

حکومت اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

دوره‌نامه مجلس خبرگان رهبری

سال هجدهم شماره سوم پاییز ۱۳۹۲

- ◀ مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه
با تأکید بر دوره معاصر / احمد رهدار و علی فقیهی
- ◀ تأثیر حکومت سیاسی بر حکم فقهی استفاده از انفال در دوران غیبت از دیدگاه شیعه /
محمد امین فرد و زینب مشکانی
- ◀ حکومت در اندیشه محقق قمی / سیدرضا مهدی نژاد
- ◀ علل همکاری علمای شیعه با دولت صوفی صفویه / محسن فتاحی اردکانی
- ◀ آرمان‌گرایی شیعی و نقش آن در تحقق نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب
با تأکید بر تاریخ تشیع در ایران معاصر / ابودر مظاهری
- ◀ جایگاه سیاسی مردم در رویکرد اسلام و اندیشه سیاسی غرب بر معیار معرفت / محمدرضا کریمی‌والا
- ◀ نظریه «استخدام» و خاستگاه ارزشی «عدالت» از دیدگاه علامه طباطبایی
(بر اساس تفسیر شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی) / علی رمضانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف- برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب- برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکره: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم پردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف - برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب - برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکره: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاه‌های ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۶۹

حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام
سال هجدهم / شماره سوم / پاییز ۹۲



صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
مدیر مسئول: محمد یزدی
سر دبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری
قائم مقام سر دبیر: محمدعلی لیالی



اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد احمدی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر حسن روحانی (دکترای حقوق)،
آیةالله غلامرضا فیاضی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله صادق آملی لاریجانی (استاد دروس
خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله تقی مصباح یزدی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد مؤمن
(استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد یزدی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)



مدیر داخلی: هادی توحیدی راد
ویراستار: مهدی صلواتی (ورمزبار)



نشانی:

قم - صندوق پستی ۳۳۱۷، مجله حکومت اسلامی

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: hokoomateslami@majleskhobregan.com

۳۰۰۰۰ ریال

۶۹ حکومت اسلام

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال هجدهم / شماره سوم / پاییز ۹۲

فهرست مطالب

مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه با تأکید بر دوره معاصر /

احمد رهدار و علی فقیهی / ۵

تأثیر حکومت سیاسی بر حکم فقهی استفاده از انفال در دوران غیبت از دیدگاه شیعه / محمد امین فرد و زینب مشکانی / ۳۱

حکومت در اندیشه محقق قمی / سیدرضا مهدی‌نژاد / ۵۷

علل همکاری علمای شیعه با دولت صوفی صفویه / محسن فتاحی اردکانی / ۸۵

آرمان‌گرایی شیعی و نقش آن در تحقق نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب با تأکید بر تاریخ تشیع در ایران معاصر /

ابوذر مظاهری / ۱۰۹

جایگاه سیاسی مردم در رویکرد اسلام و اندیشه سیاسی غرب بر معیار معرفت / محمدرضا کریمی‌الا / ۱۳۵

نظریه «استخدام» و خاستگاه ارزشی «عدالت» از دیدگاه علامه طباطبایی

(بر اساس تفسیر شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی) / علی رضائی / ۱۶۱

چکیده عربی / ۱۹۱

چکیده انگلیسی / ۲۰۴

فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

مناسبات فقه و سیاست از منظر سه دیدگاه وکالت، نظارت و ولایت فقیه با تأکید بر دوره معاصر

احمد رهدار* و علی فقیهی**

تأیید: ۹۳/۲/۳۱

دریافت: ۹۲/۵/۵

چکیده

در عصر ما، «مکتب قم» با دوره زعامت دینی آیات عظام حائری یزدی، بروجردی و امام خمینی شناخته می‌شود و «مکتب نجف» در دوره‌های زعامت شیخ انصاری، آخوند خراسانی و محقق خوئی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

در دو مکتب مذکور، سه گرایش نظارت، وکالت و ولایت فقیه، وجود دارد که هر یک از این گرایش‌ها نسبت خاصی با امر سیاست پیدا کرده‌اند. نویسنده بر این باور است که هر چند هر یک از گرایش‌های مذکور، فی‌الجمله از ظرفیت‌هایی برای تصرف در امر سیاسی برخوردارند، اما در این میان، بیشترین ظرفیت، متعلق به گرایش ولایت فقیه می‌باشد که واپسین نظریه فراگیر فقه سیاسی شیعه می‌باشد. بی‌شک، بررسی تطبیقی گرایش‌های مذکور می‌تواند ثرات تاریخی تعامل فقه و سیاست در دوره معاصر را در اختیار خواننده بگذارد.

واژگان کلیدی

نظارت فقیه، وکالت فقیه، ولایت فقیه، نظام سیاسی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دکترای علوم سیاسی.

** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی.

مقدمه

به‌رغم اینکه عالمان دینی - اعم از مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه - در نهضت مشروطه، نقش بسزایی داشتند و هر دو جریان، ولو با دیدگاه‌های متفاوت، خواهان کنترل استبداد، افزایش نقش مردم در امور سیاسی - اجتماعی، برپایی مجلس شورا و وجود قانون در کشور بودند، نهضت مذکور شکست خورد و روی موج آن، ناشایسته‌ترین افراد؛ یعنی روشنفکران سکولار وابسته به غرب به قدرت رسیدند.

سنگین‌بودن شکست نهضت مشروطه برای حوزه‌های علمیه، هر چند باعث شد تا بسیاری از روحانیون برای مدت قابل ملاحظه‌ای به‌طور کلی خود را از صحنه سیاست کنار کشیده و به کنج محراب و مدرسه روند، برخی از خواص علما را بر آن داشت تا به آسیب‌شناسی دقیق همه اندیشه‌ها و عملکردهای حوزه در عصر نهضت مشروطه پردازند. از نظر آنها یکی از عوامل شکست نهضت مذکور، دوربودن رهبری نهضت - آیه‌الله آخوند خراسانی که در نجف مستقر بودند - از مرکز اصلی آن (تهران) بود. از این رو، آنها تلاش کردند تا بتوانند در نزدیکی تهران حوزه علمیه‌ای بزرگ و مهمی تأسیس کنند. بهترین مرکز برای این مقصود، شهر قم بود که نه چون نجف، دور از تهران بود و نه چنان نزدیک آن بود که حکومت، به وقت معارضه بتواند در اسرع وقت، کنترل و مهارش کند.

اگر چه تأسیس حوزه علمیه قم، مقارن با عصر خفقان رضاشاهی بود، اما آیه‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی آن را به آرامی و بسیار اصولی و با دقت تأسیس نمود؛ به‌گونه‌ای که پس از گذشت دو دهه از تأسیس، حوزه علمیه قم چنان موقعیتی یافت که نه تنها همه دروس حوزوی - اعم از سطوح مقدماتی و خارج - در آن تدریس می‌شد، بلکه مراجع و مجتهدانی در آن حضور داشتند که به حوزه علمیه دیرپای نجف، پهلو می‌زد. دیری نپایید که رونق دروس حوزوی در حوزه علمیه قم به‌ویژه از زمان آیه‌الله بروجردی باعث ظهور گرایش‌های فقهی متعددی شد.

۱. گرایش‌های فقهی دربارهٔ اختیارات فقیه

اساساً در همهٔ مکاتب فقهی شیعه، وجود گرایش‌های متفاوت، یکی از علل رونق آنها بوده است. گرایش‌های متفاوت معمولاً به دلیل درک متفاوت فقیهان از مهم‌ترین تحولات زمانه‌شان حاصل می‌شده است. مهم‌ترین تحول در عصر مکتب قم، گذار جامعه اسلامی از الگوی سلطنت می‌باشد. برداشت‌های متفاوت فقیهان از کم و کیف گذار مذکور، حداقل به سه گرایش فقهی کلان به نامهای گرایش نظارتی، وکالتی و ولایتی انجامید.

الف) گرایش نظارتی فقه

یکی از گرایش‌های فقهی رایج - که البته دارای سابقه و تبار بسیار طولانی بوده و در اکثر مکاتب فقهی پیشین نیز وجود داشته - گرایش نظارتی فقه می‌باشد. در خصوص این گرایش، توجه به نکات ذیل، حائز اهمیت است:

۱. تئوری نظارت فقیه، به لحاظ تاریخی از قدمت زیادی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان از آن به عنوان نخستین تئوری فقه سیاسی شیعه درباره مدیریت دینی جامعه اسلامی یاد کرد. به عنوان مثال، در نخستین مکاتب فقهی شیعه از جمله «مکتب بغداد»، شاهد رواج رویکرد نظارتی به فقه هستیم. بی‌شک، سهم مکتب محدثین قمی که نخستین مکتب فقهی شیعه پس از غیبت امام زمان (عج) می‌باشد، در تولید و رواج تئوری مذکور زیاد و مهم است؛ چرا که آنها بر این باور بودند که حکومت در اسلام، حق امام معصوم بوده و از این رو، هرگونه حکومتی در عصر غیبت، ناگزیر نامشروع می‌باشد.

۲. قائلین معتقد به گرایش نظارت فقیه بر این باورند که هر چند در جامعه اسلامی، حکومت نباید حکومتی سکولار باشد، اما دینی بودن آن تنها از طریق ولایت فقیه بر جامعه میسر نمی‌شود؛ بلکه از طریق «نظارت» فقیه نیز می‌تواند ممکن شود؛ چرا که اولاً: مشروعیت حکومت اسلامی، منحصر به شیوه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه نیست. ثانیاً: صرف مراقبت فقیه بر عدم مخالفت قطعی قوانین حکومت با احکام شرع به همراه بیان اهداف کلی جامعه و حکومت، برای بازدارندگی جامعه از انحراف به بی‌دینی کفایت می‌کند (کدیور، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷-۱۳۶). به عبارت دیگر، تخصص ولی فقیه، مقتضی بیش از نظارت بر اجرای صحیح احکام در جامعه نمی‌باشد. از این رو، بهتر است ولی فقیه،

نقش ایجابی در اداره کشور را به «کارشناسان» واگذار کند و خود تنها به نقش سلبی در این خصوص بپردازد؛ چرا که حتی با مکانیزمهایی کمتر از نظارت؛ مثل مشاوره نیز می‌توان شرعیت نظام را تأمین نمود (منتظری، راه نو، ش ۱۸، ص ۱۳؛ مجتهد شبستری، راه نو، ش ۱۹، ص ۲۱؛ کدیور، راه نو، ش ۱۱، ص ۱۵).

۳. نماینده برجسته تئوری نظارت فقیه در عصر ما آیه‌الله خویی (ره)؛ فقیه شامخ حوزه نجف می‌باشد - اندیشه‌های ایشان در قم نیز مطرح بوده است - که تئوری نظارت فقیه را به صورت مفصل، تبیین نموده است. مهم‌ترین محوری که ایشان برای تبیین نظریه مذکور بدان پرداخته، مسأله قلمرو اختیارات فقیه است که از نظر وی «امور حسبیه» (اموری که متولی نداشته و شارع مقدس به ترک آنها راضی نیست) می‌باشد (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۵).

۴. برخی نظریه نظارت فقیه را از باب جواز تصرف حداقلی فقیه، مطرح می‌کنند. بر اساس این تقریر، فقیه، تنها از باب قدر متیقن، در امور اجتماعی، حق زعامت دارد و لذا در زعامت خود می‌بایست به حداقل تصرفات، اکتفاء کند. دلیل مدعای فوق عبارت است از:

الف) از مجموع ادله فقهی نمی‌توان ولایت را برای فقیه ثابت کرد؛

ب) اموری در جامعه وجود دارند که شارع قطعاً راضی به ترک آنها نیست و از جمله این امور، حکومت و سلطه سیاسی بر جامعه است؛ چرا که بدون آن بخش مهمی از مصالح اسلامی و احکام شرعی قابل رعایت و حراست نیست؛

ج) در اموری که شارع، راضی به ترک آنها نیست، دلیل معتبری بر اینکه غیر فقیه، مجاز به عهده‌داری آنها باشد بیان نشده است. از این رو، فقیه، قدر متیقن از افرادی است که صلاحیت تصرف در امور اجتماعی را دارد (تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۶-۲۵). لازمه پذیرش چنین ولایتی برای ولی فقیه این است که اولاً: ولایت او محدود به حد ضرورت و اضطرار است؛ ثانیاً: تشخیص اینکه چه اموری از موارد حسبیه محسوب شده و تحت تصرف فقیه است نیز بر عهده شخص [مکلف] می‌باشد، نه بر عهده فقیه و لذا اگر موردی محل اختلاف واقع شد، شخص می‌تواند مطابق نظر خود حاکمیت ولی فقیه را در خصوص آن مورد نپذیرد (حسینی حائری، ۱۴۱۴ق، ص ۹۳).

اشکال عمده این تقریر از بحث ولایت فقیه این است که در اثبات محدوده ولایت برای فقیه، تنها به برخی از ادله نقلی مراجعه شده است. این در حالی است که ولایت فقیه در ابتدا بدون استناد به ادله فقهی‌ای که مستقیماً مسأله ولایت فقیه را بیان کرده‌اند به لحاظ عقلی ثابت می‌گردد. که به تفصیل در مقایسه گرایش‌های سه‌گانه به آن خواهیم پرداخت.

ب) گرایش وکالتی فقه

بر اساس گرایش وکالتی فقه، اولاً: «مشروعیت فقیه، مبتنی بر رأی مردم و ناشی از مقبولیت نزد اکثریت است و ولایت رهبر با رأی مردم پدید می‌آید»؛ ثانیاً: «هیچ دلیلی وجود ندارد که فقها به‌طور عموم و یا فقیه خاصی از طرف خدا به ولایت منصوب شده و مردم حق انتخاب او را نداشته باشند».^۱ به عبارت دیگر، بر اساس این گرایش، هر چند استنباط احکام فقهی با متدولوژی مرسوم و رایج در حوزه‌های علمیه، صورت می‌گیرد، اما اجرا و انفاذ آنها با متدولوژی عرفی «وکالت» صورت می‌گیرد. بدین معنا که مردم به مثابه موکل بوده و فقیه به مثابه وکیل مردم، احکام فقهی را در محدوده مصالح موکلینش اجرا می‌کند. در خصوص این تئوری، توجه به نکات ذیل حائز اهمیت است:

۱. تئوری وکالت فقیه، سابقه چندانی نداشته و تنها در دهه‌های اخیر در برخی از کتابهای فقهی به عنوان نظریه‌ای در برابر تئوریهای نظارت و ولایت فقیه، ارائه شده است. واقعیت این است که این تئوری، خاستگاه دینی و فقهی نداشته و ابتدا از طریق الهیات سیاسی مسیحی، وارد ادبیات علمی روشنفکران مسلمان و سپس از طریق آنها وارد ادبیات فقهی روشنفکران دینی (حوزوی) شده است. بر اساس این تئوری، قلمرو اختیارات اجرایی فقیه، تابع متغیری از خواست موکلینش (مردم) می‌باشد و در این صورت، در وضعیت حداقلی بودن خواست‌های مردم (بهترین شرایط)، تنها اجرای احکام به لحاظ زمانی، تعلیق می‌شود و در وضعیت حداکثری بودن آنها (بدترین شرایط)، رابطه منطقی میان استنباطات فقیه و الزامات اجرایی آنها قطع می‌گردد؛ چرا که خواست مردم، حتی در نحوه اجرای احکام هم دخالت می‌کند و این بدین معنا است

که کم و کیف اجرای احکام شرع به شکل متناقض‌نمایی عرفی می‌شود! به عبارت دیگر، در تئوری وکالت فقیه، فقیه بیش از آنکه نماینده دین و نمایاننده خواست شارع مقدس باشد، نماینده مردم و نمایاننده خواست آنها خواهد بود.

۲. تئوری وکالت فقیه به دلیل اینکه در سالهای اخیر، حداقل در ایران در برابر گفتمان فقه سیاسی حاکم - تئوری ولایت فقیه - و عمدتاً توسط بخشی از روشنفکران دینی دارای گرایش خاص مطرح شده، متأسفانه بیش از آنکه دغدغه رویکرد علمی داشته باشد، سیاق و صبغه سیاسی به خود گرفته است و این مسأله به نوبه خود باعث شده تا فقیهان بزرگ و صاحب‌نظر که نمی‌خواهند سیاست راهبر اندیشه آنها شود، به این تئوری ورود نکنند.

۳. اساساً طرفداران نظریه وکالت فقیه بر این باورند که ضرورتی ندارد وکالت مردم در اداره اجتماع حتماً به عهده فقیه باشد؛ بلکه همین مقدار که فردی حکیم، متدین و متعبد به عنوان وکیل مردم به منظور ایجاد شرایط بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز تعیین گردد، کفایت می‌کند. از آنجا که نظریه وکالت فقیه، از قرابت زیادی با نظریه قرارداد اجتماعی در غرب برخوردار است و حتی می‌توان آن را برگردان و دینی‌شده همان نظریه دانست، برخی حق حاکمیت ولی فقیه بر جامعه را ناشی از قرارداد لازم اجتماعی بین او و مردم دانسته‌اند. بر این اساس، وکالت فقیه، قراردادی است که پس از شکل‌گیری اصل قرارداد و تحکیم آن به وسیله «بیعت»، برای طرفین لازم الاجراء شده و حتی ولی فقیه نیز تا زمانی که شرایط اعمال حاکمیت را دارد، حق طفره‌رفتن از آن مسند را ندارد (منتظری، ۱۳۷۰، ص ۵۷۴). در این دیدگاه هر چند وکالت فقیه به عنوان یک معاهده لازم‌الطرفینی (عقد لازم) معرفی شده و از این حیث در مقایسه با دیدگاههایی که آن را در حد عقد جایز تفسیر می‌کنند، از استحکام بیشتری برخوردار است. با این حال، حاکم اجتماعی موظف است در چارچوب و محدوده قرارداد، عمل نماید.

در مجموع، وکالت فقیه؛ چه به عنوان عقد جایز و چه به عنوان عقد لازم، تفسیر شود، دارای اشکالاتی است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. در نظریه وکالت فقیه، اقلیت همواره محکوم به نظر اکثریت می‌باشد. به‌طور

طبیعی، در کلیه جوامع، همگان بر یک نظر اتفاق نخواهند داشت و معمولاً اقلیت و اکثریتی در تصمیم‌گیریهای اجتماعی شکل می‌گیرند. تأیید و تکذیب حاکمیت و شکل حاکمیت و محدوده آن نیز از موضوعات مهمی هستند که طبعاً مورد اتفاق نظر کل افراد جامعه قرار نمی‌گیرند و اگر بپذیریم که حاکم، وکیل مردم است، بدیهی است این وکالت، ناشی از تأیید اکثر مردم خواهد بود، نه تمامی آحاد جامعه. طبیعی است که اقلیت ۴۹ درصدی جامعه، حق دارند حاکمیت وکیل را بر خود نپذیرند و از دستورات او تمرد نمایند. قطعاً تجویز چنین مخالفتی، باعث هرج و مرج اجتماعی خواهد شد و ملزم کردن اقلیت به نظر اکثریت نیز خلاف مقتضای عقد وکالت - اعم از شکل جایز و لازم آن - می‌باشد؛ چرا که طبق عقد وکالت، وکیل نمی‌تواند در حیطه اختیارات شخصی که موکل او محسوب نمی‌شود، اعمال حاکمیت و نظر نماید.

۲. موکلین، همواره می‌توانند وکیلان خود را مورد بازخواست قرار دهند. هر چند چارچوبی کلی مانند قانون اساسی برای وکیل اجتماع وجود دارد، اما با توجه به اینکه جزئیات تصمیم‌گیریها در قوانین اجتماعی قابل ذکر نیستند، این حق برای اکثریت نیز محفوظ است که اگر تصمیم‌گیریهای خاص را مطابق اختیاراتی که به وکیل خود داده‌اند نیافتند، آن تصمیمات را از اجرا ببندازند. این ویژگی وکالت نیز به وضوح، گواه بر آن است که آنچه بر واقعیت حاکمیت اجتماعی می‌گذرد، امری نیست که در قالب قرارداد وکالت بگنجد.

۳. اساساً در مقایسه آنچه در تصمیم‌گیریها و قانونگذاریهای اجتماعی، صورت می‌پذیرد با آنچه ماهیت عقد وکالت اقتضاء دارد، می‌توان دریافت که موضوعاً آنچه در عرصه تصمیمات اجتماعی واقع می‌شود، مغایر با مقتضای عقد وکالت است؛ چون به مقتضای این عقد، وکیل قادر به فرماندهی، بازخواست و جریمه موکل خود نمی‌باشد. این در حالی است که حاکم اجتماعی، جامعه را ملزم به پذیرش تصمیمات خود می‌نماید؛ قانونگذار اجتماعی، قانون را برای همه افراد جامعه، وضع می‌نماید.

۴. موضوع ولایت بر جامعه، تکامل کل جامعه نسبت به مرحله تاریخی‌ای است که جامعه در آن به سر می‌برد و مردم نیز علاوه بر مشارکت در تشخیص، تصمیم و اجرا با

تبعیت خود از ولیّ اجتماعی، تأثیر مثبت خود را در تکامل روزافزون جامعه بر جای می‌گذارند. مشکل اصلی طرفداران نظریهٔ وکالت فقیه این است که به موضوعات اجتماعی با عقودی که موضوعاً ناظر به روابط فردی است، نگاه می‌کنند. به عبارت دیگر، اشکال اساسی این نظریه بی‌توجهی آن به معنای صحیح حاکمیت بر جامعه، تفاوت فرد و جامعه، تفاوت ولایت فردی و ولایت اجتماعی، تفاوت ولایت بر جامعه در گذشته و حال و... می‌باشد.

۵. با قطع نظر از همهٔ کاستی‌ها و اشکالاتی که به تئوری وکالت فقیه وارد است، این تئوری حداقل در شرایط تاریخی‌ای که فقه سیاسی شیعه از بالندگی خاصی برخوردار شده و به تفصیل رسیده، اساساً فاقد کارآمدی خواهد بود؛ چرا که منظومهٔ فقهی اسلام به‌گونه‌ای است که به خودی خود داعیهٔ مدیریت دارد. چنین مجموعه‌ای، سر نخ اجرائیات خود را به مردم - مجموعه‌ای که قرار است آنها را مدیریت کند - نخواهد داد. البته در قرون اولیه اسلام که فقه سیاسی شیعه، چندان به تفصیل نرسیده و در اجمال خود بوده، نظریه وکالت فقیه از جانب کسی مطرح نشده؛ در حالی که اقتضاء آن وجود داشته است، اما در دهه‌های اخیر و در شرایطی که فقه سیاسی شیعه از اجمال خود بیرون آمده و چنان باروری و قوتی پیدا کرده که انقلاب اسلامی و نظامی سیاسی را ایجاد کرده، به شکل متناقض‌نمایی طرح شده است.

ج) گرایش ولایتی فقه

مهم‌ترین و رایج‌ترین گرایش فقهی، گرایش ولایتی فقه می‌باشد که تئوری پرداز مهم آن حضرت امام خمینی 1 می‌باشد؛ هر چند در قرون گذشته نیز، گرایش مذکور توسط بزرگانی چون محقق کرکی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، آقانجفی اصفهانی، آیه‌الله بروجردی و... طرح و تبیین شده است. مهم‌ترین استدلالها و باورهای این گرایش عبارتند از:

۱. تئوری «ولایت فقیه» به لحاظ تاریخی، متأخر از تئوری «نظارت فقیه»، طرح شده است؛ هر چند برخی بر این باورند که از زمان آغاز غیبت امام عصر(عج) و ظهور

نخستین مکاتب فقهی شیعه، اندیشه ولایت فقیه وجود داشته؛ اما واقعیت این است که تا زمان ظهور «مکتب اصفهان»، تنها «گزاره‌هایی سیاسی» در فقه شیعه وجود داشته که نشان از باور به تئوری ولایت فقیه در آنها می‌توان یافت. منصفانه می‌توان باور کرد که صاحبان آن گزاره‌های سیاسی اگر مبسوط‌الید می‌شدند و خارج از عصر تقیه، قرار می‌گرفتند بی‌شک، تئوری ولایت فقیه را مطرح می‌کردند، اما نکته اینجاست که آنها در آن زمان هیچ‌گاه مبسوط‌الید نشده و عصر تقیه همچنان باقی بوده است و از این رو، آنها هیچ‌گاه موفق به تئوری ولایت فقیه نشده‌اند.

۲. نخستین زمانی که فقیه شیعه، فارغ از دغدغه‌های گذشته؛ مثل تقیه به تأمل نظری در منطق منظومه معارف اسلامی مشغول شده، دوره صفویه می‌باشد که در پرتو اعلام رسمی تشیع توسط شاهان آن دوره، شیعه از شرایط تقیه، رهایی یافته و از حاشیه تاریخ سیاسی - حداقل در مقیاس ایران آن زمان - به هسته آن دعوت شده و جالب اینکه بلافاصله به تولید و طرح نظریه ولایت فقیه رسیده است.

۳. تئوری ولایت فقیه در پرتو اندیشه‌های اصولی علامه وحید بهبهانی، توسط ملا احمد نراقی از وابستگان فکری مکتب مذکور، درست در زمانه‌ای که سلطان وقت (فتحعلی شاه قاجار) در نهایت همکاری با فقیهان بوده و بنا به شرایط تاریخی مقارن با جنگ‌های ایران و روس، نیازمند دخالت سیاسی فقیهان در امر اداره حکومت بوده، بازتولید شد. اندیشه‌های فقه سیاسی نراقی در کاشان و اصفهان به درستی دستمایه تأملات فقهی فقیهان برجسته دیگری از هم‌طرازان یا شاگردان وی از جمله میرزای قمی و محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) شد و به شکل قابل ملاحظه‌ای، حوزه علمیه نجف را از خود متأثر کرد و اندکی بعد در آستانه نهضت‌های تنباکو و مشروطه، به حوزه علمیه سامرا و مکتب درسی میرزای شیرازی ورود کرد. ثمره این مجاهدتهای نظری - عملی بیش از همه خود را در نهضت مشروطه، نشان داد. نهضت مشروطه از سویی منجر به تولید رساله‌های فقه سیاسی زیاد و عمیقی شد که در همه آنها مهم‌ترین نیازهای سیاسی - اجتماعی مردم - که در این زمان تبدیل به بسته مدرن «ملت» شده بودند - مورد تأمل قرار گرفته بودند و از سویی، شاهد ورود عملی فقهای شیعه به درون ساختار سیاسی بود.

۴. تئوری ولایت فقیه در آخرین مرحله تاریخی خود توسط حضرت امام 1 و در تداوم اندیشه کرکی - نراقی به صورت مبسوطتری پردازش شد. آنچه این مرحله را از مراحل پیشین، متمایز می‌کند این است که تئوری ولایت فقیه در واپسین مرحله خود، مبتنی بر تجربه عملیاتی ناموفق مشروطه، چنان موفقیت‌آمیز با عرصه عمل سیاسی گره خورد که از ساحت «تئوری»، خارج و به ساحت «نظام» وارد شد.

۵. در عصر ما برجسته‌ترین نماینده تئوری ولایت فقیه، امام خمینی می‌باشد که اندیشه خود را به صورت تفصیلی در کتاب «حکومت اسلامی» بیان کرده است. مهم‌ترین نکته‌ای که در این خصوص باید بدان توجه نمود، رویکرد حضرت امام به بحث مذکور است که اولاً: بر خلاف دیگر فقیهان که از پایگاه فقه به اثبات یا رد آن پرداخته‌اند، وی از پایگاه کلام بدان پرداخته است و ثانیاً: بر خلاف دیگر فقیهان که آن را بالذات بحثی روایی قلمداد کرده‌اند، وی آن را بحثی عقلی دانسته است. تئوری ولایت فقیه حضرت امام از آنجا که در تجربه جمهوری اسلامی ایران، صورتی عملی و راهبردی به خود گرفته، از زوایای متعددی مورد استنتاج قرار گرفته است. این امر به نوبه خود باعث شده تا برخی از شاگردان معظم‌له برخی از زوایای اجمالی و احیاناً مبهم آن را به تفصیل برند و همچنان موقعیت آن را به عنوان گفتمان برتر فقه سیاسی، حفظ نمایند.

برخی از مهم‌ترین استدلال‌های قائلین به گرایش ولایت فقیه عبارت است از:

۱. از آنجا که امکان تحقق و امتثال به احکام اسلام در شکل تام و تمام آن بدون برپایی حکومت اسلامی وجود ندارد، اسلام داعیه حکومت دارد^۲ و در این حکومت، کسی که بیشترین اطلاع از احکام اسلامی را داشته و نیز در حد قابل اطمینانی، مناسب با مقوله زعامت جامعه اسلامی، دارای تقوا، درک سیاسی، توانمندی مدیریتی و شجاعت باشد، در رأس قرار می‌گیرد. چنین کسی که فقیهی جامع‌الشرائط محسوب می‌شود را ولی فقیه می‌نامند که رکن رکین حکومت اسلامی در عصر غیبت می‌باشد.

۲. اصل ولایت فقیه از موضوعات بدیهی است که تصورش موجب تصدیقش می‌شود و به همین دلیل، محتاج اقامه استدلال نمی‌باشد و اگر در عصر ما احتیاج به

دلیل پیدا کرده، علتش اوضاع اجتماعی مسلمین و حوزه‌های علمیه است. علاوه بر ادله عقلی،^۳ دلایل نقلی قابل توجهی نیز برای اثبات ولایت فقیه وجود دارد.^۴ هر چند هر دلیل عقلی را نمی‌توان برهان کلامی و هر دلیل نقلی را نمی‌توان برهان فقهی دانست، اما مشخصاً در خصوص بحث ولایت فقیه، براهین عقلی آن، کلامی و براهین نقلی آن، فقهی هستند.

۳. برخی از دلایل عقلی اقامه شده درباره حکومت اسلامی - که در رأس آن ولی فقیه قرار دارد - عبارتند از: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون، مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۵). «اجرای احکام الهی، جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲). «احکام اسلام، محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم‌الاجرا است... ماهیت و کیفیت این قوانین می‌رساند که برای تکوین یک دولت و برای اداره سیاسی و اقتصادی و فرهنگی جامعه، تشریح گشته است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۸-۲۶). «ما برای اینکه وحدت امت اسلام را تأمین کنیم، برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران آزاد کنیم، راهی نداریم، جز اینکه تشکیل حکومت بدهیم» (همان، ص ۳۶). «بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان نزد خدا و خلق، امری نکوهیده و ناپسند است و پرواضح است که این حفظ نظام و سلب طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه، تحقق نمی‌پذیرد. حفظ مرزهای کشور اسلامی و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن عقلاً و شرعاً واجب است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۴۶۲).

