فقط از مسیر توسعه‌ی نیروهای تولید، بلکه از معبر چیرگی در عرصه‌ی آگاهی صورت می‌گیرد؛ دولت در این گستره مداخله می‌کند؛ نه این که فقط در تقویت قدرت اقتصادی بورژوازی تلاش کند.

۹- ماکیاول

ماکیاول در عصری می‌زیست که عصر خودکامگی، گستاخی، زیرکی، فریب، خیانت، کینه‌توزی، بدبینی، نفرت و شهوت بود و او نظامی فلسفی آورد که با تناقضات آن روزگار مناسبت داشت. ماکیاول اساس اخلاقیات را واژگون کرد و صریحاً اعلام نمود که خطمشی زندگی دروغ و حيله

است و یگانه شعار سیاسی او این بود که شاه فوق تمام قیود و الزامات مردم عادی است (طاهری، ۱۳۷۵، ۱۵۸).

ماکیاول به اصل تفکیک حوزه‌ی روحانی از حوزه‌ی سیاسی به شدت می‌تازد و نظریه‌ی قانون طبیعی را رد می‌کند. ماکیاول به آن رکن اساسی اندیشه مسیحی که می‌گوید: تقدیر انسان رسیدن به هدفی فوق‌الطبیعه در دنیایی دیگر است، عقیده ندارد. وی هیچ فرقی میان حکمران سیاسی به عنوان قیوم قانون انسانی و کلیسا به عنوان قیوم قانون مذهبی معتقد نیست؛ ارزشی که ماکیاول برای مذهب قایل است و وجودش را برای دولت مغتنم می‌شمارد، فقط از جنبه‌ی خدمتی است که مذهب می‌تواند به شکل یک ابزار مؤثر برای تسهیل و تکمیل اهداف دولت انجام دهد و به همین دلیل است که کلیسا را جزئی از اجزای خادم دولت می‌شمارد (طاهری، ۱۳۷۵، ۱۶۲-۱۶۱).

اساس اندیشه‌های ماکیاول در شهریار یا فرمانروا نوشته شده است و عصاره‌ی ارشاد وی در این رساله همان است که در اصطلاح عام به ماکیاولیسم معروف است. در جایی از این کتاب می‌نویسد: "شهریار باید از میان جانداران، شیر و روباه را به عنوان سرمشق برگزیند؛ زیرا که شیر برای تحصیل طعمه‌اش از تن دادن به رنج و کوشش و خستگی، ناگزیر است؛ در حالی که روباه از گزند گرگان در امان نیست. در این صورت بر شهریار واجب است که حيله‌گری روباه را برای دفع گزند با صولت شیر برای نشان قدرت توأم سازد (طاهری، ۱۳۷۵، ۱۶۴)".

ماکیاول معتقد است دوران‌دیشی، جزم و ثبات توده‌ی مردم از پادشاهان بیشتر و قضاوتشان نیز از آن شهریاران بهتر است و بی‌دلیل نبوده است که گفته‌اند صدای خلق صدای خداست. دولت در نظر وی شبیه یک جسم ارگانیک است که به علت وجود برخی زیر بناها به شکل دولت در می‌آید؛ هم چنان که تبدیل شدن پیکر انسانی به یک ارگانیسم زنده ناشی از همین وضع است. اجزایی که در زیر بنای دولت وجود دارد، عبارتند از قوانین، مقررات و نهادهایی که امور مردم به کمک آن‌ها اداره می‌شود و فرق میان دولت‌های آزاد و مقید را به این وسیله باز می‌توان شناخت؛ چرا که در دولت آزاد

مردم از قوانین و دستورالعمل‌هایی که حاکم بر نحوه‌ی زندگانی آن‌هاست، از صمیم قلب اطاعت می‌کنند و در دولت مقید این امر از روی اجبار و تحمیل است (همان، ۱۹۱).

۱۰- ژان بدن

بدن که با نظریات پیرامون حاکمیت در دنیا اعتبار یافته است، برخلاف ماکیاول جامعه‌ی سیاسی را نه براساس آن چه موجود و واقع است، بلکه با معیار آن چه مطلوب و حقانی است، ملاحظه می‌کند. وی دولت را حکومت قانونی چندین خانواده و کلیه‌ی متعلقات مشترک ایشان به همراه یک حاکمیت فائده می‌داند. یک اجتماع سیاسی مشترک المنافع از تجمع تعدادی خانواده پدید می‌آید. اگر هر خانواده به خوبی اداره شود، به طور کلی در اجتماع سیاسی هم نظم و صلح برقرار خواهد شد. بنابراین، حائز کمال اهمیت است که نظم مطلوبی در اداره‌ی زندگی خانواده برقرار باشد.

بدن نخستین نشانه‌ی شهریار حاکم را قدرت قوانین عمومی و خصوصی برای مردم می‌داند، بدون آن که به رضایت و تصویب مقامی برتر یا فروتر از خود نیازمند باشد. قدرتی که حاکم را منبع قانون می‌سازد، انتقال‌ناپذیر است. در واقع تنها نشان برجسته‌ی حاکمیت، وضع قوانین است. وی عقیده دارد قوانین طبیعی که مطابق موازین عدالت است و آن‌ها را به وسیله‌ی عقل باز می‌توان شناخت، باید بر روابط اجتماعی مردم حاکم باشد.

آن گونه که هابز قدرت فائده را برای حاکم قائل می‌شود و می‌گوید هر آن چه او اراده می‌کند، بر حق است، بدن حاکم را واحد قدرت نمی‌داند. بلکه در تحلیل غایی بحث خود می‌گوید که تصمیمات حاکم فائق، تصمیمات مطلق نهایی نیست، زیرا که آن‌ها تابع قانون الهی هستند (همان، ۱۹۷).

۱۱- ادموند برک

نظم، اصل اساسی فلسفه‌ی سیاسی برک می‌باشد. او معتقد بود که «جهان هستی منظم است؛ طبق قانون اخلاقی که خداوند مقرر کرده است، عمل می‌کند و همین قانون باید بر جامعه حکومت

کند. اصولی که در جامعه وجود دارند، همان اصول اخلاقی هستند، هر چند قبول قانون اخلاقی در زندگی اجتماعی از راه عقل سیاسی در کوتاه مدت ناممکن است، اما عقل سیاسی در تاریخ گسترش یافته و این عقل سیاسی است که سیاستمدار را قادر می‌کند، برای دست یافتن به هدف‌های خاصی افکار عمومی را هدایت کند» (عالم، ۱۳۸۳، ۳۹۶).

برک با این فکر مخالفت کرد که هر کس حق دارد بر خود حکومت کند. او بر این باور بود که مفهوم حکومت بر خود یکی از سفسطه‌های برآمده از آموزه‌ی حقوق طبیعی است. ممکن است در وضع ابتدایی، حق حکومت بر خود وجود می‌داشته است، اما این حق طبیعی مانند دیگر حقوق طبیعی، آن‌گاه که انسان‌ها جامعه‌ی مدنی به وجود آوردند، متروک می‌شود. حکومت بر پایه‌ی رضایت به این معناست که حکومت مانند قیومیت است؛ اما این رضایت به معنای برابری همه‌ی کسانی که آن را می‌دهند، نیست؛ رضایت را کل اجتماع داده است (عالم، ۱۳۸۳، ۳۹۴).

برک می‌گفت: "حکومتی که دستگاهی آفریده‌ی خرد انسان‌ها برای برآوردن نیازهای آن‌هاست، باید براساس سه اصل شایستگی، مالکیت و تبار و کار طبقه‌ی منتخب و شایسته باشد". برک، بسیار عاقل‌تر از آن بود که بگوید شایستگی به طور همیشگی فقط در میان آریستوکراتها وجود دارد، اما معتقد بود که خانواده‌های آرتئوکرات‌ها سهم عمده‌ای در ثبات جامعه دارند. وی به انقلاب چندان اعتقاد نداشت و اصلاحات را برتر از آن می‌دانست و مالکیت، دین و پیشداوری را راه‌های کنترل اجتماعی می‌دانست (عالم، ۱۳۸۳، ۴۰۲).

۱۲- فردریش هگل

ریشه‌ی اندیشه‌ی سیاسی هگل، در فلسفه‌ی تاریخ اوست. هگل در توضیح فلسفه‌ی تاریخ خود گفت که تاریخ بشر، زنجیر رخدادهای اتفاقی و بی‌ارتباط در زمان، شرح زندگی و کارهای شخصیت‌های بزرگ نیست، بلکه روندی قانونی است، در حرکت جهان به سوی سرنوشت خود. هگل گفت: تاریخ یک الگو دارد و آن را ایده و با اراده و با عزم نامید (همان، ۴۷۲-۴۷۱).

هگل معتقد بود که دولت‌ها وسیله‌ی پیشرفت ایده در تاریخ‌اند؛ دولت‌ها تجلیات مادی ایده هستند؛ دولت، تدبیر خداوند برای کمال تدریجی ایده است؛ دولت مثال روح است، در تظاهر خارجی اراده‌ی انسان و آزادی آن؛ دولت مثال الهی است، به صورتی که روی زمین وجود دارد؛ دولت تجسم آزادی عقلانی است که خود را به صورتی عینی تحقق می‌بخشد و باز می‌شناسد. پایه‌ی دولت، قدرت عقل است که خود را به صورت اراده بالفعل می‌کند (همان، ۴۷۵).

سه پایه‌ی هگل در روند دیالکتیک خانواده، جامعه مدنی و دولت است. کشاکش‌های خانواده تز، جامعه‌ی مدنی آنتی تز و دولت هم نهاد یا سنتز الهی است. خانواده صرفاً بر احساسات طبیعی مهربانی، خیرخواهی، نوع دوستی، مهر و عشق مبتنی است، اما جامعه مدنی پشتیبان فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی انسان‌هاست و دولت، نهادی پایدار و همه شمول است. خانواده وحدت، جامعه مدنی جزء و دولت، کل نامیده می‌شوند. کشاکش بین وحدت خانواده و جزء بودن جامعه‌ی مدنی در نظم کلی دولت به عنوان واقعیت به پایان می‌رسد. خانواده و جامعه مدنی تا اندازه‌ای عقلی‌اند زیرا واقعی‌اند؛ اما فقط دولت به عنوان یک واقعیت به طور کامل عقلی و نیز اخلاقی است. انسان فقط وقتی به کل یا دولت می‌پیوندد، معنا و ارزش می‌یابد و در معنای واقعی، هدف فرد نمی‌تواند با هدف دولت، مغایر یا ناسازگار باشد (همان، ۴۷۹).

نظر هگل درباره‌ی حکومت، نظر اصلاح شده‌ی مونتسکیو بود. مونتسکیو گفته بود که حکومت خوب باید بر کنترل‌ها، تعادل‌ها و تفکیک قوا مبتنی باشد و به جای دادن اختیارات مطلق به حکومت از تقسیم آن بین پادشاه، آریستوکراسی و مردم جانبداری کرده بود. به نظر هگل تفکیک قوا، اصل کنترل‌ها و تعادل‌ها با ارزش‌اند؛ اما در عین حال نباید عمیق‌تر شوند، زیرا جدایی مطلق قوا به هرج و مرج می‌انجامد. هگل به جای تقسیم قدیمی قوا به ارگان قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی، قوا را به قانون‌گذاری، اجرایی و پادشاهی تقسیم کرد و گفت که قوه‌ی قانون‌گذاری و اجرایی در درون قوه‌ی پادشاهی، یکدیگر را کنترل و متعادل می‌کنند، اما هر دو را پادشاه زیر نظارت دارد و هماهنگ می‌کند (همان، ۴۸۲).

۳۲-۴ دیدگاه نظریه پردازان مسلمان

انسان‌ها هنگامی که با تشکیل نخستین روستاها در کنار رودخانه‌ها ساده‌ترین واحدها را ایجاد نمودند، قطعاً بدون هدایت، بدون معلم و بدون راهنمای الهی نبوده‌اند. تاریخ حیات بشر به خوبی نشان می‌دهد که از ابتدا فطرت و طبیعت آدمی با پرستش و راز و نیاز با معبود همراه است، همان طور که فطرتاً کنجکاو و جستجوگر بوده و با کمک استعداد و هدایت عقلی توانسته به زندگی اجتماعی خود سامانی بیشتر بخشد و انبیای الهی با همین هدایت تشریحی انسان‌ها را در مسیر زندگی راهنمایی بخشیده‌اند.

آغاز اسلام با پیامبر اعظم و محمد مصطفی(ص) تحولی عمیق در جوامع را باعث شد. دین اسلام مجموعه‌ای از تعالیم عالی‌ه‌ی خداوندی را در قالب کتاب بی‌همتای قرآن ارائه نمود و سیره‌ی سیاسی پیامبر و ائمه برای مسلمانان الگو و نمونه گشت؛ هر چند قبل از ورود اسلام به این جوامع، دولت‌هایی در آن تأسیس گردیده و به اداره‌ی جامعه می‌پرداخته‌اند، لیکن با الهام از آموزه‌های پر نفوذ اسلام اندیشمندانی مسلمان پدیدار گردیدند تا به تبیین دولت و انگاره‌های آن، وظایف دولت و چگونگی اداره‌ی آن در عصر پس از غیبت پردازند. علما و فقهای مسلمان اعم از شیعه و سنی در باب ماهیت قضایای صدر اسلام و حوادث پس از آن به طرح آرا و نظریات خود پرداخته‌اند، که در این قسمت به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

دوران صدر اسلام

۱- حضرت محمد(ص)

یکی از مهم‌ترین کارهای پیامبر، استحکام تداوم رهبری به وسیله‌ی نخبگان دینی بود. وی معتقد بود که ولایت جامع به احادیث و روایات که او آن‌ها را فقیه می‌نامید، باید بر جامعه تحقق یابد.

به همین سبب می‌فرمود: ای مردم، جانشینان من کسانی هستند که پس از من احادیث و سنت مرا بیان می‌کنند. فقیهان امانت‌داران پیامبرانند و علما و وارث انبیایند که علم‌آنها را به ارث می‌برند (جهان‌بزرگی، ۱۳۸۱، ۳۹).

بخشی از اندیشه‌های پیامبر در مورد خلافت و ولایت را باید واکنشی در برابر واپس‌گرایی جاهلی قریش و قبیله‌گرایی و ملی‌گرایی اوس و خزرج به شمار آورد که حضرت محمد آن را علت عمده‌ی انحراف و واپس‌گرایی می‌انگاشت و از هرج و مرجی که ممکن بود، در جامعه‌ی اسلامی رواج یابد، نگران بود. پیامبر دیدگاه سیاسی‌اش را که مبتنی بر ولایت بود برای مقابله با آن چه که خود آن را سلطنت می‌دانست، ساخته و پرداخته بود و می‌فرمود: فقیهان امین پیامبران هستند، تا زمانی که وارد دستگاه سلطنتی نشده باشند (جهان‌بزرگی، ۱۳۸۱، ۳۷).

بدین سان حضرت محمد (ص) با مطرح ساختن مباحث ولایت، خلافت و فقاہت، خط بطلان بر نظریه‌های سلطنت و پادشاهی کشید. او بر این رأی بود که نابسامانی فکری و قرائت‌های نا به جا با توجیه وجود صراط‌های مستقیم، علت نابسامانی اجتماعی است. به همین سبب ادعان می‌داشت که یک صراط مستقیم بیشتر وجود ندارد و آن سفینه‌ی ولایت است.

از طرف دیگر، مسلماً پیامبر اکرم (ص)، هیچ‌گاه ناراضی نمی‌شد امتش بدون سرپرست اعلم به حیات خود ادامه دهند و بدین دلیل بود که خطبه‌ی غرا و جاودانه‌ی ایشان در غدیر خم، نزدیکی وادی تفتیده‌ی جحفه با بانگ آسمانی "یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک" ایراد گردید تا ضمن جانشینی بلا فصل امیرالمؤمنین و درخشش یازده ماه منیر از مشرق ولایت، بشریت را از کویر حیرت و هامون ضلالت، رهایی بخشد و با ابلاغ رسالت الهی تا آخرین لحظات عمر ثمربخش مسئله‌ی خلافت را مشخص نماید (ر.ک. به: مجمع فرهنگی بقیع قم: ۱۳۷۹).

۲- امام علی (ع)

حضرت علی (ع) برای مشروعیت ولایت پس از پیامبر و عدم مشروعیت خلافت غصب شده تلاش فراوانی نمود. ایشان از جهت سیاسی، یک انقلابی بود. ولی در عمل برای حفظ اسلام با حاکمان پس از پیامبر روش مدارا را در پیش گرفت که امروزه به محافظه‌کاری تعبیر می‌شود. او در دوران حیات پر گهرش مسئله اداره‌ی جامعه به دست عالمان دینی را به بهترین نحو ممکن، عملی نمود و با گزینش افراد عدالت‌خواه معتقد متخصص دین مدارا به فرمانداری شهرهای مختلف، تلاشی وصف‌ناپذیر را برای جاری ساختن احکام و شریعت سمحه سهله‌ی اسلام انجام داد. او بر این باور بود که اگر رهبر جامعه‌ی اسلامی به احکام الهی، اعلم یعنی فقیه نباشد، حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال و بدین وسیله مردم را گمراه کرده خود نیز گمراه خواهد شد (جهان بزرگی، ۱۳۸۱، ۴۳).

کلمات قصار، نامه‌ها و گفتارهای آن حضرت در کتاب پر نغز نهج‌البلاغه میراث راهنمای مسلمانان در دوران پس از ایشان می‌باشد که با کلامی بسیار رسا و شیوا به تبیین اصول و دیدگاه‌های خود در همه‌ی شئون جامعه پرداخته و به خصوص با تقریر و تحریر نامه‌ای به مالک اشتر نخعی، زوایای ناگفته‌ی بسیاری را روشن کرده و راه را برای طرح نظریات مسلمانان و متفکرین اسلامی باز نموده است.

۳۲-۴ دیدگاه علمای اهل سنت

آرا و نظریات فقهی سیاسی جمعی از علما و فقهای اهل سنت را از لحاظ تاریخی می‌توان به دو گروه متمایز تقسیم‌بندی نمود:

الف) نظریاتی که تا زمان انقراض خلافت عباسی مطرح گردیده است. دو متفکر برجسته و شناخته شده‌ی این دوران، امام محمد غزالی و ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی معروف به ماوردی است.

ب) نظریاتی که در غیاب نهاد خلافت و در بحبوحه‌ی بحران‌های مشروعیت حکومت، در جهت بازسازی نظریه‌ی نظام سیاسی اهل سنت بیان گردیده است. بدرالدین بن محمد بن جماعه

معروف به ابن جماعه، تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه و فضل‌... بن روزبهان خنجی معروف به خواجه ملاوخنجی از متفکرین شهیر این دوره می‌باشند.

۱- امام محمد غزالی

در زمان غزالی بحران روابط میان نهاد سلطنت و خلافت، یکی از فرازهای حساس خود را طی می‌کرد. بنابراین غزالی نیز از این اوضاع زمان متأثر بوده و نظریاتش نیز با فراز و فرود بیشتری همراه گردیده است. به همین دلیل است که ابن رشد معتقد بود غزالی با اشعری اشعری است و با صوفی صوفی است و با فلاسفه فیلسوف است.

از دیدگاه غزالی سیاست به گونه‌ی خاصی که به جامعه اسلامی برمی‌گردد و متفاوت با آن نگرش عمومی و کلی است، خود سه پایه دارد: پایه اول توجیه به منزله‌ی قوام جامعه اسلامی، پایه‌ی دوم اجتناب و دوری از معاصی و منکرات و پایه‌ی سوم عمل به او امر و دستوره‌ی شرع می‌باشد. به تعبیر رسا توحید پایه‌ی اصلی است و مهلکات و منجیات پایه‌های دوم و سوم آن می‌باشند و سیاست نیز چهار مرتبه دارد (قادری، ۱۳۷۸، ۹۲-۹۱):

۱- سیاست انبیا: انبیای موردنظر غزالی، عام است و همه‌ی پیامبران را شامل می‌شود. انبیا چون برگزیدگان خداوند است، بهترین پیام‌آوران و هادیان به شمار می‌روند. شرع به واسطه و از طریق زبان و رفتار آنان معنی و تفسیر می‌شود.

۲- سیاست حکام و فقها: در این مرتبه سیاست حکام اعم از سلاطین، خلفا و ملوک جای می‌گیرند. نکته‌ی شایان توجه در اندیشه‌ی غزالی، قرار دادن فقها در کنار حکام است که وجه مشترک هر دو اعمال قدرت بر ظواهر اشخاص است. فقها با علم به آن چه فقه‌الاحکام خوانده می‌شود و حکام با قدرت عینی خود، در یک راستا در تنظیم قدرت و حکم بر ظواهر، توانایی دارند.

۳- سیاست علما: منظور غزالی از علما، علمای صالح است که شایستگی و توانایی دسترسی به بواطن خواص را دارا هستند و چون عوام مردم به چنین تشخیص و استعداد تربیتی نمی‌رسند، حیطه‌ی فعالیت علما به خواص محدود می‌شود.

۴- سیاست وعاظ: وعاظ براساس پذیرش‌های عمومی و بدون آن که به عمق و کنه قضا و معارف دینی دست یافته باشند، با بواطن عوام نوعی همترازی برقرار می‌کنند.



در نظر غزالی پیامبر کسی را به جانشینی خود برگزیده است و امام برحق پس از رحلت پیامبر، ابوبکر است. وی خلافت را متناسب با فضل صحابه می‌داند. ذکوریت، ورع، علم، کفایت و قریشی بودن ویژگی‌های امام در دیدگاه غزالی است. صاحبان قدرت ناگزیرند دو دسته وظایف علمی و عملی را که به تعبیر غزالی "بیخ ایمان" و "شاخ ایمان" هستند، پاسداری کنند. وظایف علمی، داشتن شرایط بندگی خداوند یا آگاهی و معرفت به چگونگی اصلاح مردم را شامل می‌شود و وظایف عملی به رابطه‌ی حاکم با قوایش اشاره می‌کند (قادری، ۱۳۷۸، ۹۷).

غزالی در دو کتاب نصیحه الملوک و کیمیای سعادت، هم حاکمان و هم کارگزاران را به رعایت عدالت توصیه می‌کند. در این راستا، آنان باید بر اهمیت وظیفه‌ی خود آگاه باشند؛ علما و بزرگان دین

را بزرگ دارند و بر شنیدن نصایح آنان حریص باشند؛ هر چه را بر خود نپسندیدند، بر دیگران نپسندند؛ از تکبر دور باشند؛ از تجمل پرستی که مخالف قناعت است و بی قناعت عدل ممکن نیست - بپرهیزند. هم چنین به برآوردن حاجات هم پردازند؛ به وفق و مدارا عمل کنند و البته همیشه رضایت خداوند را بر همه چیز مقدم بدانند (ملکوتیان، ۱۳۸۰، ۲۲-۲۱).

غزالی مانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه عقل ضروری و لازم می شمارد و به همین سبب می گوید که: «خلافت امری است نه از نوع امور عملی یا به گفته‌ی خود او مهمات و نه از نوع معقولات». ایشان سه شرط را برای خلیفه هم چنان لازم می داند و آن سه شرط عبارتند از نسب، سلامت و عدالت (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۵۷).

۲- ماوردی

ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی ملقب به ماوردی از نظریه پردازان خلافت در قرن چهارم می باشد. ماوردی هم پای عامه مسلمانان، به ضروری بودن حکومت اعتقاد داشته و این لزوم را تلویحاً بر اساس اجماع که پایه‌ی آن شرع بود و نه عقل توجیه می کرده است. ماوردی با این که انتخاب خلیفه را در شیوه "اهل حل و عقد" به مرکز حکومت محدودیتی نمی دانسته، رأی آنان را ارجح تلقی می کرده است. دیگر روش رایج انعقاد امامت در نظر ایشان، روش استخلاف است. اولین نمونه استخلاف یا عهد، گزینش عمر خلیفه‌ی دوم از سوی ابوبکر است.