۴. هر چند برخی^۵ با تمسک به آیه شریفه «و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» (انعام (۶): ۵۹) و برخی (منتظری، ۱۳۷۰، ص ۴۳۸-۴۳۷) با تفسیر «اولی الامر» در آیه شریفه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء (۴): ۵۹) به هر حاکم عادل - اعم از اینکه معصوم باشد یا غیر معصوم -، سعی در اثبات وجود دلیل بر ولایت فقیه از قرآن کریم داشته‌اند، اما بیشتر طرفداران نظریه ولایت فقیه، دلایل نقلی روایی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. برخی از روایاتی که در خصوص اثبات ولایت

فقیه، مورد استفاده قرار گرفته است عبارتند از: مرسله شیخ صدوق در «من لایحضره الفقیه» (ج ۲، ص ۳۷؛ ج ۴، ص ۲۰)، روایت علی بن ابی حمزه بطائنی به نقل از کافی،^۶ موثقه سکونی،^۷ توقیع منسوب به حضرت بقیة الله (عج) (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۱۰۱)، مرسله شریح (همان، ص ۶، ح ۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴)، حدیث تقوی الحکومة،^۸ (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۷)، مقبوله عمر بن حنظله (همان، ص ۹۹)، روایت ابی خدیجه^۹ (همان، ج ۶، ص ۱۰۰)، روایت ابوالبختری (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳)، روایت منزلة الفقیه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۸، ص ۳۴۶؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۷)، روایة العلماء الحکام (آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۷)^{۱۰} و روایت مجاری الامور^{۱۱} و...

د) مقایسه گرایش‌های سه‌گانه

مطالعات تطبیقی از رایج‌ترین مطالعات محافل آکادمیک هستند که ارزش اساسی آنها به کاربردی بودنشان می‌باشد؛ چه اینکه از طریق تطبیق تئوریهاست که نقاط ضعف و قوت آنها نمایان می‌شود. مطالعه تطبیقی سه تئوری نظارت، وکالت و ولایت فقیه نیز از همین رو حائز اهمیت است و در این خصوص، توجه به نکات ذیل، اهمیت دارد:

۱. سه نظریه نظارت، وکالت و ولایت فقیه، مربوط به یک پارادایم نیستند تا میان آنها مقایسه منطقی صورت بگیرد؛ چرا که تئوریهای نظارت و ولایت فقیه، مربوط به پارادایم فقه سیاسی شیعه و تئوری وکالت فقیه، مربوط به پارادایم مدرن می‌باشد که به دلیل ورود به پارادایم فقه سیاسی، تلاش شده تا با ادبیات فقهی و دینی، آراسته شود. البته در تجربه ایرانی، گاه به دلیل غفلت برخی از طرفداران تئوری ولایت فقیه از سویی و یا غفلت برخی از طرفداران تئوری نظارت فقیه از سوی دیگر، شاهد نوعی تقابل و جبهه سیاسی میان دو تئوری مذکور هستیم که در نتیجه، باعث می‌شود طرفداران نظریه نظارت فقیه به طرفداران نظریه وکالت فقیه نزدیک شوند. این در حالی است که تئوری نظارت فقیه به لحاظ مبنا، روش و غایت متمایز از تئوری وکالت فقیه می‌باشد؛ چرا که به لحاظ مبنا، تئوری نظارت، دارای مبانی دینی و تئوری وکالت، دارای مبانی عرفی

است. به لحاظ روش، تئوری نظارت، دارای اتوریته دینی و تئوری وکالت، فاقد هرگونه اتوریته‌ای خارج از اراده مردم می‌باشد. به لحاظ غایت نیز تئوری نظارت به دنبال اجرای دین و تئوری وکالت به دنبال اجرای دغدغه‌های مردم است.

۲. از سویی، بی‌شک، هدف از جعل و تشریح احکام دینی، تحقق و اجرای عملی آنهاست و از سوی دیگر، بسیاری از صاحب‌نظران دینی بر این باورند که اجرای تام و تمام احکام اسلامی، جز در پرتو یک حکومت اسلامی، مقدور نخواهد بود. به لحاظ تاریخی، در تجربه فقه سیاسی شیعه، تئوری نظارت فقیه به‌رغم قدمت زیادش موفق به برپایی حکومت نشده است. این در حالی است که تئوری ولایت فقیه به‌رغم اینکه از قدمت زمانی کوتاه‌تری نسبت به آن برخوردار است، موفق به برپایی حکومت اسلامی شده است. این بدین معناست که تئوری ولایت فقیه از توانمندی بیشتری برای اجرایی کردن احکام اسلامی برخوردار است. از این‌رو، چشم‌انداز فقه سیاسی شیعه، حداقل به لحاظ نظری، قطعاً بر اساس الگوی ولایت فقیه رقم خواهد خورد تا الگوهای دیگر.

۳. تئوری نظارت فقیه به دلیل قدمت تاریخی‌اش در مقایسه با تئوری ولایت فقیه از غنای بیشتری برخوردار است؛ چرا که بیشتر فقیهان دوره‌های متناوب و طولانی تقیه، نظارتی‌اند تا ولایتی. با این همه، به لحاظ مفهومی، اگر دایره نظارت، گسترش پیدا کند و اصطلاحاً نظارت، حداکثری و فائقه شود، در این صورت، نظارت، عملاً تبدیل به ولایت می‌شود. به عبارت دیگر، نظریه ولایت فقیه، همان نظریه نظارت فقیه حداکثری و غنی شده می‌باشد. زیرا قائلان به تئوری نظارت فقیه، ولایت محدود فقیه و فقها را در برخی از امور قبول داشته‌اند.

۴. هر چند روند طبیعی تکامل نظریه‌های فقه سیاسی شیعه، نشان از گذار شیعه از تئوری نظارت به تئوری ولایت فقیه است، با این همه، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر عوامل معرفتی، منتفی نمی‌باشد و این امکان وجود دارد که به دلایل غیر معرفتی - مثلاً سیاسی - تاریخی و... - شرایطی به وجود آید که ناگزیر از انتخاب مدیریت جامعه بر اساس الگوی نظارت فقیه باشیم.

بی‌شک، همه طرفیت‌های تئوری ولایت فقیه، استحصال نشده و نیل به این مقصود،

مستلزم گذر زمان می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر چه تئوری ولایت فقیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی به عنوان گفتمان مسلط فقه سیاسی شیعه، ظهور کرده و نسبت به همه گفتمانهای دیگر بیشتر می‌تواند پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی باشد و گفتمان مذکور با همین محتوای موجود، قادر است تا بسیاری از نیازهای نوپیدای جامعه اسلامی را پاسخ گوید، اما در پژوهش‌های مربوط به تئوری ولایت فقیه باید روشهایی اتخاذ شود که در نتیجه آنها تئوری ولایت فقیه، «تکامل» یابد. به نظر می‌رسد رویکرد تکاملی به تئوری ولایت فقیه، نیاز بایسته در چشم‌انداز پژوهش‌های فقه سیاسی شیعه می‌باشد.

۲) مناسبات فقه و سیاست در مکتب قم

نضج و رشد گرایش‌های فقهی مکتب قم، مقارن با دو دوره پهلوی و جمهوری اسلامی می‌باشد. در دوره جمهوری اسلامی، تضاد میان دو خط دینی و غربی، سیر صعودی یافت؛ به گونه‌ای که می‌توان از این دوره با عنوان دوره گذار از گفتمان سلطنت غرب به گفتمان حکومت دینی یاد کرد. واقعیت این است که هر یک از گرایش‌های فقهی موجود در مکتب قم از ظرفیت‌های متفاوتی برای تسهیل گذار مذکور و سپس تثبیت گفتمان حکومت دینی، برخوردار هستند که تبیین آن ظرفیت‌ها، پرسش مناسبات فقه و سیاست در مکتب قم را پاسخ می‌دهد.

الف) فقه و سیاست در گرایش نظارتی فقه

۱. به نظر می‌رسد تئوری نظارت فقیه، روی ظرفیت موجود فقه شیعه، بسته شده و حال اینکه ظرفیت موجود فقه شیعه را نمی‌توان معیار قضاوت تعیین قلمروی دین و حدود وظیفه ولی دینی قرار داد؛ چرا که ضمن اذعان به نقش فقه موجود و تأثیر آن در جریان دینداری در جامعه، نمی‌توان منکر قابلیت تکامل معرفت دینی و امکان پر شدن خلأهای گذشته شد. اساساً دینی که نتواند برنامه تکامل فرد و جامعه را متناسب با شرایط مختلف زمانی و مکانی ارائه دهد، دین، خاتم، کامل و جامع نخواهد بود؛ چرا که فلسفه خلقت، تکامل انسان بوده و ابزار این تکامل نیز دین می‌باشد. بی‌شک،

رویکرد نظارتی، تکامل مذکور را بخشی و جزیره‌ای می‌کند و در نهایت، به دلیل ناسازگاری بخش‌های مختلف اجتماع با یکدیگر یا مجبور است که به‌طور کلی از نظارت اجتماعی، دست بردارد و یا اینکه به شکل غیر کارشناسانه‌ای به بسیاری از بخش‌های اجتماع، وصف اسلامی دهد. بر این اساس، دخالت رویکرد نظارتی در حوزه سیاست، حتی اگر به نام دین هم صورت بگیرد، در بسیاری موارد، عرفی خواهد بود.

۲. در نظریه نظارت فقیه، دین به احکام تکلیفی برآمده از منابع شرعی و ناظر به عمل مکلفین، محدود می‌شود. این در حالی است که دین، علاوه بر احکام تکلیفی، دربردارنده احکام ارزشی (اخلاقی) و احکام توصیفی (اعتقادی) نیز می‌باشد و شکی نیست که هم در مدیریت اجتماع و هم در تکامل کلان تاریخی، هر سه نوع حکم دینی نقش دارند. از این رو، باید اندیشید که آیا با در نظر داشتن احکام اخلاقی و اعتقادی باز هم می‌توان نقش دین را صرفاً به نظارت بر جامعه محدود نمود؟

۳. تئوری نظارت فقیه، نه فقط دین را به احکام تکلیفی محدود می‌کند؛ بلکه در احکام تکلیفی نیز تنها به فقهی که بیانگر احکام «رفتار فرد» است نظر دارد. این در حالی است که در دایره این احکام، فقه ناظر به «رفتار حکومت» نیز مطرح است. فقه حکومتی، ابزار اقامه اجتماعی تکامل در جوامع اسلامی است. به عبارت دیگر، تئوری نظارت فقیه با منطق و قواعد فقه فردی به میدان حل مسائل حکومتی آمده است. این در حالی است که هرگونه مدیریت اجتماعی - به‌ویژه در جوامع غیر بسیط و پیچیده - مستلزم توجه به رفتارهای فرافردی و سازمانی (نهادی) می‌باشد. بر این اساس، حتی اگر در جامعه‌ای حکومت اسلامی هم برقرار نباشد، رویکرد نظارتی به دلیل اینکه ناظر به رفتار فرد است، از مدیریت آن جامعه ناتوان خواهد بود.

۴. رویکرد نظارتی فقه، رویکردی انفعالی است؛ چرا که همواره در پی رفتار دولت‌ها به اظهار نظر می‌نشیند. به عبارت دیگر، در رویکرد مذکور، برای خود فقه و فقیه، رسالتی ایجابی تعریف نشده تا با قطع نظر از رفتار دولت‌ها، به تحقق و تداوم آن رسالت متعهد باشند؛ بلکه همواره رسالت آنها این است که درون منظومه رفتاری دولت‌ها و به تبع امکاناتی که آن منظومه برای دین ایجاد می‌کند، از دین پاسداری کنند.

در رویکرد مذکور، حتی رسالت نظارت نیز حداکثری نبوده و بر اساس نظر بیشتر فقیهان طرفدار رویکرد نظارتی، از امور حسبیه فراتر نمی‌رود و بدتر اینکه از آنجا که در رویکرد نظارتی برای فقه و فقیه، ضامن اجرا تعریف نشده، می‌توان حدس زد که اگر دخالت فقیه، حتی در همان قلمرو امور حسبیه، ضرر معتناهی به دولت وارد سازد، دولت‌ها می‌توانند از پذیرش فقه در آن موارد ابراء ورزند. بر این اساس، رویکرد نظارتی، حتی در امور حسبیه نیز تابع خواست دولت‌ها می‌شود.

۵. فقدان ضمانت اجرا برای دخالت‌های فقه در امور اجتماعی در رویکرد نظارتی باعث می‌شود تا ابواب بسیاری از فقه اسلامی؛ از جمله، حوزه احکام جزایی اسلام - از قبیل حدود، قصاص، دیات و... - رسماً تعطیل و بدون متولی باشد؛ چرا که ابواب مذکور، مستلزم وجود یک قوه قاهره و برتر از قدرت قانون‌شکنان می‌باشد. این در حالی است که متولیان فقه اگر خود بخواهند قوه مذکور را ایجاد کنند. در واقع، از فرض نظارتی بودن خارج شده‌اند و اگر بخواهند روی ظرفیت قوه قاهره موجود به اجرای فقه پردازند در واقع، تابع دولتی شده‌اند که حسب فرض، رسالت نظارت بر آن را دارند!

۶. از آنجا که رویکرد نظارتی، دخالت مستقیم فقیه در امور اجرایی را تجویز نمی‌کند، معمولاً در پس اجرائیات ناقص و غلط - که به لحاظ عینی، نوعی نفرت اجتماعی را در پی دارد - همچنان فقه و فقیه، مقدس باقی می‌مانند و همین مسأله باعث شده تا برخی در مقایسه میان رویکرد نظارتی و ولایتی - که دخالت مستقیم فقیه در امور اجرایی و مدیریتی را تجویز می‌کند و به این علت، بسیاری از کاستی‌های عینی، ولو به غلط، به شخص فقیه نسبت داده می‌شود -، کارکرد رویکرد نظارتی را بادوام‌تر از رویکرد ولایتی بدانند. این در حالی است که فقدان دخالت مستقیم فقیه در امور مدیریتی، استنطاق از فقه را حداقلی می‌کند که در نتیجه آن، فقه و فقیه هر دو از رشد بازمی‌مانند. بی‌شک، حداقلی شدن فقه و فقیه به نوبه خود، جامعه اسلامی را در جهت اسلامی بودنش حداقلی می‌کند؛ به گونه‌ای که پس از مدتی، حتی ارتکاز و ذائقه عموم مسلمانان نیز از فقیه، مناسب با تکیه بر کرسی توصیه - و نه کرسی تجویز - شکل می‌گیرد.

به‌رغم وجود همه ملاحظات مذکور بر رویکرد نظارتی، رویکرد مذکور، رویکردی اجمالی بوده که هر چند در ساحت تفصیل ناکارآمد و یا دارای نتایج حداقلی می‌باشد، اما در شرایطی که جامعه اسلامی از حکومت و دولتی غیر شیعی در رنج می‌باشد، می‌تواند بقای اندیشه اسلامی را ولو به صورت حداقلی، تضمین نماید.

ب) فقه و سیاست در گرایش وکالتی فقه

رویکرد وکالتی فقه به دلیل ضعف پایگاه معرفتی، در بسیاری از حوزه‌های عمل سیاسی به صورت دینی نمی‌تواند ورود داشته باشد؛ هر چند به دلیل هماهنگی بیشتر آن با نظام سیاسی موجود غرب، به صورت عرفی از شانس حضور بیشتری برخوردار است. برخی از مهم‌ترین نقدهای ناظر بر رویکرد مذکور که به نوبه خود در کم و کیف حضور آن در عرصه سیاست نیز تأثیری بسزا دارد؛ به‌ویژه در مقایسه با رویکرد ولایتی فقه به شرح ذیل است:

۱. در وکالت، موکل تنها می‌تواند اموری را به وکیل، واگذار کند که خود حق انجام آنها را داشته باشد. حسب آموزه‌های دینی، حق حکومت در اختیار مردم نیست که بخواهند آن را به دیگری واگذار کنند و انسان به دلیل اینکه بنده خداست، بدون اذن و اجازه او حق تصرف در جسم خود را نیز ندارد، چه رسد به اینکه حق تصرف در مال و جان و ناموس دیگران را داشته باشد. حتی اگر با رویکرد ماتریالیستی بپذیریم که انسان، حق تصرف در مال و جان و ناموس خودش را داشته باشد، باز هیچ دلیلی برای سرایت این حق به حوزه انسانهای دیگر وجود ندارد.

۲. وکیل قبل از آنکه بر موکل وکالت داشته باشد، حقی بر موکل ندارد تا او را موظف سازد وی را به وکالت بپذیرد و حال آنکه ولی به جهت آنکه از جانب خداوند، منصوب است، حقی بر مردم دارد که آنها را موظف می‌سازد ولایت او را گردن نهند و از او اطاعت کنند.

۳. محدوده وکالت وکیل، تحت کنترل موکل است و اوست که تعیین می‌کند وکیل

تا چه اندازه قدرت اجرایی دارد. این در حالی است که محدوده ولایت ولیّ از سوی خداوند سبحان، تعیین می‌شود و مردم نقشی در تعیین اختیارات ولیّ ندارند. به عبارت دیگر، از آنجا که وکالت، عقدی جایز و قابل ابطال است، هر زمان موکّل اراده کند، می‌تواند وکیل را از وکالت عزل نماید. این در حالی است که ولایت، منصبی از جانب خداوند بوده و مردم در عزل و نصب آن دخالتی ندارند. این ویژگی‌ها باعث می‌شود به لحاظ سیاسی، وکیل عملاً قدرت اجرایی نداشته باشد؛ چرا که نه می‌تواند به موکلین خود امر کند و نه موکلین، ملزم به اطاعت از وی هستند.

۴. از آنجا که انسان، بنده و مخلوق خداوند است، تنها در برابر او می‌تواند مسلوب‌الاختیار باشد و تنها خداست که بر او حقّ قیومیت دارد. بنابراین، حتّی اگر خود انسان هم بخواهد تمام اختیار خود را به کس دیگری، جز خدا واگذار کند و مسلوب‌الاختیار او گردد، حقّ چنین کاری را ندارد. بنابراین، ولایت هرگز نمی‌تواند از جانب مردم به کسی واگذار شود؛ در حالی که در وکالت، موکّل می‌تواند اختیارات و حقوقی از خود را به وکیل واگذار کند، بدون آنکه مسلوب‌الاختیار او گردد و بدون اینکه وکیل حق امرکردن به موکّل را داشته باشد.

۵. وکالت با مرگ موکّل از بین می‌رود، این در حالی است که ولایت با مرگ ناصب ولایت از بین نمی‌رود. برای مثال اگر امام معصوم، کسی را به وکالت نصب کند، با مرگ یا شهادت ایشان، وکالت وی منتفی می‌شود، مگر آنکه امام بعدی او را در این سمت ابقاء کند؛ ولی اگر کسی را به ولایت نصب کنند، با از دنیا رفتن امام معصوم 7، ولایت از بین نمی‌رود، مگر آنکه امام بعدی او را از ولایت، عزل نماید.

علاوه بر وجود همه ملاحظات مذکور، از آنجا که در تجربه تاریخی تشیع، مدیریتی اجتماعی یا حکومتی فقهی بر پایه درک وکالتی از فقیه وجود نداشته است، ارزیابی عینی آن بدون مصداق بوده و حداقل، دفاع از آن در برابر دو رویکرد نظارتی و ولایتی که هم به لحاظ تاریخی، تجربه حکومت داشته و هم به لحاظ نظری از قوت بیشتری نسبت به رویکرد وکالتی برخوردارند، بسیار مشکل است.

ج) فقه و سیاست در گرایش ولایتی فقه

از آنجا که رویکرد ولایتی فقه از بیشترین تناسب با فلسفه فقه برخوردار است، انتظار می‌رود تا بسیار زودتر از مکتب قم، ظهور تاریخی یافته باشد؛ هر چند به نظر برخی از صاحب‌نظران، سابقه طرح نخستین نظریه ولایت فقیه به آغاز دوره غیبت بازمی‌گردد، اما نخستین بار رویکرد مذکور در مکتب قم به بار نشست و گفتمان غالب فقهی، گشته است. مناسبات فقه و سیاست در رویکرد مذکور از چند جنبه، قابل مطالعه است.

تحول درونی فقه شیعه

۱. مهم‌ترین تحول درونی فقه شیعه - که بیش از هر عاملی، ظهور انقلاب اسلامی، زمینه‌ساز تاریخی آن بوده و بیش از هر رویکردی، در رویکرد ولایتی فقه بازتاب یافته - گذار فقه شیعه از «تئوری» سیاسی به «نظام» سیاسی است. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین دغدغه فقه سیاسی شیعه از صفویه تا انقلاب اسلامی، ارائه تئوری سیاسی؛ به‌ویژه تئوری ولایت فقیه بوده است، اما تئوریهای مذکور در هیچ یک از مکاتب و گرایش‌های فقهی‌ای که در این فاصله زمانی ظهور یافته‌اند، موفق به نظام‌سازی نشده‌اند. نخستین بار در عصر مشروطه بود که فقه شیعه، خود را در معرض نظام‌سازی قرار داد که هر چند به لحاظ نظری، گامی مثبت و رو به جلو به نظر می‌رسید، اما به دلایل سیاسی - اجتماعی توفیق عملی چندانی به دست نیاورد. این در حالی است که با قیام امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی، دغدغه مذکور به بار نشست و برای نخستین بار در تجربه جمهوری اسلامی ایران، آموزه‌ها و تئوریهای اسلامی در مکانیزمی بسیار متفاوت از آنچه در دیگر نظامهای سیاسی، حتی نظامهای موجود در جهان اسلام رایج بود، وارد چرخه حیات مسلمین شد.

۲. با پیروزی انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نظام سیاسی، زمینه‌های گذار از «فقه فردی» به «فقه حکومتی» به وجود آمد. از زمان مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی، اندیشه سیاسی مکتوب شیعه چنان قوت یافت که نمونه آن توسط حضرت امام 1 صورت پذیرفت. فقیهان شیعه که خود را متکفل برپایی و مدیریت حکومت اسلامی می‌دانستند، به زودی دریافتند که مجموعه تراث فقه موجود که فقه فردی بود، برای این منظور کفایت نمی‌کند و لازم است به استنباط نوعی دیگر از احکام فقهی که موضوع

آنها، نه رفتارهای فردی؛ بلکه رفتارهای حکومتی (سازمانی و نهادی) است، بیندیشند. البته اگر چه بسیاری از احکام حکومتی مورد نظر، حتی هنوز استنباط نشده‌اند، اما در دهه اخیر، خبرگان فقهی شیعه، سوگیری واضحی در این خصوص داشته‌اند.

۳. نظر به شکل‌گیری حکومت اسلامی و حداکثری‌شدن مطالبات مردم از فقه برای حل مشکلاتشان و احساس تکلیف فقه برای حل آن مشکلات، در دوره جمهوری اسلامی، استنباط احکام در بسیاری از ابواب فقهی به صورت تخصصی و سیستماتیک و از طریق نهادهای ویژه این منظور صورت می‌گیرد. گذار از فقه عمومی به فقه تخصصی، علاوه بر اینکه به لحاظ کیفی از ضریب اطمینان بیشتری برخوردار است، به لحاظ کمی به دلیل اینکه متولیان خاص دارد، رشد بسزایی می‌یابد. به عنوان مثال، در شرایط کنونی، ابوابی مانند حج، وقف، قضاء و... به دلیل ارتباط تنگاتنگی که میان فقه و سازمانهایی چون سازمان حج و اوقاف، قوه قضائیه و... به صورت تخصصی و از طریق مراکز ویژه، دنبال می‌شوند. چشم‌انداز فرآیند مذکور چنان است که برای هر کدام از نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی موجود در کشور، نهاد فقهی متناظری در حوزه‌های علمیه شکل بگیرد و به صورت تخصصی دغدغه‌های آنها را دنبال نماید. این در حالی است که در تئوریهای وکالت و نظارت فقیه، از آنجا که فقه به صورت پیشینی، خود را موظف به رهبری جامعه نمی‌داند، نیازی به نهادسازی برای این خصوص دیده نمی‌شود.

۴. با پیروزی انقلاب اسلامی و غلبه رویکرد ولایتی، فقه شیعه از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری جامعه، تغییر وضعیت داده است. گذار از جایگاه اپوزیسیون به جایگاه رهبری، باعث حداکثری‌شدن استنطاق از فقه شده است. استنطاق حداکثری از فقه، باعث می‌شود تا حتی اگر فقیهان، داعیه رهبری جامعه را هم نداشته باشند، خود فقه نسبت به پرسش‌ها و مطالبات زمانه، حساس شود. از همین رو، از زمانی که فقه سیاسی شیعه عملاً عهده‌دار حکومت گشته، «عنصر مصلحت» در آن بسیار پررنگ شده است.

غیریت غرب

۱. مهم‌ترین اتفاقی که با پیروزی انقلاب اسلامی و از طریق رویکرد ولایتی به فقه در برابر غرب رخ داده، تأسیس یک نظام سیاسی مستقل از نظام سیاسی غرب می‌باشد.

واقعیت این است که الگوی سیاسی ولایت فقیه در مبنا، روش، اصول و غایات خود مستقل از متناظرهای غربی‌اش بوده و بلکه در بسیاری از موارد در تضاد کامل با آن می‌باشد. به عبارت دیگر، روی کار آمدن الگوی سیاسی ولایت فقیه به معنای شکست انحصار نظام سیاسی غرب می‌باشد که بر اساس آن، حجیت همه تصمیمات سیاسی از حیث مبنا، روش و غایت به امضای فقه می‌رسد.

۲. نظام سیاسی ولایت فقیه از طریق طراحی نرم‌افزارهایی ویژه در حوزه مدیریت اجتماعی، با روش «حذف از طریق جایگزینی» به مقابله با متناظرهای غربی‌اش رفته است. به عنوان مثال، الگوی مردم‌سالاری دینی که در برابر دموکراسی غربی، طراحی شده به چنان کم و کیفی از حضور و مشارکت مردم در فرآیند قدرت می‌پردازد که اعتبار حضور تبلیغاتی، غیر آگاهانه و در بسیاری از موارد، اندک مردم در فرآیند تحصیل قدرتهای غربی را زیر سؤال می‌برد. نتایج فعالیت در دو نظام سیاسی ولایت فقیه و لیبرال دموکراسی، چنان متفاوت است که دیری نخواهد پایید که پرسش از برتری یکی از آن دو در ذهن بسیاری از نخبگان و حتی توده‌ها نقش خواهد بست و ترس غرب این است که در نهایت، پاسخ به آن پرسش، برتری نظام سیاسی ولایت فقیه باشد.

۳. نظام سیاسی لیبرال دموکراسی بر بنیاد عقل بریده از وحی، شکل گرفته است. در این نظام، اگر دین حضور هم داشته باشد بالضروره باید پس از عقل و در خدمت آن باشد. این در حالی است که نظام سیاسی ولایت فقیه بر بنیاد تلفیق ویژه‌ای از عقل و وحی، استوار گشته است. دو بنیاد مذکور، دو نوع نظام مدیریتی را نتیجه داده است که اصطلاحاً از یکی با عنوان الگوی مدیریت علمی و از دیگری با عنوان «الگوی مدیریت فقهی» یاد می‌شود. در الگوی مدیریت فقهی، استناد همه رفتارها باید به حجیت فقهی برگردد. برخلاف آنچه غرب، مبنی بر غیر یا ضد علمی بودن برنامه‌های فقهی، ادعا می‌کند، عقلانیت فقهی شیعه چنان موسع می‌باشد که ضمن دربرداشتن ظرفیت‌های علم و تجربه، از ظرفیت‌های نقل (وحی) نیز برخوردار می‌باشد.

نتیجه‌گیری

مکتب قم به دلیل ظهور تاریخی متأخرش می‌تواند حاصل و برآیند همه مکاتب فقهی پیش از خود باشد و لذا می‌توان ظرفیت سیاسی و مدیریتی فعال شده در آن را با برآیند ظرفیت‌های دیگر مکاتب فقهی برابر و یا حتی بیشتر از آنها دانست. در خصوص پیوند فقه و سیاست در مکتب مذکور، توجه به نکات کلی و نهایی ذیل می‌تواند حائز اهمیت باشد:

۱. خاستگاه تاریخی شکل‌گیری مکتب قم، سیاسی بوده است. واقعیت این است که حوزه علمیه قم به تبع شکست نهضت دینی مشروطه - که عالمان زیادی در آغاز و تداوم آن نقش داشتند - و به منظور کنترل دینی جریان سیاست در ایران تأسیس شد و برخلاف شهرتی که مؤسس آن - آیه‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی - مبنی بر غیر سیاسی بودن دارد، وی بسیار سیاسی بوده و مهم‌ترین دلیل بر این ادعا، تأسیس حوزه علمیه قم در عصر خفقان رضاشاهی می‌باشد؛ حوزه‌ای که یک خروجی آن، حضرت امام 1 به عنوان سرآمد مجتهدان سیاسی این عصر می‌باشد. اساساً آیه‌الله حائری که شاگردی مراجع تقلید بزرگ سیاسی همچون میرزای بزرگ شیرازی؛ رهبر نهضت تنباکو، میرزا محمدتقی شیرازی؛ رهبر انقلاب عراق و آخوند خراسانی؛ رهبر نهضت مشروطه را در سابقه علمی خود دارد، نمی‌تواند راهی کاملاً بیگانه با سلوک آنها را طی کرده باشد؛ هر چند شرایط و زمانه وی به گونه‌ای بوده که معظم‌له، رویکرد تقیه سیاسی را برای نیل به اهداف دینی خود مناسب‌تر دیده و البته تجربه تاریخی نیز رویکرد مذکور را تأیید کرده است.

۲. از آنجا که مهم‌ترین اتفاق سیاسی قرن بیستم در جهان اسلام - یعنی اشغال بیت‌المقدس و اعلام وجود کشوری غاصب به نام اسرائیل - مقارن با عصر مکتب قم اتفاق افتاده است، این مکتب نمی‌توانسته نسبت به آن بی‌توجه باشد؛ به‌ویژه آنکه اتفاق مذکور در شرایط تثبیت مکتب قم؛ یعنی در عصر زعامت آیه‌الله بروجردی، صورت گرفته است. ظهور اسرائیل و تهدید قدس شریف، باعث شد تا هم در اهل سنت و هم در تشیع، شاهد شکل‌گیری و تقویت فقه تقریب مذاهب باشیم. رویکردی تقریبی به

فقه که در ابتدا بیشتر حالتی تاکتیکی داشته و مسبوق به ظهور یک دشمن مشترک برای همه فرق عالم اسلامی بود، در ادامه نه فقط به مثابه یک استراتژی مطرح شد؛ بلکه دامنه آن از مسأله فلسطین و قدس شریف، بسیار فراتر رفته و شامل همه مسأله‌های مشترک عالم اسلامی؛ به‌ویژه مسائلی که متوجه استکبار جهانی هست، شده است. چنین به‌نظر می‌رسد که فقه تقریباً، امروزه از چنان ظرفیتی برخوردار است که به‌ویژه در پرتو خودآگاهی مذهبی - تاریخی مسلمانان به زودی قادر خواهد بود تا به عنوان مهم‌ترین منبع شرعی جنبش‌های اسلامی و با قطع نظر از انتساب اجزای آن به مذهب یا مذاهب خاص اسلامی، فعال شود.

۳. مکتب قم در دوره زعامت حضرت امام 1؛ به‌ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی ایران توانست تا رؤیای دیرین جریان فقهت شیعی مبنی بر تأسیس نظام اسلامی را به واقعیت، مبدل سازد. تأسیس نظام اسلامی در شرایطی صورت گرفت که اولاً؛ در پرتو جنبش‌های اسلامی دو سده اخیر در جهان اسلام و به‌ویژه در ایران عهد قاجار و پهلوی، خودآگاهی تاریخی - مذهبی، عنصر ایرانی چنان در جهت ضرورت زیست ایمانی، تحت لوای مدیریت فقهی فعال شده که بزرگترین و مهم‌ترین پشتوانه اجتماعی جریان فقهت قرار گرفته است. ثانیاً؛ فقه سیاسی شیعه؛ به‌ویژه پس از نگارش رسائل فقه سیاسی عصر مشروطه از چنان کمیت و کیفیتی برخوردار گشته که می‌تواند برای پاسخگویی به مهم‌ترین نیازهای دینی - سیاسی زمانه‌اش به صورت کاملاً پویا عمل کند. ثالثاً؛ رهبری دینی جامعه؛ یعنی حضرت امام خمینی 1 به تلفیقی شایسته از حکمت نظری،^{۱۲} عرفان عملی^{۱۳} و فقه سیاسی^{۱۴} دست یازیده و توانسته تا ظرفیت این هر سه شاخه علوم دینی را در خدمت مدیریت اجتماع فعال کند.

۴. مکتب قم در آخرین تجربه فقهی - سیاسی خود، توانسته است دغدغه‌های فقه در حوزه مدیریت اجتماع را از طریق راه‌اندازی «جنبش نرم‌افزاری و نهضت تولید علم دینی» به مسأله‌های علم، تبدیل کند و دوگانه مدیریت فقهی - مدیریت علمی را از میان بردارد و به وحدت برساند. همچنین باعث شده تا کارشناسی علم در کارشناسی اجتهاد، ضرب گردد و بیش از پیش، قوت تئوری حکومت فقهی را رقم زند. به عبارت

دیگر، رویکرد دیالوگی فقه باعث شده تا ضمن تحفظ بر مبانی دینی اندیشه، زمینه‌های تصرف دینی در حوزه علم، فراهم آید.

۵. هر چند حکومت اسلامی، فراخ‌ترین بستر تحقق فقه اسلامی نبوده و تمدن اسلامی در چنین جایگاهی قرار دارد، حکومت اسلامی بستری شده است تا فقه شیعه از طریق درگیر شدن با مسائل آن به تفصیل برسد؛ چنانکه غرب نیز به مثابه غیریت عالم اسلامی در عصر کنونی، راه دور و درازی را پیموده و به ترتیب، از معبر هنر، فلسفه و تکنولوژی، خود را به تفصیل رسانده است. از این رو، طبیعی است که فقه به تفصیل رسیده در مقام مواجهه با غیریت در تمدن نشسته، ظرفیت‌های بیشتری از خود را در حوزه سیاست فعال کند؛ به‌ویژه اینکه پیچیدگی‌های ساحت تمدنی به‌گونه‌ای است که حوزه‌های سه‌گانه فرهنگ، سیاست و اقتصاد به شدت وابسته به یکدیگر و تنیده در هم هستند و این امر باعث می‌شود تا حتی مواجهه صرفاً فرهنگی یا اقتصادی با این ساحت پیچیده نیز بی‌توجه به امر سیاست نباشد. از همین روست که بسیاری از جنبه‌های فرهنگی و اقتصادی فقه شیعه نیز در عصر کنونی به صورت بسیار طبیعی، بوی سیاست می‌دهند. بی‌شک، ظهور چنین وضعیت و شرایطی مقتضی گذار از «فقه فردی» به «فقه حکومتی» می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه؛ حکومت صالحان، مقدمه کتاب.
۲. «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون، مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد» (امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۲۵)، یا «اجرای احکام الهی، جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان‌پذیر نیست» (امام خمینی، کتاب البیع، ص ۴۶۲).
۳. از نظر حضرت امام ۱ حتی شرایط و اختیارات والی نیز در پرتو دلیل عقلی روشن می‌شود: «عقل و نقل با هم متحدند در اینکه والی باید عالم به قوانین و عادل در میان مردم و در اجرای احکام باشد. بنابراین، امر حکومت به عهده فقیه عادل نهاده می‌شود و هموست که صلاحیت ولایت مسلمین را دارد» (امام خمینی، کتاب البیع، ص ۴۶۵).
۴. «به تحقیق، لزوم برقراری حکومت برای بسط عدالت و تعلیم و تربیت و رفع ظلم و حفظ مرزها و

منع از تجاوز اجانب از واضح‌ترین داوریه‌های عقل است... و با این همه، دلایل شرعی نیز بر این مسأله دلالت می‌کند» (امام خمینی، کتاب البیع، ص ۴۶۲).

۵. ر.ک: احمد آذری قمی، نقد و بررسی ولایت فقیه، صفحه ۷۰ به بعد.

۶. ر.ک: کلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۳۸، کتاب فضل العلم. (حضرت امام با آنکه راوی اصلی؛ یعنی علی بن حمزه را بنا بر قول معروف، ضعیف می‌داند، قائل است که منافاتی میان وثاقت او و عمل به روایاتش نیست) [امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۳۶].

۷. ر.ک: کلینی، اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۶. (وجه استدلال به این روایت این است که امین الرسول بودن فقیهان در تمام شؤون و از جمله، امر رهبری امت و گسترش عدالت در جامعه و نهایتاً امر حکومت اسلامی است) [امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۴۴].

۸. (چون حق قضاوت برای فقیه ثابت است، پس ریاست و حمایت او نیز محرز می‌باشد) [امام خمینی، شؤون و اختیارات ولی فقیه، ص ۴۷؛ همو، ولایت فقیه، ص ۷۸].

۹. (حضرت امام ۱ بر اساس بخش پایانی روایت می‌نویسد که نباید در امور مربوط به قدرتهای اجرایی به ستمگران - همه حکومت‌کنندگان غیر اسلامی؛ اعم از قاضیان، قانونگذاران و مجریان - مراجعه کرد) [ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۹۳].

۱۰. (این روایت؛ هر چند سندش معتبر نیست، اما دلالتش واضح است) [امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۱۰۶].

۱۱. این روایت، مرسل بوده و بسیاری بدان اعتماد نکرده‌اند.

۱۲. این شاخه از علوم اسلامی از زمان صفویه که شیعه در هسته قدرت سیاسی قرار گرفته، توسط ملاصدرا، ملا علی نوری، حکمای اربعه عهد قاجار (سبزواری، زنوزی، جلوه و قمش‌های) و حکمای عهد پهلوی (سیدکاظم عصار، سیدابوالحسن رفیعی، علامه طباطبایی، حضرت امام و...) تا به امروز ادامه یافته است.

۱۳. این شاخه از علوم اسلامی از اوایل عهد قاجار، توسط سیدعلی شوشتری، ملا حسینقلی همدانی، سیداحمد کربلایی، سیدعلی قاضی طباطبایی، علامه طباطبایی، حضرت امام، آیه‌الله بهجت و... تا به امروز ادامه یافته است.

۱۴. این شاخه از علوم اسلامی از زمان صفویه، توسط محقق کرکی، ملا احمد نراقی، صاحب جواهر، میرزای شیرازی، آقانجفی اصفهانی، آیه‌الله بروجردی، حضرت امام و... تا به امروز ادامه یافته است.

منابع و مأخذ

۱. آذری قمی، احمد، نقد و بررسی ولایت فقیه، قم: ارزشمند، ج ۵، ۱۳۸۱.
۲. آمدی، غررالاحکم و دررالکلم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۹، ۱۳۷۸.
۴. _____، شؤون و اختیارات ولی فقیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲، ۱۳۶۹.
۵. _____، کتاب البیع، (۵ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
۶. تبریزی، میرزاچواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۳، ۱۳۷۴.
۷. جعفریان، رسول، جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی - مذهبی از شهریور ۱۳۲۰ تا انقلاب اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۵، ۱۳۸۳.
۸. جمعی از نویسندگان، فقه الرضا ۷، مشهد: کنگره جهانی امام رضا ۷، ۱۴۰۶ق.
۹. حسینی حائری، سیدکاظم، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۰. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۱۱. خویی، سیدابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، قم: انتشارات مدینة العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۲. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ولایت فقیه؛ حکومت صالحان، قم: عادل، ج ۲، بی تا.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمدعلی بن حسین بن بابویه، من لایحضره الفقیه، (۴ جلدی)، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ج ۳، ۱۴۱۳ق.
۱۴. کدیور، محسن، حکومت ولایی، تهران: نشر نی، ج ۳، ۱۳۷۸.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳، ۱۴۰۳ق.
۱۶. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۰.

تأثیر حکومت سیاسی بر حکم فقهی استفاده از انفال در دوران غیبت از دیدگاه شیعه

محمد امین فرد* و زینب مشکانی**

تأیید: ۹۳/۳/۲

دریافت: ۹۲/۴/۸

چکیده

«انفال»، اموالی مانند قتل کوه‌ها، جنگل‌ها، معادن، زمین‌های موات و... هستند که به دلیل منصب ولایت و رهبری در اختیار رهبر جامعه اسلامی قرار می‌گیرند تا این اموال را در راه اداره جامعه به مصرف برسانند. رهبری جامعه در دوران حضور معصوم ۷ با امام معصوم است. لذا انفال نیز بر اساس روایات، در اختیار ایشان قرار دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند بدون اذن ایشان در این اموال تصرف نماید. اما در دوران غیبت کبری، اگر حکومت اسلامی برقرار باشد و به عنوان یک مدل حکومتی برتر اگر ولایت جامعه با فقیه جامع‌الشرائط باشد، انفال نیز به عنوان یکی از عناصر حکومت سیاسی، در اختیار او قرار می‌گیرد و مردم در میزان، چگونگی استفاده و مالکیت این اموال، باید قوانین جامعه را در نظر بگیرند. اما در صورتی که در دوران غیبت کبری، حکومت اسلامی، مستقر نباشد به استناد روایات و به دلیل وحدت ملاک، همه مردم می‌توانند از این اموال استفاده نمایند و آنها را مالک شوند. بدین ترتیب، نقش حکومت سیاسی در تبیین احکام فقهی؛ به‌ویژه انفال، مشخص می‌شود.

واژگان کلیدی

انفال، حکومت، شیعه، حق تصرف، دوران غیبت

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

** کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی.

مقدمه

انفال به اموال خاصی مثل معدن، جنگل، قلل کوه‌ها و... گفته می‌شود که قسمت عظیمی از ثروت جامعه را تشکیل می‌دهد و بحث مالکیت و حق تصرف در آن از جنبه اقتصادی، دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا می‌تواند نقش بسزایی در اداره و تأمین استقلال اقتصادی و به تبع آن استقلال سیاسی جامعه ایفاء کند. به همین دلیل است که خدای متعال، اختیار این اموال را به پیامبر 9 و پس از ایشان به امامان معصوم : - به عنوان رهبران جامعه - داده است تا آن را برای اداره جامعه، صرف نمایند؛ اما در دوران غیبت از یک سو، به دلیل عدم حضور امام 7 به عنوان صاحب اختیار اصلی تصرف در این اموال و از سوی دیگر، به دلیل نیاز مردم به این اموال و اختلاف مفاد روایات این باب، پیرامون حکم تصرف این اموال، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. هدف از این تحقیق، مشخص کردن حق تصرف در این اموال؛ به‌ویژه در دوران غیبت کبری است که سعی دارد ملاک واحدی به دست دهد تا بتوان آن را در تمام شرایط، جاری ساخت. فرضیه اولیه این تحقیق آن است که اگر در دوران غیبت کبری، حکومت اسلامی، مدیریت و اداره جامعه را بر عهده داشته باشد، حق تصرف در انفال و مدیریت آن با حکومت خواهد بود و تصرف در انفال برای عموم مردم، مباح نبوده و بایستی از حکومت اجازه گرفته و تابع قوانین آن باشند؛ اما در دوران غیبت، اگر حکومت صالح اسلامی، سگاندار هدایت جامعه نباشد از نظر فقهی، تصرف در انفال برای عموم (شیعیان) مباح و جایز است.

۱. انفال در لغت و اصطلاح

انفال در لغت به معنای زیادتی (لسان العرب، مفردات، مجمع البحرین) و در اصطلاح شرع به اموال خاصی مثل معدن، جنگل، قلل کوه‌ها و... گفته می‌شود که به دلیل منصب امامت و رهبری در اختیار رهبر جامعه اسلامی قرار دارد. لذا به این اموال، انفال می‌گویند که زیادی بر مقدار اموالی است که مردم مالک شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۱۰). ظاهر عبارات فقها در برشماری مصادیق انفال مختلف است؛ محقق همدانی (مصباح الفقیه، ج ۱۴، ص ۲۳۸) و محقق حلی (شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۳) آن

را پنج مورد، صاحب عروه (عروة الوثقی، ج ۹، ص ۵۹۶) آن را شش مورد، محقق کرکی (جامع المقاصد، ج ۳، ص ۵۵) آن را ده مورد، شیخ حرّ عاملی (هدایة الامة، ج ۴، ص ۱۵۵) آن را دوازده مورد و شیخ طوسی (الجمال و العقود، ص ۲۹۰) آن را پانزده، مورد دانسته‌اند. باید توجه داشت که این اختلاف، فقط در عدد منحصر می‌شود؛ زیرا برخی فقها، تعدادی از موارد انفال را تحت یک عنوان داخل و در یکدیگر ادغام کرده‌اند.

برخی از مصادیق مهم انفال عبارتند از: «هر زمین متروکه‌ای که اهل آن از بین رفته باشند، زمین‌هایی که با صلح گرفته شده، زمین‌های موات، جنگل‌ها، قله‌های کوه‌ها، معادن، مراتع، کف دره‌ها، میراث کسی که وارثی ندارد، اموال برگزیده پادشاهان که در طی جنگ به دست مسلمانان افتاده‌اند و...» که بیشتر اینها در کتاب «وسائل الشیعه» به نقل از «کافی» در حدیثی از امام کاظم ۷ مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ آنجا که حضرت فرمودند: «والانفال کل ارض خربة باد اهلها و کل ارض لم یوجف علیها بخیل و لارکاب ولكن صالحوا صلحاً واعطوا بایدیهم علی غیر قتال و له رؤوس الجبال و بطون الأودیة و الاجام و کل ارض مية لارب لها و له صوافی الملوك ماکان فی ایدیهم من غیر وجه غضب لان الغصب کلمة المردود و هو وارث من لاوارث له یعول من لاحیله له» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۱ از ابواب انفال، ح ۴).

البته همه مصادیق انفال، منحصر در این موارد نمی‌شود و با استنباط دو قاعده و ملاک از سوره حشر و همین‌طور از مصادیق ذکر شده در روایات مرتبط، می‌توان موارد دیگری را تحت شمول انفال قرار داد.

۱-۱. قاعدة اول

هر مال بدون مالک، جزء انفال است؛ زیرا با بررسی آنچه در روایات به صورت نص آمده است می‌توان دریافت که همه مصادیق زیر، جزء اموال بدون مالک هستند؛ مواردی چون ارث بدون وارث، زمین‌های موات در صورتی که مالک نداشته باشند و زمین‌های آباد بدون مالک که جزء انفال دانسته شده‌اند و حتی اگر در سایر موارد انفال که در روایات ذکر شده است؛ مثل معادن، جنگل‌ها، قله کوه‌ها و... نیز دقت شود،

ملاحظه می‌شود که همه اینها جزء اموال بدون مالک خصوصی، محسوب می‌شوند. لذا امام خمینی 1 در این باره فرموده‌اند:

قله کوه‌ها، کف دره‌ها و زمین‌های موات، جنگل‌ها و معادن و زمین‌هایی که اهالی آن نابود شده‌اند و ارث بدون وارث، برای امام 7 است، نه به عناوین مختلفه و ملاکات عدیده؛ بلکه به ملاک واحده که عبارت است از عدم رب و صاحب برای آن. بنابراین، خود اشیاء مذکور در انفال بودن آنها نقشی ندارد؛ بلکه مصادیقی هستند برای آن ملاک واحد (امام خمینی، 1376، ج 3، ص 27).

۱-۲. قاعده دوّم

هر چیزی که در طبیعت، دارای مالیت بوده و منافع فراوانی داشته باشد که افراد برای ایجاد و تولید آن زحمتی نکشیده باشند، مصداق انفال می‌باشد و اختیار آن با امام است. این قاعده از آیه ششم و هفتم سوره حشر، اصطیاد می‌شود که می‌فرماید: «آنچه را که خداوند، عائد پیامبرش گردانیده است شما بر آن اسب و شتری نتاخته‌اید، و لکن خداوند پیامبرش را بر هر چیزی بخواهد مسلط می‌کند. آنچه را که خداوند از اموال کافران، عائد رسول خدا گردانید، متعلق به خدا و رسول و خویشان رسول است و یتیمان و فقیران و رهگذران. این حکم برای آن است که غنائم در میان توانگران شما دست به دست نگرند...». طبق آیه اول، خداوند متعال به این دلیل «فی» را به پیامبرش داده است که مسلمانان برای به‌دست آوردن آن تلاشی نکرده‌اند؛ زیرا در تعلیل آن می‌فرماید: «شما اسب و شتری برای آن نتاخته‌اید» که این تعلیل را می‌توان در سایر موارد انفال نیز عمومیت داد؛ زیرا هر چند آیه شریفه، تنها ناظر به غنائم جنگی و زمین‌های به‌دست آمده از کفار است، اما با دقت در سایر مصداق انفال؛ از جمله قتل کوه‌ها، زمین‌های موات، جنگل‌ها، مراتع، میراث‌های بدون وارث و ... نیز می‌توان فهمید که مسلمین برای آنها زحمتی نکشیده‌اند و با وحدت ملاک، بلکه به‌طریق اولی^۱ می‌بایست در اختیار پیامبر اکرم 9 به عنوان رئیس دولت اسلامی قرار گیرد.

روایت از حیث سند نیز همین را تأیید می‌کند که بر طبق آن امام می‌فرماید: «فی و

انفال، عبارت است از هر زمینی که بدون خونریزی و با صلح یا تسلیم اهالی آن به دست می‌آید و هر زمین خراب و دشت‌ها یا کف دره‌ها جزء فئ است» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۱ از ابواب انفال، ح ۱۱). همانگونه که ملاحظه می‌شود در این روایت، دشت‌ها و زمین‌های موات و کف دره‌ها نیز فئ، نامیده شده‌اند. بنابراین، طبق صریح آیه، فئ اموالی است که مسلمانان برای به دست آوردن آن اسب و شتری نتاخته باشند که کنایه از این است که آن را بدون زحمت به دست آورده‌اند. طبق آیه دوم «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر (۵۹): ۷) نیز چون این اموال، ثروت عظیمی به حساب می‌آیند، خداوند متعال آن را از ملکیت خصوصی اشخاص، خارج کرده است. بنابراین، اگر چیزی در طبیعت دارای مالیت و منفعی باشد که اولاً: کسی برای تولید آن کاری نکرده باشد و ثانیاً: ثروت زیادی نیز به حساب آید، می‌تواند جزء مصادیق انفال باشد. همچنین اگر در مصادیق انفال، توجه شود، همگی از اموالی هستند که به دلیل منافع گسترده‌ای که دارند عموم مردم برای به دست آوردن، مالکیت و استفاده از آن تمایل دارند؛ مثل معادن، جنگل‌ها، اموال برگزیده پادشاهان و... و شاید یکی از حکمت‌هایی که انفال در اختیار امام و حاکم اسلامی قرار داده شده است همین باشد که از وقوع نزاع در بهره‌برداری و مالکیت این اموال جلوگیری شود؛ چنانکه این نزاع در جنگ بدر، میان مسلمانان بر سر تقسیم غنائم، رخ داد که بنا بر نظر برخی مفسران از جمله طبرسی (مجمع‌البیان، ج ۷، ص ۸۲)، پس از آن آیه انفال، نازل شد و اختیار آن به پیامبر ۹ به عنوان رئیس حکومت وقت داده شد.

اکنون نوبت طرح این پرسش است که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات، انفال و حق تصرف در آن متعلق به چه کسی می‌باشد؟ در زمان حضور پیامبر ۹ و امامان معصوم : تصرف در انفال چه حکمی دارد؟ در زمان غیبت معصوم ۷ چه حکمی از روایات در این باره می‌توان استنباط کرد؟

۲. مالکیت انفال در دوران حضور معصوم ۷

بر اساس آیه اول سوره انفال و روایات مرتبط، در دوران حیات پیامبر اکرم ۹ مالکیت انفال با ایشان بوده و بعد از پیامبر، این اموال و حق تصرف در آن، متعلق به

امام بعد از ایشان است. بنابراین، امامان معصوم : نیز همان اختیارات پیامبر ۹ را در نحوه استفاده از انفال دارند. شهید ثانی (ره) می‌فرماید: «انفال در زمان پیامبر ۹ مال ایشان و بعد از ایشان به امام 7 - جانشین ایشان - تعلق دارد» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۳).

خداوند متعال در آیه اول سوره انفال می‌فرماید: «ای رسول ما! چون امت از حکم انفال از تو بپرسند؛ جواب ده که انفال، مخصوص خدا و رسول است. پس، از خدا بترسید و بین خودتان را اصلاح کنید و مطیع خدا و رسول باشید؛ اگر اهل ایمان هستید». طبق این آیه، خداوند متعال، انفال را به پیامبرش داده و مردم را از تصرف در آن منع نموده است.

در شأن نزول این آیه کریمه گفته شده است: «علت نزول آن مشاجره‌ای بود که در جنگ بدر، میان مسلمانها بر سر تقسیم غنائم در گرفته بود؛ زیرا پیامبر ۹ در این غزوه به خاطر تشویق و ترغیب جوانان و مجاهدان به جنگ و شکست دشمن، جوایزی را قرار داد. به همین دلیل، وقتی جنگ شروع شد، جوانان شتابان به سوی میدان حرکت کردند و پیرمردان در جای خود، کنار پرچم‌ها باقی ماندند. وقتی جنگ به پایان رسید جوانان از پیامبر ۹ غنائم و جوایزی را که پیامبر ۹ وعده داده بود درخواست کردند. در این هنگام، پیرمردان گفتند: ما نیز پشتیبان شما بودیم، اگر در حمله شکست می‌خوردید به نزد ما برمی‌گشتید. بالأخره میان دو نفر از آنان به نام «ابوالیسر انصاری» و «سعدبن معاذ»، مشاجره صورت گرفت تا اینکه این آیه نازل شد و خداوند متعال، حق تصرف در همه انفال را به پیامبر ۹ داد. ایشان هم از روی تفضل همه غنائم را میان مجاهدان به صورت مساوی تقسیم نمود» (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۸۲).

طبق این آیه، حکم انفال، فقط در دوران حضور پیامبر، بیان شده است، ولی اینکه بعد از پیامبر ۹ مدیریت این اموال با کیست، چیزی از این آیه استنباط نمی‌شود. روایاتی وجود دارد که اثبات می‌کند خداوند متعال، پس از پیامبر ۹، این اموال را در اختیار امامان معصوم : قرار داده است. از جمله این روایت که محمدبن مسلم از امام باقر 7 نقل می‌کند که فرمود: «فی و انفال، مال خدا و رسول است. آنچه مال خداست، مال

رسول نیز هست تا آن را در هر راهی که خواست صرف کند و بعد از رسول ۹ مال امام 7 است» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۱ از ابواب انفال، ح ۳).
 امام خمینی 1 نیز به استناد این روایات می‌فرماید: «روایات هم در این مضمون (آیه) آمده و مالکیت انفال را به خدا و پیامبر ۹ داده، الا اینکه بیان کرده‌اند که هر آنچه از آن رسول ۹ است، مال امام 7 می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۲).
 همچنین صاحب جواهر (ره) در این باره گفته‌اند: «حرفی در این نیست که انفال، ملک پیامبر ۹ است؛ چنانکه کتاب و سنت و اجماع هم بر آن دلالت دارند و بعد از پیامبر ۹ از آن جانشین و قائم مقام ایشان است» (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۳).

۲-۱. انفال؛ ابزاری برای منصب ولایت

از مطالب فوق، این سؤال به ذهن، متبادر می‌شود که آیا ملکیتی که برای معصومین : در مورد انفال، وجود دارد به خاطر منصب ایشان و شأن ولایت است یا به خاطر شخص ایشان؟ به عبارت دیگر، آیا لسان ادله و روایات، انفال را ملک شخصی حضرات معصومین : می‌داند یا از نظر قرآن و روایات آن بزرگواران، فقط مدیریت تشخیص موارد هزینه انفال و مسؤولیت آن را بر عهده دارند؟
 آنچه از آیه اول سوره انفال، روایات و نیز حکم عقلی استنباط می‌شود، این است که انفال بایستی متعلق به منصب پیامبر و امامان : باشد و ابزاری در خدمت حکومت؛ یعنی حضرات معصومین : مدیریت تشخیص موارد هزینه انفال و مسؤولیت آن را بر عهده دارند، نه اینکه این ثروت عظیم به مصارف شخصی شان برسد.
 دلایل متعددی نیز بر این مطلب، دلالت می‌کند که برای نمونه چند مورد، ذکر می‌شود:

۲-۱-۱. آیه

آیه «فی» می‌فرماید: «آنچه را که خداوند از اموال کافران به رسول خود غنیمت داد، متعلق به خدا و رسول و خویشاوندان رسول ۹ و یتیمان و فقیران و در راه ماندگان است. این حکم برای آن است که آن اموال فقط در میان توانگران شما دست به دست نگردهد» (حشر (۵۹): ۷). این آیه، علت اعطای فی به پیامبر ۹ را چنین بیان می‌فرماید:

«تا آن اموال فقط در میان توانگران شما دست به دست نگردد» که اگر این قاعده به تمام موارد انفال، تعمیم داده شود - زیرا فئ یکی از مصادیق انفال است - می‌توان گفت که انفال در اختیار پیامبر 9 یا امام 7 قرار داده شده است تا ایشان با مدیریت صحیح خود همه افراد جامعه را از آن بهره‌مند سازند، نه اینکه فئ و انفال در انحصار افراد خاصی باشد. همچنین مناسبت حکم و موضوع در این آیه، اقتضاء می‌کند که از تمرکز و گردش این ثروت عظیم به عنوان ملک شخصی در دست افرادی خاص، حتی حضرات معصومین : قرار نگیرد.

۲-۱-۲. روایات

یکی از روایاتی که اثبات می‌کند انفال، ملک منصب امامت است، نه ملک شخص امام، روایت «علی بن راشد» است که می‌گوید: «به امام کاظم 7 عرض کردم گاهی مالی برای ما می‌آورند و می‌گویند از آن ابی جعفر 7 است که نزد ماست، وظیفه ما در برابر این اموال چیست؟ حضرت در جواب فرمودند: اموالی که به عنوان منصب امامت نزد پدرم بوده است از آن من است و اموالی که به عنوان امامت نزد پدرم نبوده است بر طبق قانون کتاب خدا و سنت رسول خدا 9 از آن وارثان است» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۲ از ابواب انفال، ح ۶).

بر اساس این روایت اگر مالی، ملک شخصی امام 7 بود، می‌بایست پس از شهادت ایشان بین همه وارثان - طبق احکام و قوانین ارث - تقسیم می‌شد؛ در حالی که انفال این‌گونه نبوده و آن را تقسیم نکرده‌اند؛ زیرا طبق روایات، انفال بعد از رحلت پیامبر 9 و یا شهادت هر امام 7 در اختیار امام بعد از او قرار می‌گرفت و به هیچ‌یک از ورثه ائمه : نمی‌رسید. این روایت به ضمیمه روایات دیگری که بیان می‌کنند این اموال به امام تعلق دارند؛ از جمله حدیث ۴۳ و ۴۰۳ باب فوق و حدیث ۱۴ باب ۴ از ابواب انفال کتاب وسائل الشیعه و ... بیانگر این است که انفال ملک منصب امامت و ابزار حکومت و ولایت می‌باشد، نه ملک شخصی ایشان.

به‌خاطر همین روایات است که علامه حلی به نقل از ابن ادریس حلی می‌فرماید:

«جمیع انفال، مال پیامبر ۹ است و بعد از ایشان در هر عصری، به خاطر مقام و منصبش مال قائم مقام ایشان است، نه وراثش» (حلی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۲۷).

برخی روایات دیگر نیز که انفال را ملک امام دانسته‌اند، به جای واژه «امام» از واژه‌هایی چون «والی»، «القائم بامور المسلمین»، «القائم بامور مقام النبی» استفاده کرده‌اند. برای مثال، روایتی از حضرت علی ۷ نقل شده که فرموده‌اند: «علاوه بر خمس، انفال نیز در اختیار قائم به امور مسلمانان است که مال رسول خدا ۹ بوده است...» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۱ از ابواب انفال، ح ۱۹) و همچنین روایت دیگری از زبان «حمّاد» بیانگر این است که: «... انفال در اختیار والی قرار دارد...» (همان، ح ۳) و نیز روایت «قمی» که فرمود: «آنچه برای رسول خدا ۹ است، بعد از او برای جانشین ایشان است که برپادارنده امور مقام پیامبر ۹ است» (قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۵).

حال باید دید که آیا منظور از این عناوین و اصطلاحات (والی، القائم بامور المسلمین، القائم بامور مقام النبی) ائمه اطهار : هستند یا دیگران؟ اعتقاد به واگذاری انفال به دیگران، با روح اعتقادات شیعه، سازگار نیست؛ زیرا امامت و زعامت را از ائمه اطهار به دیگران منتقل می‌کند. پس با در نظر گرفتن روح اعتقادات شیعی، باید پذیرفت که منظور از این القاب و عناوین، اولاً و بالذات همان ائمه اطهار : هستند و ثانیاً و بالتبع، حاکمان صالح و شایسته‌ای هستند که به نیابت از ائمه اطهار :، حکومت اسلامی تشکیل داده‌اند و یا افرادی مثل نواب خاص آن حضراتند. با این وصف، این روایات به صراحت بیانگر این هستند که انفال به خاطر اینکه امامان اداره امور مسلمانان و به عبارتی، ولایت و رهبری جامعه را بر عهده دارند، به ایشان تعلق می‌گیرد تا آن را در راه اداره جامعه به مصرف برسانند.

امام خمینی ۱ در این مورد می‌فرماید: «این مالکیت، ملک منصب (ولایت) است، نه ملک شخص امام؛ زیرا اولاً: مالکیت خداوند به نحو اعتباری نیست؛ بلکه به جهت ولایت در تصرف است و ثانیاً: این اموال، بعد از شهادت یا ارتحال هر یک از ایشان، متعلق به امام بعدی که جانشین ایشان است، می‌باشد و به این دلیل، میان وارثان تقسیم نمی‌شود» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۵-۲۲).