ماوردی در باب وظایف و امتیازات خلیفه به ده مورد اشاره می کند (قادری، ۱۳۷۸، ۸۰):

۱- دفاع از اصول دین و مبارزه با مرتدین.

۲- اجرای عدالت و حل اختلافات.

۳- برقراری نظم و قانون در کشور.

۴- اجرای حدود و قوانین جزایی.

۵- دفاع از مرزها.

۶- سازماندهی جنگ.

۷- جمع خراج و زکات.

۸- تقسیم مزایا و بیت‌المال.

۹- نصب اشخاص متدین برای اداره‌ی امور.

۱۰- آگاهی شخصی از وضعیت قلمرو خلافت.

ماوردی بحث خود را درباره‌ی خلافت با اثبات لزوم آن آغاز می‌کند و می‌گوید: امامت برای آن برقرار شده است تا نیابت از طرف مقام نبوت، دین را حفظ کند و امور جهان را سامان دهد. به عقیده‌ی ایشان، فرد شایسته‌ی انتخاب به مقام خلافت باید هفت شرط داشته باشد (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۵۰):

۱- عدالت.

۲- علم که منظور از آن دانستن سنت و حدیث است تا خلیفه در پرتو آن به اجتهاد قادر باشد.

۳- سلامت که اعم از روانی و بدنی است.

۴- رأی که خلیفه از برکت آن بتواند مسائل اجتماعی مسلمانان را به بهترین وجه تأمین کند.

۵- نجدت یا همت و سخت‌کوشی.

۶- شجاعت که همراه با سخت‌کوشی برای صیانت سرزمین مسلمانان و پاسداری از آن لازم است.

۷- نسب که منظور از آن انتساب خلیفه به خاندان قریش است.

۳- ابن جماعه

به عقیده وی انسان به دلیل خوی تجاوزگری‌اش نیازمند حکومت است و هرگونه حکومتی بر هرج و مرج و بی‌حکومتی ارجح می‌باشد. به باور وی فقط پیامبران و فرشتگان از سلطان، عادل‌ترند.

ابن جماعه در پی ضرورت نهاد حکومت با اجتناب‌ناپذیری به امامت رسید. امامت در گسترده‌ترین مفهوم آن رئیس جامعه و ضامن نظم و ثبات جامعه اسلامی است. امامت از دیدگاه ابن جماعه دو گونه است (قادری، ۱۳۷۸، ۱۰۳-۱۰۲):

۱- امامت اختیاری: در این نوع امامت هم شرایط مندرج در خلافت نهفته است و هم شیوه‌های مشهور مانند نظریه اهل حل و عقد. امامت اختیاری در وجه مناسب‌تری، نهاد خلافت را در خود حفظ می‌کرد و ذکوریت، قربت، بلوغ، عقل، عدالت، شجاعت، قریشی بودن و برخورداری از علم و کفایت و مسلمان بودن ویژگی‌های یک امام مختار بود. در نظر ابن جماعه امامت مختار به دو صورت منعقد می‌شود:

الف) براساس سنت رایج و مرسوم، یعنی استخلاف و برقراری عهد برای فرد بعدی از سوی امام مستقر.

ب) استفاده از اهل حل و عقد برای انعقاد امامت.

۲- امامت قهری: امامت قهری بیان دیگری از نظریه‌ی استیلاست که هر کسی بتواند قدرت را با غلبه از آن خود سازد، مردم باید با او به منزله‌ی امام بیعت کنند، اما اگر کس دیگری چنین امامی را به هر دلیل از جمله ظلم یا سوء رفتار، سرنگون کند، بالطبع امام جامعه خواهد بود.

به طور کلی این‌جماعه در اصول سنی خلافت سه بدعت مهم آورده است: نخست آن که در کتاب خود کراً لفظ سلطان، امام و یا خلیفه را به طور مترادف ذکر کرده و البته منظورش در این مورد آن بوده که چه از حیث اعتبار معنوی و چه از حیث قدرت مادی، سلطان را در عرض خلیفه یا لااقل قائم مقام او بشمارد. دوم آن که عهد را، که یکی از شرایط مهم انتخاب خلفا بوده غیر ضروری دانسته و عقیده داشته است که صرف بیعت به خلافت جنبه‌ی مشروع و قانونی می‌دهد و بیعت در این حال نه فقط اهل حل و عقد، بلکه تمامی جامعه‌ی مسلمانان را به پیروی از خلیفه متعهد می‌کند و سوم آن که معتقد است اگر کسی دارای نیرو و وسیله‌ی کافی برای حکومت باشد و برای احراز مقام امامت قیام کند و بر مخالفان چیره شود، باید خلافت او را مشروع دانست، خواه جز او خلیفه‌ای دیگر

بر سر کار بوده باشد خواه نباشد. به عبارت دیگر مجرد زور یا به کلام خود ابن جماعه صاحب الشوکه می تواند مجوز خلافت به شمار آید (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۶۲-۱۶۱).

درباره‌ی شرایط خلیفه، ابن جماعه بر هفت شرط ماوردی سه شرط تازه می‌افزاید و آن عبارت از این است که خلیفه مرد، آزاد و مسلم باشد. وی مانند غزالی مسلمین را به نام حفظ نظم و وحدت سیاسی جامعه‌ی خود، به تحمل ظلم فرمانروایان دعوت می‌کند (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۶۲).

۴- ابن تیمیه

ابن تیمیه را پایه‌گذار نهضت سلفی نامیده‌اند؛ به این دلیل که وی در آموزه‌های خود برای ترمیم آن چه انحطاط مسلمین می‌دانست، بازگشت به صدر اسلام و زدودن اضافات شعائری، کلامی، فلسفی و ... را در طول تاریخ از واجبات تلقی می‌کرد. اصلاح دین و پردازش نظریه‌های مذهبی، سیاسی با توجه به حذف نهاد خلافت براساس هجوم مغولان، بخش زیادی از اندیشه‌های وی را شامل می‌شود.

تأکید بر ولی‌امر به جای امام در جهت بنای شرعی حکومت، از نگاه ابن تیمیه مهم تلقی می‌شود. ولی‌امر، کسی است که عهده‌دار امر شده است. وی با اشاره به حدیثی از پیامبر که اگر تعداد کمی حتی سه نفر یا دو نفر به سفری می‌روند، لازم است یکی عهده‌دار امارت دیگری یا دیگران شود، نصب امام به مفهوم پیشوا یا ولی‌امر را واجب دینی می‌داند.

ابن تیمیه مخالف اصل انتخابی بودن امام است. «مردم از امام خود چه منصوب باشد و چه تحمیلی حمایت می‌کنند». بر این اساس وی اعتقاد داشت که حتی انتخاب‌های صدر اسلام نیز در عمل درست نبوده است و با پذیرش اطاعت مردم، به صورت توأمان دید مردم‌شناسی خود و تجویز شرعی را به نمایش می‌گذارد. وی با دور زدن نهاد خلافت، برخلاف دیگران که خلیفه را جانشین پیامبر تلقی می‌کردند، به نقش علما و فقها هم چون میراث بردن پیامبر توجه می‌کنند (قادری، ۱۳۷۸، ۱۰۶-۱۰۸).

ابن تیمیه نظریه‌ی تعدد امام را می‌پذیرد؛ چه پذیرش تعدد امام در کنار نفی ویژگی‌های امام یا راعی، بیانگر توجه او به انعطاف و ملاحظات دینی است و در این مورد به خوارج هم نزدیک می‌شود. البته ایشان ستیزه‌گری تمام عیار بود و شاید بتوان گفت که ستیزه‌گری وی، با هدف زدودن آن چه اضافات و تحمیلات بر اسلام اولیه می‌دانست، صورت می‌گرفت.

۵- خنجی

فضل‌الله بن روزبهان خنجی معروف به خواجه ملا و ملقب به خنجی از نظریه‌پردازان قرن نهم محسوب می‌شود. وی در کنار سه شیوه‌ی انعقاد امامت، یعنی اهل حل و عقد، استخلاف و شورا، به پیدایش زور و استیلا و در نهایت پادشاهی به عنوان یکی از شیوه‌های انعقاد، توجهی ویژه دارد و به نوعی امامت و خلافت را در سلطنت منحل می‌کند، چرا که در نظام سلطه اصل بر کار ویژه‌های آن استوار است، نه کیفیت شخص حاکم یا نحوه‌ی انعقاد حکومت او.

خنجی مانند دیگر علمای هم فکر خود، حفظ بنای اجتماع را در گرو نصب امام یا سلطان می‌داند و حتی حاضر است حکومت سلطان جائز را هم بپذیرد. وی در غیاب خلافت از نوع صدر اسلام حتی ایام بعد تا حمله‌ی مغول، به رغم وجود خلافت عثمانی در مناطق غربی سرزمین‌های اسلامی با نگاه به وضعیت عینی و موجود جامعه به مشروعیت نظام سلطه حکم می‌دهد (همان، ۱۱۱).

در سمت و سوق دادن به تدوین نظریات خنجی نباید از مخالفت او با تشیع و به ویژه شکل‌گیری نظام صفوی با مدعای شیعی‌گری غفلت کرد. او هنگام بحث درباره‌ی نظام شورایی و در باب اختلافات میان علی(ع) و مخالفانش که به جنگ جمل و صفین منجر شد، حق را به مخالفان می‌دهد (همان، ۱۱۱).

۳۴-۴ دیدگاه اندیشمندان مسلمان فقه شیعه

اندیشه‌ی سیاسی در اسلام از دیدگاه شیعه به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود: دوران اول دوران حضور معصوم است و دوران دوم دوران غیبت معصوم از جامعه می‌باشد. ملاک تمایز این دو

دوران، حضور و غیبت اجتماعی انسان ویژه‌ای با سه صفت ممتاز علم لدنی، عصمت و نص خاص دال بر نبوت یا امامت وی از جانب خداوند می‌باشد (کدیور، حکومت ولایی، ۱۳۸۰، ۱۱). توسعه‌ی تاریخی تئوری حاکمیت شیعه و امامت را می‌توان در پنج دوره به وضوح مشاهده کرد:

۱- بعد از دوره‌ی غیبت: دوره اول با خلافت آل بویه در سال ۹۴۵ میلادی شروع و تا سال ۱۰۵۵ ادامه دارد. در این دوره سعی شده تا با حفظ خلافت بغداد، قدرت در ایران متمرکز باشد. مشهورترین علمای این دوره عبارتند از: شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی (بخشایشی اردستانی، ۱۳۷۵، ۵۷-۶۲).

۲- دوره‌ی دوم با ایلخانیان شروع می‌شود. از مهم‌ترین علمای شیعه در این عصر خواجه نصیرالدین طوسی (۱۰۲۱-۱۲۷۴) می‌باشد که به وزارت حکام مغول به ویژه الجاتیو رسید. با مشاورت خواجه سلسله‌ی سلجوقیه کاملاً ویران شد و علما تا حدی در امر حکومت مشارکت کردند.

۳- سومین دوره با صفویه (۱۵۰۱-۱۷۸۶) قرین است. مهم‌ترین علمای شیعه که در راه تحکیم زیربنای این مذهب زحمت زیادی را متقبل شدند، محقق سبزواری، محمدتقی مجلسی و محمدباقر مجلسی می‌باشند. آنان دو وظیفه برعهده داشتند: نظارت و اجرای قواعد شرعی در امر قضا و نظارت بر امور و خرج آن در جهت طلاب.

۴- چهارمین دوره بعد از زمان قاجار را مشتمل می‌شود. مهم‌ترین مشخصه‌ی این دوره تشکیل نهاد مرجعیت تقلید پس از یک دوره‌ی مشاجره و خشونت مذهبی، سیاسی بین اخباری‌گری و اصول‌گرایی بود. اخباری‌ها اجتهاد را نوعی بدعت بعد از غیبت نامیدند و مردم را جهت مسایل مذهبی به امام معصوم و احادیث آن‌ها ارجاع می‌دادند و جایی برای مجتهد در نظر نمی‌گرفتند؛ در حالی که اصول‌گرایان اجتهاد را استنتاج منطقی و ضروری اصول فقه قلمداد می‌کردند. اصول و منابع مختص اخباری‌ها قرآن و سنت بود؛ در حالی که برای اصولی‌ها علاوه بر این دو، عقل و اجماع هم هر دو پارامتر دیگر محسوب می‌شد.

۵- پنجمین دوره به حوادث و نظریات دوران معاصر در خصوص دولت اختصاص دارد. زمان آغاز طرح این نظریات از سال ۱۲۶۹ هـ ش و پس از حوادث توتون و تنباکو آغاز می‌گردد و با انقلاب مشروطه به اوج خود می‌رسد. در این دوره نظریه‌های مطرح شده پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز جای می‌گیرد. در این مجال، ابتدا به طرح دیدگاه‌های برخی علما و فقهای شیعه در خصوص ولایت فقیه اشاره می‌شود و سپس به نظریات برخی از اندیشمندان مسلمان شیعه پرداخته می‌شود:

۱- شیخ صدوق

شیخ صدوق در مسایل مربوط به ولایت در آغاز به نفی ولایت افراد نااهل به ویژه سلاطین و رؤسای عرفی پرداخته، سپس ولایت صاحب حق را اثبات می‌کند. "باید از همنشینی و یاری سلاطین جور پرهیز شود؛ از هر همکاری با آنان خودداری شود؛ چرا که نتیجه‌ی آن گناه بوده و جهنم، جایگاه‌شان خواهد بود. جهاد به همراه امام عادل واجب است و کسی که در قبال مالش کشته شود، شهید محسوب می‌شود".

در قضاوت باید امر قضاوت را به کسی سپرد که از حاکمان جائز نباشد و فردی را از میان افراد باید برگزید که نسبت به مسایل، آگاهی داشته باشد؛ باید از فتوای کسانی بهره جسته شود که با آگاهی از دستورات خداوند برای مردم فتوا صادر می‌کنند (جهان بزرگی، ۱۳۸۱، ۱۳۱-۱۲۴).

۲- محقق حلی

نجم‌الدین ابوالقاسم جعفرین حسن معروف به محقق حلی پس از شیوه فقهی شیخ طوسی و در زمانه‌ای که ابن ادریس فقهای شیعه را به خطر انداخته بود، با تدوین کتاب شرایع‌الاسلام، سبکی نو ارائه نمود. به اعتقاد ایشان ممکن است افراد بتوانند به طور مقطعی اختلافات را حل کنند ولی این امر مقطعی است و استمرار آن نیازمند حکومتی نیرومند است. از دیدگاه محقق حکومت‌ها به دو نوع تقسیم می‌شوند (شریعتی، ۱۳۸۰، ۷۰):

۱- حکومت عادل: محقق حلی ولایت از طرف سلطان عادل را جایز و در مواردی واجب دانسته است. از آن جا که تشکیل حکومت برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر است و این هدف حتی ولایت از طرف جائز را که حرام است نیز جایز می‌کند، پس چنان چه فقیهی قادر به تشکیل حکومت شود و در قالب آن بتواند امر به معروف و نهی از منکر کند، نه تنها حکومت وی مشروع است بلکه نسبت به دیگران اولویت دارد.

۲- حکومت جائز: از نگاه محقق حلی هر حاکمی که شرایط و صفات لازم برای حکومت نداشته باشد، حاکم جائز بوده و حکومت وی نامشروع است و کمک به وی و قبول ولایت از طرف او نیز حرام است؛ البته از دیدگاه ایشان چنان چه ولایت از طرف جائز، فرد را قادر به امر به معروف و نهی از منکر سازد و او به عدم ارتکاب حرام اطمینان داشته باشد، پذیرش ولایت جایز است.

وی سه راه را برای تعیین امام و حاکم مسلمان برمی‌شمارد: نص و معجزه، راه مورد قبول امامیه، اختیار و انتخاب است؛ راه مورد قبول اهل سنت و دعوت به قیام اگر داعی هاشمی باشد، راه مورد قبول زیدیه می‌باشد. محقق حلی معتقد به راه اول است. (شریعتی، ۱۳۸۰، ۷۲) زیرا امامیه به دلیل آن که معتقد به عصمت امام از خطا و اشتباهند و عصمت به جز با نص و معجزه مشخص نمی‌شود راه امام را پذیرفته و دو راه دیگر را نفی می‌کند. البته نکته جالب این جاست که وی راه خاصی برای تعیین حاکم در عصر غیبت بیان نمی‌کند (شریعتی، ۱۳۸۰، ۷۳)

۳- شیخ مفید

شیخ مفید در مطالبی که از اصول نظریه‌ی ولایت فقیه آورده است، آشکارا حکومت بر جامعه را از سلاطین عرفی نفی کرده و آن را از آن فقیهان جامع‌الشرایط می‌داند. سلطان عادل در زبان شیخ مفید، امام معصوم است نه سلطان یا رئیس عرفی زمان؛ زیرا به قول او ولایت جز به علم و فقاہت جواز نمی‌گیرد. شیخ مفید بر ولایت مطلقه‌ی فقیه معتقد است.

وی تسلط سلاطین و رؤسا را بر سیاست داخلی و خارجی که از امور عرفیه هستند، غصبی و آن را حرام می‌داند. شیخ با به کار بردن لفظ امیر که به رئیس دولت اختصاص داشته و هر سه قوه را شامل می‌گشته، پذیرش منصب را محدود به مسأله‌ی قضاوت یا امور حسبه نکرده است؛ بلکه مسأله‌ی جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، گرفتن مالیات و تصدی بسیاری از مناصب را نیز برای فقیه جایز شمرده است (جهان بزرگی، ۱۳۸۰، ۱۳۳-۱۳۲).

۴- ابن سینا

ابوعلی سینا در توجیه عقلانی نبوت، آشکارا جایگاه نبی و ارتباط وی با عقل قدسی را برتر از فیوضات، متوجه فیلسوف می‌داند و از همین رو آرای سیاسی وی در راستای نبوت شکل می‌گیرد. سطوح مورد بحث در دیدگاه ابن سینا به چهار سطح تقسیم می‌شود (قادری، ۱۳۷۸، ۱۵۸-۱۵۷):

۱- جنبه عقلانی نبی که در بالاترین مکان با حقیقت در ارتباط است.

۲- قوه‌ی تخیل نبی که با خیال پردازی عوام مغایرت دارد.

۳- زعامت سیاسی، اجتماعی نبی در هدایت مردمان.

ابن سینا جلوس فرد منتخب بر سریر قدرت را نمی‌پذیرد و دفع وی را برای مردم، واجب و موجب رضای خداوند می‌داند. وی در حالی که بر رفع متغلب یعنی کسی که با استفاده از قدرت می‌خواهد بر منصب خلافت و امامت بنشیند، تاکید دارد، در عین حال این امور را امکان‌پذیر می‌داند که اگر کسی بر ضد خلیفه‌ی مستقر خروج کرده بتواند ناتوانی وی را در اداره‌ی امور و در مقابل، ویژگی‌های مثبت خود را به اثبات برساند، این شخص از حالت خروج کننده خارج شده و مردم موظف می‌شوند، او را یاری دهند (قادری، ۱۳۷۸، ۱۶۰).

وی سه گروه اصلی را در جامعه شناسایی می‌کند که در مجموع، نظام مدینه وی را شکل

می‌دهند (قادری، ۱۳۷۸، ۱۵۹):

۱- گروه مدیران یا همان اداره کنندگان جامعه

۲- گروه صنعت‌گران و پیشه‌وران

۳- گروه نگهبانان

۵- ابوریحان بیرونی

در دوره حیات ابوریحان محمدبن احمد خوارزمی بیرونی، شاهد ظهور و سقوط دولت‌های متعدد اسلامی در ایران هستیم. سامانیان، آل زیار و غزنویان از جمله سلسله‌های عصر بیرونی است. ایشان برای اثبات جامعه مدنی از واژه‌ی استئناس و در برخی موارد از کلمه‌ی تعارض استفاده می‌کند. اصل استئناس و تجانس در دید وی به این معناست که زندگی انسان کامل نمی‌شود، مگر به واسطه‌ی انس و همیاری با دیگران (مقیمی، ۱۳۸۱، ۲۱۹). با توجه به مباحث انسان‌شناسی و گرایش‌های متضاد در نهاد انسان و نیز نیازهای متضاد و تمایل به تجانس و همکاری، بیرونی به این نتیجه قطعی می‌رسد که برقراری نظم سیاسی برای ایجاد تعادل و اقامه نظم ضروری است. بنابراین از نگاه وی تأسیس جامعه سیاسی و دولت برای سعادت اجتناب‌ناپذیر است و نظام سیاسی می‌بایست بر پایه عدالت تأسیس گردد و معیار عدالت، قانون صحیح است و قانون صحیح آن است که توأم با منصوصات الهی باشد (مقیمی، ۱۳۸۱، ۲۲۰).

بیرونی دین را با سیاست درهم می‌آمیزد و تصریح می‌کند که سیرت فاضله همان است که دین را بایسته گرداند. انواع دولت در نظر وی عبارتند از (مقیمی، ۱۳۸۱، ۲۲۴-۲۲۳):

۱- دولت کامله یا آرمانی که مدینه‌ی فاضله تلقی می‌شود و تا دولت عادل‌ی جهانی حضرت مهدی (عج) قرار دارد.

۲- خلافت که گاهی آن را تأیید می‌کند و گاهی نیز آن را انحراف از نظام آرمانی امامت تلقی می‌کند.

۳- سلطنت عادل‌ه که به واسطه‌ی صفت عدالت که مهم‌ترین فضیلت دولت کامله محسوب می‌شود، دارای مشروعیت است.

۴- دولت جائر یا جاهله که دولتی غیرمشروع و دولت فرعون‌ی است.

از نظر بیرونی، مشروعیت در عصر پیامبر(ص)، به طور مستقیم از قوانین و مقررات وحیانی حاصل می‌گردد و در عصر جانشینان وی به واسطه‌ی عصمت و آگاهی از اسرار نبوت به مقتضای عقل مطلق و تکالیف الهی تأمین می‌شود؛ اما در عصر غیبت جامعه‌ی سیاسی اسلامی دچار نقص شده است و لکن با وجود کتاب و سنت، کافی است که حاکمان به مقتضای دین و شریعت نبوی عمل کنند. بدین ترتیب، اصلاح جامعه‌ی سیاسی منوط به اجرای عدالت است و درک عدالت منوط به درک صحیح شریعت است و فهم شریعت نیز محتاج به طبقه‌ی خاصی از عالمان دین و دنیاست که به دلیل داشتن صفای ویژه‌ای، مستحق حکومت کردن می‌باشد (مقیم، ۱۳۸۱، ۲۲۵).

۶- خواجه نصیرالدین طوسی

اساس سیاست مدن خواجه نصیر، همان مقوله‌ی حکمت مدنی است. او حکمت مدنی را نظر در قوانین کلی که مقتضی مصلحت عمومی باشد و از آن جهت که به تعاون متوجه باشد، به کمال حقیقی تعریف می‌کند (یوسفی راد: ۸۰). خواجه نصیر که تحت تأثیر اندیشه‌های فارابی به تقسیم‌بندی مدینه‌ی فاضله و غیرفاضله پرداخته است، برای اداره‌ی مدینه‌ی فاضله ویژگی‌هایی را بر خود می‌شمارد. «و در تقدیر احکام به شخصی احتیاج باشد که به تاییدی الهی ممتاز بود از دیگران تا او را تکمیل ایشان میسر شود و آن شخص را در عبارت قدما ملک علی الاطلاق گفته‌اند و احکام او را صناعت ملک، در عبارت محدثان او را امام و فعل او را امامت و افلاطون او را مدیر عالم خواند و ارسطو انسان مدنی (قادری، ۱۳۷۸، ۱۸۰)».