۲-۱-۳. سیره عملی پیامبر اکرم و ائمه اطهار :

سیره ائمه معصومین نشان نمی‌دهد که آن حضرات، تمام انفال را ملک شخصی خود دانسته باشند و تمامی آن را برای مصارف شخصی خود به مصرف رسانیده و بعد از خود، آن را به ارث گذاشته باشند؛ زیرا اگر چنین بود می‌بایست پس از ارتحال پیامبر اکرم ۹، حضرت زهرا 3 و وارث و مالک تمامی انفال می‌شدند؛ حال آنکه احدی چنین حرفی نزده است؛ بلکه پیامبر اکرم و ائمه اطهار : با انفال، مثل یک ابزار حکومتی و بیت‌المال، معامله کرده‌اند.

با دلایلی که بیان شد معلوم می‌شود که انفال، مال شخصی پیامبر اکرم و ائمه معصومین نبوده و آنها به عنوان حاکم و رئیس حکومت سیاسی جامعه، اختیار این اموال را در دست داشته‌اند.

۳. حکم تصرف عموم مردم در انفال در دوران حضور معصوم 7

بنا بر استنباطی که به شرح فوق از دلالت آیه اول سوره انفال و بسیاری از روایات که در این زمینه رسیده است به عمل آمد، انفال در دوران حضور معصوم 7 در اختیار ایشان قرار دارد. به علاوه، حکم تصرف عموم مردم در این اموال نیز مشخص می‌شود؛ زیرا وقتی که حضرات معصومین : به عنوان رهبران جامعه اسلامی، مالک و صاحب اختیار این اموال هستند، بدیهی است که هرگونه تصرف در این اموال از جانب مردم نیز باید با اذن ایشان صورت گیرد. در غیر این صورت، هر تصرفی خلاف شرع خواهد بود؛ زیرا تصرف بدون اجازه در انفال، علاوه بر اینکه موجب هرج و مرج می‌شود، بلکه از مصادیق بارز تصرف در مال غیر نیز محسوب می‌شود که بر طبق آیاتی مثل «اموال یکدیگر را به باطل نخورید» (بقره ۲: ۲۴) و روایاتی همچون «اموال هیچ فرد مسلمانی بر دیگری حلال نمی‌شود، مگر با رضایت خود او» (احسان، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۱۳) و طبق حکم عقل، تصرف در آن حرام است (طباطبایی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۱۰).

علاوه بر این در توفیق «محمد بن عثمان» آمده است: «لعنت خدا و ملائکه و همه مردم بر کسی باشد که از مال ما درهمی را به حرام بخورد...» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۳ از ابواب انفال، ح ۷)؛ هر چند عبارت «مال ما» که امام 7 تصرف‌کننده در آن را

مورد لعن، قرار داده است در ملک شخصی امام 7 ظهور دارد، ولی با توجه به سیره عملی ائمه اطهار : که معمولاً عموم مردم را به خاطر مسائل و اموال شخصی خودشان لعن نمی‌کردند، عمومیت عبارت «مال ما» در این روایت، شامل سایر اموال در اختیار ایشان از جمله انفال نیز می‌شود. بنابراین، تا زمانی که اذنی از ناحیه ایشان صادر نشود، تصرف در اموال ایشان - از جمله انفال - جایز نبوده و حرام است. بر این اساس، اجماع فقها نیز تصرف در انفال را در دوران حضور معصوم، بدون اذن آن حضرات، جایز نمی‌دانند (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۳).

۴. حکم فقهی حق تصرف یا مالکیت انفال برای عموم مردم در دوران غیبت معصوم
این موضوع، یکی از موضوعات مورد اختلاف میان فقها می‌باشد. بنابراین، می‌توان مجموع نظرات فقهای شیعه را در سه قول، دسته‌بندی کرد:

۱-۴. ممنوعیت تصرف در انفال برای عموم به‌طور مطلق

این نظر از جانب «ابی‌الصلاح حلبی» و «ابن جنید»، ارائه شده است که معتقدند در عصر غیبت، تصرف در انفال برای عموم مردم به‌هیچ‌وجه جایز نیست. ابی‌الصلاح در این باره می‌فرماید: «همه انفال، حق امام 7 است. پس اگر مکلف، در آن میزان از خمس و انفالی که بر او واجب است، اخلال کند به عنوان ظالم در حق آل محمد 9، عاصی است و مستحق لعن از سوی هر مسلمان و باید منتظر عقاب باشد؛ زیرا در واجبی که امام 7 مستحق آن بوده و بر عهده آن مکلف بوده اخلال کرده و - در مالی تصرف کرده که - اجازه‌ای برای تصرف آن نداشته است» (حلبی، بی‌تا، ص ۱۷۴).

از ابن جنید نیز نقل شده که می‌فرماید: «تحلیل در دوران غیبت، صحیح نیست، مگر بر صاحب حق در زمان خودش» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۷)؛ یعنی نمی‌توان در دوران غیبت، به‌استناد اخباری که از سوی ائمه پیشین، صادر شده، حکم جواز تصرف در انفال را صادر کرد؛ چون حکم هر امامی در این زمینه، حکومتی بوده و فقط در زمان خودش معتبر است.

ادله قول اول

ادله ابی‌الصلاح حلبی و ابن جنید را می‌توان در دو دلیل، جمع‌بندی کرد:

۱. استصحاب حق تصرف امام عصر در انفال: صاحب اختیار خمس و انفال در هر عصری، امام زنده آن عصر است. پس نمی‌توان در دوران غیبت به استناد اخباری که از سوی ائمه پیشین، صادر شده است، حکم جواز تصرف در انفال را صادر کرد؛ زیرا در دوران غیبت، حق تصرف در این اموال، متعلق به امام عصر (عج) می‌باشد و جواز تصرف باید از سوی ایشان صادر شود. به عبارت دیگر، این اموال در این دوره، مالک دیگری پیدا کرده‌اند که حتی با پذیرش روایات و ادله تحلیل از سوی ائمه پیشین، اذن امام عصر (عج) - که هم‌اکنون مالک این اموال است - لازم است (همان).

۲. استصحاب حرمت تصرف در انفال: فرض خمس و انفال به نص قرآن و اجماع امت است و اگر در کسی که مستحق آن است، اختلاف پیش آمد، به‌خاطر اجماع آل محمد بر ثبوتش و کیفیت استحقاقش باید به آنها - آل محمد - داده شود و ایشان هم آن را اخذ کرده و مؤذی آن را مدح و مخل آن را ذم می‌کنند که رجوع از این حکم معلوم و واضح با تکیه بر اخبار شاذ، جایز نیست (حلبی، بی‌تا، ص ۱۷۴).

بررسی قول اول

ادله اثبات نظر مشهور و قول مختار - که در صفحات بعد ذکر می‌شود - ادله این قول را رد می‌کنند. به علاوه می‌توان گفت که در عصر غیبت یا حکومت صالح اسلامی وجود دارد یا ندارد. در هر دو حال، ممنوعیت تصرف در انفال به‌طور مطلق؛ هم عملاً موجب تعطیلی حکم الهی در مورد انفال می‌شود و هم تالی فاسدهایی دارد که عبارتند از: الف) معطل ماندن ثروت عظیم انفال؛ ب) عدم استفاده از آن در راه برطرف کردن مشکلات و نیازهای مسلمین؛ ج) ایجاد زمینه تعدی و دست‌درازی دیگران در این اموال؛ د) محروم کردن حکومت صالح و مؤمنین از این ثروت الهی عظیم.

حال آنکه اجرای احکام نورانی اسلام، مقید به حضور حضرات معصومین نیست و مردم باید به هر میزان که می‌توانند - با تشکیل حکومت اسلامی یا حتی در صورت عدم قدرت بر تشکیل حکومت اسلامی - به احکام اسلامی عمل کنند. بنابراین،

در مجموع، این قول غیر قابل پذیرش است. در ادامه، پس از بیان قول مختار نیز مطالبی در رد این قول خواهد آمد.

۴-۲. اباحه تصرف در انفال برای عموم به طور مطلق

بر خلاف قول قبلی، عده‌ای از فقها معتقدند که تصرف در تمام مصادیق انفال برای شیعیان، مباح شده است و مردم می‌توانند در انفال به طور مطلق تصرف کنند. این قول به مشهور علما نسبت داده شده است. مرحوم نراقی (مستندالشیعه، ج ۲، ص ۹۵)، صاحب ریاض؛ سیدعلی طباطبایی (ریاض المسائل، ج ۵، ص ۲۷۰)، شهید اول (الروضه البهیة، ج ۴، ص ۳۱۲)، شهیدثانی (مسالک الافهام، ج ۱، ص ۴۷۵) و... از قائلین به این قول می‌باشند.

صاحب جواهر در این زمینه می‌فرماید: «اصح اقوال در دوران غیبت، اباحه جمیع انفال است؛ چنانکه شهیدین و جماعتی بر آن تصریح کرده‌اند» (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۲۴). شیخ انصاری نیز در این باره بیان کرده است: «[قول به] تحلیل کل انفال مشهور است؛ چنانکه در روضه آمده است» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۳۶۸).

ادله قول دوّم

۱. روایات: عمده استدلال این فقها به عموم روایاتی است که بر اساس آن، امامان : اجازه تصرف در انفال را به شیعیان داده‌اند؛ از جمله روایت «حارث بن مغیره نصری» از امام باقر ۷ است که فرمود: «... خمس در کتاب خدا، انفال و اموال برگزیده شاهان برای ماست، الا اینکه ما آن را برای شیعیانمان حلال کردیم...» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، باب ۴ از ابواب انفال، ح ۱۴). مشهور علمای شیعه در این روایت، عبارت «اللهم إنّنا قد احللنا ذلك لشیعتنا» را به کلّ خمس، انفال و اموال برگزیده شاهان ارجاع داده‌اند و گفته‌اند: بنابراین، کل انفال برای شیعیان، مباح است.

۲. سیره: دلیل دیگر ایشان «سیره» است. به این بیان که می‌فرمایند: «مردم همیشه در این اموال تصرف کرده و از آنها بهره می‌بردند، بدون اینکه ضرورتی به اخذ اجازه داشته باشند و فی‌الجمله در این امر، شک و خلافتی نیست» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۲۱).

بررسی قول دوم

این مقاله در ادامه بیان خواهد کرد که این قول در حالی که حکومت صالح اسلامی وجود نداشته باشد، صحیح است؛ اما اگر در عصر غیبت، حکومت اسلامی وجود داشته باشد، اختیار انفال را باید به حکومت داد - در ادامه، پس از بیان قول مختار، مطالبی در رد این قول خواهد آمد - .

۳-۴. اباحه تصرف در انفال برای برخی مصارف خاص

قول سوم، حد وسط دو قول قبلی است که معتقد است در عصر غیبت، تصرف مردم در انفال، برای برخی هزینه‌های ضروری زندگی، جایز است؛ نه مثل قول اول، منع مطلق تصرف و نه مثل قول دوم، اباحه مطلق و نامحدود تصرف در انفال. این قول را می‌توان با توجه به وسعت و ضیق موارد جواز تصرف، به دو قول تقسیم کرد:

۱-۳-۴. اباحه تصرف در انفال فقط برای مناکح

برخی از فقها مانند «شیخ مفید» بر این عقیده‌اند که تصرف در انفال، فقط در مورد مناکح مباح شده است. ایشان می‌فرمایند: «[جواز] تناول و تصرف در انفال - برای عموم مردم در عصر غیبت - فقط در مورد مناکح وارد شده است» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۵).

دلیل قول سوم

شیخ مفید، دلیل قول مختار خود را چنین بیان می‌فرماید: «این حکم به خاطر علّتی است که در روایات ائمه : وجود دارد و آن پاک‌ماندن ولادت(نسل) شیعیان است که این علّت در مورد اموال، وارد نشده است» (همان).

در توضیح دلیل ایشان باید گفت ادلّه این نظر، نوعی برداشت از روایاتی است که در زمینه تحلیل انفال، وارد شده است. بر پایه این روایات برای آنکه نسل شیعیان، پاک بماند و به خباثت و ناپاکی نیالاید و نیز برای آنکه آنان از تصرف در حقوق ائمه : رهایی یابند و به مشکلات دینی و مذهبی گرفتار نیابند، امام 7 به ایشان اجازه تصرف در انفال را داده است. از جمله این اخبار، روایتی است که در آن امام حسن عسکری از

امیرالمؤمنین ۸ نقل می‌کند که به پیامبر ۹ فرمود: «یا رسول‌الله! فهمیدم که بعد از شما بر این سرزمین، سختی و ستم حاکم می‌شود و بر خمس، غنائم و اسراء، مستولی می‌شوند و آنها را می‌فروشند؛ در حالی که آن اموال بر خریدار آنها حلال نیست؛ زیرا نصیب من در آنها قرار دارد، پس من نصیب خودم را برای هر کس از شیعیانم که آنها را بخرد حلال کردم تا منافع آنها برای ایشان از خوردنی و نوشیدنی حلال شود و برای اینکه موالیدشان پاک گردد و اولاد آنها اولاد حرام نشود...» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ب ۴ از ابواب انفال، ح ۲۰). علت تحلیل در این گونه روایات، طیب مولد دانسته شده است؛ همچنانکه در روایت زیر آمده است که مردی از امام صادق ۷ پرسید: «برای ما اموالی از غلات، تجارات و مانند آن است و می‌دانم که شما در آنها حق دارید، - آیا این اموال را برای ما حلال می‌فرمایید؟ - آن حضرت در پاسخ فرمود: ما این اموال را برای شیعیانمان حلال نکردیم، مگر به این دلیل که ولادتشان (نسلشان) پاک بماند» (همان، ح ۹). همین‌طور امام علی ۷ در روایت دیگری فرموده‌اند: «مردم به خاطر شکم‌ها و فرج‌هایشان هلاک شدند؛ زیرا آنها حق ما را به ما ادا نمی‌کنند، ولی آگاه باشید که آن (حق) برای شیعیان ما و پدرانشان حلال است» (همان، ب ۱ از ابواب انفال، ح ۱).^۲

۲-۳-۴. اباحه تصرف در انفال برای مناکح، مساکن و متاجر

این قول از سوی شیخ طوسی (نهایه، ج ۱، ص ۲۰۷)، ابن ادریس حلی (السرائر، ج ۱، ص ۴۹۸) و علامه حلی (تبصرة المتعلمین، ج ۱، ص ۲۶۳) ارائه شده است که معتقدند انفال، علاوه بر مناکح، در مساکن و متاجر نیز بر شیعیان، مباح شده است. صاحب «الحدائق الناضرة» این نظر را به مشهور، نسبت داده و گفته است: «مشهور بر این عقیده‌اند که استفاده از انفال در مورد مناکح، مساکن و متاجر، مباح شده است» (بحرانی، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۸۱).

دلیل قول چهارم

صاحبان این نظر به روایاتی استناد کرده‌اند که در باب تحلیل انفال برای شیعیان، وارد شده و علت آن را در پاک‌ماندن نطفه شیعیان و صحت عبادات و معاملاتشان قرار

داده‌اند. از جمله این روایت که می‌فرماید: «یکی از اصحاب از امام صادق 7 سؤال کرد: ای پسر رسول خدا 9! تکلیف شیعیان شما در مورد اموالی که به شما اختصاص دارد هنگام غیبت چیست؟ امام در جواب فرمودند: ... ما مساکن را بر آنان حلال کردیم تا عباداتشان صحیح باشد و مناکح را بر ایشان حلال کردیم تا ولادتشان پاکیزه شود و متاجر را نیز بر ایشان حلال کردیم تا اموالشان تزکیه شود» (محدث نوری، 1408ق، کتاب الخمس، ب 4 از ابواب انفال، ح 3).

طرح یک سؤال

شاید سؤال شود که چرا شیعیان برای استفاده از انفال، از ائمه اطهار : اجازه نمی‌گرفتند و مرتکب حرام می‌شدند و حتی این امر باعث خبث زاد و ولد ایشان می‌شد؟ در پاسخ این سؤال دو احتمال به نظر می‌رسد: احتمال اول اینکه مردم در حالی که امکان اجازه گرفتن داشتند، در گرفتن اذن از امام و استفاده از این اموال بی‌مبالاتی می‌کردند. این احتمال بسیار بعید است که شیعیان با وجود امکان دسترسی، بی‌توجهی کنند و از ائمه اجازه نگیرند.

احتمال دیگر این است که مردم، نه اینکه خواسته باشند بی‌مبالاتی کنند؛ بلکه نمی‌توانستند از امام، اذن در تصرف بگیرند. به عبارت دیگر، شرایطی در آن زمان حاکم بوده که مردم ناگزیر بودند بدون اذن امام در این اموال تصرف نمایند. به همین دلیل، ائمه : تصرف در این اموال را برای شیعیان، مباح کردند.

شیخ انصاری (ره) در این باره می‌فرماید:

اخبار تحلیل را باید به حالتی حمل کنیم که ائمه : تمکن از گرفتن حقیقتشان را نداشتند؛ بلکه حتی تمکن از اخذ فطره هم نداشتند؛ چرا که همین امر باعث آزار و اذیت ایشان یا اذیت شیعیان می‌شد، یا به خاطر غلبه ظالم بر شیعه با گرفتن خمس و غیر آن از ایشان؛ چنانکه در این روایت قول امام 7 بر این امر دلالت می‌کند: «ما أنصفناکم إن کلفناکم» و همچنین قول دیگر امام 7 که می‌فرماید: «من أعوزه شیء من حقی فهو فی حل» (انصاری، 1415ق، ص 368).

۴-۴. علت اختلاف اقوال

در نگاه اول، علت به وجود آمدن این اقوال، اختلاف مضمون روایات است؛ زیرا برخی از این روایات، به طور مطلق تصرف در انفال را حرام می‌داند؛ مثل توقیع رسیده از محمد بن عثمان: «...لعنت خدا، ملائکه و مردم، همگی بر کسی که درهمی از مال ما را بخورد...» (حر عاملی، ج ۶، ب ۳ از ابواب انفال، ح ۳)؛ در حالی که برخی دیگر از روایات، انفال و تصرف در آن را به طور مطلق برای شیعه مباح کرده‌اند؛ مثل روایت حارث بن مغیره نصری از امام باقر ۷ (همان، ج ۶، ب ۴ از ابواب انفال، ح ۱۴) و برخی نیز تفصیل قائل شده و فقط مواردی را تحلیل کرده‌اند؛ مثل روایت امام صادق ۷ - که در دلیل قول ۳-۱ نقل شد - (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، کتاب الخمس، ب ۴ از ابواب انفال، ح ۳). لذا این اختلاف در لسان ادله و روایات، موجب اختلاف نظر شده است. حال آنکه این اختلاف در لسان ادله، حکمتی داشته که شیعیان بدان مبتلا نبوده‌اند و بدان سبب معمولاً نادیده انگاشته شده است و آن اینکه «انفال یک ابزار حکومتی است». حکمت و جهت صدور روایات مختلف نیز همین نکته بوده است. توضیح بیشتر در ضمن نظر مختار این مقاله بیان می‌شود.

۵. نظر تحقیقی این مقاله

تمامی نظرات یاد شده در این نکته، مشترک هستند که حکم فقهی انفال را بدون در نظر گرفتن «حکومت سیاسی و نقش آن» بررسی کرده‌اند؛ حال آنکه انفال، یکی از ابزارهای بسیار قوی حکومتی است. لذا شایسته است حکم فقهی آن را با دخالت دادن عنصر حکومت سیاسی نیز تبیین کرد.

در اسلام، منصب ولایت و رهبری جامعه اسلامی از سوی خداوند متعال بر عهده معصوم ۷ گذاشته شده است و بالطبع ایشان نیز در دوران حضور، این منصب را بر عهده دارند. با توجه به اطلاق حکم مالکیت و حق تصرف در انفال برای امام هر عصری، مالک و اختیاردار اصلی این اموال در هر دو حالت - حالت حضور و غیبت کبری - در واقع، امام عصر (عج) هستند و این گونه نیست که به دلیل غیبت کبری، انفال از ملکیت ایشان خارج شده و حق تصرفی برای ایشان نباشد.

اما از طرفی بر طبق روایات، ائمه : این منصب را در دوران غیبت بر عهده فقیه جامع‌الشرایط قرار داده‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ص ۸۰-۷۷). بنابراین، فقیه - در حکومت کردن - نایب معصوم 7 بوده و کلیه اختیارات حکومتی ایشان در اداره تمامی امور جامعه را به نیابت از معصوم، دارا می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۳۳)، اما در دوران غیبت امام عصر(عج) حکومت همیشه به‌دست فقها نبوده و گاهی - تا کنون در بیشتر موارد - حاکمان بی‌صلاحیت بر جوامع مسلمین، مسلط می‌شوند.

از دیدگاه این مقاله، با لحاظ اینکه انفال از نهادهای حکومتی می‌باشد، نظر درست در رابطه با حکم جواز یا عدم جواز تصرف عموم مردم در انفال در دوران غیبت معصوم این است که نه قول تحریم مطلق را باید پذیرفت و نه قول اباحه مطلق را؛ بلکه بهتر است قائل به تفصیل شویم، بدین‌گونه که حاکمیت در دوران غیبت معصوم 7 دو حالت دارد و حکم جواز یا عدم جواز تصرف عموم مردم در انفال نیز تابع آن است. آن دو حالت از این قرار است که:

۱. اگر حکومت حاکم بر جامعه اسلامی، حکومتی اسلامی باشد - مثل الان که رهبری با فقیه جامع‌الشرایط است - هرگونه تصرف در انفال باید با اجازه حکومت باشد و تصرف بدون اجازه حکومت در انفال، مطلقاً ممنوع است. به عبارت دیگر، همان دلایلی که ثابت می‌کنند که در دوران حضور، انفال به منصب امامت و ولایت، تعلق دارد با ضمیمه دلایل ولایت فقیه و دلایل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در هر حالتی،^۳ این نکته را نیز ثابت می‌کنند که انفال در زمان غیبت، در اختیار فقیه جامع‌الشرایط - که رهبر جامعه است - قرار دارد و امر ایشان در این باره نافذ بوده و در استفاده از انفال، گرفتن اذن از ایشان شرط می‌باشد.

۲. اگر حکومت جامعه اسلامی، حکومتی غیر اسلامی باشد، تصرف در انفال به قدر نیاز و ضرورت - در مناکح، مساکن و متاجر - برای عموم مردم، مباح است. دلیل آن نیز همان دو دسته روایاتی است که از ائمه اطهار : وارد شده است - که در قول سوم، نقل شدند -.

۵-۱. دلیل تفصیل

دلیل و مبنای تفصیل فوق، توجه به عنصر حکومت سیاسی جامعه می‌باشد که در روایات نهفته است؛ زیرا احادیث این باب دو نوعند؛ دسته‌ای از این روایات، تصرف در این اموال را بر شیعیان بدون بیان هیچ قیدی مباح کرده‌اند؛ مانند روایتی که می‌فرماید: «... خمس در کتاب خدا، انفال و اموال برگزیده (شاهان) برای ماست... و ما آن را برای شیعیانمان حلال کردیم...» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ص ۳۸۳). در این روایت، امام ۷ تصرف در انفال را برای شیعیان مباح کرده است، ولی بیان نفرموده است که این اباحه تا چه زمانی ادامه دارد. اما دسته‌ای دیگر از روایات، اباحه انفال را به زمان ظهور قائم، مقید کرده‌اند؛ مانند روایتی که امام صادق ۷ در آن می‌فرماید: «... هر زمینی که در دست شیعیان ما قرار دارد برایشان حلال است تا زمانی که قائم ما قیام کند...» (همان، ص ۳۸۲). همچنین روایتی از ایشان که فرمود: «امیرالمؤمنین ۷ می‌فرمود: هر کس زمینی را احیاء کند، آن زمین مال اوست... تا زمانی که قائم ظهور کند...» (همان).

با توجه به لزوم حمل مطلق بر مقید در چنین مواردی، نتیجه این می‌شود که اباحه تا زمان ظهور قائم ادامه دارد.

همچنین روایاتی که بیانگر مالکیت انفال هستند دو گروه می‌باشند:

۱. در گروهی از این روایات، واژه «امام» آمده است و بیان فرموده‌اند که این اموال به امام تعلق دارد؛ مثل روایتی که از امام صادق ۷ وارد شده که از ایشان در مورد حق امام پرسیدند که حضرت در پاسخ فرمودند: «فی و انفال و خمس... از آن امام است» (همان، ص ۳۷۳).

۲. در گروه دیگری از این روایات، به جای واژه «امام» از واژه «قائم» استفاده شده است؛ مثل روایتی که می‌فرماید: «... پس از خمس، «انفال» (نیز) مال قائم به امور مسلمین است...» (همان، ص ۳۷۰). طبق این حدیث، به امام که والی جامعه اسلامی است، قائم نیز گفته می‌شود.

از واژه قائم در این روایت، استفاده می‌شود که این اموال به منصب امامت تعلق

دارد. از این رو، با عنایت به ادله ولایت مطلقه فقیه، فهمیده می‌شود که این اموال در واقع، به رهبری عادل جامعه تعلق دارد؛ اعم از اینکه معصوم باشد یا فقیه عادل نایب ایشان. البته این برداشت بدان معنا نیست که در همه روایات، کلمه «قائم» را به والی جامعه تفسیر کنیم. قطعاً روایات و نصوص زیادی وجود دارد که اصطلاح «قائم» در آنها به معنای امام زمان (عج) می‌باشد.

همچنین توقیع شریف امام زمان 7 نیز مؤید این نظر است که می‌فرماید: «و اما خمس، برای شیعیان ما مباح شده است، تا زمانی که «امر» ما ظهور کند...» (همان، ص 383)؛ هر چند این روایت در مورد خمس وارد شده است، اما محل استدلال ما قید این روایت است که امام 7 آن را برای «تحلیل» ذکر کرده است؛ زیرا در این روایت به جای «ظهور قائم»، ایشان تحلیل خمس را به «زمان ظهور امر»، قید زده است. بنابراین، تحلیل این اموال تا زمانی ادامه دارد که امر ایشان ظهور کند و امر ایشان هر چند اولاً و بالذات به معنای ظهور امام معصوم 7 است، اما ثانیاً و بالتبع می‌توان گفت گاهی مراد از «ظهور امر»، همان جاری شدن احکام الهی است و می‌تواند با قیام والی عادل نیز در مراتب ضعیف‌تری مصداق پیدا کند و فقط به صرف وجود خود حضرات معصومین : وابسته نیست؛ بلکه اگر فردی بر سر کار بیاید که احکام الهی را در جامعه جاری کند؛ اعم از اینکه این فرد، خود معصوم باشد و یا فقیه عادل در دوران غیبت؛ امر ایشان ظهور کرده است. لذا می‌توان گفت که مراد از «ظهور قائم» همان استقرار حکومت اسلامی است؛ اعم از اینکه رهبر آن حکومت، معصوم باشد یا فقیه عادل در دوران غیبت. شاید به همین دلیل است که فقها در دوران غیبت، قائل به اباحه خمس نیستند؛ بلکه اختیار آن را به دست فقیه عادل یا همان والی جامعه اسلامی که نایب امام 7 است می‌دهند؛ به عنوان نمونه در کتاب «مجمع الفائدة و البرهان» آمده است: «خمس در زمان غیبت باید به نایب امام 7 داده شود» (اردبیلی، 1364، ج 4، ص 385).

به نحو دیگری نیز می‌توان به این روایات استدلال کرد؛ زیرا بیشتر روایاتی که اباحه انفال در آنها بیان شده است از امام صادق 7 وارد شده است. چگونه ممکن

است ایشان این اموال را تا زمان ظهور حضرت مهدی (عج) مباح نمایند؛ در حالی که بعد از ایشان امامانی هستند که مالکیت و اختیار انفال به ایشان منتقل می‌شود و لازم است مردم برای تصرف، از ایشان اذن بگیرند؟ - اساساً فلسفه تداوم امامت از طریق امامان زنده و حاضر همین است -. بنابراین، بهتر است این قید را مخصوص ظهور امام عصر (عج) ندانیم؛ بلکه مراد از آن را «بر سر کار آمدن حکومت اسلامی» بدانیم تا تعارض روایاتی که تحلیل را به زمان ظهور قائم، قید زده‌اند با روایاتی که بیان می‌کنند اختیار انفال، بعد از هر امام به امام بعدی می‌رسد حل شود. به بیانی واضح‌تر، در این صورت، منظور امام 7 این بوده است که چون ائمه اطهار : مبسوط‌الید نبوده‌اند، به شیعیان اجازه تصرف داده‌اند، حتی زمانی که خود امامان حضور داشته‌اند.

بنابراین، با توجه به روایات، ملاکی که در رابطه با حکم تصرف در انفال به دست می‌آید این است که وقتی حکومت، اسلامی باشد - در دوره حضور با حاکمیت معصوم 7 و در دوره غیبت با حاکمیت فقیه جامع‌الشرائط - تصرف در این اموال جایز نمی‌باشد، مگر با اجازه حکومت؛ ولی در صورتی که حکومت، غیر اسلامی باشد - به دست معصوم 7 یا فقیه نباشد - تصرف در این اموال بر شیعیان، مباح شده است؛ هر چند در دوران حضور معصومین : که بسط‌ید ندارند باشد.

تبصره: پر واضح است که حکومت‌های غیر اسلامی حاکم بر جوامع در اکثر اوقات، مقرراتی را برای انفال وضع کرده و محدودیت‌هایی را برای استفاده همگان قائل می‌شوند. در این حالت، حلیت انفال بر شیعیان و استفاده عملی از آنها، منوط به این است که اذیت، آزار و پیامدهای سوئی متوجه استفاده‌کنندگان نباشد؛ وگرنه در صورت تراحم نیاز مالی شیعیان به انفال و ایذاء غیر قابل تحمل مؤمن، باید به قاعده الایم فالاهم تمسک کرد.

۶. ردّ ادلّه سایر اقوال

۶-۱. ردّ قول به «عدم تحلیل به طور مطلق»

صاحب «ریاض المسائل» در ردّ این قول گفته است: «اخبار تحلیل از ائمه صادر شده و متواتر هستند، ولو فی الجملة و به وسیله این اخبار، عموم کتاب و سنت و مانند آن قید می خورد» (طباطبایی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۲۷۱-۲۷۰). بنابراین، قول به عدم تحلیل را به طور مطلق نمی توان پذیرفت؛ زیرا ائمه : آن را مباح نموده اند.

۶-۲. ردّ قول به «تحلیل به طور مطلق»

هر چند فقیه بزرگی همچون مرحوم آیه الله لنکرانی فرموده اند: «اکثر فقها قول به تحلیل را پذیرفته اند و فقط در برخی مصادیق آن اختلاف دارند. بنابراین، ضعف روایات به وسیله عمل مشهور جبران می شود» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳۲)، ولی باز هم نمی توان این قول را پذیرفت؛ زیرا اذنی که بر اباحه مطلق انفال، از جانب ائمه : صادر شده است، اذن مالکی است و ظهور این اباحه، منحصر به زمان حیات خود ائمه اطهار بوده است. به این معنا که هر امام معصومی در زمان حیات خود به عنوان مالک این اموال - به خاطر عدم تشکیل حکومت عدل - به مردم اجازه تصرف داده است. در صورت تداوم همان شرایط در دوره حیات امام بعدی و عزم امام معصوم بر تحلیل انفال، آن تصمیم با اذن جدید از سوی امام آن عصر اعلام می شد. در واقع، به امید احتمال تغییر شرایط در زمان امام بعدی، صدور این اذن معمولاً از امام قبلی متوقع نبود؛ زیرا لزومی ندارد که امام معصوم قبلی، پیشاپیش حکم حکومتی زمان امام معصوم بعدی را بیان فرماید. فلسفه امامت و فلسفه لزوم تداوم امامت معصومین نیز مشعر به این است که هر یک از ایشان بنا به اقتضای مصالح و شرایط زمان خود، تمامی احکام مبتلابه و مورد نیاز سیاسی - اجتماعی زمان خود از جمله حکم جواز یا عدم جواز تصرف در این اموال را بیان نماید؛ همچنان که گفته اند: «امام چیزی را که بر آن ولایت نداشته باشد حلال نمی کند» (طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۶۹).

اما اینکه لسان برخی روایات، قیام قائم را غایت تحلیل انفال قرار داده است، مکفی

به اثبات تحلیل مطلق در عصر غیبت کبری نیست؛ زیرا همانگونه که بیان شد منظور از قائم، کسی است که برپادارنده احکام و مقررات دین اسلام باشد و الزاماً فقط حضرت مهدی (عج)، منظور نیست. بنابراین، هر زمانی که حکومت اسلامی بر سر کار آمد - چه در دوره حضور معصوم و چه در دوره غیبت - این اباحه از اعتبار ساقط می‌شود.

۳-۶. رد تفصیل برخی از علما

ممکن است برای ردّ این تفصیل (اختصاص دادن اباحه به مناکح، متاجر و مساکن) به اخباری تمسک شود که عمومیت دارند و شامل تحلیل تمام انفال می‌شوند؛ مثل صحیحۀ «حارث بن مغیره» (حر عاملی، ۱۳۹۱ق، ج ۶، ابواب الانفال، ح ۱۴ و روایت «فضلاء» (همان، ح ۱۰) و حدیث «سالم بن مکرم» (همان، ح ۴) و خبر «ابی حمزه» (همان، ح ۱۹) و یا به روایاتی مثل روایت «ابی السیار» از امام صادق (۷ همان، ح ۱۲) و امثال آن؛ مانند خبر «عمر بن یزید» و «یونس بن ظبیان» برای تحلیل زمین موات و... استناد شود و یا مثل صاحب جواهر بنا به قاعده «العلّة تعمّم» که علّت طیب مولد را دلیل تحلیل همه اموال انفال نیز می‌داند و همچنین در این باره گفته است: «طیب مولد و پاکیزگی نطفه به جز با اباحه تمامی مصادیق انفال حاصل نمی‌شود» (نجفی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۳۸).

این نظرات و ادله ارائه شده تا حدودی تفصیل فوق را رد می‌کنند، لکن این مقاله با عنایت به تفصیل مورد نظر خود و دخالت دادن عنصر حکومت سیاسی جامعه در حکم فقهی انفال و مقید ساختن تحلیل مطلق به ظهور امر ائمه : و تشکیل حکومت عدل، این تفصیل را به دلیل دیگری رد می‌کند و آن این است که تحلیل برخی از موارد انفال از لسان برخی ائمه معصومین : نیز موقت بوده و به وجود یا عدم وجود حکومت عدل، مرتبط بوده است؛ یعنی محتمل است که هر امام معصومی برخی عناوین انفال را متناسب با بسط یا قبض ید خود و وجود یا عدم وجود حکومت عدل الهی و سایر اوضاع و شرایط عصر خود، تحلیل یا تحریم، فرموده باشد. اینک در عصر غیبت کبری، ملاک تحلیل یا تحریم کلی یا جزئی، عبارت است از وجود یا عدم وجود حکومت عدل اسلامی و ظهور امر ائمه اطهار با شرحی که در این مقاله بیان شد.

نتیجه گیری

انفال، یک ابزار و عنصر حکومتی است. پس در صورتی که حکومت عدل اسلامی بر جامعه حکمفرما باشد؛ اعم از دوران حضور معصوم و یا دوران غیبت، انفال در اختیار حکومت قرار دارد و کسی نمی تواند بدون اذن حکومت در این اموال تصرف نماید، اما اگر حکومت، غیر اسلامی باشد تصرف در انفال بر اساس روایاتی که از ائمه : رسیده است؛ چه در دوران حضور معصوم و چه در دوران غیبت، برای شیعیان مباح است.

یادداشت ها

۱. بدین سبب، گفته می شود به طریق اولی در غنائم جنگی و زمین های یادشده، حداقل مسلمین گاهی لشگرکشی کرده بودند، ولی درگیری اتفاق نیفتاده بود؛ حال آنکه برای سایر مصادیق انفال؛ مثل مراتع، جنگل ها، قلل کوه ها و... معمولاً چنین لشگرکشی هایی صورت نگرفته است. پس سزاوارتر است که در اختیار حاکم جامعه باشند.
۲. گفتنی است که شیخ مفید(ره) اکثر این تعلیل ها را در باب خمس آورده است، ولی به خاطر وحدت ملاک، آنها را عمومیت داده و اباحه را از خمس به انفال نیز تسری داده و در نتیجه، اباحه انفال را فقط در مناکح، جاری می دانند.
۳. این مقاله، در صدد این نیست که ادله ولایت فقیه و لزوم تشکیل حکومت اسلامی در هر حالتی را مطرح و اثبات کند. علاقه مندان می توانند به کتب مربوطه از جمله «ولایت فقیه» و «البیع» نوشته امام خمینی 1 و سایر کتب و مقالات مرتبط، مراجعه فرمایند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور، *غوالی اللئالی*، قم: انتشارات سیدالشهداء 7، ۱۴۰۵ق.
۳. اصفهانی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۴. اردبیلی (مقدس)، احمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، ج ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴ش.

۵. امام خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی تا.
۶. -----، کتاب البیع، ج ۳ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶ ش.
۷. -----، تحریر الوسیله، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ش و ج ۲، نجف اشرف: انتشارات دارالکتب العلمیه، ج ۲، بی تا.
۸. انصاری، مرتضی، کتاب الخمس، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۹. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱۲، تحقیق و تعلیق محمدتقی آبروانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا.
۱۰. حرّ عاملی، محمدبن حسین، هداية الامة الى احکام الائمة، ج ۴، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه وابسته به آستان مقدس رضوی، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. -----، وسائل الشیعة الى تحصيل مسائل الشریعة، ج ۴، تصحیح و تعلیق عبدالرحیم ربّانی شیرازی، لبنان: انتشارات دارالتراث العربیه، ج ۴، ۱۳۹۱ ق.
۱۲. حلبی، ابی صلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان: انتشارات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی 7، بی تا.
۱۳. حلّی، محمدبن منصوربن احمدبن ادريس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۴. حلّی (علامه)، یوسف بن مطهر، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۵. -----، تبصرة المتعلمین فی احکام الدین، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیّه، ج ۲، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. حلّی (محقق)، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن، شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بیروت: دارالأضواء، ج ۲، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۱۸. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالذلائل، ج ۳، بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۳ ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، ج ۴، قاهره: دارالتقريب بين المذاهب الإسلامیه - مؤسسة الهدی، ۱۳۹۰ ق.

٢٠. طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن بن علی، **النّهائة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
٢١. ----- **الجمل و العقود فی العبادات**، به تصحیح و ترجمه محمد واعظزاده خراسانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ش.
٢٢. عاملی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام**، ج ١، قم: تحقیق و نشر مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
٢٣. فاضل لنکرانی، محمد، **تفضیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الخمس و الأنفال -**، قم: انتشارات مرکز فقهی الائمة الاطهار ،: ۱۴۲۳ق.
٢٤. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ج ١، تصحیح و تعلیق سیدطیب موسوی، نجف اشرف: مطبعة النجف، ۱۳۸۶ش.
٢٥. کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، ج ٣، قم: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق.
٢٦. محدث نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج ٧، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۸ق.
٢٧. موسوی عاملی، سید محمد بن علی، **مدارک الأحكام فی شرح شرایع الإسلام**، ج ٥، مشهد: انتشارات مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۱۰ق.
٢٨. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام**، ج ٦، بیروت: مؤسسه المرتضی العالمیّه - دارالمورخ، ۱۴۱۲ق و ج ١٦، تعلیق شیخ عباس قوچانی، تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیّه، ج ٢، ۱۳۶۵ش.
٢٩. نراقی، احمد بن محمد مهدی، **مستند الشیعة فی أحكام الشریعة**، ج ٢، انتشارات مکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۹۶ق.
٣٠. همدانی، آقارضا بن محمد بن هادی، **مصباح الفقیه**، ج ١٤، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.

حکومت در اندیشه محقق قمی

سیدرضا مهدی نژاد*

تأیید: ۹۳/۴/۲

دریافت: ۹۲/۱۰/۱۹

چکیده

بحث از حکومت، شرایط حاکم، حوزه اختیارات و مشروعیت آن از مباحث مهمی است که همواره دغدغه فکری برخی از فقها بوده است. میرزا ابوالقاسم قمی از فقهای برجسته شیعه در اوایل دوره قاجار به شمار می‌رود که دیدگاههای فقهی - سیاسی وی از این منظر، دارای اهمیت است. در این نوشتار، نخست دیدگاه محقق قمی درباره حکومت، ضرورت، مشروعیت و انواع آن بررسی گردیده و سپس دیدگاه ایشان پیرامون ولایت فقیه در عصر غیبت، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت. دو نوع تقسیم‌بندی از حکومت در آثار میرزای قمی، ارائه گردیده که یکی تقسیم حکومت به «استحقاقی و امتحانی» و دیگری تقسیم حکومت به «عدل و جور» است که در واقع، نشانگر دو نوع حکومت مشروع و نامشروع به شمار می‌رود. در باب ولایت فقیه نیز ایشان معتقد به ولایت انتصابی عامه فقها در عصر غیبت است؛ اگر چه از برخی نوشته‌های ایشان می‌توان نیم‌نگاهی به ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت را نیز استنباط نمود، اما به صراحت در این مورد، مطلبی بیان ننموده است.

واژگان کلیدی

محقق قمی، حکومت، ولایت فقیه، حکومت استحقاقی، حکومت امتحانی، حکومت عدل،

حکومت جور

* عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه ۹.

مقدمه

میرزا ابوالقاسم قمی که در بین علما، بیشتر معروف به «صاحب قوانین» و «محقق قمی» و در بین عامه مردم، مشهور به «میرزای قمی» است از فقهای برجسته شیعه به‌شمار می‌رود که دوره شهرت علمی و مرجعیت وی، مصادف با ابتدای دوره قاجار بوده است. این دوره، یکی از دوره‌هایی است که روابط علما و حکومت، پس از یک دوره فترت - پس از سقوط سلسله صفوی تا روی کار آمدن قاجار - به دلایلی همچون سیاست مذهبی حکومت قاجاری، جنگ‌های ایران و روس، مقابله با جریانهای انحرافی و تبلیغات مسیحیت، بهبود قابل توجهی یافت.^۱ در نتیجه، حضور و نقش علما در عرصه سیاست پررنگ‌تر گردید. از این رو، اندیشه‌های فقهای - سیاسی علما در این دوره، شایسته مطالعه و بررسی توسط پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی اسلام است. در این میان، میرزای قمی از جمله فقهای برجسته این دوره است که اندیشه سیاسی وی به دلیل جایگاه علمی و دینی ویژه ایشان به عنوان مرجعیت شیعه در این دوره و روابطی که با حکومت قاجاری داشت، دارای اهمیت است؛ هر چند تاکنون آن چنان که شایسته است مورد بررسی قرار نگرفته است.

پرسش اصلی نوشتار حاضر، این است که دیدگاه میرزای قمی، درباره حکومت و ولایت فقها در عصر غیبت چیست؟ در این نوشتار، تلاش خواهد شد این موضوع از دیدگاه محقق قمی، مورد بررسی قرار گیرد. از این رو، نخست کلیاتی درباره ضرورت، مشروعیت و تقسیم‌بندی حکومت از دیدگاه ایشان، ارائه گردیده و در ضمن آن به بیان دیدگاه صاحب قوانین در مورد حکومت مشروع و نامشروع خواهیم پرداخت. در بخش پایانی مقاله نیز دیدگاه محقق قمی درباره ولایت فقیه در عصر غیبت، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ضرورت حکومت

در اندیشه اسلامی، حکومت، ضرورتی عقلانی و وحیانی دارد و همه فرق و مذاهب اسلامی به ضرورت وجود حکومت معتقدند. این حقیقت در متون دینی اسلام

نیز وجود دارد و عالمان و متفکران اسلامی نیز با الهام گرفتن از این متون به ضرورت وجود حکومت تصریح نموده‌اند.

میرزای قمی در بحث نبوت، به طور مستند این موضوع را مورد بحث قرار داده است. از نظر صاحب قوانین، اجتماعی بودن، مقتضای فطرت انسان است و این اجتماعی بودن، منتهی به ضرورت وجود حاکم و حکومت در اجتماع می‌گردد: «بنی نوع انسان به سبب احتیاج به اکل و شرب و غیره محتاجند به معاشرت با یکدیگر و در معاشرت، بالضرورة، تعدی و کش و واکش حاصل می‌شود و محاسبان اموال و احقاق حق و رفع دعاوی مشکلات روی می‌دهد...» (قمی، چاپ سنگی (ج)، ص ۲۲).

صاحب قوانین در اینجا به دو نکته اشاره می‌کند. نخست: اجتماعی بودن انسان و دوم: ناگزیر بودن وجود اختلاف، نزاع و کشمکش بین انسانها در این زندگی جمعی. در نتیجه، نیاز به محاسبان اموال، احقاق حقوق و رفع دعاوی، ضروری به نظر می‌رسد. طبیعی است که تصدی این امور و تحقق آن نیاز به وجود حکومت دارد؛ زیرا بدون حکومت و نهادهای حکومتی، تحقق این امور امکان‌پذیر نیست. صاحب قوانین، نتیجه‌ای که از این مقدمه می‌گیرد این است که راه علاج و چاره این مسأله آن است که کسی که عالم به جمیع امور باشد و علم او به طریقه ارشاد و الهام الهی باشد، مسؤولیت انتظام امور را به عهده بگیرد (همان). اگر چه این راه حل ناظر به ویژگی‌های شخص حاکم و برای اثبات امامت است، اما در واقع حاکی از ضرورت وجود حاکم و حکومت در جامعه است که در ضمن آن شرایط حاکم شایسته نیز بیان شده است.

مشروعیت حکومت

مشروعیت، یکی از مهم‌ترین موضوعات در بحث حکومت است که دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن وجود دارد. مشروعیت در نوع نگاه مردم به حکومت و تبعیت یا عدم تبعیت آنها و در نتیجه، در ثبات یا عدم ثبات حکومت‌ها بسیار اثرگذار است. از منظر دینی نیز مشروعیت یا عدم مشروعیت حکومت، آثار و نتایج فراوانی را در پی دارد. از این روست که از دیدگاه دین و علمای دینی، مشروع بودن یا نبودن یک

حکومت از منظر دینی، بسیار مهم و تأثیرگذار است. محقق قمی در آثار خویش مشروعیت حکومت‌ها را از منظر دینی، مورد توجه قرار داده و حکومت انبیاء و امامان معصوم را مصداق حکومت‌های مشروع و در مقابل، حکومت سلاطین و پادشاهان ستمکار را نمونه حکومت نامشروع، قلمداد نموده است. بررسی دقیق‌تر این موضوع را در ادامه در قالب تقسیم‌بندی حکومت از دیدگاه ایشان پی خواهیم گرفت.

انواع حکومت

در بررسی آثار میرزای قمی، دو نوع تقسیم‌بندی از حکومت، مشاهده می‌شود که در این نوشتار به بررسی اجمالی آن می‌پردازیم.

تقسیم‌بندی نخست؛ حکومت استحقاقی و امتحانی

این تقسیم‌بندی که در ارشادنامه^۲ میرزای قمی مطرح شده است، تقریباً از موارد نادر و اختصاصی صاحب قوانین به‌شمار می‌رود که مشابه آن را در آثار دیگر فقها نمی‌توان مشاهده نمود. این تقسیم‌بندی بر اساس عامل «حاکمان» و «ویژگی‌های حاکم»، ارائه شده است و «استحقاق» یا «عدم استحقاق» حاکمان، ملاک اصلی این تقسیم‌بندی می‌باشد. این تقسیم‌بندی با این عبارت در «ارشادنامه» آغاز می‌شود که: «پادشاهی و مملکت‌داری بر دو قسم است: یکی بر سبیل استحقاق است و یکی بر سبیل امتحان» (قاضی طباطبایی، ۱۳۴۸، ش ۲۰، ص ۳۸۰).

الف) حکومت استحقاقی

معیار اصلی در این نوع حکومت، استحقاق و لیاقت شخص حاکم است و این استحقاق در رابطه بین شخص حاکم با خداوند تعریف می‌شود. بدین معنا که خداوند برخی از افراد را لایق حکومت می‌داند و از این جهت، قدرت و حکومت را به آنها واگذار می‌نماید. این افراد را «خداوند به سبب استحقاق و قابلیت، برگزیده و درجات دنیا و آخرت را در آنها جمع کرده» است. نمونه بارز حکومت استحقاقی، حکومت حضرت سلیمان و برخی از پیامبران دیگر صاحب حکومت است. محقق قمی در این بخش به حکومت پادشاهان صالح در میان مسلمانان نیز

اشاره می‌کند و این نوع حکومت‌ها را در زمره حکومت‌های استحقاقی به‌شمار آورده است (همان).

نکته مهم در این نوع حکومت این است که شخص حاکم از منظر الهی و دینی، استحقاق و لیاقت حکومت را دارد و به بیان دیگر، باید داشته باشد. البته در این نوع حکومت، سلسله‌مراتب وجود دارد و حکومت پیامبران با پادشاهان صالح از لحاظ مرتبه، قابل مقایسه نیست. ضمن اینکه خود این دو نوع حکومت نیز در عین اینکه همه آنها جزء حکومت‌های استحقاقی به‌شمار می‌روند، اما دارای مراتب و درجات متفاوتی هستند.

ب) حکومت امتحانی

در این نوع حکومت برخلاف نوع اول، فرد حاکم از منظر الهی، استحقاق و لیاقت حکومت را ندارد، اما تقدیر خداوند بر این قرار گرفته است که پادشاهی و مملکت‌داری به جهت امتحان، به وی تعلق گیرد. نمونه بارز این نوع حکومت، حکومت و پادشاهی افرادی مانند فرعون، نمرود و شداد است. به عقیده صاحب قوانین، خداوند این گروه را «به سبب سوء سریرت و خبث نیت به خود واگذاشته و به جهت اتمام حجت، او را امتحان کرده، پس آن مستدرج خواهد بود» (همان). در این نوع حکومت، شخص حاکم از طریق زور، ارث و یا روش دیگری، حکومت را به دست گرفته و روش نامشروع و با ظلم نیز به حکومت خود ادامه می‌دهد، اما این مهلت الهی که به آنها داده شده است، هرگز به معنای استحقاق و مشروعیت آنها نیست؛ بلکه به تدریج و به میزان ظلم و جنایاتی که مرتکب می‌شوند بر عذاب اخروی آنها افزوده خواهد شد.

از نظر صاحب قوانین، علاوه بر حکومت‌های ظالم غیر مسلمان، پادشاهان «بداطوار» و ظالم مسلمین نیز در این گروه قرار می‌گیرند. بدین معنا که صرف مسلمان بودن، آنها را از زمره این نوع حکومت خارج نمی‌کند؛ بلکه عملکرد حاکم، شرط اساسی در این نوع حکومت است. این نوع پادشاهی نیز به تقدیر الهی است، اما این هرگز بدین معنا نیست که «هر فعلی که از او سرزند به تقدیر باشد و خدا به آن

راضی باشد، پس - العیاذ بالله - باید فرعون هم بر دعوای باطل خود مؤاخذ نباشد، یا خلفای جور از دشمنان اهل بیت بر اعمال ناشایست خود معاقب نباشند و این خلاف، بدیهی دین است» (همان). محقق قمی در اینجا در صدد بیان این نکته است که بر فرض اینکه پادشاهی افراد ظالم به تقدیر الهی باشد، اعمال و رفتار ظالمانه آنها اختیاری و عواقب آن متوجه خود آنهاست: «بیش از این نیست که قائل شویم که اصل مرتبه شاهی به تقدیر الهی باشد و از این لازم نمی‌آید که هر فعلی که از پادشاه سرزند، باید به تقدیر لازم و حکم جازم الهی باشد» (همان).

فاضل قمی در ادامه درباره پادشاه امتحانی می‌گوید که او «از مکلف بودن، بیرون نیست. پس بر او لازم است که در این حال، تکلیف خود را بجا آورد و مراقب احوال بندگان و سرپرستی عیال خداوند رحمان که به او سپرده [شده است، باشد] و هرگاه کوتاهی کند، مؤاخذ خواهد بود» (همان). بنابراین، پادشاهان امتحانی اگر چه به سبب استحقاق و شایستگی خود به حکومت نرسیده‌اند، اما این به معنای رفع مسئولیت از آنان نیست؛ بلکه در انجام وظایف خود در مقابل مردم بر اساس معیارهای الهی و دینی، موظف و مسئولند و اگر کوچک‌ترین کوتاهی در این زمینه از آنها صورت گیرد، باید در پیشگاه خداوند، نسبت به آن پاسخگو باشند.

از فحوای این تقسیم‌بندی و نمونه‌هایی که به عنوان مثال، ذکر شده است می‌توان چنین استنباط کرد که منظور میرزای قمی از دو نوع حکومت استحقاقی و امتحانی در واقع، همان دو نوع حکومت «مشروع» و «نامشروع» است. ذکر حکومت حضرت سلیمان و سایر انبیاء به عنوان حکومت‌های «استحقاقی»، نشانگر حکومت‌های مشروع و اشاره به حکومت‌های فرعون، نمرود و شداد به عنوان حکومت‌های «امتحانی»، گواه این مدعاست که در واقع، این نوع حکومت، همان «حکومت نامشروع» یا «حکومت جور» است؛ چرا که این سه مورد از نمونه‌های بارز حاکمان ظالم و ستمگر در طول تاریخ، محسوب می‌شوند و طبیعی است که از منظر دینی، حکومت‌های ظالم، نامشروع بوده و مشروعیت الهی ندارند.

تقسیم‌بندی دوم؛ حکومت عدل و حکومت جور

تقسیم‌بندی دیگری که در اندیشه سیاسی بسیاری از فقها مطرح شده است، تقسیم کلی حکومت به دو نوع «عدل» و «جور» می‌باشد. این تقسیم‌بندی که بر اساس عامل «مشروعیت حکومت» مطرح شده است؛ اگر چه توسط صاحب قوانین به صورت مستقیم، مطرح نشده، اما در بسیاری از آثار ایشان؛ به‌ویژه در کتاب معروف «جامع الشتات» و در ضمن مباحث مختلف از جمله در کتاب جهاد، ذیل بحث «خراج»، مطرح شده است.

الف) حکومت عدل

حکومت عدل و سلطان عادل از جمله مفاهیمی هستند که در فقه شیعه به کرات مورد استفاده قرار گرفته‌اند. در آثار میرزای قمی از جمله در ابواب مختلف «مناهج الاحکام» و «جامع الشتات» نیز اصطلاح «سلطان عادل» و «امام عادل» در موارد متعددی به کار رفته و منظور اصلی ایشان از این عنوان، «امام معصوم 7» است. به عنوان نمونه، در کتاب الصلاة «مناهج الاحکام»، یکی از شرایط وجوب نماز جمعه را وجود حاکم عادل دانسته و منظور از آن را امام یا نایب او می‌داند که مربوط به زمان حضور است (قمی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶).

بنابراین، قدر متیقن از حکومت عدل، حکومت پیامبر اکرم 9 و امامان معصوم است. اما در مورد عصر غیبت، میرزای قمی با عباراتی نظیر مجتهد عادل و حاکم عادل، فقیه عادل را نایب امام معصوم در زمان غیبت می‌داند و او را در مرتبه بعد از امام قرار می‌دهد. آنچه مسلم است این است که از دیدگاه وی، پس از امام معصوم 7 و در عصر غیبت، فقهای عادل، شایسته‌ترین فرد برای این منصب به‌شمار می‌روند؛ اگر چه در مقام عمل، امکان تصدی حکومت را نداشته باشند. از این روست که ایشان اصطلاح امام عادل را فقط شایسته فقیه عادل می‌داند و از کاربرد عنوان سلطان عادل و نظایر آن برای پادشاهان و حاکمان، به شدت پرهیز نموده و گاه نیز به صراحت از عنوان جائز استفاده می‌کند که در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره خواهیم کرد.

ب) حکومت جور

محقق قمی در آثار خود به دو نوع حاکم جائز، اشاره نموده است؛ حاکم جائز

مخالف (اهل سنت) و حاکم جائز شیعه. احکام این دو در برخی موارد با یکدیگر متفاوت است و این تمایز را در بحث «خراج» و «جزیه» به خوبی می‌توان مشاهده کرد؛ اگر چه میرزای قمی، مصداق خاصی برای حکومت جور ذکر نمی‌کند، اما از فحوای آثار ایشان می‌توان استنباط نمود که میرزا، حکومت سلاطین و پادشاهان شیعه و اهل سنت را غالباً از این دسته می‌دانسته است.

میرزای قمی، معتقد به مشروع نبودن حکومت جور در عصر غیبت امام معصوم 7 است و به‌ویژه در برخی آثار ایشان مانند «جامع الشتات» بر این موضوع، تصریح شده است. ایشان در موارد متعددی، تصدیق برخی امور از جمله خراج، جزیه، قضاوت، جهاد و غیره را از سوی حاکم جائز، جایز نمی‌شمارد و در بُعد عملی نیز حکومت وقت را مشروع نمی‌داند و در مواردی به صورت صریح و یا ضمنی بدان اشاره نموده است. محقق قمی، اطاعت از سلطان ظالم و ناآشنا به احکام الهی را قبیح دانسته و معتقد است: «تنها در صورتی که دفع دشمنان دین، منحصر به سلطان شیعیان باشد، اطاعت از او لازم است؛ آن هم نه از راه وجوب اطاعت او، بلکه از راه وجوب دفع سلطه دشمنان دین بر خود مکلف است» (استادی، ۱۳۷۴، ص ۱۶). قبیح دانستن اطاعت از سلطان ظالم، دلیلی روشن بر مشروع نداشتن حکومت جائز است.

ایشان قضاوت پادشاه را نیز نامشروع دانسته و در پاسخ به پرسشی در این مورد می‌گوید: در آیات قرآن و احادیث بسیار از ائمه اطهار : حکم صریح شده بر حرمت محاکمه بردن به طاغوت و سلاطین جور؛ هر چند ظن بسیار از اخبار، اراده حکام مخالفین است، لیکن عموم روایت ابی خدیجه و غیره، شامل سلاطین جور شیعه هم هست و در بعضی اخبار تصریح شده به آنکه آنچه از حکم ایشان بگیرد سُحت است؛ هر چند حکم به حق کرده باشد... (قمی، چاپ سنگی (ج)، ص ۷۰۰).

میرزای قمی در این فراز، به صراحت، دادرسی و درخواست قضاوت از سلاطین جور، حتی پادشاهان شیعه را حرام دانسته و این خود یکی از دلایل مشروع نداشتن حکومت جور توسط ایشان است. به گفته میرزای قمی، اگر چه مشهور، این آیات و

اخبار را به صورتی تخصیص داده‌اند که استیفای حق موقوف به محاکمه حکام جائز نباشد، اما برخی در این اشکال کرده‌اند. به دلیل آنکه حکم کردن آنها اساساً فعل طردی است و ارجاع محاکمه به حکام جائز، کمک به گناه است. دلیل واضحی هم به جز نفی عسر و حرج بر این استثناء وجود ندارد که البته در مقابل آن، حرمت اعانت بر اثم وجود دارد (همان). لذا نمی‌توان به آن تمسک کرده و بر اساس آن حکم به جواز محاکمه به حاکم جائز نمود.

میرزای قمی در بحث خراج و جزیه نیز معتقد است که دریافت این وجوه و تصرف در آنها توسط حاکم جائز، جایز نیست. البته در این مورد بین جائز مخالف و جائز شیعیه، تفاوت قائل شده و معتقد است طبق نظر مشهور، تصرفات جائز مخالف در شرایط اجبار در حکم امام عادل است، اما دریافت و تصرفات جائز شیعیه را جایز ندانسته و اذن مجتهد عادل را در این مورد لازم می‌داند (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۲۸۵). بنابراین، در مجموع باید گفت میرزای قمی اساساً حکومت جور را مشروع ندانسته و در این مورد، تمایزی بین جائز شیعیه و سنی، قائل نیست.

ولایت فقیه از دیدگاه محقق قمی

یکی از موضوعات بسیار مهم در اندیشه سیاسی محقق قمی، بحث از ولایت فقها در عصر غیبت امام معصوم است. پرسش اصلی در اینجا این است که آیا محقق قمی به ولایت فقیه، اعتقاد دارد؟ اگر پاسخ مثبت است چه دلایلی برای اثبات ولایت فقها اقامه می‌کند و محدوده اختیاراتی که برای فقیه قائل است، چه میزان است؟ در این بخش، تلاش خواهد شد در حد مقدور به این پرسش‌ها پاسخ داده شود.