خواجه نصیرالدین طوسی به ارکان مدینه‌ی فاضله نیز اشاره نموده و آن را شامل پنج رکن می‌داند (همان، ۱۸):

۱- اهل تدبیر که همان افاضل هستند.

۲- ذوی‌الالسنه کسانی که مردم را به آرای گروه اول دعوت می‌کنند یعنی فقها و شعرا و صاحبان سخن.

۳- مقدران یعنی نگاهدارندگان عدالت در صحنه‌ی علم و محاسبه هم چون محاسبان، اطبا و منجمان.
۴- مجاهدان.

۵- مالیان یعنی ارباب حرف و صنایع اعم از پیشه‌ور و

وی سه شرط را برای اجرای عدالت در کتاب اخلاق ناصری خود بیان می‌دارد که طبعاً
وظیفه‌ی یک دولت ایده‌آل در اندیشه‌های وی را مشتمل می‌گردد (ملکوتیان، ۱۳۸۰، ۲۲):

شرط اول آن است که همان طور که بدن انسان از چهار عنصر خون، بلغم، سودا و صفرا
تشکیل یافته یک جامعه‌ی معتدل نیز آن است که میان چهار دسته‌ی زیر هماهنگی باشد و در آن از
غلبه‌ی یک عنصر به سه عنصر دیگر ممانعت شود:

۱- اهل قلم (ارباب علوم، فقها، قضات، اطبا، شعرا)

۲- اهل شمشیر (نظامیان)

۳- اهل معامله (تجار، ارباب صناعات و حرف)

۴- اهل مزارعه

شرط دوم آن است که باید به افراد خوب، مقام و منزلت بیشتری داده شود و افراد شریر در
مراتب پایین نگه داشته شوند و شرط سوم این که حاکم، جامعه را به سوی خیرات مشترک مانند
اموال، عزت و کرامت، امنیت مالی و ... سوق دهد.

۷- علامه مجلسی

محمدباقر مجلسی از عالمان بزرگ عصر صفوی است. وی از قائلین به ولایت فقیه در امور
حسبیه محسوب می‌شود. مراد از حسبیه که از آن به شرعیات نیز تعبیر می‌شود، افتا و تبلیغ احکام
شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه‌ی نماز جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از
قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع‌آوری مالیات‌های شرعی، اداره‌ی اوقاف عام و سرپرستی افراد
بی‌سرپرست می‌باشد.

علامه مجلسی با تشریح سلسله مراتب الهی ولایت معتقد است، داشتن ولایت در درجات مختلف، حقوقی را برای اولیا ایجاد می‌کند. از جمله‌ی این ولایات، ولایت شاه بر رعیت است. رعایای پادشاه حق دارند انتظار داشته باشند که پادشاه با آنان به عدالت و مهر رفتار کند، زیرا که خداوند آنان را ضعیف و او را قوی آفریده است (کدیور، نظریه‌ها، ۱۳۸۰، ۶۲-۶۱).

مولی محمدباقر مجلسی صاحب اثر ارزشمند بحارالانوار در بحث از مصالح عمومی و روش تأمین امنیت، دیدگاهی جامع اعم از فردی و جمعی را عرضه داشته و سه دسته سلاطین را مورد توجه قرار می‌دهد (افتخاری، ۱۳۸۳، ۲۹۴-۲۹۳):

اول: ولایت فقیه که انطباق کامل با مصالح دنیوی و اخروی مردم دارد و در آن ایمنی فرد و جامعه به صورت توأمان تأمین می‌شود.

دوم: پادشاهان قابل اصلاح که اگرچه بر دین حق نیستند، اما امید به اصلاح ایشان می‌رود. لذا جواز شرعی در همکاری با ایشان تا حدی که منافع مومنان را تأمین کند و رفع سختی و شدت از ایشان بنماید، وجود دارد.

سوم: پادشاهان جائر که امیدی به اصلاح ایشان نیست. در این مواقع باید که فرد در پی صیانت خویش باشد و مومنان می‌توانند از ابزار فقیه برای این مهم استفاده نمایند.

بدین ترتیب اطاعت، اصلاح و فقیه به مثابه سه رکن اصلی نظریه‌ی ثبات و امنیت نزد مجلسی مطرح هستند که هر یک در گونه‌ای از نظام‌های سیاسی معنا و مفهوم می‌یابد.

به نظر وی در برابر سلطان عادل، وظیفه‌ی رعیت دعاست و در صورت انحراف سلاطین از جاده‌ی صلاح و عدالت، ایشان دو راه حل ارائه می‌کند. یکی دعا برای اصلاح شاه منحرف و دیگری اصلاح خود می‌باشد که خداوند ایشان را به اصلاح آورد. واضح است که در اندیشه وی انقلاب، عصیان و قیام مطرح نشده است (همان، ۶۴).

علامه‌ی مجلسی علی‌رغم به رسمیت شناختن سلطنت شاه شیعه تصریح می‌کند که ایشان معصوم و بالتبع اولوالامر نیستند و نباید آن‌ها را صاحب سلطنتی دانست که اطاعت او اطاعت خدا و

معصیت او معصیت خداست؛ زیرا حق تعالی برای این امر فرموده به اطاعت رسول و اولوالامر که ایشان معصوم و مطهرند. نظریه‌ی سیاسی علامه‌ی مجلسی را می‌توان به اختصار، این‌گونه بیان کرد (همان، ۶۸-۶۹):

- ۱- حکومت حق در عصر غیبت معصوم، ممکن است و حاکم عادل منحصر در معصومین نیست.
- ۲- حق حکومت و قیمومت پادشاهان بر مردم را خداوند کرامت فرموده، شکر این نعمت به عمل پادشاهان به وظایف و حقوق مقدره‌ی شرعی است.
- ۳- شاهان نباید بر دین حق باشند؛ عدل و صلاح عباد را در نظر بگیرند و به شرایع دین پای‌بند باشند.
- ۴- امور شرعیه از قبیل افتا، تبلیغ، قضاوت و ... به عهده‌ی فقیهان شیعه است.
- ۵- امور عرفیه از قبیل ایجاد نظم و امنیت، اداره‌ی بلاد و رفع تجاوز اجانب و روابط با دیگر دول به عهده‌ی شاهان است.
- ۶- وظیفه‌ی مردم تبعیت کامل از فقیهان در شریعات و اطاعت از اوامر شاهان در عرفیات است.

۸- ملاحسین واعظ کاشفی

سیاست از نظر واعظ کاشفی همان تدبیر امور است؛ به نحوی که قانون‌شکنان تأدیب و نیکان عزیز و تشویق گردند تا جامعه بتواند در مسیر کمال و سعادت حرکت نماید. وی در مقایسه‌ی عدالت و سیاست می‌گوید: «اگرچه عروس لاملک الا بالعدل دل‌پذیر است اما او را از پیرایه‌ی لاعدل الا بالسیاسة چاره‌ای نیست. هر پادشاه که از مقتضای «أفة الریاسه صنف السیاسة» بی‌خبر بود، به زودی ارکان مملکتش تزلزل پذیرد و اساس سلطنتش فعل یابد. چه زینت ملک و ملت، مصلحت دین و دولت، در سیاست است. بی‌قاعده‌ی شریعت، هیچ حق در مرکز خود قرار نگیرد ولی ضابطه‌ی سیاست، کار شرع و دین نظام نپذیرد. پس سیاست ملوک، مقرر شرع باشد و احکام شرع مروج ملک (حضرتی، ۱۳۷۷، ۱۳۴-۱۳۵).

بنابراین سیاست و تدبیر امور در حکومت، یک کنش فرادینی و فراحکومتی است و بدون آن نه احکام شرع امکان تحقق می‌یابد و نه ارکان حکومت استوار می‌گردد؛ به عبارت دیگر سیاست، کنشی است معطوف به عدل که از حاکمی با صفات و ویژگی خاص منشعب می‌شود. یعنی سیاست با چراغ قوانین شریعت، نظام معاش و معاد مردم را سامان می‌دهد. بدین منظور سیاست وسیله‌ای برای سعادت انسان‌ها محسوب می‌شود و به هدفی برای کسب قدرت (حضرتی، ۱۳۷۷، ۱۳۵).

وی عدالت را به ستون غیرمرئی تشبیه کرده است که بدون آن ستون، همه عالم در هم خواهد ریخت. "از جمله ارکان عدل را صفای کلام دادخواه است؛ یعنی گوش بر سخن مظلومان کردن و روی عاطفت ساختن. رکن دیگر، خلوص نیت است در باب رعیت و به نیک‌خواهی ایشان مایل بودن؛ چه نیت پادشاه در این سبب اثری تمام است. اگر نیست عدل کند، برکت و جمعیت نتیجه دهد. رکن دیگر، محافظت حکم الهی است؛ یعنی دادی که دهد باید موافق و مطابق احکام شرع باشد (حضرتی، ۱۳۷۷، ۱۳۹)."

تاکید کاشفی به مشاوره با کارشناسان و نظریه‌پردازان امور حکومتی و ضرورت تضارب اندیشه و افکار بین صاحبان دیدگاه و رأی جهت نیل به بهترین رأی و تئوری، برای اداره امور مملکتی از آثار وی قابل استنباط است. وی بر فرو خوردن خشم و دوری از استبداد و غضب مصر بوده و بر عفو و احسان مردم و مذمت ظلم تأکیدات بسیاری داشته است.

۹- شیخ فضل‌الله نوری

شیخ فضل‌الله نوری که به خاطر جهت‌گیری‌هایش در جریان انقلاب مشروطه، مشهور گردیده است و به ویژه پس از توشیح فرمان مظفرالدین شاه مبنی بر تأسیس مجلس و سپس تدوین قانون اساسی و مغایرت آن با مبانی شریعت اسلام و انحرافات صورت گرفته در مشروطیت، ساز مخالف با قانون اساسی تدوین شده و حمایت‌های فرانسه و انگلیس از مشروطیت را نواخت و به مستبد بودن هم

متهم گردید و سرانجام هم در همین راه جانش را از دست داد، حکومت مشروعه خود را وارد ساختار قانون اساسی نمود (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۱۶).

در نظر وی اداره‌ی دنیای مردم مسلمان در زمان غیبت، توسط فقیهان عادل و سلاطین اسلام پناه، باید صورت پذیرد. بر این مبنا امور شرعی یعنی فتوا، صدور احکام قضایی و استنباط احکام کلیه‌ی امور عامه به عهده‌ی نایبان عام امام زمان و فقیهان عادل است و امور عرفی یعنی سلطنت، تدبیر دنیا و سیاست و مصالح عامه به عهده‌ی سلاطین صاحب شوکت اسلام پناه، خواهد بود (کدیور، ۱۳۸۰، ۷۵).

بهترین قوانین در نظر وی، قوانین الهی است. "این قانون الهی مخصوص عبادات نیست. بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست و بنابراین نیازی به جعل قانون نیست. جعل قانون کلاً ام بعضاً منافات با اسلام دارد و این کار، کار پیمبری است. مسلم را حق جعل قانون نیست (همان، ۷۶)".

شیخ شهید تقسیم قوای مملکت را به سه شعبه می‌داند که "اول قوه‌ی مقننه است و این امر را از جمله مصادیق بدعت و ضلالت محض می‌داند، زیرا که در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هر که باشد. اسلام ناتمام ندارد که کسی او را تمام کند و در وقایع حادثه باید به باب احکام که نواب امام هستند رجوع شود و او استنباط خود را از کتاب و سنت بیان دارد و نه تقنین و جعل (همان، ۷۷)".

۱۰- علامه نائینی

علامه میرزا محمدحسین غروی نائینی با تحریر کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله با بهره‌گیری از آیات و روایات، درصدد آن است که در مخالفت با نظام و آموزه‌ی استبدادی به تأسیس نظری نظام مشروطه دست یابد. تنبیه الامه به معنی آگاه کردن امت به ضروریات شریعت و تنزیه المله به معنی پاک کردن و زدودن بدعت استبداد است (رحمان ستایش، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۴۰-۱۰۱).

چکیده مطالب نائینی در کتاب تنبیه الامله در این نکته مشخص می‌گردد که «بهترین وسیله برای رسیدن به حکومت عادلانه و پاسدار منافع ملت، این است که شخص والی و حاکم، صاحب عصمت نفسانی باشد تا فقط اراده‌ی خداوند بر وی حکومت کند و تا زمانی که این شکل حکومت تشکیل نیافته است، باید کوشید و حکومت افراد عادل را برقرار کرد. ولی چون این دو صفت عدالت انسانی و حکومت افراد عادل، عمومیت ندارد و معمولاً از اراده‌ی افراد خارج است، باید در تشکیل هر حکومتی دو اصل وضع قانون و نظارت عقلا رعایت گردد (ثقفی، ۱۳۷۶، ۱۳۶-۱۳۵).

وی در بنای مشروطیت، دو موضوع را ضرورت نظام مشروطه می‌داند: تدوین دستور اساسی که حاوی اصول منافع عمومی می‌باشد و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه‌ی حقوق تبعات، اهل مملکت را موافق مقتضیات ملت تعیین کند که آن را نظام نامه خوانند و ایجاد کردن هیأت مبعوثان ملت از گروه دانایان مملکت و خیرخواهان است که به حقوق مشترک بین‌الملل هم خبیر و هم به وظایف و مقتضیات سیاسی عصر، آگاه باشند. این هیأت، مجلس شورای ملی را می‌سازند (ثقفی، ۱۳۷۶، ۱۳۹).

نائینی سلطنت را برای استقامت نظام عالم و معاش نوع بشر یک ضرورت می‌داند. در نظر وی سلطنت یا فردی است یا جمعی که مراد وی، معیار تقسیم‌بندی نفرات حکومت‌گر است. سلطنت در دیدگاه ایشان دو وظیفه‌ی اصلی دارد: حفظ نظامات داخلی، تربیت اهالی و احقاق حق و دومی جلوگیری از مداخله‌ی بیگانگان و اجانب و به تعبیر ساده حفظ وطن. با این تعبیر می‌توان این گونه استنباط کرد که در ذهن نائینی امت و جامعه‌ی اسلامی معادل ملت است (قادری، ۱۳۷۸، ۲۳۷).

نائینی معتقد است که در نظام شیعی، وجود هیأت منتخبی از مجتهدان عادل برای ممانعت از تصویب قوانین مغایر با شرع لازم است. نائینی از عوامل هفت‌گانه‌ای که اصل و منشأ استبداد شناخته می‌شود، نام برده است (قادری، ۱۳۷۸، ۲۴۱):

۱- بهره‌گیری و سوء برداشت از دین و تبدیل آن به شعبه استبداد دینی.

۲- شاه‌پرستی.

۳- وجود تفرقه میان مردم.

۴- به‌کارگیری رعب و وحشت و تخویف مردم از سوی مستبدان و فراعنه هر عصر.

۵- زیردستی ضعفا نسبت به زیردستان.

۶- ایجاد سیره و اخلاق زورگویانه و به تعبیر ساده‌تر استبداد طبقاتی.

۷- استفاده از نیروهای نظامی برای سرکوب مردم.

نظریه دولت مشروطه بر مبنای آرای علامه نائینی، فقیه، اصولی و نظریه‌پرداز بزرگ شیعه را

می‌توان به اختصار این گونه بیان کرد (کدیور، ۱۳۸۰، نظریه‌ها، ۱۲۶-۱۱۹):

۱- تمامی اصول و مبانی دولت مشروطه از کتاب خدا و سنت رسول الله (ص) به ویژه فرامین امام علی (ع) اخذ شده است و از ضروریات اسلام محسوب می‌شود.

۲- حکومت متکفل دو وظیفه دارد: حفظ نظامات داخلیه مملکت و تحفظ از مداخله‌ی اجانب.

۳- ثبوت نیابت فقیهان و نمایان عام امام عصر (عج) در اقامه‌ی نظم و حفظ ممالک اسلامی از اهم امور حسبیه و از قطعیات مذهب امامیه است.

۴- قوام حکومت مشروطه موقوف بر دو امر است: تدوین قانون اساسی و نظارت، مراقبت و محاسبه‌ی وکلای مجلس شورای ملی در اقامه وظایف نوعیه از سوی دولت.

۵- در امور غیرمنصوص، مشارکت عمومی با مشورت با عقلای امت حاصل می‌شود.

۶- دو اصل طیب و طاهر حریت و مساوات از مبادی حکومت مشروطه است.

۳۵-۴ دیدگاه اندیشمندان مسلمان معاصر

۱- مصطفی ملکوتیان

مصطفی ملکوتیان در کتاب سیری در نظریه‌های انقلاب خود به تأسی از نظریات اندیشمندان

مسلمان، عوامل بقای دولت را که به نظر می‌رسد جزء وظایف ذاتی دولت‌ها باشد، برشمرده و به عوامل

زوال دولت نیز اشاره می‌کند. در نظر ایشان، عوامل بقای دولت عبارتند از (ملکوتیان، ۱۳۸۰، ۲۶-۲۱):

۱- دین.

۲- عدالت.

۳- نظارت بر کار مسئولان.

۴- تعلیم و تربیت صحیح.

۵- کاربرد صحیح سیاست قلم و شمشیر.

۶- خصال نیکو و صفات عالی حاکمان.

۷- وجود امر به معروف و نهی از منکر در جامعه.

۸- نقش عوامل جغرافیایی.

ایشان هم‌چنین شش عامل را مایه‌ی اضمحلال دولت‌ها برمی‌شمارد و سعی می‌کند برای هر یک از عوامل موردنظر، از دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان نیز سود جوید:

۱- ظلم.

۲- استبداد.

۳- تجمل‌پرستی.

۴- تفرقه.

۵- دوری از مردم.

۶- شرکت مسئولان در تجارت و تولید.

۲- سیدعبدالعلی قوام

قوام معتقد است با گسترش حقوق بین‌الملل و قبول همبستگی میان واحدهای سیاسی و همکاری میان آن‌ها، حاکمیت قبلی دولت‌ها منسوخ گشته است. "در نظام داخلی اتخاذ تصمیمات و اجرای آن‌ها توسط نهادها و دستگاه‌های گوناگون به واسطه‌ی وجود عنصر حاکمیت محقق شود، دولت می‌تواند در چارچوب مرزهای خود اقدام به وضع و اجرای قانون کند؛ دولت متناسب با قدرتش حوزه و

عرصه‌ی خاصی را برای اعمال حاکمیت خود قایل می‌گردد و بر همین اساس استراتژی خاصی در روابط خارجی اتخاذ می‌کند (قوام، ۱۳۸۱، ۲۴)."

در نظر وی در فرایند مطالعه‌ی ویژگی‌های دولت به عنوان بازیگر عمده‌ی سیاسی، نباید تصور کرد که دولت‌ها در صحنه‌ی سیاست بین‌الملل همواره به صورت یک واحد مستقل عمل می‌کنند. در بسیاری از موارد رفتار دولت‌ها متأثر از شرایط و مقتضیاتی است که نظام بین‌المللی به وجود می‌آورد و البته نباید انتظار داشت که این بازیگران به عنوان بخشی از یک نظام بین‌المللی صرفاً به دلیل یکسان بودن مقتضیات بین‌المللی، رفتارهای مشابهی به دست دهند؛ چرا که امکانات و موقعیت آن‌ها یکسان نیست و مطالعه اجزای دولت‌ها بدون در نظر گرفتن کارکرد کل نظام بین‌المللی، راه به جایی نمی‌برد (قوام، ۱۳۸۱، ۳۶).

۳- حسین بشیریه

در اندیشه‌ی دکتر حسین بشیریه دولت، رابطه‌ی قدرت در عالی‌ترین نوع خود در جامعه است؛ لیکن در متن گروه‌ها و نیروهای اجتماعی قرار دارد. به یک مفهوم کلی دولت ریشه در جامعه دارد و موضوع جامعه‌شناسی سیاسی، بررسی جایگاه دولت در جامعه است؛ از همین رو سیاست، حاصل روابط دولت و جامعه است.

بشیریه که تبحر خاصی در بیان اندیشه‌های سیاسی در غرب دارد؛ در دو کتاب دولت عقل و جامعه‌شناسی سیاسی به ابراز دیدگاه‌های موجود در دولت و به ویژه نظریات مارکسیستی پرداخته است و آن‌ها را به طور جدی و اساسی به چالش کشیده است (ر.ک.ب: بشیریه، ۱۳۷۷).

هم‌چنین ایشان در کتاب انقلاب و بسیج سیاسی به عواملی که باعث می‌شود علیه دولتی انقلاب شود و نیروهای مؤثر در بسیج نیروها را به تفصیل بحث کرده است. نظریه‌های دولت وی نیز از جمله آثاری است که در ارائه‌ی دیدگاه‌های دولت تدوین گردیده است.

بشیریه معتقد است بحث دولت و جامعه‌ی مدنی، مهم‌ترین مبحث نظریه‌ی سیاسی- اجتماعی مدرن است. در تفکر ماقبل جامعه‌شناسی یعنی در اندیشه‌ی فلسفی دولت، نوعی قدرت عمومی مستقل از حاکم و اتباع و واحد اقتدار عالی در کشور تلقی می‌شد؛ از همین روی ماهیت و حدود قدرت دولت، حقوق و اختیارات فرد و حکومت در مقابل یکدیگر، موضوع اصلی اندیشه‌ی سیاسی مدرن را تشکیل می‌داده است (ر.ک. به: بشیریه، ۱۳۷۴).

به باور وی اگر ویژگی اصلی دولت، ساخت قدرت آمرانه یا آمریت و تابعیت باشد، در آن صورت جامعه مدنی فاقد چنین ساختی است؛ دولت حوزه‌ی روابط سیاسی است؛ دولت به عنوان مهم‌ترین نهاد سیاسی از نظر اجتماعی معلق در هوا نیست؛ بلکه در متن شبکه پیچیده‌ای از منافع و علائق اجتماعی قرار دارد.

دولت اگرچه عالی‌ترین مظهر قدرت سیاسی است، لیکن خود فارغ از سلطه‌ی نیروهای اجتماعی نیست؛ دولت هم عرصه‌ی کشمکش نیروهای اجتماعی و هم مظهر سلطه‌ی بخشی از آنها بر بخش‌های دیگر است. در اندیشه وی دولت‌ها دارای چهارپایه یا چهره‌ی متفاوت هستند:

۱- پایه اجبار و چهره‌ی اجبارآمیز

۲- پایه عقیدتی و چهره‌ی ایدئولوژیک

۳- پایه‌ی کار ویژه‌های عمومی و چهره‌ی عمومی

۴- پایه‌ی منافع مادی و چهره‌ی خصوصی

۴- علی اصغر کاظمی

علی اصغر کاظمی که بیشتر در طرح نظریه‌های روابط بین‌الملل و مباحث جهانی شدن آثار خود را به رشته‌ی تحریر درآمده است، به نقش دولت‌ها نیز پرداخته است. وی دولت را عالی‌ترین شکل سازمان سیاسی می‌داند که قدرت مشروع حکومتی را که طبق ضوابط قانونی و اصول خاص به

آن تفویض شده در چارچوب یک کشور اعمال می‌کند؛ دولت ابزار اعمال حاکمیت و قدرت را در انحصار خویش دارد و مقرراتش نسبت به افراد تحت تابعیت آن لازم‌الاتباع است (کاظمی، ۱۳۷۳، ۸۵).