به نظر می‌رسد در بررسی آثار محقق قمی دو دیدگاه تا اندازه‌ای متفاوت را در این مورد می‌توان مشاهده نمود. به‌رغم آنکه ایشان در دیدگاه‌های اولیه خود به‌ویژه در «ارشادنامه»، نوعی تقسیم وظایف بین علما و سلطان را مطرح کرده و علما و فقها را بیشتر دارای نقش نظارتی دانسته است،^۳ اما در دیدگاه‌های نهایی خود به‌ویژه در «جامع‌الشتات» از عدم مشروعیت حاکم جائز، سخن به میان آورده و در برخی امور به

صراحت بر «نیابت عام فقها» از جانب امام معصوم 7 تأکید می‌ورزد. از بارزترین نمونه‌های آن، نامه‌ای است که ایشان در اواخر عمر خویش به «فتحعلی شاه قاجار» می‌نویسد که در آنجا ضمن ابراز نارضایتی شدید از نسبت‌دادن لقب «اولوالامر» به شاه و باطل دانستن آن می‌گوید:

به اتفاق شیعه، مراد از اولوالامر، ائمه طاهرين : می‌باشند ... و امرکردن الهی به وجوب اطاعت مطلق سلطان - به علاوه اگر ظالم و بی‌معرفت به احکام الهی باشد - قبیح است. پس عقل و نقل معارضند در اینکه کسی که خدا، اطاعت او را واجب کند باید معصوم باشد و عالم به جمیع علوم باشد، مگر در حال اضطرار و عدم امکان وصول به خدمت معصوم که اطاعت مجتهد عادل مثلاً واجب می‌شود (استادی، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

صاحب قوانین در این نامه، ضمن غیر مشروع دانستن حکومت سلطان جائز و اطاعت از او، اطاعت از مجتهد عادل را در صورت عدم دسترسی به امام معصوم 7 واجب می‌شمارد. طبعاً مصداق عینی «حال اضطرار و عدم امکان وصول به امام معصوم»، عصر غیبت است. آنچه از ظاهر این عبارت برمی‌آید این است که این وجوب اطاعت، محدود به امور شرعی نشده و مطلق آورده شده است؛ اگر چه ادامه سخن میرزای قمی، حاکی از عدم تمکن و نبود شرایط مناسب برای تحقق این مسأله است، اما این مسأله خللی به اصل اعتقاد به وجوب اطاعت از مجتهد عادل در عصر غیبت و نیابت او از امام معصوم، وارد نمی‌کند.

فاضل قمی همچنین در مورد دیگری در بحث جزیه، به صراحت به نیابت فقیه از امام معصوم، اشاره نموده و مراد از واژه امام را «من بیده الامر» و مصداق آن را نیز در عصر غیبت، فقیه عادل می‌داند: «فان المراد من الامام فی اغلب هذه المسائل من بیده الامر. اما فی حال الحضور فهو الامام الحقيقي و اما مع عدمه فالفقيه العادل فهو النائب عنه بالادلة» (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱، ص ۴۰۴).

استفاده از عنوان «امام» و «من بیده الامر» برای فقیه عادل از سوی محقق قمی، نشان‌دهنده جایگاه برجسته فقها به عنوان نمایان عام امام معصوم 7 در عصر غیبت،

نزد ایشان می‌باشد. ایشان اگر چه در اینجا هم به شرط «تمکن فقیه برای تصدی امور»، اشاره نموده و در صورت عدم تمکن، شیوهٔ مماشات با خلفای جور را به عنوان راه چاره‌ای که ائمهٔ ما در شرایط اضطرار به آن اجازه داده‌اند، برمی‌گزینند، اما این سخن ناظر به شرایط اضطرار و عدم امکان تصدی امور توسط فقهاست؛ ولی در صورت امکان، کسی شایسته‌تر از فقیه عادل برای نیابت از امام معصوم نیست.

صاحب قوانین در کتاب الجهاد «جامع الشتات» نیز در چند مورد به موضوع نیابت فقیه، اشاره نموده و آن را ثابت دانسته است. وی عدم مشروعیت جهاد ابتدایی را یک استثناء از عموم نیابت، تلقی نموده و در سایر موارد، نیابت فقیه از امام 7 را ثابت می‌داند: «نیابت امام به جهت مجتهد عادل به عمومات ادله ثابت است؛ چون اجماع است که جهاد بدون اذن امام نمی‌شود. در اینجا از مقتضای او در می‌رویم و باقی تحت عمومات باقی می‌ماند» (همان، ص ۴۰۳).

در اینجا نیز بحث نیابت به صورت عام، مطرح شده و به مورد یا موارد خاصی محدود نشده است و غیر از جهاد، دیگر اختیارات امام معصوم را برای فقیه عادل نیز ثابت می‌داند.

میرزای قمی در مورد جهاد دفاعی به‌رغم اینکه اذن مجتهد و حاکم شرع را لازم نمی‌داند، اما در پاسخ به درخواست حکومت وقت، جهت معرفی فردی از طرف ایشان برای تصدی شرعی امر جهاد علیه روس، به نوعی مسأله عدم تمکن را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید:

این نوع مدافعه، نه موقوف به اذن امام است و نه حاکم شرع و بر فرضی که موقوف باشد، کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج را بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن صرف غزات و مدافعین نماید و کجاست آن تمکن که سلطنت و مملکت‌گیری را نازل‌منزله غزای فی سبیل الله کند (همان، ص ۴۰۱).

فرضی که میرزای قمی در اینجا مطرح می‌کند در واقع، حاکمیت فقیه عادل است که در صورت تمکن و وجود شرایط مناسب می‌تواند تحقق یابد. نارضایتی ایشان از نبودن بسط ید برای فقیه جهت انجام این امور، حاکی از آن است که در صورت تمکن و

وجود شرایط مناسب، امکان تصدی حکومت و امور سیاسی و اقتصادی جامعه از جمله جهاد و دریافت خراج نیز برای فقیه وجود دارد.

علی‌رغم همه آنچه گفته شد، محقق قمی بر ولایت سیاسی فقها، تصریح ننموده است و قدر متیقن از حوزه ولایت فقیه عادل را این‌گونه بیان می‌کند: «غایت آنچه از ادله استفاده می‌شود، نیابت مجتهد است در اموری که وظیفه امام است در مراعات و احکام و ولایت بر امور صغار و غیب و تقسیم خراج اراضی خراجیه و اموال، نه ولایت او بر اموال امام به هر نحو که خواهد تصرف کند» (همان، ص ۲۰۷).

ایشان اگر چه در مقام نفی، تنها ولایت مطلق بر اموال امام را نفی نموده، اما در مقام اثبات نیز نیابت را محدود به امور خاصی همچون قضاوت، فتوی و امور حسبه نموده است و اشاره‌ای به سایر حوزه‌ها نکرده است. لذا از این عبارت ایشان، تسری نیابت به حوزه‌های سیاسی در اندیشه وی مشکل به نظر می‌رسد.

دلایل ولایت فقیه

صاحب قوانین در مورد دلایل نیابت عام فقیه عادل از امام معصوم 7، به چند دلیل عمده اشاره می‌کند که در این بخش به اجمال بدان اشاره می‌شود:

۱. اجماع

میرزای قمی، اجماع را یکی از دلایل حاکم بر ولایت مجتهد عادل و نیابت او از جانب امام 7 برمی‌شمرد. از جمله در کتاب القضاء «غنائم الایام» در مورد اثبات مقام قضاوت برای فقیه می‌گوید: «و الفقیه الجامع لشرائط الفتوی منصوب من قبل الامام بالاجماع والاکتفاء» (قمی، چاپ سنگی (ب)، ص ۶۷۶).

در بحث امور حسبه «جامع الشتات» نیز «اجماع منقول» را یکی از دلایل ولایت حاکم بر این امور دانسته است (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۲، ۴۶۵). البته این اجماع، تنها در مورد برخی شؤون عام؛ مانند فتوی دادن، قضاوت و تصدی امور حسبه توسط فقیه عادل، وجود دارد.

۲. اخبار و روایات

دلیل عمده‌ای که میرزای قمی در باب نیابت فقیه به آن استناد می‌کند، روایات است که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. مقبوله عمر بن حنظله: ^۴ صاحب قوانین در موارد متعددی از جمله در کتاب جهاد و قضاء، در مباحثی همچون خراج، جزیه، امور حسبه، زکات و... به این روایت اشاره و برای اثبات نیابت فقیه عادل به آن استناد می‌کند. به عنوان نمونه، همانگونه که قبلاً اشاره شد، در بحث جزیه، مراد از «من بیده الامر» را در حال عدم حضور و تسلط امام معصوم، فقیه عادل دانسته و در بیان ادله خود، به مقبوله عمر بن حنظله، اشاره نموده است (همان، ج ۱، ص ۴۰۴). در بحث امور حسبه نیز نظیر همین جمله را ذکر نموده است (همان، ج ۲، ص ۴۶۶). همچنین در بحث قضاء، پس از اشاره به این روایت با استناد به آن، منصب قضاء را برای مجتهد جامع الشرائط اثبات می‌کند (قمی، چاپ سنگی (ب)، ص ۶۷۱).

۲-۲. صحیحہ ابی خدیجه: ^۵ میرزای قمی این روایت را فقط در بحث قضاء آورده و می‌گوید: «جواز حکم و قضاوت فقیه از این روایت، مستفاد و صریح است» (همان، ص ۶۷۳-۶۷۲).

۳-۲. روایات پیامبر گرامی اسلام ^۹ که می‌فرمایند: «العلماء ورثة الانبياء» و «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل». میرزای قمی این دو روایت را در چند مورد، ذکر نموده و بدانها استناد کرده است (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۲، ص ۴۶۶).

۴-۲. کلام امیرالمؤمنین ^۷ که می‌فرماید: «ان اولی الناس بالانبياء اعلمهم بما جاؤوا به، ثم تلی قوله تعالی «ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه وهذا النبی والذین آمنوا» ثم قال ولی محمد ^۹: من اطاع الله وان بعدت لحمته و ان عدو محمد ^۹ من عصى الله و ان قربت قرابته» (نهج البلاغه، حکمت ۹۲). میرزای قمی در بحث جزیه و امور حسبه به این روایات به عنوان دلایل نیابت فقیه اشاره می‌کند، اما در مورد چگونگی دلالت آنها اشاره‌ای نکرده است.

۳. عقل

یکی از دلایل دیگری که محقق قمی برای اثبات نیابت فقیه به آن استناد نموده، دلیل عقلی است. از این رو، در بحث تصدی امور حسبه توسط فقیه، پس از ذکر اجماع و روایات به «عقل» نیز استدلال نموده و معتقد است تصدی این موارد عقلاً نیازمند مباحثی است و هیچ کس در این جهت بر فقیه، ترجیح ندارد؛ چون فقیه از نظر علمی و دینی بر دیگران برتری دارد: «ایضاً دلالت می‌کند بر این عقل و اعتبار؛ زیرا که ناچار است از کسی که مباشر این امور باشد و کسی مثل حاکم عادل نیست به جهت رجحان او به سبب علم و دیانت» (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۲، ص ۴۶۶).

وظایف و اختیارات فقیه

۱. افتاء

یکی از شؤون اساسی فقیه، فتوی‌دادن در امور شرعی است. ولایت در فتوی به معنای حق اظهار نظر در مسائل شرعی است که در ثبوت آن برای فقیه، جای هیچ تردیدی نیست. میرزای قمی نیز در موارد متعددی به شأن «افتاء» برای فقیه، تصریح نموده است.

۲. قضاوت

به عقیده صاحب قوانین، در زمان غیبت، قضاوت و حکم نمودن، مخصوص مجتهد عادل است و غیر از او کسی حق صدور حکم ندارد. میرزای قمی در این خصوص، معتقد است که ولایت در قضاوت برای کسی است که شأنیت و اهلیت فتوی را دارد. ایشان در موارد متعددی به صراحت، فقیه را جانشین امام در قضاوت - در زمان غیبت - می‌شمارد؛ از جمله در ابتدای کتاب القضاء «غنائم الایام»، پس از اینکه بیان می‌نماید که حکم و قضاوت بین مردم فقط برای نبی، وصی، نایب او، نایب نایب او یا کسی که امام به او اذن صریح یا ضمنی داده باشد، جایز است. در مورد جواز قضاوت فقیه جامع الشرائط می‌گوید: «والفقیه الجامع لشرائط الفتوی منصوب من قبل الامام بالاجماع و الاخبار و ظاهرهم تخصیصه بحال الغیبة و ان كان الروایات یفید الاعم بل ظاهرها حال الحضور» (قمی، چاپ سنگی (ب)، ص ۶۷۲).

صاحب قوانین، جواز قضاوت فقیه را محدود به زمان غیبت ندانسته و آن را شامل زمان حضور هم می‌داند. وی در رابطه با منصوب‌بودن فقیه از طرف امام برای قضاوت، به روایاتی همانند مقبوله عمر بن حنظله و صحیح‌ه ابی خدیجه، استناد می‌کند و معتقد است که تمسک به این روایات در تجویز قضاوت، صریح است و حتی بر آن ادعای اجماع شده است (همان، ص ۶۷۳-۶۷۲ و ۷۳۱-۷۳۰). از نظر وی، قاضی ضرورتاً باید مجتهد عادل باشد، در غیر این صورت، حکم او از اصل، صورت ندارد (قمی، چاپ سنگی (الف)، ص ۶۹۵). با وجود مجتهد عادل زنده، نمی‌توان مرافعه را نزد دیگری برد و با عدم وجود مجتهد عادل یا عدم امکان دسترسی به او هم، قضاوت برای غیر مجتهد جایز نیست. به نظر ایشان، تنها در یک صورت و آن اینکه اگر شخص متدین عالم زیرک عادل باشد و جمیع مسائل قضاء را در آن حکم از مجتهد عادل، تقلید کرده باشد و بر اساس آن حکم کند، شاید جایز باشد، اما فرض تحقق آن بسیار کم است (همان، ص ۶۹۸-۶۹۶).

۳. تصدّی امور حسبیّه

امور حسبیّه به مواردی گفته می‌شود که پیدایش آن واجب شرعی است و رهاساختن و تعطیلی آن از نظر شرع جایز نباشد (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۶۴). گستره امور حسبیّه در دیدگاه فقها تفاوت دارد؛ برخی آن را محدود و برخی دیگر، گسترده تفسیر می‌کنند. میرزای قمی از جمله فقهای است که محدوده نسبتاً وسیعی برای امور حسبیّه، ترسیم کرده است: «امور حسبیّه بسیار است؛ مثل جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و فتوی و اجرای حدود و اعانت بر طاعت و اخذ لقیط و غیر اینها» (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۲، ص ۴۶۵).

میرزای قمی، تصدّی همه امور حسبیّه را منحصر در فقیه نمی‌داند و معتقد است در برخی از این موارد، عالم‌بودن هم شرط نیست؛ چه رسد به مجتهدبودن. از نظر ایشان مواردی که موکول به حاکم شرع است عبارتند از: تصرف در مال یتیم، سفیه و مجنون و غایب، ادای دیون میت بی‌وصی، اخذ خمس و زکات از ممتنع، گرفتن سهم امام از خمس و به نیابت او از باب تتمّه به فقرای سادات رساندن و امثال اینها (همان).

بنابراین، با وجود گستردگی حوزه امور حسبه در دیدگاه میرزای قمی و ذکر دلایل ولایت حاکم شرع بر این امور، ایشان ولایت بر امور خاص و محدودی را برای حاکم شرع ثابت می‌شمارد.

۴. ولایت بر وجوه شرعی و اموال عمومی

یکی دیگر از اختیارات فقیه عادل، ولایت بر وجوه شرعی مانند خمس، زکات و خراج است که البته محقق قمی در برخی از این موارد، اختیارات بیشتری برای فقیه، قائل است و در مورد برخی دیگر، نقش فقیه را کم‌رنگ‌تر می‌داند. در این بخش به اجمال به توضیح دیدگاه محقق قمی در این موارد خواهیم پرداخت.

الف) زکات

از نظر میرزای قمی، در زمان غیبت، فقیه عادل، متولی اخراج زکات است: «المتولی لذلک هو المالك و وکیلہ و الامام و عامله و الفقیه العادل قائم مقام الامام فی زمن الغیبة» (قمی، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۴، ص ۱۷۹).

ایشان در مورد شرایط فقیه می‌گویند که مراد از فقیه در این موارد کسی است که جامع شرایط فتوی باشد و قید «مأمون بودن» را داشته باشد. منظور از مأمون بودن، این است که برای دریافت حقوق به حیل‌های شرعی، متوسل نشود؛ چون این امر موجب سقوط از وظیفه‌ای است که شارع برای او نصب کرده و موجب وارد نمودن ضرر به مستحقان و نقص در حکمت و فلسفه تشریح زکات خواهد بود. وی پس از ذکر نزاع علما در مورد وجوب پرداخت زکات در صورت طلب کردن امام، می‌گوید ثمره‌ای بر این نزاع در زمان ما مترتب نیست، مگر آنکه ما معتقد به تسری حکم امام به فقیه باشیم و اطاعت از او را نیز همانند امام لازم بدانیم؛ چنانکه مقتضای عموم روایات، بر نیابت فقیه دلالت دارد (همان، ص ۱۸۱). ایشان در مورد برائت ذمه مالک در صورت قبض زکات از سوی امام ۷ یا عامل او، فقیه را نیز در حکم امام می‌داند و می‌گوید: «و کذلک الفقیه الشرعی، لعموم نیابته عن الامام» (همان، ج ۱، ص ۱۹۶).

ب) خمس

دیدگاه محقق قمی در مورد خمس با دیدگاه ایشان درباره زکات، متفاوت است. وی متولی زکات را فقیه و مجتهد عادل می‌داند، اما در مورد خمس، هر دو بخش آن؛ یعنی سهم امام و سهم سادات را در این زمان مربوط به سادات دانسته و در مورد سهم امام، معتقد است اظهر، و جواب دادن به مجتهد است تا او به سادات برساند، اما در مورد سهم سادات این کار واجب نیست:

اظهر وجوب ایصال حصه امام 7 است به دست مجتهد عادل که او به نیابت امام 7 از باب تتمه مؤونه به سادات فقرا برساند و با تعذر یا تعسر از اذن خاص، اذن عام حاصل کند و اگر آن هم میسر نشد خود به نیابت بدهد؛ اما حصه سادات را واجب نیست که به مجتهد عادل بدهند، لکن احوط و افضل است که همه را به او [سادات] بدهند [تا] به مصرف برساند (همان، ص ۱۸۵-۱۸۴).

بنابراین، تفاوت سهمین در «مباشرت» است که بر خلاف سهم سادات، سهم امام باید به مباشرت مجتهد به سادات پرداخت شود؛ اما نظر اکثر فقها بر این است که سهم امام به مباشرت مجتهد در «مصالح مسلمین»، هزینه می‌شود.

ج) خراج

یکی از منابع مالی دولت اسلامی، خراج یا درآمدی بوده است که بابت اراضی خراجیه یا به تعبیری که در فقه شیعه آمده «اراضی متعلق به امام» از مردم دریافت می‌شده است. میرزای قمی می‌گوید: «المراد بالخراج هو ما یلزم للمسلمین من الحق فی الاراضی الخراجیة المفتوحة عنوة و ما صالح السلطان مع اهلها ان یکون الارض للمسلمین».^۶ از دیدگاه ایشان، منافع اراضی خراجیه؛ یعنی زمین‌هایی که پیغمبر یا امام یا قائم مقام ایشان در جنگ از کفار گرفته باشند و نیز زمین‌هایی که کفار به عنوان صلح به مسلمین واگذار کرده‌اند، متعلق به عامه مسلمین مثل مجاهدین، قضات، طلاب علوم دینی، ائمه جماعات، مؤذنین، کارهای عام المنفعة و امثال آنهاست.^۷

از دیدگاه میرزای قمی، ولایت و مباشرت و تصرف در خراج، موکول به تقدیر «امام

عادل» است. در زمان حضور امام معصوم، مسأله روشن است، اما در زمان غیبت، حاکم شرع؛ یعنی مجتهد عادل در تعیین مقدار و مصرف آن البته در صورت تسلط (قمی، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱، ص ۳۸۵-۳۸۴) از امام، نیابت دارد، اما چنانچه سلاطین جائز، تسلط یابند مسأله دو صورت پیدا می‌کند:

۱. در صورت تسلط سلطان جائز مخالف

برخی «جائز» را اعم از مخالف و شیعه دانسته‌اند، اما ظاهراً نظر اکثریت فقها در مسأله خراج، اختصاص «جائز» به مخالف است. از نظر میرزای قمی نیز همین قول صحیح است و متبادر از اخبار هم این است که مراد از سلطان، جائز مخالف می‌باشد و اغلب اخبار وارده در خصوص مخالف و سایر اطلاعات هم منصرف به آن است. طبق دیدگاه صاحب قوانین، مشهور بین اصحاب که موافق اخبار نیز می‌باشد، این است که تصرفات «جائز مخالف»، جاری مجرای «امام عادل» است؛ یعنی آنچه را که به اسم «مقاسمه» و «خراج» بگیرند و به اهل آن بدهند، حلال است و زارع نیز در این صورت بریء الذمه می‌شود و تصرفات او، مورد تأیید است و دریافت از او، خریدن از وی و ... جایز است. اخبار دال بر این مورد نیز بسیار است و دلالت بر آن دارد که خراجی که دریافت آن از سلطان حلال است، خراجی است که از مخالفان دریافت می‌شود و اعطای آن به آنها جایز و مماشات و معامله با آنها در امر خراج، جایز است (همان، ص ۷۳۰).^۸ این در صورتی است که رهایی و فرار از آنها و ضررشان ممکن نباشد، اما در صورت امکان، ممانعت از پرداخت، جایز است و امر آن موکول به نظر حاکم شرع است که نایب امام معصوم در زمان غیبت است. از این رو، در صورتی که رساندن حق به مستحق آن بدون ضرر و مفسده ممکن باشد، بر خلاف ظاهر اصحاب، جایز است به حاکم شرع داده شود، بلکه حتی واجب است.^۹

بنابراین، خراجی که سلاطین جائز مخالف می‌گیرند، در صورتی که امکان ممانعت از آنها و کسب اجازه از حاکم شرعی وجود نداشته باشد اشکالی ندارد، اما در صورت امکان، اولی آن است که به اذن حاکم شرع، آن را به مصرف برساند و هرگاه اذن حاکم

شرع ممکن نباشد، عدول مؤمنین کفایت می‌کند و در صورت عدم امکان، می‌تواند خود در محل مصرف آن، صرف نماید، اما نمی‌تواند به مصرف شخص خودش برساند (همان، ص ۳۸۶). پس اگر فرد می‌تواند از سلطان جائز، منع کند و به اذن مجتهد عادل به مصرف برساند، لازم است [این کار را بکند]؛ چون او نایب امام عادل است در امور بزرگ‌تر از این، چه جای مثل این (همان، ج ۲، ص ۱۲۹).

۲. در صورت تسلط حاکم جائز شیعه

از دیدگاه میرزای قمی، وضعیت حاکم جائز شیعه با حاکم جائز مخالف در امر خراج، متفاوت است. از آنجا که متبادر از اخبار مطلقه و تصریح بعضی اخبار، درباره حاکم جائز، «جائز مخالف» است، نه جائز شیعه، پس حکم به مساوات بین این دو مشکل است. ایشان حلال بودن دریافت خراج از سوی حاکم جائز شیعه را مشروط به اذن مجتهد عادل دانسته (همان، ص ۱۵۳) و معتقد است گرفتن خراج توسط جائز شیعه رأساً حلال نیست و جز امام و نایب وی، کس دیگری حق اخذ آن را ندارد.^{۱۰} ایشان در پاسخ به پرسشی در مورد دریافت خراج توسط حاکم جائز عصر می‌گوید: «اظهر در نظر حقیر این است که آنچه سلاطین جور شیعه از اراضی خراجیه می‌گیرند، حلال نیست، مگر آنکه به اذن مجتهد عادل باشد و گیرنده هم از مصالح عامه باشد؛ مثل طلبه علوم و ائمه جماعت و امثال آنها» (همان، ج ۱، ص ۱۷۸).

البته محقق قمی در جایی دیگر، نظر خود را کمی تعدیل نموده و ضمن اشاره به اینکه اخبار، صریح در حکم مخالفان است، اما با ملاحظه برخی روایات؛ مثل صحیح «عبدالله بن سنان» و روایت «ابی بکر خضرمی» که اشعار دارند به اینکه علت حلیت آنچه جائز می‌گیرد این است که شیعیان به حقی که در این اموال دارند برسند و همچنین با ملاحظه نظر مشهور در فرق‌نگذاشتن بین «جائز مخالف» و «جائز شیعه» در امر خراج (همان، ص ۱۲۵-۱۲۴) می‌گوید:

پس می‌توان گفت که آنچه سلطان جائز ما می‌گیرد از این وجوه، حلال باشد از برای کسی که مستحق آن باشد؛ هر چند از برای خود او حلال نباشد؛

زیرا که خود او هم معتقد است که مستحق این منصب نیست، برخلاف مخالفین که خود را مستحق آن منصب می‌دانند و به هر حال، احوط و اولی این است که بدون اذن حاکم شرع نگیرد (همان، ۳۸۷).

میرزای قمی بر خلاف مورد قبل که به صراحت، حکم به عدم حلیت دریافت خراج از سوی حاکم جائر شیعه، بدون اذن مجتهد عادل داده بود، در اینجا اذن حاکم شرع را فقط احوط و اولی دانسته و بخشی از تصرفات جائر شیعه را جایز دانسته است. ایشان در جایی دیگر نیز پس از ذکر روایات و نزاع اصحاب می‌گوید: «با ملاحظه فتوای مشهور علما و این دو روایت و امثال آنها، قوی است قول به تعمیم، خصوصاً به ضمیمه نفی عسر و حرج و هرگاه ضمیمه شد به این اذن مجتهد عادل، امر آسان‌تر می‌شود» (همان، ج ۲، ص ۱۳۰).

میرزای قمی در اینجا «نفی عسر و حرج» را هم به دو دلیل قبلی، ضمیمه می‌کند تا حلیت دریافت خراج از سوی جائر شیعه را طبق شرایطی که در نهایت، باز هم اذن مجتهد، مهم‌ترین آنهاست، تأیید نماید.

سهم سلطان از خراج

از نظر میرزای قمی، سلطان، سهم و حصه مخصوصی از خراج ندارد و دریافت و مصرف آن هم برای وی حلال نیست. تنها از این جهت که او هم از مصالح عامه مسلمین است - به دلیل جنگ و جدال و حراست از دین اسلام و دفع فساد-، از این مال سهم دارد، نه اینکه همه آن، مال او باشد و البته حلیت آن هم باید به اذن حاکم شرع باشد (همان، ج ۱، ص ۳۸۷). ایشان در مورد مصرف خراج در جهاد و قتال با کفار روس می‌گوید که این قتال و دفاع از مصالح عامه مسلمین است، اما اینکه سلطان می‌تواند آن را به نیروهای نظامی بدهد و آیا حلال است یا نه، بستگی به این دارد که «جائر شیعه» را مثل «جائر مخالف» بدانیم یا نه که در صورت اول، حلال و در صورت دوم، اشکال دارد و باید به اذن مجتهد عادل باشد (همان).

د) جزیه

جزیه، مالیات ویژه‌ای است که کفار ذمی در مقابل سکونت خود در مملکت اسلامی و برای تأمین هزینه‌های دفاعی، امنیتی و امور عام‌المنفعه به دولت اسلامی پرداخت می‌کنند. از دیدگاه میرزای قمی، پرداخت جزیه در عصر غیبت، همانند زمان حضور امام معصوم 7 واجب است. از این رو، بر اهل کتاب - اگر چه در «دارالاسلام» باشند و توانایی و دشمنی و جنگ نداشته باشند - پرداخت آن واجب است. ایشان با استناد به کلام علامه حلی در «تحریر» می‌گوید: «احکام اهل کتاب همانند حلال نبودن ذبایح آنها و نکاح با آنها و همچنین پرداخت جزیه، اختصاص به زمان حضور امام ندارد و ذکر برخی از احکام مختص امام هم ضروری به این موضوع وارد نمی‌کند، لذا مراد از امام در اغلب این مسائل «من بیده الامر» است که در حال حضور، همان امام حقیقی است و در صورت عدم حضور امام، فقیه عادل، نائب امام معصوم به‌شمار می‌رود» (همان، ص ۴۰۴). بنابراین، با حضور فقیه در زمان غیبت هم وجوب پرداخت جزیه باقی است. میرزای قمی در اینجا نیز برای نیابت فقیه به روایات سابق استناد کرده، می‌گوید: «من به این دلایل معتقدم که در مسأله خراج، معیار در جواز تصرف و تقسیم آن در صورت تمکن، فقیه عادل است و در صورت عدم تمکن، ائمه ما اذن مماشات با خلفای جور و عمل بر منوال آنها را داده‌اند؛ بلکه ظاهر جمهور اصحاب، دریافت اذن است؛ اگر چه جائز از شیعیان باشد». بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه ایشان در مورد جزیه نیز همانند خراج است؛ یعنی در صورت عدم تمکن فقیه، تصرف سلاطین جور مخالف، در حکم تصرف امام عادل است و کلام در مورد سلاطین جور شیعه درباره جزیه، نظیر کلام در خراج است:

بنا بر مختار حقیر در امر خراج که با وجود تسلط مجتهد عادل با امکان استیفای او جایز است، تصرف کردن در خراج از برای هر کس که از مصالح عامه مسلمین باشد و همچنین ظاهر این است که به اذن مجتهد عادل، امر جزیه هم همچنین باشد (همان، ص ۴۰۳).

میرزای قمی در ادامه با اشاره به دیدگاه جمهور اصحاب می‌گوید: «ظاهر این است که دریافت جزیه، توسط جائز شیعه هم همانند جائز مخالف، جایز باشد». وی در

این باره به روایاتی از امام صادق 7 استناد می‌کند (همان، ص ۴۰۵-۴۰۴). ایشان پس از ذکر اقوال علما در مورد مصرف جزیه می‌گوید در حال حضور، مسلماً «مجاهدین» مورد مصرف آن هستند، اما در حال غیبت اگر حاکم جائز، مباشرت آن را به عهده داشته باشد، دو احتمال در مورد مصرف آن وجود دارد: «مقتضای اطلاق اخبار این است که دریافت آن برای همه مسلمین جایز باشد؛ اما مقتضای اصل این است که برای «مجاهدین» مصرف گردد» (همان، ص ۴۰۸). اما در صورتی که مباشرت آن بر عهده حاکم شرع باشد، ظاهر این است که مقتضی عموم نیابت فقیه از امام معصوم این است که در آن چیزی که فقیه، مصلحت می‌داند برای احوال عامه مصرف کند. ظاهر بسیاری از اخبار نیز حاکی از جواز مصرف آن به اذن مجتهد عادل است و نیابت امام به جهت مجتهد عادل به عمومات ادله، ثابت است (همان، ص ۴۰۳).

ه) انفال

انفال در اصطلاح فقها، اموالی است که به امام، اختصاص دارد که از جمله آنها می‌توان به غنائم، اراضی‌ای که بدون زور از کفار گرفته شود (مفتوحة عنوة)، اراضی موات که مالک شناخته شده‌ای ندارد و نیز کوه‌ها، معادن، ارث کسی که وارث ندارد و... اشاره کرد. از دیدگاه صاحب قوانین، انفال در زمان حضور در اختیار امام معصوم است؛ همان‌طور که برای پیامبر 9 بود، اما در زمان غیبت، اجازه تصرف در انفال به ما داده شده است و این جواز، به دلیل شمول اخبار نسبت به آن است؛ هر چند این جواز، در مورد اراضی موات ثابت نیست؛ چون این امر با اذن عام در حال غیبت، ثابت نمی‌شود.^{۱۱} اما این اجازه تصرف به صورت عام، ذکر شده و سخنی از نقش و اختیار فقیه در آن به میان نیامده است.