در اندیشه‌ی وی دولت، یک واحد سیاسی است که بر عناصر و مؤلفه‌های عمده‌ای از قبیل جمعیت، سرزمین و بالاتر از همه بر یک حکومت مستقل و خودگردان تکیه دارد. دولت برای همبستگی سیاسی در قالب شهروندان مبنایی فراهم می‌کند، در حالی که ملت احساس ارتباط و همبستگی را ارتقا می‌دهد که به وسیله‌ی آن افراد جامعه هویت ویژه‌ای می‌یابند (کاظمی، ۱۳۷۳، ۸۷).

۵- سیدحسین سیف‌زاده

دولت به عنوان بازیگر اصلی نظام بین‌المللی در نظر دکتر سیدحسین سیف‌زاده از سه عنصر ذاتی سرزمین، حقیقت و حکومت و یک عنصر جوهری حاکمیت تشکیل یافته است. ایشان دولت را مظهر قدرت و کارخانه‌ی قدرت‌سازی می‌داند که گاه به عنوان مؤسسه مورد انتقاد کسانی قرار گرفته است که به قسط و عدالت اجتماعی وفادارند. این خواسته‌ی متعالی، گاه چنان نظرها را معطوف به خود می‌کند که به ماهیت خاص این نهاد و تمایز آن با نهادهای مذهبی و یا خیریه اجتماعی توجه نمی‌شود؛ قدرت دولت در مقابل دشمنان است و عرصه‌ی آن خارج از حوزه‌ی شهروندی است و اقتدار در عرصه داخل و در داخل حوزه‌ی شهروندی جای می‌گیرد (سیف‌زاده، ۱۳۷۸، ۹۸-۹۴).

۳۶-۴ نظریه‌های جدید پیرامون دولت

نظریه‌ی مرتبط با دولت را به گونه‌های مختلف می‌توان طبقه‌بندی کرد. مهم‌ترین معیارهای

طبقه‌بندی نظریه‌های دولت عبارتند از (کدیور، ۱۳۷۳):

۱- منشا و ماهیت دولت

۲- غایت دولت

۳- حدود آزادی فرد و اقتدار دولت

۴- منبع مشروعیت سیاسی دولت

در بحث نظریه‌های دولت هر چند نویسندگان تفکیک دقیقی از طبقه‌بندی‌های ذکر شده را نه از سوی محققین غرب و نه از سوی اندیشمندان شرقی مشاهده نکرده است؛ به نظر می‌رسد امروزه بیشتر نظریه‌های مرتبط با دولت از دیدگاه مولف شامل سه طبقه‌بندی بسیار متمایز باشد:

۱- نظریه‌های پیدایش دولت

۲- نظریه‌های مبتنی بر مقبولیت و مشروعیت سیاسی دولت

۳- نظریه‌های جدید دولت

نظریه‌های پیدایش دولت

۱- نظریه‌ی طبیعی یا فطری

این نظریه برای اولین بار از جانب یونانیان مطرح گردیده است و آن را ارسطو بسط داده است. با توجه به این که انسان بالطبع اجتماعی است و جهت برآوردن نیازهای فیزیولوژیک، امنیتی و روانی نیازمند تعامل و هم‌زیستی با دیگران است، این زندگی اجتماعی نظمی می‌طلبد. ایجاد این نظم و انتظام اجتماعی محتاج تشکیلات و تأسیساتی است و با گسترش زندگی اجتماعی از خانواده‌ها به دهکده‌ها و روستاها و متعاقباً زایش شهرها وجود نهادی به نام دولت الزامی به نظر می‌رسد. ارسطو از متقدمین و جان لاک از متأخرین از طرفداران این نظریه محسوب می‌شوند (طاهری، ۱۳۶۸، ۸۴-۶۷).

۲- نظریه‌های الهی

طرفداران این نظریه مدعی هستند تشکیل دولت ناشی از حکمت الهی و اراده‌ی خداوندی بوده و متصدیان امور از طرف خداوند مبعوث می‌شوند. این نظریه در ممالک قدیم مانند مصر، چین، آشور و کده معمول بوده و در آن فرمانروایان ماهیت خدایی داشته‌اند. شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا برای

دولت منشا الهی قایل شده و معتقد است که مقنن باید از طرف خداوند مبعوث گردد. آگوستین، سن پول و ژوزف دو مستر از مدافعین غربی این نظریه می‌باشند.

۳- نظریه‌ی قرارداد اجتماعی

مدافعین این نظریه معتقدند چون افراد برای تامین وسایل زندگی خود مجبور بوده‌اند با قوای طبیعت مبارزه نمایند، جهت‌جلوگیری از این برخوردهای دائمی و به علت احتیاج به امنیت، صلح و نظم مجبور گردیده‌اند؛ از حقوق طبیعی خود چشم‌پوشی نموده و با عقد یک قرارداد، این حقوق را به یک فرد تفویض نموده‌اند و چون همه‌ی حقوق به این شخص واگذار شد، او رئیس اصلی و صاحب سلطه و اقتدار خواهد بود. هوگو گروسیوس هلندی و واضع حقوق بین‌الملل نوین، توماس هابز، پوفندرف، کانت، ژان ژاک روسو و کوکوشکین روسی از طرفداران این نظریه می‌باشند.

۴- نظریه‌ی تکامل

پیروان نظریه‌ی تکامل معتقدند که در بدو امر، خانواده از اتحاد زن و مرد به وجود آمده است. در رأس خانواده، پدر امور خانه را اداره می‌نمود و بر سایرین ریاست داشت. پس از اتحاد چند خانواده و تشکیل طایفه، ایل، عشیره یکی از بزرگان قوم سمت ریاست آن قوم را پیدا نموده و در اثر اتحاد چند قوم، ملت به وجود آمد. در این اجتماع جدید، جهت همکاری و اداره‌ی امور، تشکیلاتی به وجود آمد به نام دولت و یک فرد نیز در رأس آن قرار گرفت. هربرت اسپنسر، ماک لنان و مورگان از جمله‌ی کسانی هستند که منتقد سرسخت این نظریه می‌باشند.

۵- نظریه غلبه

ابن خلدون بر این باور است که تشکیلات اجتماعی و دولت، تحت تأثیر اقوام چادرنشین به وجود آمده است. مردم کوچ‌نشین به علت شکل خاص زندگی خویش به حمله و ستیز با زارعین پرداخته‌اند. جنگ احتیاج به سردار و رهبر داشته و همین سردار به فرمانده مبدل گشته است. با

غلبه‌ی این اقوام بر زارعین، حکومت جباری پایه‌گذاری شده و با تقسیم کار و قدرت و ایجاد تمدن‌ها هر چند میل به جنگ و جنگاوری در طبقه‌ی حاکم از میان رفته اما این دور تسلسل هنوز هم ادامه دارد. فرانتس اونپهایم، لودویک گومپلویچ، فردریش راتسل، فردریش نیچه و لئو تروتسکی از مدافعین این نظریه می‌باشند.

۶- نظریه‌ی اقتصادی

طرفداران نظریه‌ی اقتصادی اعتقاد دارند که دولت برای وجود و بقای نوع بشر ضروری نبوده، بلکه به خاطر تفاوت موقعیت اقتصادی افراد تشکیل یافته است. انگلس آلمانی مدعی است اغنیا با تأسیس دولت و تهیه‌ی قوای مادی هم چون ارتش، دادگستری و شهربانی خواسته‌اند اموال خود را در مقابل فقرا حفظ نمایند و در صورتی که تفاوت مالی موجود در جامعه‌ی کنونی از بین رفته و افراد بشر از لحاظ مادی کاملاً مساوی و یکسان گردند، سازمان کنونی دولت به خودی خود منقرض گشته و اتحادیه‌های صنفی قائم مقام و جانشین آن خواهند بود.

۳۷-۴ نظریه‌های مبتنی بر مقبولیت و مشروعیت سیاسی دولت

۱- نظریه‌های مبتنی بر مقبولیت سیاسی دولت

ریشه‌های این نظریه به انقلاب ۱۶۸۸ انگلیس برمی‌گردد؛ در انقلاب ۱۷۷۶ آمریکا بیشتر به چشم می‌آید و انقلاب کبیر فرانسه در ۱۷۸۹ با شعارهای آزادی، برادری و برابری پی‌ریزی اصول و ارکان حکومت مردمی را نوید داد؛ با این وصف، بسیاری از شهروندان تا اوایل قرن بیستم از مشارکت سیاسی محروم بودند.

از لحاظ تاریخی نظام سرمایه‌داری و دموکراسی کم و بیش به طور هم‌زمان ظهور کردند، با این حال رابطه‌ی بین این دو پدیده امری پیچیده به نظر می‌رسد. برخی از نویسندگان در بحث از فرضیه‌های اجتماعی دموکراسی، وجود جامعه‌ی مدنی نیرومند را شرط اساسی دوام و استقرار

دمکراسی می‌دانند. جامعه مدنی مجموعه‌ی نهادها، انجمن‌ها و تشکل‌های اجتماعی - سیاسی قانونمند و مستقل گروه‌ها، اقشار و طبقات اجتماعی است که از یک طرف تنظیم کننده خواست‌ها و دیدگاه‌های اعضای خود بوده و از سوی دیگر منعکس‌کننده‌ی این خواست‌ها و دیدگاه‌ها به نظام سیاسی جهت مشارکت مؤثر در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی می‌باشد (سیف‌زاده: ماهیت سیاستگزاری، ۱۳۸۴).

برخی از دیدگاه‌ها، شمول گسترده‌ی جامعه مدنی را به لحاظ مفهومی بزرگ‌تر از دمکراسی می‌دانند و برخی از دیدگاه‌ها جامعه مدنی را زیرمجموعه‌ی حکومت‌های مردمی می‌دانند. ویژگی‌های جامعه‌ی مدنی عبارتند از:

- ۱- لیبرالیسم
- ۲- تسامح و تساهل
- ۳- سکولاریسم
- ۴- تسلیم در برابر قانون
- ۵- نفی مطلق‌گرایی
- ۶- پلورالیسم
- ۷- اصالت فرد
- ۸- وجود وفاق و وحدت اجتماعی
- ۹- وجود کنترل قدرت سیاسی
- ۱۰- برابری افراد
- ۱۱- حفظ حقوق بشر
- ۱۲- وجود عدالت اجتماعی

ویژگی‌های برشمرده شده برای جامعه مدنی حاکم در غرب هرچند با مبانی تئوریک نظام جمهوری اسلامی تناقضاتی دارد، اما یک تناقض اساسی برای این دو وجود دارد و آن بحث

سکولاریسم است. در غرب جدایی دولت و سیاست از دین امری پذیرفته شده است. اما در ایران با توجه به مبانی عقیدتی دین اسلام، دین هیچ‌گاه از سیاست جدا نبوده است؛ بنابراین در دوران اخیر از مردم سالاری دینی و گهگاه از مدینه‌النبی برای بیان منظور استفاده می‌شود.

۳۸-۴ موقعیت دولت و شهروندان در عصر جهانی شدن

امروزه مطالب بسیار متنوعی درباره‌ی دولت‌ها گفته می‌شود که امر حل معمای دولت ملی را بیش از پیش با مشکل مواجه می‌کند. این در حالی است که دنیا نیز چهره‌ی بسیار متفاوتی نسبت به گذشته پیدا نموده است. مشخصه‌ی اصلی قرن بیستم، تکثر و ازدیاد دولت‌های حاکم در اجتماع سیاسی بین‌المللی بود. مدرنیسم براساس کشورها و به عنوان ابزاری جهت تعریف فضای سیاسی دنیا شکل گرفت. در واقع قلمروهای سیاسی، اصلی‌ترین بازیگران عرصه‌ی بین‌الملل بودند و هیچ فضای خالی بین کشورها متصور نبود؛ اما در حال حاضر علایم تغییر و تحول شرایط، بسیار متنوع و زیادند. در مرکز ثقل این تحولات نقش ملت - دولت‌ها و ارتباط آن با تحولات دوران معاصر قرار داد (شریفی طراز کوهی، ۱۳۸۶، ۸۵۰-۸۳۶).

شتاب روند جهانی شدن سنگ بنای اصلی در فرضیه‌ی مدرنیته را به طور عام و ملت - دولت‌ها را به طور خاص به چالش می‌کشد. نقطه‌ی شروع این بحث، سیاست جهانی و نه سیاست بین‌المللی است. برداشت سیاست جهانی در ادراک سنتی از روابط بین‌المللی به فراموشی سپرده شده است. جهانی شدن بر تغییر ساختارهای فضای سیاسی بین‌المللی تأثیر عمیق گذاشته است. دو سیمای بنیادین در روند جهانی شدن وجود دارد که: روند فزاینده وابستگی‌ها و ارتباطات متقابل است و دوم کاهش به ظاهر فزاینده مرزهای ملی (سیمبر، ۱۳۸۰).

البته گروهی بر این نظرند که دولت‌ها هنوز قدرت زیادی برای تصمیم‌گیری دارند و حتی در شرایط ورود به هم‌گرایی‌های منطقه‌ای از آمادگی لازم برای اعطای اقتدار به نهادهای فوق ملی

برخوردار نمی‌باشند و هنوز با وجود فرسایش تدریجی قدرت واقعی دولت، آن‌ها نسبت به حفظ قدرت قانونی خود و در چارچوب حاکمیت ملی مصرند(قوام، ۱۳۸۰).

بر اساس دیدگاه کلاسیک، حاکمیت، شامل برخورداری از قدرت و اقتدار مطلق در درون قلمرو خاص می‌باشد. از منظر پست مدرن‌ها، دولت یک سازه تاریخی است که بر روی بقایای سایر ساختارهای سیاسی بنا شده است و متشکل از ساختارهای جدید است. تحت این شرایط حکام و یا انحصارات خارجی از طریق سرکوب داخلی بر یک سرزمین خاص، مسلط گردیده‌اند. به هر حال امروزه دولت با چالش‌های چندی در عصر جهانی شدن روبرو شده‌اند.

۱- اصولاً در فرایند شکل‌گیری دولت، ملت بنابه شرایط و مقتضیاتی که پدید آمده از جمله حدوث بحران‌ها، انقلاب فزاینده از سوی شهروندان، احراز موقعیت شهروندی طی مبارزات طولانی و طاقت‌فرسای مردمی، جابجایی و تحرک طبقاتی و بالاخره حساس‌تر شدن افکار عمومی در مقابل سیاست‌گذاری عمومی، به صورت فزاینده دولت‌ها با بار اضافی مواجه شده که این خود ضعف‌های ساختاری، ناتوانی در پاسخ‌گویی و عدم کارایی را در پی داشته است(قوام، ۱۳۸۴، ۱۵۲).

۲- تداخل بخش‌های خصوصی و دولتی، ساختارها، منافع و عرصه‌ها که با خود نفوذپذیری متقابل را به همراه داشته، توانایی دولت‌ها را برای منزوی کردن و جدا کردن خود از بخش‌های دیگر کاهش داده است.

۳- ظهور فشارهای جدید برای میانجی‌گری و وساطت منافع و خواست‌ها و ظهور بازیگران منفی و وجود صف‌آرایی‌های جدید و ورود بازیگران غیرسنتی، دولت را با چالش مواجه کرده است.

۴- دیوانسالاری نوع وبری به عنوان یک روش غالب برای سازماندهی فعالیت‌های دولت، کارایی خود را از دست داده و مکانیسم‌های سنتی کنترل و نظارت دولت با دشواری‌های زیادی روبرو گردیده است.

۵- فروپاشی مکانیسم‌های هویت ساز کلان در قالب دولتی ملی به موازات کثرت‌گرایی فرهنگی، قومی، مذهبی و زبانی پیوندهای ایدئولوژیکی، فرهنگی و سیاسی میان دولت‌ها و شهروندان را سست کرده است.

۶- امروزه دولت‌ها قادر به تبیین مرزهای متصلب اقتصادی، امنیتی، سیاسی و فرهنگی میان خود و دیگران نبوده و عملاً در نوعی وابستگی متقابل در ابعاد گوناگون به سر می‌برند.

۷- تعارضات ناشی از تسری حقوق بین‌الملل عمومی به قوانین داخلی و حقوق شهروندی باعث تجزیه اجزای شهروندی شده است.

بنابراین امروزه موقعیت شهروندان در چهار عنصر حقوق، مسئولیت‌ها، مشارکت و هویت دگرگونی عمیقی پذیرفته و با رشد جهانی شدن، شاهد ناسازواری و ناسازگاری میان ملت و موقعیت شهروندی هستیم که این حوزه‌ها را با یک وضعیت متناقض مواجه می‌کند. این تناقض در چارچوب مدرنیته نیز قابل مشاهده است؛ زیرا آن ملی‌گرایی و جهان وطنی را توأمان با خود به همراه داشته ولی جهان وطنی، مستلزم مشارکت در یک نظم وسیع‌تر، و رای فرهنگ ملی است که بتواند به نحوی از انحاء، مبانی مشترک کلیه فرهنگ‌های ملی را در خود جای دهد (قوام، ۱۳۸۳، ۵۷).

۱- دولت رفاه

دولت رفاه به یک سیستم حکمرانی اطلاق می‌شود که در آن دولت به رغم مفروضات لیبرال در حوزه‌ی حیات اجتماعی مداخله می‌کند و خصوصاً در قبال خدمات مرتبط با بیکاری، بهداشت، آموزش، مسکن و تأمین کالاهای اساسی خود را متعهد می‌داند. این سیستم حکمرانی به ویژه در انگلیس و از دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم مطرح گردید.

در این نظریه تعهد دولت از آن جا بیشتر می‌شود که دولت نهایت تلاش خود را جهت رفاه شهروندان خود به عمل می‌آورد و سعی می‌کند عدالت را در تمامی وجوه آن پیاده کند. اما تأمین اجتماعی گسترده، بخش اعظم هزینه‌های دولت را به خود اختصاص می‌دهد و مصرف‌گرایی را در جامعه ترویج می‌سازد. منظور از مصرف‌گرایی، ارتقای استانداردهای نحوه‌ی زندگی، رایج بودن کالاهای

اعتبار آور و چشمگیر و رقابت برای به دست آوردن آن‌ها و فاصله‌ی رو به تزاید میان خواسته‌های مصرفی و درآمدهاست.^۱

دولت رفاه دلالت دارد بر وجود سیاست‌های سنجیده و هوشمندانه‌ای در زمینه‌ی تأمین حداقل استاندارد زندگی مردم برای همه و ارتقای برابری در فرصت‌های زندگی و تمرکز تمامی نهادهای رسمی و تأمین خدمات همگانی. در ادبیات مدافع دولت رفاه بر دو اصل اساسی تأکید شده است: اول تأمین خدمات رفاهی برای تضمین بقا در شرایط اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری مدرن و دوم وجود دولت دمکراتیک.

گروهی ظهور دولت رفاه را محصول بر سرکار آمدن دولت‌های کارگری یا احزاب سوسیال دمکرات در کشورهای صنعتی می‌دانند؛ اما برخی از پژوهشگران با این نظر مخالفند و آن را رد می‌کنند. به عنوان نمونه دی. سی. مارش استدلال می‌کند این دیدگاه که دولت رفاه در بریتانیا از طریق حزب کارگر که بعد از جنگ جهانی دوم به قدرت رسید و ایجاد شد، بی معنی است؛ زیرا برای قرن‌ها در بریتانیا و اسکانداویناوی و به ویژه نیوزیلند، قدرت‌های قانونی متعهد به تأمین خدمات رفاهی بر سر کار بوده‌اند. او معتقد است که می‌توان دولت رفاه را برای توصیف وضعیت دولت نیوزیلند در دهه ۱۹۸۰ به کار برد (امامی، ۱۳۸۶، ۱۱).

۲- دولت پسا رفاهی

دولت رفاهی می‌کوشد از طریق دخالت در اقتصاد، بحران انباشت سرمایه و بحران مشروعیت دمکراتیک خود را حل کند. اما ظاهراً حل این دو بحران به طور هم‌زمان ناممکن است. با توجه به این ناتوانی دولت، نولیبرال‌ها، از بسط دستگاه مداخله‌گر دولت و دولت بزرگ و نامعقول انتقاد کرده و

۱ - جهت کسب اطلاعات بیشتر به این دو منبع مراجعه شود: ۱- حاجی حیدری، حامد، خلاء نظری در دولت رفاه، فصل‌نامه راهبرد یاس، شماره ۵، بهار ۱۳۸۵. ۲- اسکور، ژولیت، طرح مسأله دولت رفاه و مسأله‌ی مصرف، ترجمه حامد حاجی حیدری، فصل‌نامه راهبرد یاس، شماره ۵، بهار ۱۳۸۵.

اندیشه دولت کوچک و خصوصی کردن اقتصاد را پیش کشیدند. بر این اساس، نظریه‌هایی برای دولت پسا رفاهی مطرح شده است که به سه گروه قابل تقسیم است (امامی، ۱۳۸۶، ۱۱):

- ۱- نظریه استقلال دولت به عنوان کارگزار قدرت که روابط تولید سرمایه‌داری را به صورتی مجزا از نفوذ آگاهانه هر طبقه باز تولید می‌کند. در این نظریه دولت، داور مستقلی در منازعه طبقاتی است.
- ۲- نظریه منطق سرمایه یا نظریه مشتق انگاران که مدعی است تعارض‌های سرمایه‌داری به ویژه گرایش تنزلی نرخ سود، شکل دولت و تعارضات درونی آن را تعیین می‌کند.
- ۳- نظریه مبارزه طبقاتی که دولت را محصول روند مبارزه طبقاتی می‌داند و به ویژه نقش مبارزه طبقات تحت سلطه در تعیین شکل دولت را در نظر می‌گیرد. نظریات اریک رایت، جامعه‌شناس مارکسیست آلمانی در این خصوص قابل طرح است. در این نظریه، حامل پویا و دینامیک در فرم‌اسیون اجتماعی، مبارزه طبقاتی است.

۳- دولت حداقل

امروزه دولتی با اختیارات محدود را دولت مبتنی بر حقوق و دولتی با کارکردهای محدود را دولت حداقل می‌نامند. دولت مبتنی بر حقوق را در تقابل با حکومتی بر فراز قانون و دولت حداقل را در تقابل با دولت حداکثر مطرح می‌کنند. بر این مبنا، دولت بلایی ناگزیر، اما لازم انگاشته می‌شود که هیچ‌گاه نباید از حداقل لازم بزرگ شود. در این دیدگاه، هر چند دولت سازمانی است که از حق انحصاری استفاده از زور برخوردار است ولیکن در عین حال صرفاً وظیفه‌ای محدود یعنی محافظت از حقوق فردی اعضای جامعه به آن سپرده شده است (توحید فام، ۱۳۸۰).

رویکردهای تجویزی دولت که نظریه‌ی دولت حداقل را گرایش مسلط تلقی کرده‌اند، با تأکید بر روندهای دموکراتیک، به ویژه اساسنامه‌های دموکراتیک، رقابت حزبی، حق رأی، گزینش عمومی، فعالیت گروه‌های ذی‌نفوذ با سازمانی مبتنی بر تقاضا که چارچوب حکومت نمایندگی را شکل می‌دهد یا با سازماندهی مبتنی بر عرضه که عرضه‌کننده‌ی انحصاری کالاها و خدمات است و براساس ترجیح

اقتصاد بازار و عدم تمرکز و بورکراسی شرایطی بهتر برای برگزاری انتخابات و به طور کلی مشارکت شهروندان در تعیین سرنوشت خود فراهم می‌آورد، معتقدند که این دولت شرایطی تازه برای گذار به دموکراسی ایجاد می‌کند (توحید فام، ۱۳۸۲).

۴- دولت مجازی

این اصطلاح نخستین بار توسط ریچارد روز کرانس در سال ۱۹۹۹ به کار رفت. وی معتقد است که دولت‌ها در آینده نه از نظر جغرافیایی بلکه از حیث کار ویژه، کوچک‌تر می‌شوند؛ به گونه‌ای که در این بین تنها تمدن بین‌المللی، فرهنگ اقتصادی بازار آزاد جهانی خواهد بود. به اعتقاد وی شکل‌گیری یک دولت مجازی که از قابلیت تولیدات وابسته به زمین در آن کاسته شده است، نتیجه‌ی منطقی این رهایی از قید سرزمین است.

نقطه‌ی آغازین دولت مجازی، ظهور پدیده‌ای با عنوان دولت سوداگر می‌باشد. در وضعیتی که کار ویژه‌ی اقتصادی کشور سوداگر، جایگزین اهداف سرزمین کشور توسعه طلب می‌شود، گونه نوین بنگاه کوچک شده به ایجاد پدیده دولت مجازی کمک می‌کند. کوچک کردن اندازه‌ها، شاخص کارایی سودمندی‌ها در این راستا می‌باشد و تحولات تجاری و تکنولوژیکی دولت مدرن را به این سمت می‌کشاند (توحید فام، ۱۳۸۲).

۵- نظریه پسا مدرن دولت

یکی از جنبه‌های عمیق سیاست پسا مدرن، به هم پیوستگی سیاست بین‌المللی، ملی، اقتصاد و فرهنگ می‌باشد که نه تنها بازیگران، ساختارها و نیروها بیشتر به یک دیگر متصل شده‌اند، بلکه در تمامی سطوح از یک بخش به بخش‌های دیگر تداخل و هم‌پوشانی ایجاد کرده‌اند. هر دولت جدیدی باید بتواند به صورت کامل و کارآمد خود را با تغییرات در نظام‌های درونی و بیرونی، خود و جهان تطبیق دهد. عوامل درونی و بیرونی به هم متصل شده و دولت - کشور را مجبور خواهند کرد که درباره‌ی نقش و ساختارهای خود بازنگری کند. رشد در پیچیدگی، تطبیق پذیری، توان فهم و برآوردن نیازهای شهروندان به عنوان مصرف‌کنندگان، پیوند دادن حوزه خصوصی و عمومی، بی‌قاعدمندی و

قاعده‌مندی جدید و سازگار کردن خدمات و بیش از همه توان تسهیل اقتصاد سرمایه‌داری ملی موفق و دنیای مصرف و نوع فرهنگ خصوصی موفق، مسایل عمده‌ی مربوط به دولت خواهند بود (توحید فام، ۱۳۸۲).

۳۹-۴ دولت جائز از دیدگاه محقق اردبیلی

اجتهاد و عدالت، دو شرط اساسی برای فقیه و حاکم اسلامی است. از این روی، حکومت اسلامی هیچ‌گونه اعتباری بدون دو شرط فوق ندارد و نه تنها همراهی و پیروی از او واجب نیست که حرام است و مردم نیز وظیفه دارند با ننگه داشت مراتب امر به معروف و نهی از منکر، او را از حکومت برکنار سازند. محقق اردبیلی پس از نقل روایاتی که از همکاری با حاکمان ستم باز منع می‌کنند، به دو روایت اشاره می‌کند (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۳۵):

۱- سهل بن زیاد از امام صادق در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی "و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار" نقل می‌کند که حضرت فرمود: "هو الرجل یأتی السطان فیحبّ بقائه الی ان یدخل یده فی کیسه فیعطی" مصداق آیه‌ی شریفه، شخصی است که به نزد پادشاه ستمکاری می‌رود و بقای او را (گرچه به مدتی اندک) برای دریافت هدیه دوست دارد.

۲- پیامبر اکرم می‌فرماید: "من دوح سلطاناً جائراً، او تخفف و تضع له طمعاً فیه کان قرینة فی النار". کسی که پادشاه ستمگری را ستایش کند و یا خود را در نزد او سبک و کوچک سازد تا از سوی سلطان به او چیزی برسد، همنشین او در آتش خواهد بود. محقق اردبیلی با استنتاج از دو آیه‌ی فوق می‌نویسد (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۳۶):

"اگر شخصی استمرار و بقای حکومت حاکم ستمکار شیعی را دوست داشته، به خاطر این که حاکم ستمکار، مومنان را دوست دارد و از ایمان و مؤمنان پاسداری و دفاع می‌کند و هم چنین از تسلط مخالفان بر مؤمنان و کشتار آنان جلوگیری می‌کند؛ مخالفان را از این که مؤمنان را از دین و ایمانشان باز دارند، باز می‌دارد. چنین کسی از مصادیق آیه‌ی کریمه‌ی "ولا ترکنوا الی الذین ظلموا"

نیست. زیرا وی در حقیقت دوستدار ایمان و پاسداری از آن است، نه دوستدار حاکم ستم و فسق او. می‌توان گفت: اگر حاکم مخالف و یا کافری این چنین باشند و ما گرایش به بقا و استمرار حکومت او داشته باشیم، در این جا نیز از مصادیق آیه‌ی شریفه‌ی نخواهیم بود."

یکی از نظریه‌های آن فقیه بزرگ، نظریه‌ای است که به تبع علامه حلی در صورت ثانیه جوایز سلطان جابر ابراز کرده‌اند. شیخ اعظم در مکاسب فرموده‌اند: "مالی که به عنوان جائزه و بلا عوض و یا با عوض از سلطان جور به دست انسان می‌رسد، یکی از چهار صورت را دارد (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۶۹۲-۶۹۱):"

صورت اول این است که ندانیم در اموال جائز، حرام وجود دارد که ممکن است این جایزه را از آن حرام داده باشد. صورت دوم این است که علم داریم در اموال جائز، حرام وجود دارد و این صورت به دو قسم است: اول، این است که نمی‌دانیم این مال مأخوذه از حرام است. دوم این است که علم داریم به این که این مال مأخوذ از حرام در آن وجود دارد و در صورت علم هم، یا علم تفصیلی داریم و یا علم اجمالی. پس صور مسأله، چهار صورت است.

در صورت اول گرفتن مال از جائز بلا اشکال جایز است و در اینجا حکم اجماعی است. در صورت دوم، یا شبهه محصوره است و یا غیر محصوره. اگر غیر محصوره باشد و یا محصوره‌ای باشد که بعضی از اطراف آن محل ابتلای مکلف نباشد، شیخ می‌فرماید: در این جا هم گرفتن مال از جائز، جایز است و عده‌ای از فقها فرموده‌اند، جائز است با کراهت و برای حکم کراهت، به عده‌ای از روایات تمسک کرده‌اند.

بعداً شیخ اعظم فرموده است برای رفع این کراهت اموری گفته شده است: اول این است که خود سلطان خبر دهد که این از مال شخصی خودم است و حلال است. در این جا از جهت اخبار ذوالید، رفع کرامت می‌شود. راه دوم که علامه و محقق اردبیلی فرموده‌اند، اخراج خمس آن مال است و اگر خمس جائزه را بدهد، مابقی مال حلال می‌شود. دلیل آن این است که اگر اخراج خمس، مال حلال مخلوط به حرام واقعی را تطهیر می‌کند، به طریق اولی، جایی که محتمل الحرمه باشد، تطهیر

می‌شود. پس شبهه‌ای در بقیه مال باقی نمی‌ماند؛ همان طوری که مال مخلوط به حرام به وسیله‌ی دادن خمس آن تطهیر می‌شود و در بقیه مال شبهه‌ای باقی نمی‌ماند. در این جا هم مرحوم شیخ، بعد از یک خدشه مختصری اصل مطلب را از علامه و محقق اردبیلی می‌پذیرد.

علامه حلی و به پیروی از او محقق اردبیلی، سرپرستی امور حکومتی را از سوی حاکمان ستم به دو دسته تقسیم می‌کند (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۳۸):

- ۱- در بحث تجارت حرام، یکی از سودهای حرام را سود و درآمدی می‌داند که از پذیرش حکومت و کارگزاری پادشاه به دست آمده باشد. "پذیرش ولایت از سوی حاکم جور در صورتی که اطمینان داشته باشیم، به این که امر به معروف و نهی از منکر امکان ندارد، جایز نیست"
- ۲- پذیرش حکومت از سوی حاکمان ستم در صورتی که امکان اقامه حدود، امر به معروف و نهی از منکر باشد، نه تنها جایز که در برخی موارد واجب است. پذیرش ولایت نه تنها جایز که واجب است. البته این حکم در جایی است که حکومت ستم، وادار به ولایت نکند، زیرا در این صورت، در جواز آن اختلافی نیست.

۴۰-۴ شرایط دولت جائر از دیدگاه محقق اردبیلی

با توجه به این که محقق اردبیلی به صورت مبسوط و گسترده به مباحث دول جائر وارد نشده است، می‌توان دیدگاه‌های آن بزرگوار را براساس منابع موجود در موارد زیر بیان نمود:

- ۱- براساس مدارک قطعی از کتاب، سنت، عقل و اجماع، همکاری با ستم‌گران در کارهای ناروای آن‌ها حرام است و آیه "و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار" مبین این نکته می‌باشد که همکاری با آنان، گرفتاری در جهنم را به دنبال خواهد داشت. ولی در مفهوم "الذین ظلموا" به مفهوم حکام جور اشاره می‌کند.

۲- به نظر محقق اردبیلی همکاری با هیچ یک از حکومت‌های غیرمنصوب و غیر مأذون از سوی معصوم، جایز نیست. اما برای ساماندهی زندگی شیعیان باید چاره‌ای اندیشید؛ چون واقعیت این است که بالاخره حکومت در دست این‌هاست و مردم در قلمرو سیاسی آنان زندگی می‌کنند.

۳- برداشت عمده و اساسی محقق اردبیلی، از روایات این است که هر گونه میل و گرایش به حکام ظالم، حرام نیست؛ بلکه اگر حاکم جورى با هر عقیده و مذهب، به خاطر این که حریم ایمان جامعه را پاس می‌دارد و در برابر دشمنان اسلام و مسلمین، سد مستحکمی بوده و مورد توجه و علاقه قرار گیرد، نه تنها اشکالی ندارد، که در جهت حیات اسلام ارزشمند است (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۷۹).

۴- از نظر محقق اردبیلی، عنوان حاکم جور شامل هر حکمران ستمگری با صرف نظر از عقیده و مذهبش می‌شود. بنابراین ادله‌ای که در مذمت این افراد، نهی از همکاری با آن‌ها و عدم قبول ولایت از طرفشان وجود دارد، اختصاصی به حکام غیر شیعه ندارد و زمامداران ستمگر شیعه مذهب را هم در بر می‌گیرد. آیه‌ی قرآن نیز بر عموم دلالت می‌کند.

از این نظر، دیدگاه محقق اردبیلی در مقابل فقهای است که روایات فراوان، نهی از همکاری با ظلم را به عنوان قضیه خارجی تلقی نموده و به ستمگران عصر صدور و روایات، مختص دانسته‌اند و یا این که نصوص متنافره را به سلاطین مخالف اختصاص داده‌اند. لیکن محقق اردبیلی از یک طرف، حرمت ولایت از سوی جائز و نیز همکاری با او را به یک گروه از ظلم که دارای مذهب خاص باشند، اختصاصی نمی‌دهد و از طرف دیگر توجه و مساعدت به هر حاکم ستمگری را که در نهایت به نفع اسلام و عزت مسلمین باشد، هر چند پیرو تشیع نبوده و یا اساساً مسلمان نباشد، تجویز کرده و از شمول ادله‌ی تحریم منع، خارج می‌داند (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۰).

۵- ایشان همکاری با حاکمان جور را، اعم از این که آن حاکمان مؤمن باشند، یا مخالف و یا کافر، غیرمجاز می‌داند، مگر این که این حاکمان در صدد حمایت از مؤمنان باشند و اخلاص داشته باشند، اشکال ندارد. اگر فرد به اجبار وارد دربار می‌شود، در این صورت هم اشکالی ندارد. این همکاری

تا حدی است که خون مومنی ریخته نشود. شخص اجبار شده به این کار، از باب تقیه می‌تواند، این امر را بپذیرد (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۷).

۶- محقق اردبیلی بیش از آن که به ارتباط با حاکمان جور، نگاه خوش‌بینانه‌ای داشته باشد، بر عواقب چنین ارتباطی هشدار می‌دهد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۱-۱۸۰):

"شکی نیست که ورود دستگاه حکومت جور و رفت و آمد با صاحبان زور و قدرت جبارانه، به منظور دستیابی به ثروت، مقام و آبرو مذموم است. به ویژه اگر از اموال دیگران استفاده کند، گرفتاری مضاعف داشته و باید آن را به صاحبانش برگرداند".

البته شعاع حرمت همکاری با ظلم از نظر همه‌ی فقها یکسان نبوده است. برخی مانند علامه‌ی بحرالعلوم به حرمت ذاتی قبول ولایت از سوی آنان تمایل نداشته و به هر شکلی آن را محکوم می‌دانستند و برخی دیگر مانند شاگردش جواد عاملی به اقتضای سیره برای رفع مشکلات شیعیان، همکاری در محدوده‌ی امور مباح را جایز می‌شمردند و برخی هم مانند شهید ثانی، حکم مسأله را به حسب مورد، دائر مدار تشخیص مصلحت اهم دانسته و معتقدند اگر مشارکت برای احقاق حق و امر به معروف و نهی از منکر صورت گیرد، چنین مصلحتی می‌تواند به عنوان مصلحت اهم تلقی شود (سروش، ۱۳۷۵؛ ج ۱۰، ۱۷۸). اگر چه قاعده مصلحت را به چند معنی می‌توان از دیدگاه فقه شیعه مورد بررسی قرار داد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ۳۵-۳۴):

۱- قاعده مصلحت به معنی ضرورت حفظ نظام، حاکمیت اسلام و حراست از موجودیت دین که فقها از آن به حفظ بیضه‌ی اسلام تعبیر می‌کنند، بدون تردید قاعده‌ی مصلحت به این معنی، امری ضروری و مورد اتفاق همه‌ی فقهای شیعه می‌باشد و معمولاً از آن به عنوان یک اصل حاکم بر سایر ادله‌ی احکام استفاده می‌شود و هر حکم ثابت اسلامی که در تزامم با آن باشد، به عنوان ثانوی ملغی و به حکم ثانوی متناسب با قاعده تبدیل می‌شود.

۲- قاعده مصلحت به معنی اصل رعایت مصلحت عمومی در برابر مصالح فردی و گروهی است که در واقع مبنای آن بر جمع‌گرایی و تقدم مصالح عمومی بر مصالح فردی و گروهی در اسلام

می‌باشد. قاعده مصلحت به این معنی می‌تواند در عبور از تنگناها به هنگام دشوار بودن اجرای احکام اولیه به خاطر جنبه‌ی فردی یا گروهی پیدا کردن این احکام در شرایط خاص اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد که به صورت احکام ثانویه و یا احکام حکومتی حکم‌ساز می‌باشد.

۳- مصلحت‌های عمومی رعایت شده در ضمن احکام کلی اسلام مانند ترویج دین، مصلحت حفظ جان، مال و حیثیت افراد، مصلحت تحکیم خانواده، مصلحت مصونیت عقل، مصلحت رسیدگی به فقرا و نظایر آن که در احکام کلی الزامی به ترتیب در مواردی چون دعوت به اسلام، حرمت قتل انسان، حرمت تصرف در اموال مردم، حرمت اهانت، وجوب رعایت حقوق خانواده، حرمت مسکرات و عدم بهره‌گیری از عقل و انفاق مورد تاکید قرار گرفته است.

۴- قاعده نظم عمومی و رعایت نظام شایسته‌ی زندگی بشری که فقها به جای تعبیر مثبت از این اصل، معمولاً به تعبیر منفی اختلال نظام، جهت نفی هر حکمی که موجب مختل شدن نظام شایسته اجتماعی می‌گردد، اکتفا می‌نمایند.

۵- مصلحت‌هایی که شریعت اسلام راضی به ترک و یا معطل گذاردن آن‌ها نیست و هر کجا احراز شود، باید در ایجاد و حفظ آن کوشید.

البته در برخی از روایات، لزوم حفظ دین و دفاع از حریم آن به عنوان دلیل در بیان حکم شرعی مورد استفاده قرار گرفته است و صریحاً اعلام شده است که عدم حمایت از دین و بی‌تفاوتی نسبت به خطرات تهدید کننده‌ی کیان اسلام، موجب آن می‌گردد که دین به تدریج فرسوده و ریشه‌های آن در دل‌ها و جامعه سست گردد و از این حالت در روایات به «اندراس» محمد(ص) یاد شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ۴۴).

با توجه به معنایی که در روایات در مورد مشارکت در جنگی که حکومت جائر بدان اقدام نموده، این نکته جالب توجه است که در چنین شرایطی اگر موجودیت اسلام در خطر افتد، علی‌رغم ظالمانه و نامشروع بودن حکومت و نیروهای مسلح درگیر جنگ، مسلمانان باید برای دفاع از اسلام و

رفع خطر نسبت به کیان اسلام در چنین جنگ نامشروع مشارکت نمایند و از اسلام حمایت کنند (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ۴۳).

براساس برخی روایات، ولات جور، بدترین افراد امت معرفی شده که درنده‌ها و گرسنه‌ها بهتر از آنان است و نه تنها اطاعت و تبعیت از ولات جور جایز نیست؛ بلکه پذیرش هر گونه مسئولیتی از جانب آنان ممنوع است. تا جایی که امام جعفر صادق (ع) به نقل از جد بزرگوارش رسول گرامی اسلام (ص) حتی ليقه در دوات ستمگران ریختن و یا سر کیسه‌ای برای آنان دوختن و یا مدادی برای آنان تراشیدن را اعانت به ظلم دانسته و موجب محشور شدن با آنان در روز قیامت تلقی می‌فرماید (کواکبیان، ۱۳۷۸، ۶۰-۵۹).

۴۱-۴ راهکارهای عملی زیستن در قلمرو حاکمان جور

از نظر محقق اردبیلی می‌توان در قلمرو حکومت حاکم جور با لحاظ موارد زیر زندگی مسالمت‌آمیز داشت (خالقی، ۱۳۸۷، ۹۴-۹۳):

۱- حب بقای حاکم جور مومن

از نظر محقق اردبیلی اگر کسی حاکم جور مؤمنی را به خاطر محبت او به مؤمنان و حفاظت، حمایت و دفاع او از ایمان مومنان و به خاطر این که او مانع تسلط مخالفان بر اهل ایمان و مانع قتل اهل ایمان است و به خاطر این که او دشمنان مومنان را از آن‌ها دفع می‌کند، دوست داشته باشد، داخل در مصداق "رکون به ظالمین" نمی‌گردد.

۲- حب بقای حاکم جور مخالف

در دیدگاه محقق اردبیلی اگر کسی حاکم جور مخالف را نیز به خاطر همین مسایل دوست داشته باشد، بعید نیست او هم شامل رکون به ظالمین دانسته نشود.

۳- حب بقای حاکم جور کافر

در بینش وی حتی اگر کسی حاکم کافری را به خاطر این که آن حاکم، اسلام و مسلمانان را حفاظت و حمایت می کند، دوست داشته باشد، مصداق رکون به ظالمین قرار نمی گیرد.

۴۲-۴ روابط اقتصادی در دولت جائر

دیدگاه غالب در فقه شیعه عموماً به برقراری روابط اقتصادی با حاکمان جور اختصاص دارد که مسلمانان می توانند مالیات های خود را به حاکمان جور بپردازند و این نوع همکاری نشانگر انجام تکلیف مسلمانی هم می باشد. زمانی که زندگی بدون بهره برداری از منابع طبیعی مثل اراضی و بدون فعالیت های مکمل اقتصادی در بخش های صنعت و خدمات و کشاورزی مقدور و میسر نیست و حاکمان جور سیاست گذاری ها، برنامه ریزی ها، نظارت ها و هدایت ها و گاه اجرای این قبیل فعالیت های اقتصادی را در دست دارند، طبیعی است عدم همکاری مسلمانان با حاکمان جور به اتلاف منابع عمومی و در نهایت تنگی معاش و نبود رفاه اجتماعی و عدالت اقتصادی و عدم توسعه و پیشرفت منتهی خواهد شد. در عین حال در محدوده ی حلیت خراج در عصر غیبت چهار دیدگاه وجود دارد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۶-۱۸۲):

۱- بر طبق این دیدگاه با توجه به شرایط دشوار تقیه ی سلاطین جور، تصرف در اراضی و منابع طبیعی و اموال، از طرف ائمه صرفاً به حکام ستمگر واگذار شده است و هیچ کس بدون اجازه ی آنها حق تصرف ندارد؛ زیرا ائمه به غیر از سلاطین جور، اجازه ی دخالت به دیگری ندارند. بنابراین در عصر غیبت شئون خلافت عظمی و حکومت الهی به حاکم جائر سپرده شده و آنان سر رشته دار امور جامعه اند و بر همه واجب است که مالیات های خود را بپردازند و پرداخت این مالیات ها، اختصاص به شرایط اضطراری نداشته و پرداخت کم مالیات ها خلاف شرع بوده و پرداخت مالیات به فقیه و حاکم شرع با وجود حاکم جائر، ادای دین محسوب نمی شود. این دیدگاه برداشتی از کلام شهید اول و ثانی و صاحب جواهر می باشد.

۲- بر مبنای دیدگاه دوم، در صورتی که حاکم جور در منطقه مسلط نبوده و توان کافی برای دریافت مالیات را ندارد و یا اجازه گرفتن از او عملاً امکان‌پذیر نباشد، می‌توان مالیات را به فقیه و حاکم شرع پرداخت کرد. بنابراین ولایت فقیه در طول ولایت جائز قرار دارد و در نتیجه ولایت جائز به ولایت معصوم نزدیک‌تر از ولایت فقیه است. شیخ انصاری این نظریه را از قول بعضی الاساطین نقل می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۴).

۳- براساس این نظریه، در عصر غیبت تصرف در اراضی و اموال، منوط به نایب امام فقیه عادل است؛ ولی در صورتی که دسترسی به او ممکن نباشد و یا حاکم شرع، مبسوط‌الید نبوده و امکان دخالت و تصدی نداشته باشد، نوبت به حاکم جور می‌رسد و مردم حق ندارند، خودسرانه در این اموال تصرف نمایند؛ زیرا چنین حقی برای آن‌ها از طرف ائمه (ع) قرار داده نشده است.

برخی از فقها براساس همین مبنا که ولایت بر این اموال در عصر غیبت، از آن فقیه عادل است، اجازه او را حتی المقدور لازم دانسته‌اند. ولی اگر امکان دخالت و سرپرستی فقیه وجود نداشته باشد، هر یک از شیعیان، حق تصرف در آن را دارند و اگر راه استفاده، منحصر به اجازه‌ی سلطان جائز باشد و او اجازه دهد، اجازه‌ی او کافی بوده و نیازی به اجازه‌ی مجدد از حاکم شرع نیست.

۴- براساس نگرش چهارم، تصرف در این اراضی در عصر غیبت برای همه‌ی شیعیان مباح است و آن‌ها اجازه دارند برای تقسیم، اجاره دادن و بهره‌برداری از چنین زمین‌هایی اقدام نمایند، بدون آن که به اجازه‌ی فقیه عادل و یا سلطان جائز نیازی باشد. زیرا اختیار این اموال در دست امام معصوم است و ائمه استفاده از آن‌ها را برای شیعیان خود، حلال دانسته‌اند. محقق نراقی این مبنا را درباره‌ی اراضی خراجیه پذیرفته است.