۵. اقامه نماز جمعه

میرزای قمی در بحث نماز جمعه، ابتدا با برشمردن شرایط نماز جمعه که از آن جمله، حضور سلطان عادل (امام یا نایب او) می‌باشد، به بررسی حکم اقامه جمعه در عصر غیبت می‌پردازد. ایشان ضمن اشاره به دیدگاههای مخالفان؛ یعنی کسانی که قائل به حرمت آن هستند و موافقان؛ یعنی کسانی که قائل به وجوب آن می‌باشند، دلایل هر

دو گروه را ردّ می‌کند و در نهایت، قائل به تخییر و استحباب آن می‌شود. قول مختار ایشان قول مُعْظَم اصحاب است که قول به جواز نماز جمعه است؛ البته در صورتی که امکان اجتماع و ایراد خطبه وجود داشته باشد (قمی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶). اگر چه به عقیده ایشان احتیاط در جمع بین ظهر و جمعه است، لکن اظهر این است که جمعه، اصل است (قمی، چاپ سنگی (ب)، ج ۲، ص ۲۹). وی در مورد اقامه نماز جمعه از سوی فقیه می‌گوید: «اقتضای عموم نیابت فقیه از امام معصوم ۷ این است که خود فقیه بنفسه مباشرت این امر را به عهده گیرد و اذن حاصل از ائمه، مثل اذن از امام وقت است و مؤید آن هم صحیحه زراره از امام صادق ۷ است». دلیل دیگر ایشان این است که فقها در زمان غیبت، مباشرت اعمالی بالاتر از آن مثل حکم و افتاء را بر عهده دارند، پس نماز جمعه به طریق اولی بر عهده فقیه است (قمی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷).

ایشان در مقام عمل، خود نیز به اقامه نماز جمعه می‌پرداخت و در خطبه دوم، اخبار و حوادث مهم سیاسی - اجتماعی را که از نقاط مختلف به ایشان می‌رسید، به اطلاع مردم می‌رساند و آنها را در زمینه معارف اسلامی و رویدادهای مهم اجتماعی و سیاسی آگاهی می‌بخشید (فیض، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۳۱۳).

۶. اجرای حدود و تعزیرات

میرزای قمی، اجرای تعزیرات را وظیفه حاکم شرع می‌داند، اما پیرامون جواز اجرای حدود، تأمل نموده و درباره اجرای حدود در حق محارب در عصر غیبت می‌گوید: «حقیر در جواز اجرای حدود در عصر غیبت، توقف و تأمل دارم. بلی حاکم شرع این جماعت را تعزیر می‌کند به هر چه صلاح داند و آن هم وظیفه حاکم شرع است» (قمی، ۱۳۷۸(الف)، ج ۱، ص ۳۹۵).

۷. جهاد

الف) جهاد ابتدایی

جهاد ابتدایی، جهادی است که به امر پیامبر ۹ یا امام ۷ با کفار انجام می‌گیرد و در زمان حضور امام به اذن او یا اذن نایب خاص او به منظور دعوت به اسلام صورت

می‌پذیرد (همان، ص ۳۷۴). صاحب قوانین نیز مانند اکثر فقها، معتقد است جهاد ابتدایی، اختصاص به زمان حضور دارد و در زمان غیبت، حتی به اذن مجتهد هم جایز نیست: «قضیه الاصل انه لا يجوز القتال مع الكفار ابتداء لدعوتهم الى الاسلام و ان كان بامر الفقيه الذي هو نایب عام لامام حال الغيبة و لا يجوز له الامر بذلك و ان فعل اثم و لا یجری علیه شیء من احکام الجهاد» (همان، ص ۳۵۷).

بنابراین، فقیه اگر چه نایب عام امام معصوم است، اما حق صدور حکم جهاد ابتدایی را ندارد و اگر چنین دستوری دهد، مرتکب گناه شده و آن جهاد، جهاد حقیقی نیست و هیچ حکمی از احکام جهاد بر آن جاری نمی‌شود. به عقیده ایشان، درباره حاکم جائز هم این چنین است و در حال اختیار یا اضطرار، جهاد ابتدایی به وسیله حاکم جائز، جایز نیست؛ اگر چه در حال اضطرار، مرتکب گناه نشده است. اخبار هم تصریح دارند که این نوع جهاد، جایز نیست و اساساً جهاد نیست (همان، ص ۳۵۶ و ۳۶۲).

ب) جهاد دفاعی

میرزای قمی، معتقد است این نوع جهاد؛ هم در عصر حضور و هم در عصر غیبت جایز است؛ یعنی در زمان غیبت امام معصوم، اگر کفار بر اهل اسلام هجوم آورند و هدف آنها از بین بردن اساس اسلام یا قتل و غارت مسلمانان باشد، این نوع جهاد جایز؛ بلکه واجب است؛ همانگونه که در زمان حضور امام نیز در صورتی که فرصت اذن از امام عادل یا نایب خاص او نباشد، حضور و اذن امام، شرط نیست و حتی تبعیت از امام جائز هم جایز است (همان، ص ۳۷۵). به عقیده ایشان در این نوع دفاع، نه اذن امام شرط است و نه اذن مجتهد جامع الشرائط؛ البته باید مسائل شرعی جهاد را رعایت کرد، اما احتیاج به رجوع به مجتهد در احکام، غیر از آن است که اذن مجتهد در قتال و دفاع شرط باشد (همان، ص ۳۷۶). میرزای قمی در پاسخ به سؤالی درباره جنگ ایران و روس، مبنی بر اینکه در صورتی که این دفاع، واجب شد آیا شرعاً جایز است که به اذن مجتهد جامع الشرائط، شخصی مباشرت در ریاست و لشگرکشی و مقاتله را بر عهده بگیرد، چنین پاسخ می‌دهد که شکی در جواز آن نیست؛ چون او اعرف به احکام است و در حقیقت،

این مراجعه به مجتهد برای دانستن طریقه و احکام این مقاتله است. ایشان اذن خاص مجتهد جامع الشرائط را در این نوع دفاع، واجب نمی‌داند (همان، ص ۳۸۲-۳۸۱).

اما در اینکه آیا این نوع جهاد، حکم جهاد حقیقی را دارد یا نه، به عقیده میرزای قمی، اظهر این است که حکم جهاد حقیقی را ندارد و احکام آن در این مورد صدق نمی‌کند (همان، ص ۳۵۷). قدر متیقن از اخبار این است که احکام جهاد در موردی ثابت است که به اذن امام و نایب او باشد، اما اظهر این است که دفاع از بیضه اسلام و مسلمین - که البته شرعاً جایز است - اگر به اذن امام نباشد، داخل در مفهوم «جهاد حقیقی شرعی» نیست. بنابراین، احکام آن نیز در این مورد ثابت نیست، اما فضیلت و ثواب آن را دارد (همان، ص ۳۶۴-۳۶۳). ایشان در این باره می‌گوید:

جهاد حقیقی، جهادی است که به اذن معصوم ۷ باشد؛ چه جهاد ابتدایی باشد یا دفاعی و چه با کفار باشد یا اهل بغی (مثل جنگ‌های صفین و خوارج)، اما غیر آن، جهاد حقیقی نیست؛ اگر چه قتال برای حفظ بیضه اسلام و مسلمین باشد که جایز است. اما احکام جهاد حقیقی مثل احکام غنیمت، فرار و غیره نیست و حتی شهید حقیقی بودن مقتول در آن هم ثابت نشده است؛ اگر چه فضیلت شهادت را دارد و غسل و کفن از او ساقط است، اما این به دلیل صدق این است که در راه خدا کشته شده است، نه بدین خاطر که او شهید حقیقی باشد (همان، ص ۳۶۷).

بر این اساس، میرزای قمی در مورد جنگ ایران و روس می‌گوید:

اگر منظور کفار روس از حمله به بلاد مسلمین، تغییر شرایع و احکام اسلام یا اذیت به نفوس و اعراض مسلمانان و نهب و غارت اموال ایشان است، دفاع واجب است. در این صورت بر مبارزین «قتال فی سبیل الله» صادق است؛ البته در صورتی که نیت فرد برای خدا و حفظ دین خدا و حفظ مسلمین، خالص باشد. در این صورت، هر حدیثی که دلالت می‌کند بر فضیلت قتال در راه خدا، بر فضیلت این قتال خاص هم دلالت دارد (همان، ص ۳۷۸-۳۷۷).

ایشان با ذکر روایاتی در این مورد می‌گویند: «از این روایت‌ها برمی‌آید که کار نیکی بالاتر از کشته‌شدن در راه خدا نیست، پس باید فرقی بین حضور امام و عدم آن نباشد و حتی گاه است که قتال در زمان غیبت، افضل باشد» (همان). به اعتقاد وی، مقتول در این دفاع (ایران و روس)، فضیلت و ثواب شهادت را دارد، اما شهیدبودن حقیقی این افراد را ثابت نمی‌داند، اما معتقد است اظهر این است که در احکام آن مثل عدم نیاز به غسل و کفن و حنوط، مثل شهید است (همان، ص ۳۷۹).

از نظر ایشان، عمومات آیات و اخبار وارده در جهاد به این قسم هم تعلق می‌گیرد، اما تمام احکام جهاد حقیقی را شامل نمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این نوشتار آمد می‌توان گفت که از دیدگاه میرزای قمی، وضعیت حکومت در زمان حضور روشن است؛ اما درباره حکومت در عصر غیبت، از یک سو، ایشان در برخی موارد، مطالبی را بیان می‌کند که می‌توان اعتقاد به ولایت فقیه، حتی در امور سیاسی را از آن استنباط نمود. از سوی دیگر، به رغم بیان موارد فوق، ایشان از کاربرد صریح نیابت فقیه در امر حکومت، خودداری کرده است. بنابراین، قدر متیقن از آثار ایشان بنا بر آنچه در این نوشتار آمد، این است که ایشان معتقد به ولایت انتصابی عامه فقها در عصر غیبت بوده و حوزه اختیارات فقیه را نیز نسبتاً گسترده در نظر گرفته است، اما در برخی موارد به‌ویژه در مورد ولایت سیاسی، احتیاط نموده است و اگر چه دلایل اصلی این موضوع کاملاً روشن نیست، اما به نظر می‌رسد بخشی از آن را باید در شرایط سیاسی زمانه جست‌وجو کرد. عدم وجود شرایط مناسب برای طرح و بیان صریح نظریه ولایت سیاسی فقیه و عدم تمکن فقها برای تصدی امور در مقام عمل، از جمله دلایل اصلی این امر به‌شمار می‌رود. گواه این مدعا را می‌توان از برخی نوشته‌های ایشان مبنی بر عدم تمکن فقیه در اموری چون جهاد، خراج و... یافت. از این رو، در این شرایط که برای فقیه تمکن وجود ندارد، تنها راه چاره، تعامل و مماشات با سلاطین جور است. بر این اساس است که می‌بینیم میرزای قمی در مقام عمل به این سیاست،

روی آورده و در عین مماشات و تعامل با حکومت وقت به دلایل مذهبی و سیاسی از هرگونه مشروعیت بخشی به آن خودداری می‌ورزد. در تقسیم بندی‌هایی هم که از حکومت از دیدگاه ایشان ارائه گردید، دیدیم که محقق قمی، حکومت وقت را در زمره حکومت «استحقاقی» و جور به‌شمار آورده و در برخی موارد به صراحت، حاکم وقت را جائز نامیده که خود حاکی از عدم مشروعیت حکومت وقت از دیدگاه ایشان می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. در این مورد ر.ک: سیدرضا مهدی‌نژاد، «میرزای قمی و حکومت قاجار»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۸.
۲. ارشادنامه، نامه‌ای نصیحت‌آمیز است که میرزای قمی، خطاب به شاه قاجاری (آغامحمدخان) نوشته است.
۳. در این مورد ر.ک: سیدرضا مهدی‌نژاد، پیشین.
۴. محمدبن یحیی عن محمدبن الحسین عن محمدبن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله قال سألت أبا عبد الله 7 عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلى السلطان و إلى القضاة أیحل ذلك؟ قال: «من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإِنما تحاکم إلی الطاغوت و ما یحکم له فإِنما یأخذ سحتاً و إن کان حقاً ثابتاً لأنه أخذہ بحکم الطاغوت و قد أمر الله أن یکفر به. قال الله تعالی: «بُریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمرُوا أن یکفروا به» (نساء: ۴): ۶۰. قلت: فکیف یصنعان؟ قال: «ینظران إلی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً فإِنی قد جعلته علیکم حاکماً فإذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فإِنما استخف بحکم الله و علینا رد و الرأذ علینا الرأذ علی الله و هو علی حد الشرک بالله...» (کلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷).
۵. روی أحمد بن عانذ عن أبي خدیجة سالم بن مکرم الجمال قال: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق 7: «إیاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلی أهل الجور و لکن انظروا إلی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فإِنی قد جعلته قاضياً فتحاکموا إلیه» (شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳).
۶. ر.ک: میرزای قمی، جوامع المسائل، نسخه خطی، ورق ۱۵۸.
۷. ر.ک: میرزای قمی، جامع الشتات، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱، ص ۳۴۷ و ۳۸۴؛ ج ۲، ص ۱۳ و ۶۳.
۸. و نیز ر.ک: میرزای قمی، جوامع المسائل، ورق ۱۵۹-۱۵۸ و جامع الشتات، ج ۱، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱، ص ۲۸۵.

۹. ر.ک: میرزای قمی، *جوامع المسائل*، ورق ۱۵۹-۱۵۸ و نیز *غنائم الايام*، چاپ سنگی (ب)، ص ۷۲۹.
۱۰. ر.ک: میرزای قمی، *جوامع المسائل*، ورق ۱۵۹.
۱۱. ر.ک: میرزای قمی، *جامع الشتات*، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۲، ص ۳۷۸-۳۷۱ و نیز *غنائم الايام*، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۷۱.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه.
۲. استادی، رضا، *بیست مقاله*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۳. شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۴. فیض، عباس، *گنجینه آثار قم*، قم: مهر استوار، ۱۳۴۹.
۵. قاضی طباطبایی، حسن، «ارشادنامه میرزای قمی»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، ش ۲۰، ۱۳۴۸.
۶. قمی، میرزا ابوالقاسم، *مناهج الاحکام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ق.
۷. -----، *جامع الشتات*، تصحیح مرتضی رضوی، تهران: کیهان، ۱۳۷۸ (الف).
۸. -----، *غنائم الايام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ (ب).
۹. -----، *جامع الشتات*، چاپ سنگی (الف).
۱۰. -----، *غنائم الايام*، چاپ سنگی (ب).
۱۱. -----، *رسالة اصول دین*، چاپ سنگی (ج).
۱۲. -----، *جوامع المسائل*، نسخه خطی.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵، ۱۳۶۳ش.
۱۴. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم: انتشارات تمهید، ۱۳۷۷.

علل همکاری علمای شیعه با دولت صوفی صفویه

محسن فتاحی اردکانی*

تأیید: ۹۲/۱۲/۲۴

دریافت: ۹۲/۹/۹

چکیده

ظهور دراویش صفوی در ایران و تحولات مذهبی پس از آن، جایگاه ویژه‌ای در تاریخ این مرز و بوم دارد؛ به طوری که حتی مستشرقین نیز به بررسی جوانب مختلف آن از ظهور تا سقوطش پرداخته‌اند. مهم‌ترین ویژگی سلسله صفویه از شاه اسماعیل اول (۹۳۰-۹۰۷ق) تا شاه سلطان حسین (۱۱۳۵-۱۱۰۵ق)؛ یعنی آخرین پادشاه این سلسله که در مجموع بیش از ۲۰۰ سال به طول انجامید را می‌توان در رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور دانست که تحت فرمانی از جانب شاه اسماعیل اول، اعلام می‌شود و بعد از آن فصل جدیدی در تاریخ تحولات ایران به وجود می‌آید.

نوشتار حاضر، تحقیقی است به روش کتابخانه‌ای و مطالعه اسنادی که به بررسی علل تعامل و همکاری برخی از علما با دولت صوفی صفویه پرداخته است. مهم‌ترین یافته این تحقیق، درک موقعیت اجتماعی و شرایط زمانی، تأثیرپذیری از مشی علمای گذشته، نیاز به قوانین شرعی، برون‌رفت از حالت تقیه، ترویج مذهب حقه تشیع و به‌طور کلی، فضای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه آن روز است که برای تبیین و واکاوی علل همکاری علما با دولت صوفی صفوی، بعد از رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع توسط شاه اسماعیل صفوی، باید مورد توجه قرار گیرد.

واژگان کلیدی

شیعه، تشیع، علما، تصوف، صفویه

* سطح چهار حوزه و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب: emfattahi@gmail.com

مقدمه

ما در دوره صفویه به لحاظ سیاسی و فرهنگی، شاهد دو نوع تفکر می‌باشیم؛ از یک سو، شاهد تفکر فقها و مجتهدین شیعی هستیم که گر چه در آغاز نقشی در تأسیس دولت صفوی ندارند، ولی بعدها وارد تشکیلات حکومتی می‌شوند و از سوی دیگر، شاهد تفکر و اندیشه‌های صوفیانه می‌باشیم. دولت صفویه در آغاز با همراهی و فداکاری صوفیان صفوی که از پیروان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و جانشینانش بودند تشکیل شد و بعدها کم‌کم زمینه را برای به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل صفوی فراهم ساختند. هدف و سؤال اصلی در این پژوهش، دستیابی به چرایی همکاری علما و فقهای شیعی از بُعد فرهنگی و اجتماعی با دولت صفویه - با توجه به وجود گرایش‌های صوفیانه آن - می‌باشد. از بعد فقهی و سیاسی، در کتب فقهی متقدمین و متأخرین به این مسأله، توجه داده شده که هر نوع حاکمیتی که منصوب از طرف خداوند نباشد، فاقد مشروعیت می‌باشد و بنا بر اصل اولی هر نوع همکاری با چنین حکومتی شرعاً حرام بوده و جایز نمی‌باشد؛ گر چه بنا بر اصل ثانوی، آنجا که بتوان از مسلمانی اعاده حق کرد و یا به امر به معروف و یا نهی از منکر پرداخت و... در صورتی که اخلال به امر واجبی، پیش نیاید و یا کار حرامی صورت نگیرد، همکاری با چنین دولتی جایز می‌باشد. از این رو، در این نوشتار به آن اشاره نمی‌شود.

تصوف در ایران از تیموریان تا دوره صفویه

دوره شکوفایی تصوف در دوره تیموریان تا پیدایش صفویه، استمرار داشت. در این دوره، حاکمان تیموری به‌طور کلی به مشایخ صوفیه اعتقاد فراوانی داشتند، لذا قرن هشتم و نهم، دوران رونق تصوف می‌باشد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های این دوران، ظهور علایق شیعی در مشایخ صوفیه و رواج و قدرت‌یافتن سلسله‌های صوفیانه شیعی؛ از جمله سلسله صفویه، نوربخشیه و نعمت‌اللهیه است (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۲۸). در دوره صفویه، تصوف وضع پیچیده‌ای یافت. صفویه در اصل، سلسله‌ای صوفی و منسوب به شیخ صفی‌الدین اردبیلی (م ۷۳۵) از مشایخ مشهور

صوفیه بود. پس از مرگ شیخ نیز اولاد و احفاد او در سلسله صوفیه به مقام ارشاد رسیدند. شیخ صدرالدین؛ فرزند شیخ صفی‌الدین، خانقاه بزرگ و مجلی در اردبیل در کنار مزار پدرش ساخت که محل استقرار مریدانش شد. ششمین نواده شیخ صفی‌الدین، شاه اسماعیل - مؤسس حکومت صفوی - بود که در عین حال، جانشین معنوی او نیز محسوب می‌گردید. از این رو، لشکریان صفوی که مؤسس این سلسله را مرشد خود می‌دانستند به نیروی ارادت معنوی، شمشیر می‌زدند و همین امر از لوازم اصلی استقرار حکومت صفوی؛ وسیع‌ترین حکومت واحد ایرانی پس از ساسانیان شد (همان، ص ۳۳). راجر سیوری؛ مستشرق انگلیسی که سالهای ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۷ میلادی خود در ایران بوده، یکی از پایه‌های قدرت شاهان صفوی را برخورداری آنان از عنوان مرشد کامل برای پیروان طریقت صوفیه عنوان نموده است (سیوری، ۱۳۸۸، ص ۲). به تعبیر بحرانی که به اوضاع فرهنگی و اجتماعی آن دوران اشاره می‌کند، «تصوف در دیار عجم، رواج داشت و همه به آن تمایل داشتند؛ بلکه در آن مبالغه می‌کردند تا زمان علامه مجلسی که او آن فتنه و بدعت‌ها را خاموش نمود» (بحرانی، بی‌تا، ص ۱۲۲). بنابراین، تصوف در ایران به خصوص با توجه به حمایت برخی از حکومت‌ها به لحاظ فرهنگی و اجتماعی از موقعیت نسبتاً خوبی تا دوره صوفیه و کمی بعد از تشکیل دولت صفوی، برخوردار می‌باشد.

سیر تعامل علمای شیعه با حکومت‌ها

در مجموع، سه دوره مهم در تعامل و همکاری علمای شیعه با حکومت‌ها را می‌توان ترسیم کرد.

۱. برخورد‌های عالمان شیعه با حکومت بغداد، قبل و بعد از روی کار آمدن دولت آل بویه در قرن چهارم و پنجم هجری که در رأس این عالمان می‌توان به شیخ صدوق (م ۳۸۱)، شیخ مفید (م ۴۱۳)، سید مرتضی (م ۴۳۶)، سید رضی (م ۴۰۶) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) اشاره کرد. این دوره تا پایان خلافت عباسی، امتداد دارد.

۲. برخورد عالمان شیعه با ایلخانان مغول که از سقوط حکومت بغداد به بعد

می‌باشد. از مهم‌ترین عالمان این دوره، خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲)، سید بن طاووس (م ۶۶۴)، محقق حلی (م ۶۷۶)، علامه حلی (م ۷۲۶) و فرزندش فخرالمحققین بوده‌اند.

۳. دوره سوم، دوره برخورد عالمان شیعه با دولتمردان صفوی است که از تشکیل این دولت در اوایل قرن دهم هجری، شروع و بعد از آن نیز ادامه دارد (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۱).

اختلاف نظر علمای شیعی با دراویش و صوفیان قزلباش

شاخه‌های تصوف که بر ریشه زهد اسلامی، بنا شده بود، اولین بار عکس‌العملی علیه فساد اجتماعی و اخلاقی و کوششی برای طهارت باطن آن چنانکه بتوان به حق واصل شد، به نظر می‌رسید؛ اما فقها و متکلمین نمی‌پسندیدند که وجدان به تنهایی در قضایای باطنی حکمفرما باشد و شرایع و احکام قرآن به اعمال ظاهری، منحصر گردد. اسلام صحیح، نظریات صوفیه را در حلول و وحدت وجود و مشاهده - هر چند بخواهند برای هر یک شواهدی از قرآن نیز ارائه کنند - نمی‌پذیرد. نظریه متصوفه درباره شریعت با نظریه آنها در رابطه با حقیقت، همسو است. کفر و ایمان، نزد عارفی که به اعلی درجات رسیده با حق و باطل مساوی است و خطا و صواب در نظر او یکسان می‌باشد. بنابراین، عقیده عارف، مافوق شریعت است؛ همچنان که مافوق عقیده قرار داشت. برخی از فرق صوفیه، خود را از قید شریعت آزاد ساختند و روشن است که چنین عقایدی با اسلام واقعی سازگاری نداشت. بسیاری از بزرگان صوفیه، معتقد بودند که تا زمانی که آدمی، سالک و در زمره مریدان است، ملزم به رعایت حدود شریعت می‌باشد، اما چون به مرتبه اولیاء رسید، تخطی از آن جایز است (حنا فاخوری و خلیل‌جر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۱ و ۲۹۳). اگر چه برخی از بزرگان صوفیه می‌خواستند بین شریعت و طریقت، موافقت و ارتباط ایجاد کنند، ولی در کار خود توفیق نیافتند؛ زیرا با آنکه همواره در میان صوفیه، مردمی که در اسلام خود مخلص بوده و جز رضای خدا و رسیدن به لقای او چیزی نمی‌خواستند، ولی تصوف از جاده مستقیم، منحرف شد تا

آنجا که برخی درباره آن گفتند تصوف روزگاری حال بود، اکنون کار شده، احتساب بود، اکتساب گردیده، فداکاری بود، رنگ اشتها به خود گرفته، پیروی از اسلاف بود، بازیچه اخلاف شده، روزگاری عمارت دلها بود، حال انگیزه غرور گردیده، تعفف بود، تکلف شده، تخلق بود، تملق شده، درد بود، شکمبارگی گشته، قناعت بود، سخت‌رویی شده، تجرید بود، تعلق گردیده است (همان، ص ۲۹۷). قزلباشها هفت ایل جنگجو بودند و ایران سالها در دست همین هفت ایل بود، بعد از سقوط صفویه هم، دو ایل افشار و قاجار که جزء این هفت ایل بودند حکومت را در دست گرفتند. قزلباشها هم نیروی جنگی داشتند و هم شریک سیاسی حکومت بودند. ایل‌های قزلباش عبارت بودند از: ۱. تکه‌لو؛ ۲. افشار؛ ۳. قاجار؛ ۴. روملو؛ ۵. شاملو؛ ۶. ذوالقدر؛ ۷. استاجلو. در بین این طوایف یک گروه نخبه وجود داشت که «اهل اختصاص» نامیده می‌شدند و تربیت سلاطین را بر عهده داشتند. هر کدام از افراد این گروه به اصطلاح لِّله شاه یا تربیت‌کننده او محسوب می‌شد (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۵۲). بنابراین، شاید در میان متصوفه، مردمی ساده و به دور از آمال و مطامع دنیوی و هرگونه مسائل پیچیده علمی بوده باشند که هدفی جز رسیدن به لقای الهی و کمال انسانی نداشته باشند، ولی این نکته قابل انکار نیست که صوفیان قزلباش، دارای عقاید و افکار خاصی بودند که فقها و علمای شیعه با آنها هم‌رأی و هم‌نظر نبودند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. درویشان غلات از جمله صوفیان قزلباش که معتقد به حلول روح خدا در جسم انسان، وحدت وجود و تناسخ بودند و بر پایه چنین اعتقادی، تعدادی از آنها مانند رهبر درویشان مشعشعی و یا نیاکان شاه طهماسب؛ مانند شیخ جنید و شیخ حیدر، خود را خدا خواندند! بدیهی است عالمان مذهبی نمی‌توانستند با صوفیان قزلباش که به مخالفت با توحید که اولین اصل اعتقادی شیعیان دوازده امامی بود برخاسته بودند، توافقی داشته باشند (پارسادوست، ۱۳۸۱، ص ۸۵۰). نقل شده وقتی شیخ حیدر، بعد از مرگ پدرش، رهبری را به دست گرفت، مریدان و پیروان صوفی از اطراف جمع شده و پیوندهای الوهیت وی را اعلام کردند و او را معبود خود ساختند. آنها در دعای خود می‌گفتند: «او تنها موجود است و غیر از او معبودی نیست». این ادعای معبودیت در

اسماعیل؛ پسر حیدر به اوج خود رسید. او معتقد بود که خداوند در علی 7 مجسم شده است و او خودش اغلب با خدا بوده و اکنون در روی زمین ظاهر شده و هبه‌های نبوت و امامت در شخص او جمع آمده است. وی به صورت نور الهی خاتم و مهر پیامبران و مرشد کامل و امام راهبر، متجلی شده است (مزاوی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲ و ۲۰۶). در اشعار شاه اسماعیل که با زبان ترکی آذری و با تخلص «خطایی»، سروده شده نکاتی صریح در مضمون الوهیت او وجود دارد (سیوری، ۱۳۸۰، ص ۷۱). علامه مجلسی که خود در زمره علمایی است که با دولت صفوی ارتباط و تعامل داشته و منصب شیخ الاسلامی را دارا می‌باشد، در کتاب «حق‌الیقین» در بحث صفات الهی در مبحث هفتم در ردّ عقاید صوفیه چنین می‌نویسد:

مبحث هفتم آنکه حق تعالی با چیزی متحد نمی‌شود؛ زیرا که اتحاد اثنین، محال است و او را زن و فرزند نمی‌باشد و در چیزی حلول نمی‌کند؛ چنانکه نصاری می‌گویند که حضرت عیسی - علی نبینا و آله و علیه السلام - فرزند خدا است یا خدا در او حلول کرده است یا با او متحد شده است و این همه مستلزم عجز و نقص حق تعالی است و عین کفر است و آنچه بعضی از صوفیه می‌گویند که حق تعالی، عین اشیاء است یا آنکه ماهیات ممکنه امور اعتباریه‌اند و عارض ذات حق شده‌اند یا آنکه خدا در عارف حلول می‌کند و با او متحد می‌شود، همه این اقوال، عین کفر و زندقه است (مجلسی، بی‌تا، ص ۱۵).

۲. عالمان مذهبی، معتقد بودند که تنها از طریق امام است که می‌توان با خداوند رابطه برقرار کرد و در غیاب او باید از مجتهد تقلید نمود، اما صوفیان به‌طور کلی تقلید را نفی کرده و آن را زیان‌بخش می‌دانستند (پارسادوست، ۱۳۸۱، ص ۸۵).

۳. از جمله انتقادهایی که فقها و متکلمین بر صوفیه دارند این است که می‌گویند صوفیه بین شریعت و حقیقت، تفرقه قائل شده‌اند، خود را اهل حقیقت و فقها را اهل شریعت و ظاهر می‌شمارند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). صوفیان قزلباش به اجرای فریضه‌های مذهبی؛ مانند نماز و روزه پای‌بند نبودند. افزون بر اینکه آنان به شرابخواری و طرب، ساز و آواز علاقمند بودند. در آیین سماع نیز به رقص و پایکوبی می‌پرداختند؛

گر چه شاه طهماسب با سخت‌گیریهای خود کوشید قزلباشان را به راه شریعت بکشاند، ولی بعد از مرگش صوفیان قزلباش همچنان به گذشته بازگشتند و مانند شاهان صفوی بعد از شاه طهماسب به ارتکاب مناهای پرداختند (پارسادوست، ۱۳۸۱، ص ۸۵۱). «شاردن» در سیاحت‌نامه خویش به بیان برخی از آداب و توصیف مجالس رقص و سماع متصوفه پرداخته است (شاردن، ۱۳۳۸، ج ۵، ص ۲۸۸).