با توجه به دیدگاه‌های چهارگانه‌ی ارائه شده، محقق اردبیلی موافق دیدگاه‌های ارائه شده نیست؛ زیرا ایشان، اجماع بر حلّیت خراج را ثابت نمی‌داند. "هرچند حلّیت خراج و مقاسمه^۱ به مقتضای اخبار متعدد، تلقی شده است؛ ولی من چنین روایاتی ندیده و حتی از یک روایت هم، چنین مطلبی نشنیده‌ام (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۷)".

محقق اردبیلی معتقد است نقل و انتقال اموال خراج و مقاسمه جایز نیست؛ مگر برای شخص ناچار و گرفتار. وی دریافت خراج از کارهای غیردرخور انتقال امام معصوم(ص) را فرض کرده است. از این روی، در نیابت فقیه در این مورد تردید کرده است، در حالی که دریافت خراج و مانند آن مربوط به مقام امامت است، نه شخص امام معصوم(ع). بنابراین، در دوره‌ی غیبت، همان گونه که محقق کرکی و دیگران گفته‌اند، فقیه به نیابت از امام(ع) خراج را دریافت و هزینه می‌کند (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۳۱).

البته محقق اردبیلی پس از بررسی و نقد روایاتی که محقق کرکی در رساله‌ی قاطفه‌ اللجاج فی حل الخراج بیان کرده، این گونه استبعاد می‌کنند:

فقها از این که مالی که برای فقها وصیت شده، در اختیار وصی غیرعادل قرار گیرد و توسط او بین آن‌ها توزیع شود، منع می‌کنند و او را ضامن می‌دانند؛ پس چگونه اجازه می‌دهند درآمد اراضی مفتوحه‌ عنوة که از آن همه‌ی مسلمانان است و باید با نظر امام(ع) به مصرف برسد، به طور کلی نه در حد ضرورت در اختیار یک نفر از آنان قرار گیرد و اجازه‌ی ظالم جائر را که به هیچ وجه حقی در این اراضی و درآمد آن ندارد، لازم می‌دانند، با این که دخالت چنین سلطان ظالمی در این امور حرام و خلاف شرع است (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۸۷)".

۱- مالیاتی که در برابر واگذاری برخی از زمین‌هایی که به عموم مسلمانان تلقی دارد و دریافت می‌شود، خراج و مقاسمه نام دارد.

این زمین‌ها، چون از آن همه‌ی مسلمانان است، به ملک شخصی در نمی‌آید.

البته محقق اردبیلی از این که در موارد جرح و ضرورت، این گونه تصرفات را مباح شمارد، ابایی ندارد و در مورد زکات نیز تصریح می‌کند که پرداخت زکات به امام (ع) در عصر حضور و غیبت صحیح بوده و برای مأموران جمع‌آوری زکات حقی قائل شده است (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۲۶). ایشان معتقد است زکات را حتی المقدور نباید به سلطان جائر پرداخت کرد (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۷).

محقق اردبیلی در شیوهی برخورد با سلاطین عصر خود نیز هم چون قطیفی، نزدیکی به سلطان را گناه دانسته و بر عدم دریافت هدایا از پادشاهان صفوی اهتمام داشت. هرچند ایشان در بحث زکات و خراج تفاوتی قائل نشده است؛ اما تحقیقات او پیرامون عدم جواز خراج و زکات برای حکام جور، نظریه‌ی حلیت را از رونق و رواج نینداخت؛ ولی آنان را مجبور کرد تا در محدوده‌ی حلیت تجدیدنظر کنند و در فتوا به جواز به قدر متقینی از اجماع و حداقلی که متناسب با شرایط تقیه باشد، اکتفا کنند. بنابراین، ایشان همچنین در بحث جهاد و دریافت جزیه از اهل کتاب، دریافت آن توسط حاکم جائر را مجاز نمی‌داند و اجتناب از آن را واجب شمرده‌اند و مطابق با احتیاط معرفی می‌کند. همچنین محقق اردبیلی در مسئله "بردن دعاوی نزد حکام جور و گرفتن حکم از ایشان" مانند سایر فقها و با استفاده از روایات، فتوا به حرمت داده حتی اگر حق فی نفس الامر ثابت باشد و تفاوتی نمی‌کند که سلطان جائر شیعه باشد یا سنی، ولی مادامی که شرایط سلطان حق را دارا نباشد نمی‌توان به عنوان قاضی به او مراجعه کرد.

در هر صورت طرح سئوالات عدیده محقق اردبیلی پیرامون چگونگی دریافت خراج، زکات، جزیه و مکلف بودن مردم در پرداخت آن‌ها و موارد بسیار دیگر باعث شد که در قرون اخیر، نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی سلطان جائر بر بیت‌المال به نظریه اجاره تصرف سلطان جائر در موارد محدود تغییر کند. در نتیجه تلاش محقق اردبیلی و دیگر هم‌فکران وی باعث گردید که سلطان جائر به جای آن که در تصرفات زکات، خراج و جزیه «ولی» محسوب شود، به درجه فضولی تنزل یابد و به جای آن که تصرفاتش از قبل مقرون به اذن تلقی گردد، تنها پس از آن در حد اجازه قرار گیرد.

به عنوان نمونه محقق اردبیلی در رابطه با قبول هدایا و جوایز می‌گوید: اگر علم به حلال بودن جایزه داشته باشد و هدفش از دریافت آن‌ها، استفاده در جهت رفع حاجات مؤمنان باشد، یا خودش نیاز ضروری داشته باشد، اشکالی ندارد (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۷).

۴۳-۴ روابط حقوقی و قضائی در دولت جائز

مسأله‌ی قضا در رابطه با پاسداری از حقوق مردم در خط حرکت اسلامی به منظور پیش‌گیری از انحرافات موضعی در جامعه امری حیاتی است (صحرانورد، ۱۳۹۱، ۹۴). از این رو ایجاد سیستم قضایی و وجود محاکم قضایی امری مبرهن در درون هر جامعه‌ای است.

عدم جواز مراجعه به حکام جور از اصول مسلم در فقه شیعه است و در آن تردیدی وجود ندارد. از نظر محقق اردبیلی، چون این اصل، به قرآن و روایات متواتر، مستند است؛ لذا استثنای هر مورد به «حجت قوی» نیاز دارد. آیه‌ی «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قدامروا ان یکفروا به» دلالت می‌کند که درخواست حکم از طاغوت حرام است و اگر آگاهانه انجام گیرد، موجب کفر می‌گردد؛ چه آن حاکم طاغوتی، عالم باشد یا جاهل، مؤمن باشد یا مخالف، به نفع تو حکم کند یا به ضرر او، با حکم، چیزی بگیرد و یا صرفاً تقاضای حکم کند، حکم حاکم با واقع مطابق باشد یا نباشد. بلکه بعید نیست «اخذ حق» با کمک ظالم توانا نیز مانند «تحاکم الی الطاغوت» باشد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۹۳).

البته اکثر فقهای شیعه، موردی که بین خود و حق، حق را به نفع خود ثابت بداند و راهی جز مراجعه به طاغوت را برای رسیدن به حق نداشته باشد، استثنا کرده و جائز شمرده‌اند؛ چه بسا دلیل این استثنا شهرت، عقل و روایت باشد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۹۴):

"از نظر ما این استثنا خلاف احتیاط است؛ چون شهرت فتوایی، اعتبار و حجیت ندارد و عقل هم در این باره حکم مستقل ندارد و ظهور روایت ممنوع است و ممکن است که استثنا مخصوص موردی باشد که حاکم حق وجود نداشته باشد و دعوی به صورتی است که اگر حاکم حق وجود

داشت، ادله‌ی کافی برای اثبات حق در نزد او وجود داشت. ولی در شرایطی که حاکم حق وجود دارد و نمی‌توان حق را در نزد او اثبات کرد و طرف مقابل هم منکر است، مراجعه به حاکم جور جائز نیست و در مواردی که مال، "کلی و دین" است، نمی‌توان به هر وسیله ولو با حکم ظالم و کمک او، حق خود را دریافت کرد."

بنابراین با توجه به این دیدگاه محقق اردبیلی که حاکمان جور نباید در قضاوت دخالت کنند، (اکبری، ۱۳۸۷، ۸۷) روشن می‌شود نظر به جایگاه و اهمیت امر قضا در برقراری عدل و قسط و مساوات اجتماعی و رعایت حقوق شهروندی و احقاق حق نیاز هست که دستگاه قضایی مبتنی بر شریعت شکل گیرد.

۴-۴ دولت عادل از دیدگاه محقق اردبیلی

عموم فقهای شیعه میان حکومت عادل و حکومت جائز فرق گذاشته‌اند و تعامل با حکومت جائز را یا مطلقاً حرام دانسته و یا برای کمک به مظلوم را جایز دانسته‌اند. در مورد حکومت عادل می‌توان سه شکل اصلی را برای این تعامل متصور شد:

۱- عالم و فقیه نسبت به حکومت، نقش ارشادی دارد و خودش در امور سیاسی دخالت نمی‌کند.

۲- عالم و فقیه در امور حکومت دخالت کند، مانند زمان صفویه که نقشی در ساختار حکومتی بر عهده داشته و یا این که اعمال حکومت را تأیید و توجیه کند.

۳- عالم و فقیه خود مدعی حکومت شده و سفینه هدایت جامعه را به دست گیرد.

محقق اردبیلی به عنوان یک اصل، رابطه و همکاری و همچنین ولایت و حکومت از سوی حاکمان ستم را حرام دانسته است؛ اما در برخی از برهه‌ها، با شرایطی خاص، آن را جایز و در برخی موارد واجب می‌داند. از جمله:

۱- در همکاری و رابطه با آنان، باید اخلاص داشته باشد. یعنی برای به دست آوردن جاه و مقام، نام و نان آهنگ این کار را نکند.

۲- برای به عهده‌گیری کاری از سوی آنان، شایستگی برای انجام چنین مسئولیتی را داشته باشد. عدالت و اجتهاد و توانایی انجام آن مسئولیت، از شرایطی هستند که در پذیرش ولایت از سوی حاکمان قسم باید لحاظ شود.

۳- امکان اقامه حدود، امر به معروف و نهی از منکر باشد. در حقیقت فردی که مسئولیت می‌پذیرد، باید پاسداری از اسلام و مسلمانان، ترویج فرهنگ تشیع و جلوگیری از کژروی‌ها و وجهه‌ی همت او باشد و امکان انجام چنین کارهایی نیاز باشد.

۴- در مقام قضا، در حال اختیار براساس مذهب شیعه، فتوا دهد و حکم صادر کند و در هنگام ناگزیری از مذاهب دیگر اسلامی پا فراتر نگذارد.

۴۵-۴ قلمرو اختیارات ولی فقیه در دولت عادل

۱- افتا

فتوا در احکام شرعی الهی، در دوره‌ی غیبت به عهده فقیه جامع‌الشرایط است و گفتار فقیه، همانند امام معصوم(ع) برای مسلمانان حجت و سنداست. براساس مبنای نیابت عامه، ولایت در فتوا، فراگیر است و همان گونه که بیان احکام شرعی اولی را در بر می‌گیرد، حکم حکومتی و حکم ثانوی را نیز در بر می‌گیرد.

محقق اردبیلی با استناد به روایات و دلایل دیگر، به اثبات منصب افتا برای فقیه دارای شرایط پرداخته و اظهار نظر فقیه را نه تنها جایز که واجب می‌داند؛ چرا که فقیه، نایب امام(ع) است و همان گونه که امام باید به تبیین احکام شرعی بپردازد، فقیه نیز باید چنین کاری را انجام دهد (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۷۸).

۲- قضا

قضاوت، منصبی الهی شمرده شده است؛ زیرا قاضی در حل و فصل مخاصمات و اختلافات، باید به عدالت و انصاف رفتار کند. این منصب نیز به نص آیات قرآن، بر عهده‌ی رسول اکرم(ص) نهاده شده است. "فوربک لا یومنونَ حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و سیلموا سلیماً"^۱. سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورده‌اند، مگر آن که در اختلافی که دارند، تو را داور خود کنند، آن گاه در آن چه داوری کردی هیچ دل تنگی در خود نیابند و به خوبی به حکم تو گردن نهند.

با توجه به خطیر بودن داوری و قضاوت و نیز نص قرآن در ارجاع آن به پیامبر، روشن می‌گردد که تنها شایستگان می‌توانند به عدالت و انصاف رفتار کنند و پیامبر در صدر این شایستگان است. بدیهی است که پیروان ایشان نیز باید از این ویژگی برخوردار باشند، تا بتوانند به این منصب دست یابند (لکزایی، ۱۳۸۳، ۲۹-۳۰).

مسئله قضا در رابطه با پاسداری از حقوق مردم در خط حرکت اسلامی، به منظور پیش‌گیری از انحرافات موضعی در درون امت اسلامی امر حیاتی است. از این رو ایجاد سیستم قضایی بر پایه‌ی عدل اسلامی و متشکل از قضات عادل و آشنا به ضوابط دقیق دینی، پیش‌بینی شده است (صحرانورد، ۱۳۸۶، ۹۴). باین وصف محقق‌اردبیلی در باب فلسفه نظام قضا و دادرسی می‌گوید(مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۱۹):

"من وجوب ردّ الظالم عن ظلمه و انتصاف المظلوم منه و دفع المفسد و غلبه بعضهم علی بعض و ایصال حقوق الناس الیهם و اقرار الحق مقره، بل انتظام النوع و المعیشه. و ذلک دلیل وجوب النبی و الامام علیهم السلام." «جلوگیری از ستم ستمگران، حق ستم دیده را از ستمگران گرفتن، از بین بردن فساد، جلوگیری از تسلط گروهی بر گروهی دیگر، احقاق حقوق مردم و انتظام نوع بشر و

^۱ - سوره نسا/آیه ۶۵

زندگی آنان مبتنی بر قضاوت و نظام دادرسی است. دلیل ضرورت وجود نبی اکرم(ص) و امام(ع) نیز همین است".

محقق اردبیلی با اشاره به اجماع در مسأله و همچنین روایات، به ویژه مقبوله عمر بن حنظله می‌نویسد (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۱۹):

"و یؤیّده، آنه لو لم یکن، یلزم اختلال نظام العالم و به اثبت بعض وجوب النبوه و الامامه فتأمل".

نفوذ قضاوت فقیه شیعی را اگر نپذیریم، از هم گسستگی نظام و هرج و مرج پیش می‌آید. باتوجه به همین، برخی ضرورت وجود نبی و امام(ع) را ثابت کرده‌اند(مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۲۰).

محقق اردبیلی برای واجب بودن فتوا و قضاوت به دو روایت ابی خدیجه و مقبوله عمر بن حنظله استناد کرده است و بر این باور است که پذیرفته شدن این دو روایت در نزد اصحاب و هماهنگی آن با عقل، ضعف سند آن را جبران می‌کند.

ایشان در مسأله توبه قبل از ثبوت جرم در نزد حاکم چنین اظهارنظر می‌کند (برجی، ۱۳۸۴، ۱۳۶).

"امام می‌تواند چنین کسی را عفو کرده و حد را اجرا نکند. ظاهر این است که بر مبنای جواز اقامه حدود برای حاکم (فقیه جامع الشرایط) این اختیار برای او نیز وجود دارد".

هم چنین در کتاب امر به معروف و نهی از منکر در ذیل قول علامه حلی "و للفقیه الجامع الشرائط الافتاء و اقامتها و الحکم بین الناس بمذهب اهل الحق" نوشته است (محامد یزدی، ۷۵، ۷۱۰):
ظاهر این است که اختلافی در این دو مسأله یکی حق فتوا دادن و دیگری قضاوت کردن بین علما نیست که فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند هم فتوا بدهد و هم قضاوت کند.

بعداً فرموده است ظاهر این است که فتوا، قضاوت و اجرای حدود همان طوری که مجتهد مطلق ولایت دارد، مجتهد متجزی هم می‌تواند، انجام دهد (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ۷۱۲-۷۱۱).

۳- اداره امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان

با توجه به این که فقیه جامع‌الشرایط، وارث انبیاء و نایب مناب و قائم مقام امام(ع) در عصر غیبت تلقی می‌شود، بنابراین اداره‌ی امور سیاسی و اجتماعی جامعه نیز بخشی از وظایف آنان محسوب می‌شود. سیاست‌گذاری‌های کلان نظام سیاسی، جهت‌دهی به سیاست‌های کلی نظام، تدوین برنامه‌های نظام و نظارت بر حسن اجرای این سیاست‌ها از جمله اهداف راهبردی ولی فقیه محسوب می‌شود. "جلوگیری از ظلم ظالمان و انتقام از آنان به نفع مظلومان، دفع مفسد و جلوگیری از تجاوز مردمان بر یکدیگر، ایصال حق الناس بر مردم، انتظام نظام اجتماعی و رفع تنگناها از زندگی آنها، نصب امرا و سر ثغور و رعایت مصالح عمومی از جمله وظایف فقیه جامع‌الشرایط بر طبق نظر محقق اردبیلی می‌باشد (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۰۷).

۴- اقامه‌ی حدود

اداره‌ی امور جامعه، حفظ نظام، برقراری امنیت، بر پاداشتن عدالت، تعیین حدود آزادی‌های مدنی، ایجاد رفاه اجتماعی، حذف تبعیضات ناروا، کمک به مستمندان، تعیین جهت‌گیری‌های نظام در عرصه‌های خارجی و رعایت موازین اسلامی و ارتقای توانمندی انسانی در بعد دنیوی و اخروی از مسایل مهم هر جامعه‌ای است. بر این اساس، فقیه در عصر غیبت وظیفه دارد اجرای همه حدود و بر همه کس را بر عهده گیرد. در این راستا، محقق اردبیلی در شرح عبارت "ولا تقام الحدود الا باذنه" می‌نویسد (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۲۴):

"مالک یا مجتهد است و یا غیر مجتهد. غیر مجتهد در زمان غیبت، تنها در صورتی که متهم اقرار کند، به عملی که موجب حد می‌شود، می‌تواند حد جاری کند و اما مجتهد در صورت اقرار و همچنین در صورتی که یکی از حدود به وسیله‌ی بینه‌ی شرعیه ثابت شود، می‌تواند حد جاری کند، چون در این صورت، شرط عمل به بینه که همان ثبوت در نزد حاکم شرع است، وجود دارد."

وی براساس نیابت عامه فقیه جامع‌الشرایط، ولایت در اجرای حدود را بر عهده‌ی ولی فقیه دانسته و با استناد به مقبوله‌ی عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه می‌گوید (مزینانی، ۱۳۷۵، ۱۲۶):
"و لعل فی روایه عمر بن حنظله و ابی خدیجه اشاره الیه، تفویضهم الحکم الیه و جعلهم حاکماً، فکانه یشمل الحدود ایضاً".

از این که امام در مقبوله‌ی عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه، حکم را به آنان واگذارده و آنان را حاکم قرار داده است، حدود را نیز در بر می‌گیرد."

۴۶-۴ وظایف و اختیارات فقیه جامع‌الشرایط در دولت عادل

برخی از وظایف و اختیارات فقیه جامع‌الشرایط از نظر محقق اردبیلی را می‌توان به شرح ذیل ذکر کرد (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ۷۱۵-۷۱۳):

۱- مراقبت و محافظت بر کلیه‌ی مصالح امت اسلامی از مصالح سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اخلاقی، امنیتی، داخلی و خارجی و هر آن چه که مربوط به مصالح عامه مسلمین است که بر حسب زمان و مکان بر حسب شرائط مختلف، متفاوت می‌شود.

۲- قیام به منظور مبارزه در مقابل هجوم فساد در جامعه مسلمین.

۳- نظارت دقیق بر اجرای کامل احکام و دستورات فردی و اجتماعی اسلام و حاکمیت قوانین اسلام در شکل صحیح آن در بلاد مسلمین، به طوری که انحرافی از مقررات الهی در حوزه و قلمرو حکومت اسلامی پیش نیاید و اگر انحرافی حاصل شد، عوامل آن را شناسایی و منحرفین را به مجازات برساند.

۴- اقامه و برقرار کردن نمازهای جمعه و جماعات و تعیین و نصب ائمه جمعه.

۵- تعیین و نصب قضات عادل و نیز مراقبت بر اعمال آنان به منظور برقرار شدن نظم و عدل و قسط در جامعه اسلامی.

۶- جلوگیری از ظلم و ستم و تعدی و تجاوز، نسبت به حقوق ضعیفان و محرومان جامعه اسلامی.

- ۷- ولایت و تصدی برای صدور احکام حکومتی خصوصاً در مواقع اضطراری و حساس به منظور قطع ایادی دشمنان اسلام، مانند دفاع از کشور.
- ۸- صدور فرمان تظاهرات و راهپیمایی‌های لازم و ضروری.
- ۹- قیام به منظور دعوت و گسترش فرهنگ اسلام در داخل و خارج کشور به منظور آگاهی عموم مسلمین.
- ۱۰- قضاوت و حل و فصل خصومت بین مسلمین.
- ۱۱- افتا در عبادات، معاملات و کلیه احکام فردی و اجتماعی.
- ۱۲- تصدی و تصرف در امور حسبه مانند رسیدگی به امور مربوط به غایبین، مجانین، ایتام مسلمین، کلیه‌ی قاصرین و ضعفایی که لازم است، تحت تکفل و اداره‌ی دولت اسلامی زندگی کنند.
- ۱۳- اقامه حدود و دیات و مجازات و کیفر به جرایم مانند افساد فی الارض، قتل و خونریزی، زنا، لواط، سرقت و غیره به منظور ایجاد امنیت جانی، مالی و عرضی برای عموم مردم.
- ۱۴- نظارت بر اقتصاد کشور اسلامی همچون جلوگیری از احتکار، قیمت‌گذاری و فروش اجناس احتکار شده.

۴۷-۴ حقوق مالی ولی فقیه در روزگار غیبت در دولت عادل

۱- زکات

محقق اردبیلی، پس از تعیین تکلیف در دوره‌ی حضور و غیبت و تبیین اقسام آن از جهت وجوب و استحباب، فتوای علامه حلی را درست دانسته و پرداخت زکات به امام(ع) در دوره‌ی حضور و در عصر غیبت را صحیح قلمداد می‌کند (مزینانی: ۷۵، ۱۲۶) و برای مأموران جمع‌آوری زکات (عاملون) و برای به دست آوردن دل‌های کافران (مولفه) و هزینه در راه خدا حقی از آن قائل است (نورانی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۹۹).

بنابراین پرداخت زکات در عصر غیبت، از این رو به فقیه جامع شرایط اولی است که: آن‌ها خلیفه و جانشین امام(ع) هستند و زکات پرداخت شده به آن‌ها واصل به امام(ع) محسوب می‌شود و هم چنین آن‌ها به کیفیت اخراج و مواقع و اصناف زکات عالمند. پس همان طور که پرداخت زکات به امام افضل و اولی است، پرداخت آن به جانشین و نایب او نیز اولی می‌باشد (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۶۹).

ایشان با توجه به واقعیات زندگی مردم مصرف زکات را برای فقیهی که کسب و کار، مانع تفقه او می‌شود مجاز می‌داند. حتی اگر اخذ تکالیف هم متوقف بر استفاده از زکات باشد یا شخص معلم باشد و یا کسی که بواسطه اشتغال به علوم مستحب مانند تفسیر قرآن یا حدیث و فقه از کسب و کار باز می‌ماند استفاده از زکات برای او را جایز می‌داند معذک سفارش به عدم استفاده از زکات می‌کند و بیان می‌دارد: "و الاجتناب احوط لكثرة المحتاجين بل الأحوج منهم".

۲- خمس

خمس، حق الاماره است و برای حکومت و به مقتضای نیابت عامه از امام(ع)، همان گونه که در دیگر موارد نیابت می‌کند، در این مورد نیز به نیابت از امام(ع)، همه خمس را دریافت و به مصرف می‌رساند.

محقق اردبیلی در بیان چگونگی مصرف خمس، آن را به شش نوع تقسیم کرده و معتقد است که نصف آن، سهم مقام نبوت و ولایت است و نصف دیگر به فقرا و مساکین بنی هاشم تعلق می‌گیرد. ایشان پرداخت خمس را نیز به امام مسلمانان و فقیه جامع‌الشرایط افضل دانسته و معتقد است که انتقال و پرداخت خمس به امام و نایب او در عصر غیبت، اولی و افضل است (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۷۱-۱۷۰).

۳- منع ربا

محقق اردبیلی، ربا را به معنای زیادی دانسته و در اصطلاح فقهی، آن را به مبادله‌ی احدالمثلین با دیگری، همراه با یک زیادی و انضمام شرایط آن تعریف کرده و معتقد است: "مراد

اصحاب از ربای حرام، آن گونه معامله و عملی است که در آن، علاوه بر مبادله‌ی دو چیز هم جنس، یکی از طرفین، علاوه بر رأس المال، مقدار بیشتری نیز دریافت کند (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۵۱). وی اضافه می‌کند که ربا زمانی تحقق پیدا می‌کند که طرفین از قبل شرط کنند، ولی اگر چنین شرطی نکنند و بدهکار نیز در هنگام بازپرداخت، چیزی را هبه کند، آن هبه ربا محسوب نمی‌شود (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۵۱).

ایشان مسأله‌ی عدم مشروعیت حیل را مکرراً مطرح نموده و پس از نقل روایاتی که علت تحریم ربا را بیان می‌کند، آن را دلیل عدم مشروعیت حیل قرار می‌دهد و پس از آن می‌گوید: "با جایگزین کردن صیغه‌ی صلح به جای بیع و گفتن مصلحت به جای بیع جلوی مفسد ربا را نمی‌توان گرفت (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۰۰)".

۴- پرداخت بدهی

حاکم اسلامی، بدهی غایبان را در صورتی که طلبکاران، بخواهند از مال‌های بدهکاران پرداخت می‌کند؛ هم چنین علیه آنان حکم صادر می‌کند و اموالشان را در اختیار صاحبان حق قرار می‌دهد.

۵- دریافت جزیه

در زمان حضور، حکم جزیه آشکار است. امام(ع)، آن گونه که مصلحت بداند، مصرف می‌کند، ولی در زمان غیبت مشکل است. ممکن است گرفتن جزیه از سوی حاکم که نایب حضرت است، جایز بوده و او جزیه را نیز مانند زکات در بیت‌المال مسلمانان قرار داده و در جهت مصالح آنان مصرف کند.

۶- اجبار محجران اراضی به تخلیه یا آباد ساختن آن

در دیدگاه محقق اردبیلی درباره‌ی زمینی که تحجیر شده است؛ اما اقدام به احیا و آبادانی نمی‌شود، حاکم می‌تواند فرد را مجبور به تخلیه کند: "چون این زمین قابل استفاده است و بدان نیاز

است، لذا رها شدن و معطل ماندن آن خلاف مصلحت می‌باشد. بنابراین امام(ع) کسی را که تحجیر کرده، مجبور می‌کند تا آن را آباد کرده و یا تخلیه نماید؛ زیرا او حاکم و سر رشته‌دار امور جامعه است. به همین دلیل، دیگر حکام نیز چنین اختیاری را دارند (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۰۳).".

۷- نظارت بر اراضی مفتوحه العنوة

اراضی مفتوحه العنوة به زمین هایی گفته می‌شود که به زور و غلبه فتح شده باشد و در حین فتح، آباد باشند که در عصر حضور، در اختیار امام(ع) قرار می‌گیرند و درآمد حاصل از آن به همهی مسلمانان تعلق دارد. در عصر غیبت، از نظر محقق اردبیلی، اداره‌ی این اراضی باید با نظارت فقیه جامع الشرایط باشد و لذا می‌گوید: "اگر ما حاکم را نایب و قائم مقام امام(ع) بدانیم که ایشان می‌داند، برای تصرف در این اراضی باید اذن او حاصل شود و بی‌تردید کسب اذن از وی در صورت امکان، اولی است (خالقی: ۸۷، ۱۱۰)".

۸- تصرف در اموال بدون وارث

محقق اردبیلی تصرف در اموال بدون وارث را از اختیار فقیه عادل دانسته و می‌گوید: "دلایل موجود اقتضا می‌کند که در عصر غیبت، جایز است حاکم نایب از سوی امام(ع) در این اموال تصرف کند و آن را در موارد تعیین شده مصرف نماید (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۱۵)".

در مجموع می‌توان مهم‌ترین وظایف ولی فقیه در دولت عادل را در این موارد تلخیص کرد (خالقی، ۱۳۸۷، ۱۱۷-۱۰۴):

۴۷-۴ وظایف و اختیارات سیاسی، اقتصادی دولت عادل از دیدگاه محقق اردبیلی

۱- افتا

۲- قضا

۳- اداره امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان

- ۴- قیمت‌گذاری بر کالاهای احتکار شده
- ۵- دریافت و مصرف زکات و خمس
- ۶- نظارت بر اراضی مفتوحة العنوة
- ۷- دفاع و صلح
- ۸- اجبار محجران اراضی به تخلیه یا آباد ساختن آن
- ۹- اقامه حدود
- ۱۰- حبس ممتنعین از پرداخت دیون
- ۱۱- ولایت و سرپرستی بر سفها، مجانین، مفلسین، غایبین و بی‌سرپرستان
- ۱۲- ولایت بر موقوفات عام
- ۱۳- اداره اشیای گمشده
- ۱۴- تصرف در اموال بدون وارث
- ۱۵- تعیین قاسم برای شرکا
- ۱۶- نظارت بر محروم ساختن فرزندی که از ارث محرم می‌گردد.
- ۱۷- پذیرش طلب ارشاد از سوی مرتد ولی
- ۱۸- اقامه‌ی نماز جمعه
- ۱۹- دریافت جزیه
- ۲۰- دریافت خراج و مقاسمه

فصل پنجم:

نتیجه گیری و پیشنهادات

۱-۵ شهامت و شجاعت علمی محقق اردبیلی

احمد بن محمد، محقق بزرگ و مجتهدی دقیق النظر و موشکاف می باشد که آرا و نظریات دقیق و علمی او مورد توجه اهل نظر بوده است و همه وی را نمونه ی بارز تحقیق و تدقیق دانسته اند و همه ی کسانی که درباره ی محقق اردبیلی سخن گفته اند، از او با کمال ستایش و اکرام یاد کرده اند. ایشان، از فقیهان صاحب سبک و مکتب ویژه فقهی و حقوقی امامیه در قرن دهم هجری است. او در کتاب وزین مجمع الفائده و البرهان که شرح قواعد الاحکام علامه حلی است و با روش فقه پژوهی خود علاوه بر مبانی بنیادین کتاب و سنت، به عقل و نهادهایی چون قاعده سهله و سمحه اهتمام جدی داشته است و در هر فرعی از فروع شرعی علاوه بر ادله مهم نقلی به دلیل عقل نیز استناد کرده است، اگرچه در مکاتب فقهی و حقوقی پیشین دلیل عقل در فرایند استنباط، کم فروغ جلوه گری می کرد؛ ولی در مکتب وی در پوشش قاعده فقهی و اصول عملی متجلی شده و گاهی به عنوان عقل قطعی به آن استناد می کرد و به استناد آن برخی از مشهورات و مسلماتی را که پشتوانه ای جز شهرت نداشته اند، به چالش می کشید، آن گونه که با این روش منحصر به فرد خود درباره شرط رجولیت در قضاوت، ارث زوجه از زمین، ضمانت عاقله در جنایات خطایی و تنصیف دینه زن در بیش از ثلث دینه و... نظریات دیگری بیان داشته است و از آن جا که قواعد فقهی، تلاشی عقلانی مبتنی بر اصول و موازین شرعی برای پاسخگویی به حوادث واقع در فرایند استنباط بوده است، از این رو بیشترین معنایی که از عقل اراده کرده، قاعده فقهی است (اسدی کوه باد، ۱۴۰۰، ۶۲۴).

۲-۵ نتیجه گیری

۱- محقق اردبیلی از عقل استفاده های زیادی برده است که در بیشتر فتاوی استدلالی خود بدان اشاره کرده است. گرچه او از دلیل عقل، معانی مختلفی را اراده کرده است. بیشترین آن درک عقل در تشخیص حدود حکم و شرایط آن است. ضمن این که به لبی بودن دلیل عقل و فلسفه آن اشاره می کند. ولی به طور خاص، وی دلیل عقل را در موارد زیر نیز بکار برده است:

استفاده از تحلیل عقلی در تفسیر قرآن

استفاده از تحلیل عقلی از قرآن برای استنباط احکام

استفاده از تحلیل عقلی به طور کلی در استنباط احکام

اثبات درک حسن و قبح عقلی و به دنبال آن حکم الزامی عقل

به کارگیری دلیل عقل در کنار سایر ادله اربعه

دلیل عقل اثبات کننده اصل استصحاب

دلیل عقل اثبات کننده اصالةالاباحه

با توجه به موارد کاربرد دلیل عقل در نزد محقق اردبیلی، مهم ترین ویژگی وی اول،

استفاده تحلیلی او از عقل برای استنباط و دوم، باور او به استقلال عقل در ارائه حکم الزامی است.

۲- با تحقیق موشکافانه در ماهیت ساختار اندیشه فقهی محقق اردبیلی و چگونگی استفاده این عالم

فرزانه از منابع چهارگانه احکام یعنی قرآن کریم، سنت، اجماع و عقل و نوع نگرش ایشان به آن ها در

فرایند اجتهاد و استنباط احکام در عصر صفوی که عصر اخباریگری و مبارزه با آن است به عنوان یک

مکتب فقهی با محوریت تحقیقی زبدهالبیان می توان به هدف بازنگری میراث دینی و علمی

پیشینیانمان و شناخت بهتر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام) نزدیک شد.

۳- محقق اردبیلی مهم‌ترین دلیل نقلی ولایت فقیه را مقبوله‌ی عمر بن حنظله می‌داند و به عقیده‌ی ایشان، عمل به این روایت، مورد قبول علمای شیعه بوده است و با این که سندش را ضعیف می‌داند، در عین حال، این روایت را قابل اعتماد و استناد می‌داند. مطلب دیگری که ایشان درباره‌ی مقبوله دارد، آن است که مقبوله به نظر ایشان اختصاص به منصب قضا ندارد، بلکه اختیارات وسیع ولی فقیه را بدان مستند می‌کند.

از سوی دیگر، یکی از نظریه‌پردازان ولایت انتصابی عامه فقیه در دوره‌ی صفویه، محقق اردبیلی است. این فقیه نواندیش به منظور اثبات ولایت فقیه برای نخستین بار به دلیل عقلی تمسک کرده است و از این که بدون چنین ولایتی نظم جامعه مختل می‌شود و زندگی انسان در سختی و تنگنا قرار می‌گیرد و عقل و شرع، چنین پیامدهایی را نمی‌پذیرد، حکومت علی‌الاطلاق فقیه را اثبات می‌کند (برجی، ۱۳۸۴، ۳۸۵). دلیل دیگری که محقق برای اثبات ولایت عامه‌ی فقیه، بدان تمسک کرده، اجماع است. اعتماد محقق اردبیلی به اجماع در مسأله‌ی ولایت فقیه حائز اهمیت است؛ زیرا وی در فقه کمتر به ادعاهای اجماع پای‌بند است و غالباً در ثبوت اجماع، مناقشه می‌کند.

۴- در یک نگرش کلی به آرای محقق اردبیلی پیرامون فروع مختلف حکومت جور و مقایسه‌ی اجتماعی آن با آرای فقهای دیگر به خوبی روشن می‌شود که محقق اردبیلی از این زاویه فقهی سخت‌گیری می‌باشد و مجموعاً محدودیت‌ها و قیود بیشتری را در روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با دولت‌های ستمگر قرار داده و در نتیجه، دعوت به مبارزه منفی با چنین حکومت‌هایی، در احد اعلا‌ی خود، در دیدگاه‌های او دیده می‌شود. در حالی که فقهای دیگر، تصرفات حاکم جائز را در موارد خاصی تجویز و قبول ولایت او را حلال شمرده‌اند، محقق اردبیلی از فتوا دادن به حلیت در همان موارد هم امتناع می‌ورزد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۹۵).

این رویه از محقق اردبیلی جای بسی تأمل دارد؛ چرا که ایشان در تقید به اصل سهولت و شریعت سمحه سهله در دین سخت پای‌بند است. تا آن جا که می‌توان ادعا کرد هیچ فقیه دیگری

مانند او در فهم شریعت و قانون از این مبنا به این گستردگی استفاده نکرده است. ولی در بررسی و صدور احکام مسائل دولت جائز و حاکم ظالم، حاضر نیست بر آن مبنا حکم صادر کند.

۵-ظاهراً حکومت جور از دیدگاه محقق اردبیلی، به قدری زشت و قبیح است که تحمل چنین مشکلاتی برای آلوده نشدن بدان ارزش دارد و این مساله از چنان اهمیت بالایی برخوردار است که این گونه مصالح نمی‌تواند با آن مزاحمتی بنماید. «اطمینان پیدا کردن به این که همکاری با دستگاه طاغوت و قبول سمت از سوی آن، هیچ گونه مسنده‌ای برای خود انسان یا دیگران ندارد. بعید است؛ چرا که می‌یابیم پیوند و ارتباط با این احکام و فرمانروایی بر مردم دین را ویران می‌سازد (سروش، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۱۹۶).

بدین ترتیب محقق اردبیلی با انسداد مرزهای فکری خود پیرامون همکاری، معاونت و مباشرت راه‌های فراخ ارتباط را محدود کرده و این صفت، از شاخص‌های تفکر فقهی ایشان می‌باشد که معتقد به حداقل همکاری با حاکم جائز می‌باشد.

۶-اگر بخواهیم اندیشه فقهی ایشان را به طور خلاصه و فشرده مورد ملاحظه قرار دهیم، باید زبده‌البیان ایشان را که به نظر می‌رسد آئینه تمام نمای ساختار ذهنی و اندیشه فقهی ایشان است، معیار قرار دهیم، زیرا ایشان توانسته است در این کتاب دو مسأله مهم قرآن و فقه را در کنار یکدیگر به کار گیرد. از سوی دیگر این کتاب گران قدر یکی از تفاسیر مهم و برجسته قرآن کریم در استفاده از آیات قرآن با شیوه تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر در سایه عقل صریح است. به نظر می‌رسد در کنار بازخوانی آیاتی که به بیان حکم فقهی صریح پرداخته است استفاده از مدلولات غیر مستقیم قرآن از جمله امثال و قسم‌ها و غیره امکان نوآوری و توسعه آیات الأحکام را در این کتاب فراهم آورده است. از همه مهمتر شیوه متفاوت برخورد محقق اردبیلی با قواعد مهم اصولی از جمله حجیت ظواهر قرآن، حجیت خبر واحد، صیانت قرآن از تحریف و تخصیص و تقیید قرآن به خبر واحد، عمق و ژرف نگری خاصی به این تفسیر داده است. همچنین استفاده از قواعد مهم فقهی از جمله إصالة اللزوم و قاعده سهولت و قاعده لاجرح و تعمیم آن به باب‌های مختلف فقهی این کتاب باعث شده است آیات الأحکام

ایشان را به لحاظ برخورداری از برخی آراء مخالف و متضاد در مقایسه با سایر تفاسیر و آراء فقهی از حساسیت ویژه ای برخوردار سازد.

۷- محقق اردبیلی، در فقه، روشی کاملاً مستقل و مخصوص به خود داشته و مکتبی خاص به وجود آورده است. مشخصه ی مکتب وی اتکا بر فکر و اجتهاد تحلیلی و تدقیقی، بدون توجه به آرا و نظریات پیشینیان بود. او اگر چه در اساس فقه، تغییر و تحولی به وجود نیاورده، اما دقت های خاص و موشکافانه و روش آزاد و شجاعت حقوقی او مکتب وی را کاملاً ممتاز ساخته است. گروهی از بهترین فقهای این دوره، پیرو روش محقق اردبیلی و دنباله رو او شده اند که مشهورترین آنان عبارتند از: صاحب مدارک (سید محمد بن علی بن حسین بن موسوی عاملی)، صاحب معالم (شیخ جمال الدین ابومنصور حسن بن زین الدین شهید ثانی) عبدالله بن حسین شوشتری، محقق سبزواری و فیض کاشانی. آرای دقیق و اجتهادی او در کتاب شرح ارشاد، تحت عنوان مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان و خراجیات و برخی از رسائل فارسی، بیان شده است.

۸- به نظر می رسد محقق اردبیلی ضمن تحلیل لغوی و تاکید بر متفاهم ظاهری مدالیل آیات بر تعداد آیات الأحکام افزوده است و البته ظواهر آیات را معیار حذف و درج آیات الأحکام قرار داده و با رویکردی ضابطه مند ولی متفاوت با سایر مجتهدین، ادله دیگر چون اجماع و اخبار آحاد را در مقایسه با تمسک به ظواهر آیات مورد توجه قرار داده است. این رویکرد، نقطه مقابل جریان اخباری گری که در آن مقطع زمانی در مرحله رشد و بالندگی خود بوده است، تلقی می شود. هم چنین ایشان در زبده البیان استفاده از قواعد کلی مستخرج از ظواهر آیات را مورد تایید تام قرار داده است.

۹- محقق اردبیلی ضمن تکیه بر ارزش و اهمیت بی بدیل قرآن، دیگر منابع فقهی - به ویژه عقل را - در ذیل آن مورد استناد قرار داده است و توانسته با دو معیار ظاهر آیه و برهان عقلی آراء فقهاء سلف را مورد نقد قرار دهد.

۱۰- در زمینه ی تفسیر قرآن نیز ایشان با تبخّر و دقت نظر وافر، آیات الحکام را در کتاب زبده البیان فی تفسیر آیات الحکام القرآن تفسیر و تبیین نموده است. این کتاب، از زمان تألیف، مورد عنایت فقها و مفسران بوده است و شرح های مختلفی نیز بر آن نگاشته شده است.

۱۱- آثار گران قدر وی در زمینه ی کلام نیز مانند حاشیه بر شرح الجدید للتجريد و اصول دین و حدیقه الشیعه، بیان گر تسلط علمی او در مباحث کلامی شیعه است.

۱۲- در تحلیل های فقهی محقق اردبیلی، مبنای نیابت فقیه از معصوم (ع) مورد توجه است. او در موارد مختلف از فقیه به عنوان قائم مقام امام (ع) و نایب حضرت امام عصر (ع) یاد می کند و می گوید: "لانه نائب الولی الاصل و هو الامام". ایشان برای اثبات نیابت ولی فقیه به اجماع و کشف عقلی استناد کرده و به طور خلاصه ادله های زیر را مبنای تصمیم خود می داند (کنگره، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ۲۱۲):

۱- دلیل ولایت فقیه، تنها روایات نیست تا با تردید در دلالت آن ها، ولایت فقیه مورد اشکال و تردید قرار گیرد.

۲- سیاق روایات شاهد آن است که اذن عام از سوی ائمه (ع) برای کسانی که صفات لازم برای ولایت را داشته باشند، صادر شده است.

۳- در دوران کنونی برای ولایت حاکم، به اذن حضرت ولی عصر (ع) نیاز است و این اذن به اجماع و دلیل عقل است.

۴- در دوران ظهور، حکومت بدون اذن مشروع نیست؛ ولی در دوران غیبت که نصب خاص امکان پذیر نیست، چنین شرطی برای ولایت لازم نیست.

۵- مسأله ی ولایت فقیه جامع الشرایط، در میان علما و فقها قبل از ایشان از واضحات و مسلمات بوده است.

۶- فقهای جامع الشرایط، دارای ولایت عامه می باشند و ولایت آن ها گسترده و شامل فتوا، قضاوت، اجرای حدود، امور سیاسی، حکومت، امور اجتماعی و اقتصادی است (محامد یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ۷۱۲).

۳-۵ پیشنهادها

- ۱- ترجمه دقیق، روان و سلیس آثار محقق اردبیلی در جهت فهم درست و عمومی جامعه
- ۲- برگزاری کرسی های آزاد اندیشی در جهت بازکاوی اندیشه های محقق اردبیلی
- ۳- ساخت فیلم و سریال از حیات محقق اردبیلی
- ۴- تاسیس مرکز پژوهشگاه محقق اردبیلی در جهت استخراج مبانی فکری ایشان
- ۵- برگزاری کنگره بین المللی در جهت تجلیل از تلاش ها و مجاهدت های علمی و فقهی ایشان و استخراج مدل حکومت مطلوب از دیدگاه علامه محقق اردبیلی
- ۶- بررسی تطبیقی منظومه فکری محقق اردبیلی با فقهای دیگر

منابع و ماخذ

- ۱- اکبری، کمال. (۱۳۸۷). سیر تطور فقه سیاسی شیعه، تهران، طرح آینده.
- ۲- احمدی حبیبیان، حسین علی. (۱۳۷۸). اصول حاکم بر نظام ولایت فقیه، فصل نامه پیام حوزه، شماره ۲۴، زمستان
- ۳- اکبری معلم، علی. (۱۳۸۳). مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (ره)، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، بهار
- ۴- ابراهیم زاده آملی. (۱۳۷۹). منشأ مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی، فصل نامه حکومت اسلامی، سال پنجم، شماره اول، بهار
- ۵- اسماعیلی، محسن. (۱۳۷۸). قاعده ولایت حاکم بر ممتنع. فصل نامه حکومت اسلامی، شماره ۱۱، بهار
- ۶- انصاری، ناصرالدین. (۱۳۷۵). اساتید و هم‌درسان و شاگردان محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.
- ۷- ایادی، سید محمد علی. (۱۳۷۵). زبده البیان و تفاسیر فقهی اهل سنت، دو ماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۶۷، مرداد و شهریور
- ۸- افتخاری، اصغر. (۱۳۸۳). شرعی سازی قدرت سیاسی در عصر صفوی، فصل نامه مطالعات راهبردی، شماره ۲۴، تابستان.
- ۹- ابن بزاز اردبیلی. (۱۳۵۸). صفوه الصفا، غلام رضا طباطبائی مجد، تهران
- ۱۰- ازغندی، علیرضا. روابط خارجی ایران (۵۷-۱۳۲۰)، تهران: نشر قومس،
- ۱۱- اسماعیل زاده، رسول. (۱۳۸۸). کلیات دیوان شاه اسماعیل صفوی، تبریز، انتشارات الهدی
- ۱۲- افلاطون، جمهور. (۱۳۵۵). ترجمه‌ی فؤاد رحمانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، اسکور،
- ۱۳- ژولیت. (۱۳۸۵). طرح مسأله دولت رفاه و مسأله مصرف، ترجمه حامد حاجی حیدری، فصل نامه راهبرد یاس، شماره ۵، بهار.

۱۴- امامی، سیدحسین. (۱۳۸۶). ظهور و سقوط دولت رفاه، روزنامه جام جم، ۱۳ تیر ۱۳۸۶، شماره

۲۰۳۹

۱۵- ابوالمحمد، عبدالحمید. (۱۳۷۶). مبانی سیاست، تهران، انتشارات توس

۱۶- بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۷۵). اصول سیاست خارجی، تهران، انتشارات آوای نور،

۱۷- به آذین، داریوش. (۱۳۹۷). استان اردبیل؛ از مشروطیت تا کنون، اردبیل، انتشارات محقق اردبیلی

۱۸- برزونی، محمدعلی. (۱۳۷۵). ویژگی‌های علمی، معنوی و سیاسی فقیه محقق؛ مقدس اردبیلی،

فصل نامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز.

۱۹- بشیریه، حسین. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی،

۲۰- _____، _____ . (۱۳۷۴) دولت عقل، تهران، نشر علوم نوین،

۲۱- _____، _____ . (۱۳۷۱). نظریه‌های دولت، تهران: نشر نی،

۲۲- برجی، یعقوبعلی. (۱۳۸۵). ولایت فقیه در اندیشه‌ی فقیهان، تهران، انتشارات سمت و دانشگاه امام

صادق(ع)،

۲۳- پولادی، کمال. (۱۳۹۲). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، تهران، نشر مرکز

۲۴- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۳). ولایت فقیه؛ نظارت، مشروعیت، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، بهار

۲۵- توحید فام، محمد. (۱۳۸۰). جهانی شدن و نظریه‌های دولت حداقل، فصل‌نامه سیاست خارجی،

سال پانزدهم، شماره ۲، تابستان

۲۶- _____، _____ . (۱۳۸۲). نظریه‌های دولت مدرن در عصر جهانی شدن، فصل‌نامه سیاست

خارجی، سال هفدهم، شماره ۴۰، زمستان

۲۷- ثقفی، سیدمحمد. (۱۳۷۶). اندیشه سیاسی میرزای نائینی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۳،

پاییز

۲۸- جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۵). مقدس اردبیلی در عرصه اجتهاد، دوماهنامه کیهان اندیشه، شماره

۶۷، مرداد و شهریور

۲۹- جوادی، مهدی. (۱۳۷۵). زادگاه محقق اردبیلی، دو ماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۶۷، مرداد و

شهریور

۳۰- جعفرپیشه‌فرد، مصطفی. (۱۳۸۰). پیشینه‌ی نظری ولایت فقیه، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان،

۳۱- جعفرپیشه، مصطفی. (۱۳۷۷). مفهوم ولایت فقه، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال سوم، شماره

سوم، پاییز

۳۲- جهان بزرگی، احمد. (۱۳۸۱). تحول نظریه دولت در اسلام، قم، موسسه فرهنگی دانش و

اندیشه‌ی معاصر،

۳۳- جعفر پیشه، مصطفی. (۱۳۷۲). مفهوم ولایت فقیه، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۳، پاییز

۳۴- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). ولایت فقیه؛ به ولایت فقاقت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء،

۳۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، انتشارات اسراء

۳۶- _____، _____ (۱۳۶۷). ولایت فقیه و رهبری اسلامی، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۷

۳۷- _____، _____ (۱۳۷۵). سیری در مبانی ولایت فقیه، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره

اول، پاییز

۳۸- حسنی، ابوالحسن (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی، مفهوم و چیستی، پگاه حوزه، شماره ۲۱۶، مهر ماه

۳۹- حسن‌زاده، صادق (۱۳۷۴). نگاهی به حیات و آثار محقق اردبیلی، فصل‌نامه پیام حوزه، شماره ۷،

پاییز.

۴۰- حسن‌زاده مراغه‌ای، صادق (۱۳۷۵). پیرامون حدیقه الشیعه، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.

۴۱- حسینی، سیداحمد (۱۳۷۵). نگاهی به مکتب فقهی محقق اردبیلی، فصل‌نامه فقه، شماره ۹،

پاییز.

۴۲- حائری، سیدکاظم (۱۳۷۶). مرجعیت و رهبری، ترجمه سید حسن اسلامی، فصل‌نامه حکومت

اسلامی، شماره ۲، بهار ۷۶

۴۳- حاجی حیدری، حامد (۱۳۸۵). خلاء نظری در دولت رفاه، فصل‌نامه راهبرد یاس، شماره ۵ بهار

- ۴۴- حضرتی، حسن و مقیمی، غلامحسین. (۱۳۷۷). حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال سوم، شماره سوم، پاییز
- ۴۵- حضرتی، حسن و مقیمی، غلامحسین. (۱۳۷۷). حیات و اندیشه سیاسی ملاحسین واعظ کاشفی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۹، پاییز
- ۴۶- حقیقت، سیدصادق. (۱۳۷۳). درآمدی بر اقتصاد و دولت اسلامی، دو ماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۵۶، مهر و آبان
- ۴۷- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۷). مشروعیت حکومت ولایی، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۷، تابستان
- ۴۸- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۳). ولایت فقیه. تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
- ۴۹- خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق اردبیلی، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۵۰- خاتمی، سیدمحمد. (۱۳۸۱). از دنیای شهر تا شهر دنیا، تهران، نشر نی،
- ۵۱- درازی، علی. (۱۳۹۰). تاریخ انقلاب اسلامی در اردبیل، تهران، نشر سوره
- ۵۲- دیباج، اسماعیل. (۱۳۷۵). بقعه شیخ صفی‌الدین، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۷
- ۵۳- درخشه، جلال. (۱۳۸۳). ابعاد حاکمیت مردم در قانون اساسی، فصل‌نامه پژوهشی دانشگاه امام صادق، شماره ۲۳، پاییز ۱۳۸۳
- ۵۴- ذاکری، علی‌اکبر. (۱۳۷۵). تجزی در اجتهاد از دیدگاه محقق اردبیلی، فصل‌نامه فقه، شماره ۹، پاییز ۱۳۷۵
- ۵۵- ریزوی، کیشوار. (۱۳۹۹). بقعه‌های خاندانی دوران صفوی، ترجمه سامان ابی زاده و نادر زالی، رشت، انتشارات دانشگاه گیلان
- ۵۶- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۵). حکومت و ولایت از دیدگاه علامه شعرانی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، پاییز
- ۵۷- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۵). محقق اردبیلی و جایگاه امامت در کلام اسلامی، دو ماهنامه کیهان اندیشه، شماره ۶۷، مرداد و شهریور

- ۵۸-رحمان ستایش، محمد کاظم.(۱۳۸۵). مردم سالاری دینی از دیدگاه محقق نائینی، مردم سالاری دینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ج ۱
- ۵۹-زمانی نژاد، علی اکبر. (۱۳۷۵). کتابشناسی و نسخه شناسی آثار محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸
- ۶۰-سلمانی ایزدی، ناصر. (۱۳۷۵). مقایسه زبده البیان با کنز العرفان، فصل نامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز .
- ۶۱-سروش محلاتی، محمد. (۱۳۷۵). نصیحت ائمه مسلمین، فصل نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، پاییز
- ۶۲-سروش، محمدعلی. (۱۳۷۵). محقق اردبیلی و مسأله حکومت در دوران غیبت، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱۰
- ۶۳-سروش، محمد. (۱۳۷۵). محقق اردبیلی و مسأله حکومت در عصر غیبت، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱۰
- ۶۴-سیف زاده، حسین. (۱۳۷۸). اصول روابط بین المللی، تهران، نشر دادگستر
- ۶۵-____ ، ____ . (۱۳۸۴). نظریه ها و تئوری های مختلف در روابط بین المللی فردی جهانی شده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی،
- ۶۶-____ ، ____ . (۱۳۸۴). ماهیت سیاستگزاری خارجی، تهران، نشر قومس،
- ۶۷-شریفی طراز کوهی، حسین. (۱۳۸۶). زمینه ها و آثار شهروندی جهانی، فصل نامه سیاست خارجی، سال بیست و یکم، شماره ۴، زمستان
- ۶۸-شریعتی، روح ا... . (۱۳۸۰). حکومت در اندیشه سیاسی محقق حلی، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان
- ۶۹-شاه محمد، رحمان.(۱۳۹۹). از ارته ویل تا اردبیل، اردبیل، انتشارات مکارمی

- ۷۰- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۷۵). ایران و مسأله‌ی شریعت، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۲، زمستان
- ۷۱- شریعتی، علی. (۱۳۷۸). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: انتشارات چاپخش، مجموعه آثار، شماره ۹،
- ۷۲- شفیعی، محمود. (۱۳۸۶). تأثیر نظری دوره‌ی غیبت بر اندیشه‌های سیاسی شیعه، روزنامه جمهوری اسلامی، ۲۸ تیر
- ۷۳- شفیعی، سیدعلی. (۱۳۷۵). مشروعیت ولایت فقیه، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، زمستان
- ۷۴- شفیعی‌فر، محمد. (۱۳۷۸). جایگاه ولایت فقیه در حقوق اسلامی جمهوری اسلامی، فصل‌نامه حکومت اسلامی، شماره ۱۳، پاییز
- ۷۵- شهرامی، بیژن. (۱۳۷۵). نگاهی به اوضاع سیاسی، اجتماعی ایران در دوران فقیه محقق، مقدس اردبیلی، فصل‌نامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز
- ۷۶- شاو، ملکم. (۱۳۷۲). حقوق بین‌الملل، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات
- ۷۷- صحرانورد، بهنام. (۱۳۸۶). تکمله‌ای بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اردبیل، انتشارات باغ اندیشه
- ۷۸- صدری، سیدمحمد (۱۳۸۴). مبادی فقه، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور
- ۷۹- صدرحسینی، علیرضا. (۱۳۸۳). مبانی مشروعیت ولایت فقیه، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، بهار
- ۸۰- صدرا، علیرضا. (۱۳۸۳). ولایت فقیه در حکومت سیاسی، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، بهار
- ۸۱- صفایی، سیدحسین. (۱۳۷۵). حقوق بین‌الملل و داوری‌های بین‌المللی، تهران، نشر میزان،
- ۸۲- ضیایی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۸۱). حقوق بین‌الملل عمومی، تهران، انتشارات گنج دانش،
- ۸۳- ضرغام، شهریار. (۱۳۷۵). گنجینه بقعه شیخ صفی‌الدین، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۷

- ۸۴- طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، نشر قومس
- ۸۵- طاهری، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). اصول علم سیاست، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور،
- ۸۶- _____، _____ . (۱۳۷۵). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب، تهران، نشر قومس
- ۸۷- طاهری خرم آبادی، سیدحسن. (۱۳۶۲). ولایت فقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- ۸۸- طبری. (۱۳۷۵). مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی و عربی، قم، کنگره مقدس اردبیلی
- ۸۹- طباطبائی فر، سیدمحسن. (۱۳۸۳). فقها و حکومت‌های جور، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲۵، بهار
- ۹۰- عاملی، سیدحسن. (۱۳۷۵). شرح حال محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.
- ۹۱- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۴). فقه سیاسی (مصلحت)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۹
- ۹۲- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم. (۱۳۷۲). فقهای نامدار شیعه، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی
- ۹۳- علم‌الهدی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۵). شرح حال پنجاه نفر از دانشمندان عصر صفوی، قم، کنگره مقدس اردبیل، ج ۱۲
- ۹۴- عطائی، علی. (۱۳۶۴). ولایت فقیه از دیدگاه فقها و مراجع، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی،
- ۹۵- علویان، مرتضی. (۱۳۸۲). نقش علما در جامعه‌پذیری سیاسی، فصل‌نامه علوم سیاسی، شماره ۲۱، بهار
- ۹۶- عالم، عبدالرحمان. (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی،
- ۹۷- عنایت، حمید. (۱۳۷۸). نهادها و اندیشه‌های سیاسی در اسلام، تهران، نشر روزنه،
- ۹۸- غلامزاده، عباس. (۱۳۷۵). وضعیت حوزه‌های علمیه در زمان فقیه محقق؛ مقدس اردبیلی، فصل‌نامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز.
- ۹۹- فیرحی، داود. (۱۳۷۵). مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، فصل‌نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، زمستان

۱۰۰- فیوجی، محمد. (۱۳۸۲). مشروعیت و مقبولیت؛ تناقض یا تطابق، فصل نامه علوم سیاسی، شماره

۲۱، بهار ۱۳۸۲

۱۰۱- فراتی، عبدالوهاب. (۱۳۷۵). مروری بر اندیشه‌ی سیاسی آیت‌ا... نائینی، فصل نامه حکومت

اسلامی، شماره ۱، پاییز

۱۰۲- قنبری نژاد اصفهانی، حمیدرضا. (۱۳۷۵). زندگانی مقدس اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج

۸.

۱۰۳- قادری، حاتم. (۱۳۸۹). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۸

۱۰۴- قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۳). جهانی شدن و جهان سوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی،

۱۰۵- قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۴). نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، انتشارات سمت

۱۰۶- قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۱). اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، تهران، انتشارات سمت،

۱۰۷- قوام، عبدالعلی. (۱۳۸۰). موقعیت دولت در عصر جهانی شدن، فصل نامه سیاست خارجی، سال

پانزدهم، شماره ۳، پاییز

۱۰۸- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۷۵). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

۱۰۹- کریمی جهرمی. (۱۳۷۵). سر خیل قدسی فقاقت؛ اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.

۱۱۰- کربلایی پازوکی، علی. (۱۳۸۲). ولایت مطلقه فقیه؛ مساله‌ای کلامی یا فقهی، فصل نامه فقه،

شماره ۳۵،

۱۱۱- کواکبیان، مصطفی. (۱۳۷۸). مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر

آثار امام خمینی(ره)،

۱۱۲- کارنوی، مارتین. (۱۳۷۴). گرامشی و دولت، ترجمه‌ی مرکز تحقیقات استراتژیک، فصل نامه

راهبرد، شماره ۸، پاییز

۱۱۳- کاظمی، علی اصغر. (۱۳۷۳). روابط بین‌الملل در تئوری و عمل، تهران، نشر قومس،

۱۱۴- کدیور، محسن. (۱۳۸۰). حکومت ولایی، تهران، نشر نی

- ۱۱۵- _____ ، _____ . (۱۳۸۰). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی
- ۱۱۶- _____ ، _____ . (۱۳۷۳). نظریه‌های دولت در فقه شیعه، فصل‌نامه راهبرد، شماره ۴، پاییز
- ۱۱۷- لطیفی، سیدحکیم. (۱۳۸۲). ۵۴ پرسش درباره ولایت فقها و مراجع، اردبیل، انتشارات شیخ‌صفی‌الدین،
- ۱۱۸- لقمانی، احمد. (۱۳۸۱). ولایت فقیه و حاکمیت فقیه، قم، انتشارات بهشت بینش
- ۱۱۹- لک‌زایی، شریف. (۱۳۸۳). مبانی کلامی و فقهی نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت، فصل‌نامه شیعه‌شناسی، شماره ۷، پاییز
- ۱۲۰- محامد یزدی. (۱۳۷۵). شرح حال مقدس اردبیلی و مسأله ولایت فقیه، قم، کنگره مقدس اردبیلی،
- ج ۸.
- ۱۲۱- مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی و عربی. (۱۳۷۵). قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱
- ۱۲۲- مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی و عربی. (۱۳۷۵). قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱۰
- ۱۲۳- مرتضوی، سیدضیاء. (۱۳۷۵). محقق اردبیلی و قضاوت زن، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۱۰
- ۱۲۴- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)،
- ۱۲۵- موسسه عالی آموزشی و پژوهشی مدیریت و برنامه‌ریزی. (۱۳۸۷). حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران، موسسه عالی آموزشی و پژوهشی مدیریت و برنامه‌ریزی
- ۱۲۶- مقدسی، احمد. (۱۳۷۵). پدرزهد، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.
- ۱۲۷- ملکوتی‌فر، ولی‌الله. (۱۳۷۵). جایگاه سیاسی - فرهنگی روحانیون در عهد فقیه محقق؛ مقدس اردبیلی، فصل‌نامه پیام حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، تابستان و پاییز.
- ۱۲۸- معماری، یوسف. (۱۳۷۵). گنجینه تاراج شده بقعه شیخ‌صفی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۷
- ۱۲۹- موحد، صمد. (۱۳۸۱). صفی‌الدین اردبیلی، تهران، انتشارات طرح نو
- ۱۳۰- میر احمدی، مریم. (۱۳۶۳). دین و مذهب در عصر صفوی، تهران، انتشارات امیرکبیر،

- ۱۳۱-معلمی، علی. (۱۳۷۵). معنی و نقش تقدس در محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ج ۸.
- ۱۳۲-محقق اردبیلی. (۱۳۷۵). الحاشیه علی الهیات الشرح الحدید التجرید، قم، کنگره مقدس اردبیلی
- ۱۳۳-محقق اردبیلی. (بی تا). حدیقه الشیعه، تهران، انتشارات علمیه اسلامی
- ۱۳۴-محقق اردبیلی. (۱۳۷۵). هفده رساله محقق اردبیلی، بخش اصول دین، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵، ج ۴
- ۱۳۵-محقق اردبیلی. (۱۳۶۱). حدیقه الشیعه، قم، انتشارات گلی، ۱۳۶۱
- ۱۳۶-معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تبیین مفهومی ولایت مطلقه فقیه، فصل نامه حکومت اسلامی، سال پنجم، شماره اول، بهار
- ۱۳۷-معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه، قم: موسسه فرهنگی - انتشاراتی التمهید
- ۱۳۸-معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه، فصل نامه کتاب نقد، شماره ۷، تابستان
- ۱۳۹-مؤمن، محمد. (۱۳۷۵). مبادی ولایت فقیه، فصل نامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، زمستان
- ۱۴۰-مهسوری، محمدحسین. (۱۳۷۷). بیعت یا انتخابات، فصل نامه حکومت اسلامی، سال سوم، شماره ۹، پاییز
- ۱۴۱-منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، تهران، موسسه کیهان،
- ۱۴۲-مزینانی، محمدصادق. (۱۳۷۵). قلمرو ولایت فقیه از نگاه محقق اردبیلی، فصل نامه فقه، شماره ۹، پاییز
- ۱۴۳-مقیم، غلامحسن. (۱۳۸۱). زندگی و اندیشه سیاسی ابوریحان بیرونی، فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۱۹، پاییز
- ۱۴۴-مجمع فرهنگی بقیع قم. (۱۳۷۹). غدیر زلال وحی، قم، انتشارات محدث
- ۱۴۵-ملکوتیان، مصطفی. (۱۳۸۰). سیری در نظریه های انقلاب، تهران، نشر قومس

- ۱۴۶-مدنی، جلال‌الدین.(۱۳۷۴). مبانی و کلیات علوم سیاسی، تهران، نشر علامه طباطبائی
- مقتدر، هوشنگ.(۱۳۷۰). سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی، تهران، انتشارات مفهرس
- ۱۴۷- — — (۱۳۷۴). حقوق بین‌الملل عمومی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
- ۱۴۸-ملکی، حسن.(۱۳۹۶). آشنایی با قانون اساسی، تهران، شرکت چاپ و نشر ایران
- ۱۴۹-موسی‌زاده، رضا.(۱۳۷۸). حقوق بین‌الملل عمومی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
- ۱۵۰-مستقیم، بهرام و طارم سری مسعود.(۱۳۷۷). مسئولیت بین‌المللی دولت، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷
- ۱۵۱-مطهری، مرتضی.(۱۳۸۸). انسان کامل، قم، صدرا
- ۱۵۲-نقیب‌زاده، احمد.(۱۳۷۵). تحولات روابط بین‌الملل، از کنگره وین تا امروز، تهران، نشر قومس.
- ۱۵۳-ناطق، محمد.(۱۳۷۸). در پرتو ولایت، تهران، نشر سایه
- ۱۵۴-نورانی اردبیلی. (۱۳۷۵). برخی از آرای فقهی خاص محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی،
- ج ۱۰
- ۱۵۵-نجفی، محمد حسن.(۱۳۷۵). اسوه فقه پژوهان، فصل‌نامه فقه، شماره ۹، پاییز.
- ۱۵۶-ولایتی، علی‌اکبر.(۱۹۹۵). تاریخ روابط سیاسی ایران در عهد شاه عباس اول صفوی، تهران
- ۱۵۷-یعقوبی، ابوالقاسم.(۱۳۷۵). جایگاه شهرت در اندیشه محقق اردبیلی، فصل‌نامه فقه، شماره ۹،
- پاییز
- ۱۵۸-یوسفی راد، مرتضی.(۱۳۸۰). اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بوستان کتاب،

فهرست تکمیلی منابع

۱. جلد ۱ و ۲، زبده البيان، تأليف محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۲. جلد ۳، حاشیه شرح تجديد قوشچی، تأليف محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۳. جلد ۴، هفده رساله محقق اردبیلی، تأليف محقق اردبیلی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۴. جلد ۵، بحث‌های رجال و اصولی و کلامی، مستخرج از مجمع الفائدة و البرهان و زبده البيان محقق اردبیلی، تالیف ماجد الغرباوی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۵. جلد ۶، فهرس مجمع الفائدة و البرهان، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۶. جلد ۷، تاریخ اردبیل و...، مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی، قم: کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۷. جلد ۸، محقق اردبیلی (شرح حال و...)، مجموعه مقالات کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۸. جلد ۹، مجموعه مقالات کنگره به زبان عربی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۹. جلد ۱۰، مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۱۰. جلد ۱۱، مجموعه مقالات کنگره به زبان فارسی و عربی، قم، کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵
۱۱. جلد ۱۲، شرح حال حاج میرزاحسن آقا اردبیلی، تدوین الاتاویل فی شیخیه الارdebیل، شرح حال دانشمندان دوره‌ی صفویه، قم: کنگره مقدس اردبیلی، ۱۳۷۵

Abstract

Allama Ahmad Ibn Mohammad, known as Mohaghegh Ardabili, is one of the greatest figures of Shiite jurisprudence and jurisprudence and is one of the rare people who reached the peak of perfection in asceticism and divine piety, leaving this world and desire for the hereafter, and therefore holy Has been nicknamed. This pious and modernist jurist, due to his rich knowledge, asceticism and sincerity, has a lot of spiritual influence and in the Islamic world, as a virtuous figure, scholar and agent, he is the founder of a new school of jurisprudence that with its struggles, while developing The most confusing issues of jurisprudence and following the rational approach, have a special role in creating a new atmosphere of the structure of Sharia. This research project, which aims to explain the position of religious, scientific, political and special ijthihad methods of Allama Mohaghegh (Holy) Ardabili (AD 993 AH) and its role in the Islamic world, answers the basic question that What is the position of Mohaghegh Ardabili in the Islamic world and what is his source of specific ijthihad methods? The results of research findings show that he, with his weight, scientific, jurisprudential and moral, has been so influential in the Islamic world that the holy followers of Ardabil are known as "holy citizens". A person who made the pillars of jurisprudence, such as Sahib Jawaher, Sheikh Azam, Ansari, etc., aware of his views and ideas, and influenced famous, capable and harmonious jurists such as Ayatollah Boroujerdi and Imam Khomeini with his jurisprudential thoughts and ijthihad method. . He considers the study of science as the highest worship and one of the most important religious and divine duties. Mohaghegh Ardabili, on the one hand, does not attribute the sanctity of the province to the oppressor and his cooperation with a group of oppressors who have a particular religion, and on the other hand, pays attention and assistance to any oppressive ruler who ultimately

benefits Islam and dignity. Be a Muslim, even if he is not a follower of Shiism or is not basically a Muslim, prescribes it and excludes it from the arguments of the prohibition.

Keywords: Mohaghegh Ardabili, Safavid era, jurists, government of the righteous government, governorship and public representation of jurists



جمهوری اسلامی ایران

وزارت کشور

استاندارداری اردبیل

پژوهش دفتر برنامه ریزی، نوسازی و تحول اداری

Final Report Of Research Project

Title:

Religious, scientific, political position and special ijtehad methods of Allameh Mohaghegh (Holy) Ardabili (AD 993 AH) and its role in the Islamic world

By:

Phd. Behnam sahranavard

**This research project has been financially supported by the
Ardabil governor general-office for research**

Bahman 1400