۴. توجه صوفیان به خانقاه که طبعاً مورد رضایت علما نبود، تلاش هر چه بیشتر علما برای کشیدن مردم به مسجد به دلیل حفظ و دل‌بستگی مردم به مذهب را موجب می‌شد (پارسادوست، ۱۳۸۱، ص ۸۵۱). البته در تاریخ تصوف، مساجد نیز مورد استفاده صوفیان بوده‌اند. علت استفاده آنها از مساجد هم آن بود که اولاً در قرون نخستین اسلامی، مرکزی رسمی به نام خانقاه، وجود نداشت و ثانیاً به خاطر جایگاه تبلیغی مساجد از این موقعیت نیز استفاده کرده و اصول و اندیشه‌های تصوف را در مساجد ابراز و القاء می‌کردند، البته گاهی در ضمن طرح مسائل طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در مساجد به مذاق فقیهان خوش نمی‌آمد و مناظرات و درگیری‌هایی بین آنها رخ می‌داد که به ناچار برای گریز از چنین پیش‌آمدهایی یا به علتی دیگر صوفیان بغداد در محل «شونیزیّه»، مسجدی خاص برای خود بنا کرده و در آنجا جمع می‌شدند. از آن پس، شونیزیّه به صورت مسجد و مدفن صوفیان در بغداد شهرت یافت و مقرّ صوفیان گردید (کیانی، ۱۳۸۰، ص ۷۸). نخستین کسی که علناً در دولت صفویّه با صوفیه درافتاد و عقاید خرافی آنها را به باد انتقاد گرفت، عالم عظیم‌الشأن ملا محمدطاهر قمی؛ استاد اجازه علامه مجلسی بود که شیخ الاسلام قم بوده و از محدثین نامور به شمار می‌آمد. چنانکه خود می‌گوید نخست بی‌علاقه به صوفیه نبوده، ولی بعدها که پی به فساد مشرب آنها می‌برد سرسختانه به مبارزه با آنان قیام می‌کند، البته او در مبارزه خود با صوفیه، چندان توفیقی نیافت و فقط توانست زمینه را برای شاگردش؛ علامه مجلسی آماده سازد که بعد از وی راه او را دنبال کرد و عملاً جلوی بدعت‌های آنها را گرفت (دوانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵). علامه مجلسی که منصب شیخ الاسلامی را بر عهده دارد در زمان شاه سلطان حسین؛ آخرین شاه صفوی (۱۱۳۵-۱۱۰۵ق) با اقدامات عملی و آثار

قلمی خود به رویارویی و مبارزه بی‌امان با صوفیه و دراویش صفوی پرداخت. او در مذمت صوفیان در لمحه دهم کتاب «عین الحیوة» به بدعت‌های آنها اشاره کرده و می‌نویسد:

اما آن نحو خاص (از ذکر خفی) که ایشان اختراع کرده‌اند هیئت مخصوصی است و چنین هیئتی تا به سند معتبری از شارع نرسیده باشد به عنوان عبادت کردن، بدعت است؛ چنانچه در تعریف بدعت دانستی و در هیچ حدیثی از احادیث شیعه آن هیئت وارد نشده است و در کتاب حدیث سنّیان نیز ندیده‌ام... (مجلسی، بی‌تا، ص ۲۳۷).

البته باید توجه داشت که مبارزه با صوفی‌گری به معنای نفی تصوف به‌طور کامل نیست. توجه به این مطلب نکته مهمی است که علامه مجلسی از آن غافل نبوده است. او در رساله‌ای به بیان طریق فقها و صوفیه پرداخته و به دفاع از صوفی واقعی می‌پردازد و می‌گوید:

این جماعت زبده مردمند و لکن چون در هر سلسله، جمعی داخل می‌شود که آنها را ضایع می‌کنند و در هر فرقه از سنی و شیعه و زیدی و صاحب مذاهب باطله می‌باشند، تمییز میان آنها باید کرد؛ چنانکه علما که اشرف مردمند میان ایشان بدترین خلق می‌باشند... همچنین میان صوفیه سنی و شیعه و ملحد می‌باشد... دوم آنکه صوفیه شیعه، همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یگدیگر جمع می‌کرده‌اند... و باید دانست که آنها که تصوف را عموماً نفی می‌کنند از بی‌بصیرتی ایشان است که فرق نکرده‌اند میان صوفیه حقه شیعه و صوفیه اهل سنت؛ چون اطوار و عقاید ناشایست از آنها دیده و شنیده‌اند و گمان می‌کنند که همه چنینند (معصوم علیشاه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۱، ۲۸۲ و ۲۸۴).

از این رو، برخی از جمله سیدحیدر آملی که متوفای بعد از (۷۹۴ق) می‌باشد، برای اولین بار میان تصوف و تشیع، تلفیق ایجاد کرده و آن را یکی دانستند (الشیبی، ۱۹۸۲م، ج ۲، ص ۹۱ و ۱۰۴). او با نگارش آثاری از جمله «جامع الاسرار و منبع الانوار» همانگونه

که خود بیان نموده در صدد اثبات این مطلب است که شیعه همان صوفیه و صوفیه همان شیعه است: «وكان الغرض من ذلك ان يصير الشيعة صوفية و الصوفية شيعة» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۱۱). اگر چه ما در دوره صفویه، شاهد گرایش‌ها و به‌کاربردن اصطلاحات صوفیانه در بین برخی از علمای این دوره می‌باشیم، ولی همواره رویکرد فقها با توجه به راهیابی برخی از عقاید نادرست در بین صوفیه بر تبیین دیدگاهها و عقاید نادرست صوفیه بوده است. از این روست که فقها از اینکه به نام صوفی نامیده شوند و یا چیزی که باعث ترویج مذهب صوفیه شود ناخشنود بوده‌اند. این رویکرد به خوبی از رساله علامه مجلسی که در ضمن آن مطالبی را راجع به پدرشان می‌نویسند قابل استفاده است (مجلسی، ۱۳۶۲، متن عربی، ص ۴۰؛ متن ترجمه، ص ۳۹).

سیر تحول جامعه از تصوف به تشیع خالص

بی‌تردید گرایش دولت صفوی به تشیع و تبعاً علمای شیعی، معلول علل و عواملی می‌باشد که پای علما را در ساختار سیاسی حکومت بیش از پیش، باز کرد و زمینه حضور آنان را فراهم ساخت که شاید در این خصوص، سه نکته، نقش پررنگ‌تری داشته باشند.

از یک سو، هنگامی که مبارزات خاندان شیخ صفی‌الدین، رنگ سیاسی به خود گرفت روشن شد که بعد از این نمی‌توان صرف مراد و مریدی، عالم تصوف را که به دور از حوادث و جریانهای سیاسی بود الگو قرار داد؛ چرا که مرام آنها عزلت و گوشه‌نشینی بود و اکنون وقت آن بود که اندیشه‌ای که بتواند با قدرت سیاسی دنیوی، پیوند و ارتباط برقرار کند به صحنه بیاید. برای این کار، تفکر شیعی که در این خاندان و مریدان علوی آن در آسیای صغیر، زمینه و سابقه‌ای داشت فرصت بروز یافت. از طرفی حکومت سیاسی که قدرت را در اختیار دارد به خاطر سلطه بر جامعه مسلمان، نیازمند وجود شرع و قوانین فقهی لازم بود. همه مردم، صوفی مشرب نبودند تا بی‌نیاز از این امور باشند مردم دارای زراعت، تجارت و به کسب و کار مشغول بودند و طبعاً در منازعات به قاضی و فقیه، نیازمند بودند و از سوی دیگر، علما و فقهای اصیل شیعه

بودند که تشیع را به صورتی خالص و بدون آمیختگی با تصوف، ترویج می‌کردند (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۱).

صفویه یک قبیله نبود، بلکه یک جریان صوفیانه به صورت قبیله‌ای بود که به زندگی و تکاپو می‌پرداخت. آنان رهبران طریقتی یکجانشین و شهری بودند که مبانی عقیدتی و آموزه‌های صوفیانه و رفتار اجتماعی صوفیان را پرورش می‌دادند. با این همه آنها پس از ارتقاء به مقام شهریاری، رفته رفته و به ناچار ساخت محدود طریقت را عملاً کنار گذاشتند و برای اداره امور به ساختار دیوان‌سالاری روی آوردند. به این ترتیب، ساختار دیوانی سده‌های نزدیک به خود را که منصب صدر در آن به عنوان منصبی برجسته، پذیرفته شده بود، در خدمت اهداف سیاسی و مذهبی خویش قرار دادند (صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۳۲ و ۵۹۶).

بنابراین، از بین رفتن مشروعیت مذهب تسنن و نیاز کشور به یک ایدئولوژی منسجم (نجفی، ۱۳۸۸، ص ۵۱) و فقدان ظرفیت در مکتب تصوف برای تدبیر امور اجتماعی، سیاسی و فرهنگی مردم از عمده‌ترین دلایل گذر دولت صوفی صفوی از تصوف به تشیع و به‌کارگیری علما می‌باشد. هر چند برخی از آموزه‌های تصوف با تشیع ناسازگاری داشت، اما هر چه زمان رو به جلو می‌آمد آنها به لحاظ اجتماعی - سیاسی، بیشتر به تشیع متمایل می‌شدند و همین مسأله باعث می‌شد تا انگیزه همکاری عالمان دینی با آنها افزایش یابد. طبعاً اگر همکاری دولت صفوی را معلول چنین مؤلفه‌هایی بدانیم از طرف مقابل نیز باید انگیزه و عللی برای همکاری فقهای شیعه با چنین دولتی وجود داشته باشد.

علل همکاری علما با دولت صفویه

ما در اینجا به ذکر عللی می‌پردازیم که به تبیین همکاری علما با چنین دولتی با توجه به گرایشات صوفیانه خود در ابتدای راه، کمک شایانی خواهد نمود.

۱. درک شرایط اجتماعی و موقعیت زمانی

شاهان صفوی که در نشر و ترویج مذهب شیعه می‌کوشیدند؛ هر چند در آغاز

اعتقاداتی تا حدودی غالبانه داشتند، اما هر چه بود آنها در زمانی به دفاع از تشیع برخاستند که دولت عثمانی برای سلطه بر جهان اسلام، مصمم شده بود و در صورت موفقیت، فشار و سخت‌گیری بر شیعیان مضاعف می‌گشت. در چنین موقعیتی از دید بسیاری از علمای امامیه، مصلحت شیعیان، اقتضاء می‌کرد که آنها از این فرصت تاریخی چشم‌پوشی نکنند و دولت شیعی صوفی را رها ننمایند؛ زیرا در صورت عدم همکاری، حتی با چیرگی صفویان بر دشمنان خود مذهب افراطی و غالبانه صوفیان قزلباش در ایران نهادینه می‌شد. بنابراین، این گروه از فقها و مجتهدان، فرصت را از دست ندادند و با همکاری با دولت صفوی پایگاهی مطمئن برای تشیع در آن روزگار پدید آوردند.^۱ پیدایی حکومت شیعی صفوی با مریدانی که در خاک «آناتولی» داشت برای حاکمان سیاسی و مذهبی عثمانی، غیر قابل تحمل بود، لذا نیروهای سیاسی و مذهبی مملکت عثمانی، ضد مذهب و حکومت شیعه، هماهنگ شدند و پس از روی کار آمدن سلطان سلیم و با فرمان او چهل هزار زن و مرد پیر و جوان شیعه، قبل از جنگ «چالدران» در داخل کشور عثمانی از بین رفتند، یا گوش و بینی خود را از دست دادند و یا به سیاه‌چال انداخته شدند. سلیم برای جنگ با شاه اسماعیل از شیخ الاسلام خود فتوا خواست و شیخ الاسلام نیز به گفته مورخان، خون و مال و زن و فرزند شیعیان ایران را حلال شمرد. در واقع، سلطان خشمگین را به جنگ با ایرانیان، تحریص و ترغیب کردند (ذبیح‌زاده، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۵). یکی از رویدادهایی که در حوالی سال ۹۱۷ قمری، روی داده، کشتار شیعیان طرفدار مذهب ایرانیان و شخص شاه اسماعیل در سراسر امپراطوری عثمانی می‌باشد؛ به طوری که شمار کشته‌ها چهل هزار نفر، گزارش شده است (براون، ۱۳۶۹، ص ۸۱). نقل شده سلطان سلیم عثمانی به والیان خود در «آناتولی شرقی»، «فرمان» و «تگه» که اکثریت آن شیعه بودند دستور داد تا به صورت پنهانی شیعیان حیدری را از هفت سالگی تا هفتاد سالگی، شناسایی و نام آنها را در دفاتر مخصوص ثبت کنند، پس از آن دستور قتل آنان را صادر کرد. در نامه‌ای که پس از جنگ چالدران به سلطان سلیم نوشته شده به قتل ۴۵ هزار نفر از شیعیان در خاک عثمانی و ۲۰ هزار نفر در خاک ایران، اشاره شده است (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸).

پس از جنگ چالدران (۹۲۰ قمری) و شکست شاه اسماعیل صفوی از دولت عثمانی، شاه اسماعیل عملاً در ده ساله باقی مانده عمر خود؛ یعنی تا سال ۹۳۰ قمری از حکومت کناره‌گیری کرد. از سوی دیگر، عدم اعتقاد قزلباشان به شاه اسماعیل مانند گذشته و کشمکش برای رسیدن به قدرت، زمینه را برای اختلافات داخلی فراهم آورد. در سال ۹۳۰ قمری، شاه طهماسب که حدوداً ده ساله بود به سلطنت نشست، ولی اختلاف و جنگ داخلی هنوز ادامه داشت؛ به طوری که ترکان عثمانی در غرب و ازبکان در شرق، فرصت غیر منتظره‌ای یافته بودند که تا عمق سرزمین صفویه، تاخت و تاز کنند (سیوری، ۱۳۸۸، ص ۴۹). در روزگار سلطنت شاه طهماسب، ازبکان پنج‌بار به خراسان هجوم آوردند و عثمانیان هم با سلطان مقتدری چون سلیمان دوم، چهاربار ایران را عرصه تاخت و تاز خود قرار دادند. با اینکه شاه طهماسب بعضی از مناطق ایران - بغداد را در سال ۹۴۲ قمری - را از دست داد و ناچار شد تختگاه صفویان را در سال ۹۵۵ قمری از تبریز به قزوین انتقال دهد، ولی با بنیه مالی اندکی که در اختیار داشت، توانست با موفقیت تمام در دو جبهه بجنگد (سیوری، ۱۳۸۰، ص ۷۹). اختلاف و نابسامانی‌های داخلی تا به قدرت رسیدن شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۹۵ق) ادامه داشت. او ابتدا از قزلباشان در جنگ با ازبکان شمال و شرق استفاده نمود و پس از آرام کردن اوضاع متشنج کشور، شروع به کاستن قدرت آنان نمود (سیبلا شوستر والسر، ۱۳۶۴، ص ۱۴ و ۱۹). در چنین شرایطی چگونه قابل تصور بود که علما و فقهای شیعه نیز به مخالفت با دولتی پردازند که تشیع را مذهب رسمی ساخته بود؟! آیا در چنین شرایطی که تهدیدات خارجی می‌توانست منجر به فروپاشی کامل کشور و از بین رفتن دولتی شود که انگیزه تشیع و شیعه‌گری داشت، سزاوار بود که علما و فقهای شیعه به مخالفت و رویارویی با چنین دولتی پردازند؟ در شرایطی که به گفته راجر سیوری (سیوری، ۱۳۸۸، ص ۵۷) شاه طهماسب به خوبی می‌دانست که جنگ دیگری مانند جنگ چالدران پایان دولت صفویه را رقم می‌زند. بنابراین، علما و فقهای شیعه با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی و موقعیت زمانی کشور، نه تنها به رویارویی با چنین دولتی پرداختند، بلکه همواره در طول تاریخ شاهد بوده‌ایم که علمای شیعه در مواجهه با مسائل کلان کشوری با اهم و

مهم کردن مسائل، آنجا که خطری برای اصل منافع ملی و مذهبی از سوی دشمنان خارجی احساس می‌شد به کمک دولت‌های وقت آمده‌اند.

۲. متأثر بودن از مشی عملی عالمان شیعه در برخورد و تعامل با سلاطین جور در گذشته

از جمله عواملی که برای همکاری و همراهی عالمان شیعه با دولت صوفی صفویه می‌توان به آن اشاره کرد توجه علمای دوره صفویه به مشی عملی علمای گذشته در رابطه با سلاطین جور می‌باشد که در کلمات آنها مورد اشاره و استناد قرار گرفته است؛ مثلاً محقق کرکی متوفای ۹۴۰ قمری که به دعوت شاه طهماسب صفوی وارد ساز و کار حکومت می‌شود در رابطه با زمین‌های خراجیه از جمله دلایلی که برای مباح بودن پرداخت خراج به سلطان جائز و قبول خراج و هدایا از طرف سلطان و تصرف در این‌گونه اراضی ارائه می‌کند، تمسک به سیره عملی سید مرتضی و سید رضی می‌باشد. محقق کرکی در این باره می‌گوید:

فمن ذلک ما تکرر سماعنا من أحوال الشریف المرتضی علم الهدی... فإِنَّه مع ما
اشتهر من جلاله قدره فی العلوم و أَنه فی المرتبة التي تنقطع أنفاس العلماء علی
أثرها و قد اقتدی به کلّ من تأخّر عنه من علماء أصحابنا بلغنا أَنه کان فی بعض
دول الجور ذا حشمة عظيمة و ثروة جسيمة و صورة معجبة و أَنه قد کان له
ثمانون قرية (کرکی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۵).

همچنین سید مرتضی با آن جلالِ قدرش در علوم و با آن مرتبه‌ای که نفس علما از رسیدن به آن بریده می‌شود و متأخرین از علما به او اقتدا کرده‌اند، در برخی از دولت‌های جور، دارای حشمت و شوکت عظیم و ثروت زیاد بوده؛ به طوری که ۸۰ قریه در اختیار داشته است.

محقق کرکی در ادامه به سید رضی اشاره می‌کند که سه قریه و ولایت را در اختیار داشته؛ محقق گفتار خویش را با این مطلب ادامه می‌دهد که احوال خواجه نصیرالدین طوسی بر کسی پوشیده نیست که متولّی کارهای پادشاه بوده و یا علامه حلّی (متوفای ۷۲۶ قمری) که ملازم با سلطان محمد خدابنده بوده و قریه‌هایی را در اختیار

داشته و نفقات و جوائز سلطان به او می‌رسیده است (کرکی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۶). بنابراین، با توجه به عبارت محقق کرکی می‌توان چنین برداشت کرد که بی‌تردید تمسک به سیره عملی علمای گذشته در برخورد با سلاطین جور در مشی علمای دوره صفوی تأثیرگذار بوده است. به این معنا که آنها در مواجهه و رویارویی با دولت صفوی با تأسی و تمسک به سیره علمای گذشته به تعامل با چنین دولتی با گرایش‌های صوفیانه پرداختند؛ علاوه بر اینکه دعوت و پیشنهاد برای تصدی مناصب حکومتی نیز از طرف دولت صفوی بوده است. البته ناگفته نماند که برخی از علما این رویه و دیدگاه را قبول نداشته، به رویارویی و مخالفت با آن پرداختند که نمونه بارز آن را می‌توان شیخ ابراهیم قطیفی (متوفای بعد از ۹۵۱قمری) دانست که به مخالفت با محقق کرکی پرداخت. او در این دوره با نگارش کتاب «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج» به تشریح دیدگاه خود و نقد آراء محقق کرکی می‌پردازد.

۳. فقر فرهنگی و اجتماعی کشور از اندیشه و تشیع فقه‌های در برابر تشیع صوفیانه

رسمیت‌بخشیدن به مذهب تشیع، ملزوماتی را به دنبال داشت که نمی‌شد بی‌تفاوت از کنار آن گذشت. می‌توان گفت به صرف رسمیت‌دادن به مذهب تشیع، بدون هیچ تلاشی برای ترویج و نشر آموزه‌های شیعی، کار چندانی در کشور واقع نشده بود؛ بلکه توجه به مقومات نظری و عملی تشیع لازم بود که زمینه را برای تداوم و نهادینه‌شدن چنین حرکتی فراهم می‌ساخت. اینجا بود که تبیین و تدوین قوانین شرعی بر پایه آموزه‌های دینی تشیع، احساس می‌شد و تبعاً، نه تنها فقه شیعه، ظرفیت لازم را برای زندگی شخصی افراد؛ بلکه برای وضع قوانین کشور در عرصه‌های سیاسی، قضایی و حکومتی دارا بود. فرهنگ و آموزه‌های شیعی بر آموزه‌هایی از قبیل چگونگی تعامل با دیگران، ایجاد روحیه کار و تلاش، ظلم‌ستیزی، ایثار و شهادت، پرهیز از گوشه‌گیری و انزواطلبی و... تکیه داشت. در مقابل، تصوف بیشتر در انزوا و عزلت‌نشینی، متبلور بود و روشن بود که دیر یا زود، عملاً اداره کشور با آموزه‌های صوفیانه به بن‌بست کشیده خواهد شد. تبعاً برای ترویج و تسری چنین رویکردی؛ یعنی اندیشه و تشیع فقه‌های و

زدودن فقر فرهنگی کشور از معارف شیعی در جامعه، به همکاری و همیاری علمای شیعه نیاز بود. «راجر سیوری» در کتاب خود به این نکته اشاره کرده است:

بعد از اعلام تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل، نیاز عاجلی برای برقراری همگونی فکری از طریق ارشاد و تسریع اشاعه عقاید شیعی، پدید آمد. کمبود محسوسی در زمینه آثار قضایی وجود داشت و یک قاضی شرع، نسخه‌ای از یک جزوه قدیمی در مورد اصول عقاید تهیه کرد که به عنوان مأخذی برای تعلیمات دینی مورد استفاده قرار گرفت. همچنین کمبودی در زمینه علمای شیعی وجود داشت و شاه اسماعیل، ناچار شد تعدادی از علمای شیعی سوریه را به ایران دعوت کند (سیوری، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

کشور و دولت صفوی به یک غنای فکری و فرهنگی نیاز داشت که شدیداً از فقدان آن رنج می‌برد. فرهنگ شیعی با جاذبه‌های خاص خود در شرایطی که دولت جدید، فرهنگ شیعه را به عنوان مذهب رسمی خود انتخاب کرده بود، خیلی سریع به مقابله با تصوف پرداخت و به نوعی آن را در خود ذوب نمود. «لاپیدوس» در این باره می‌گوید: موفقیت مذهب شیعه اثنی‌عشری، نه فقط از قدرت دولت؛ بلکه از جاذبه دینی ذاتی خود نیز نشأت می‌گرفت. سرکوب تصوف به تلفیق آرای عرفانی و فلسفی با عقاید و مبانی شیعه اثنی‌عشری و بزرگداشت سراسری و عمومی خاطره امامان شیعی از جمله امام حسین ۷ و امام علی ۷ به مثابه بخشی تفکیک‌ناپذیر از اسلام انجامید. بنابراین، تشیع ایرانی صورتهای اسلام فقهاتی، عرفانی و مردمی را با یکدیگر درآمیخت (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ص ۳۹۹).

۴. بیرون آمدن از حالت تقیه و خشنودی از وضعیت به وجود آمده

به لحاظ اجتماعی، شیعه و تبعاً علما بعد از مدتی طولانی، از حالت تقیه خارج شدند و زمینه و فرصتی برای بسط ید علما فراهم آمد. جوّ خفقان و وضعیت اجتماعی شیعه، قبل از تشکیل دولت صفوی و خشنودی از تشکیل چنین دولتی به خوبی از فحوای کلمات علمای آن دوره، قابل لمس می‌باشد؛ مثلاً میرزا عبدالله افندی (۱۱۲۹-۱۰۶۷ق) که

از شاگردان علامه مجلسی و اسم او جزء اسامی چهار نفر کاندیدای منصب شیخ الاسلامی در سال ۱۱۱۵ قمری، بعد از درگذشت شیخ محمدجعفر کمره‌ای می‌باشد، به دوران قبل از روی کار آمدن دولت صفویه اشاره نموده است. اینکه شیعه تا قبل از دوره صفویه، همیشه مشغول تقیه بوده و جماعت شیعیان از ترس دشمنان دین، مخفی بوده‌اند تا اینکه به برکت دولت صفوی، اجتماع پراکنده شیعیان جمع می‌شود. افندی در خلال این مطالب از مجاهدت و تلاش محقق کرکی نیز تجلیل و از او به بزرگی یاد کرده است. او در جایی چنین می‌نویسد:

ظهور سلطنت تیمور سنی و سلسله‌اش به جهت تسلط پادشاهان سنیان باز، اهل سنت و جماعت در ولایت ایران به غایة الغایة، قوی و شیعیان ایران بی‌نهایت، عاجز و ضعیف شده‌اند و مؤمنان بی‌پر و بال، سالهای دراز بر آن منوال می‌بوده‌اند تا حدی که همه ولایات ایران، مملو از کفر و ضلالت و مثل ازمنه سابقه اعدای دین بر همگی مؤمنین تسلط به هم رسانیده بوده که کسی از شیعیان، اظهار مذهب خود در ایران نمی‌توانست نمود تا آنکه آخر آفتاب عالم‌تاب دولت ملوک صفویه از افق آسمان ایمان طلوع و ظهور کرده و نورشان عالم‌گیر شده... (افندی، ۱۳۷۸ ش، ص ۷، ۳۰ و ۳۸).

خود علامه مجلسی در جایی چنین می‌نویسد:

سالهاست که به برکت آثار و انوار ایشان در مهد امان و رفاهیتند و علانیه به ترویج دین و نشر آثار ائمه طاهرین و دفع اعدای ایشان مشغولند و از زمان حضرت رسالت تا ابتدای ظهور این دولت عالیه [دولت صفوی] هرگز فرقه محقه امامیه را چنین دولتی میسر نشده بود که علانیه به شرایع دین امامیه عمل کنند و بر منابر و منارات، اعدای دین را لعنت کنند و از شر مخالفان ایمن باشند (معصوم علیشاه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۳).

۵. بیان و ترویج حقایق دینی تشیع در برابر تصوف و تعدیل تصوف

علمای شیعه بر عکس متصوفه، تشیع را بدون آمیختگی با تصوف، ترویج می‌کردند.

از این رو، دعوت علما به ایران، موجب قدرت یافتن فقها در جامعه و تسلط آنها بر امور فکری و اعتقادی مردم شد که تبعاً نتیجه‌ای که کم‌کم به دنبال داشت این بود که تصوف در قشر محدودی باقی مانده و کار اداره فکری جامعه از دست آنها خارج شد. سرانجام تصوف منحصراً به طور کلی از حالت یک نیروی متنفذ در سیاست و جامعه، خارج شده و در خانقاه‌ها و دیرها محدود گردید (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۹۲). در این دوره معمولاً یکی از اسباب افول تصوف را وجود علما و فقهای مخالف تصوف ذکر می‌کنند که با روشنگری خود به ترویج و دفاع از مذهب حقه تشیع پرداخته‌اند؛ البته در کنار این عامل به عوامل دیگری همچون مفاسد اخلاقی میان صوفیان قزلباش و خودسری آنان و احساس خطر حکومت، کثرت جماعت قلندران و درویشان لایبالی که غالباً از هند می‌آمدند و چون با سلسله‌های رسمی ارتباط نداشتند به آنان درویش بی‌شرع می‌گفتند و انحصارطلبی صوفیان صفویه در ذم و طرد دیگر سلسله‌های صوفی، می‌توان اشاره کرد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۳۴).

ترویج و بیان حقایق شیعی از جمله چیزهایی است که در همان ابتدای تشکیل دولت صفوی با آن مواجه هستیم. فرزند محقق کرکی، کتابی در ردّ صوفیه دارد به نام «عمدة المقال فی کفر اهل الضلال» که در این کتاب نقل کرده پدرش؛ یعنی محقق کرکی کتابی داشته در ردّ تصوف به نام «المطاعن المجرمیه» که در آن متعرض تکفیر و بدعت‌های متصوفه شده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۳۴۱). کارهای علمای ضد تصوف در عصر صفویه از همان زمان شاه طهماسب و در زمان محقق کرکی، آغاز شده است. این بدین معناست که فقها در اوج قدرت صوفیان، معتقد بودند که تشیع از تصوف جدا می‌باشد. در عین حال، نباید تصور کرد که این حرکت در همان دوران به موفقیت رسیده؛ چون بعد از این دوره، شاهد ظهور عالمانی هستیم که در عین تشیع و تشریح و فقاقت، نه تنها آشنای به فلسفه و عرفان هستند؛ بلکه دقیقاً اصطلاحات عرفا را به کار می‌گیرند؛ اما در عین حال، از صوفیان مصطلح که دسته خاصی بوده و رسم و رسوم مخصوصی داشتند تبری می‌جستند (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶). در زمانی که مذهب شیعه، توسط دولت صوفی مسلک صفویه به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام و

از علما برای همکاری دعوت می‌شود، اگر علما با محاسبات کلان‌نگرانه و موازنه مصالح و مفاسد همکاری با چنین دولتی وارد مناصب حکومتی از قبیل شیخ الاسلامی، صدر و... نمی‌شدند معلوم نبود الآن از مذهب تشیع چیزی باقی می‌ماند و یا اکنون همان شناختی که از مذهب تشیع داریم، وجود داشت، یا نه؟! شهید مطهری در کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» به طور گذرا به این نکته اشاره کرده و می‌نویسد:

فقه‌های جبل‌عامل، نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته‌اند؛ چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها بر اساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند، اگر با روش فقهی عمیق فقه‌های جبل‌عامل تعدیل نمی‌شد و اگر به‌وسیله آن فقه‌ها، حوزه فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علویهای ترکیه و یا شام هست. این جهت، تأثیر زیادی داشت در اینکه اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن‌گونه انحرافات مصون بماند و ثانیاً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدل‌تری طی کند. از این‌رو، فقه‌های جبل‌عامل از قبیل محقق کرکی و شیخ بهایی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان، حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۴، ص ۴۴۱).

چنین سیاستی؛ یعنی سیاست تعدیل و همراهی علما با تصوف و دولت صوفی صفویه به منظور ترویج حقایق مذهب شیعه اثنی‌عشری و بیان معارف درست شیعی و جلوگیری از کجرویها و انحرافات، به خوبی از بیان علامه مجلسی که در رابطه با پدر خویش نگاشته، قابل استفاده است. علامه در رابطه با پدر خویش می‌نویسد:

مبادا که راجع به پدر من، بدگمان باشی و تصور کنی که ایشان از صوفیه بوده است، یا اعتقادی به مذاهب و مسلک‌های صوفیه پیدا کنی؛ دور است این گمان از پدر من. چگونه ممکن است ایشان از صوفیه باشند در صورتی که از همه اهل زمانش بیشتر مأنوس به اخبار و آثار اهل بیت نبوت بوده است و داناترین مردم به اخبار و عمل کننده‌تر از همه به آن اخبار بوده است... ولیکن مذهب ایشان زهد و بی‌رغبتی به دنیا و پرهیز از گناه بوده

است و در اوایل امر، زندگانی خود را صوفی نامیده بوده است تا آن طایفه به او رغبتی پیدا کنند و فراری نباشند تا بتواند صوفیه را از آن گفتارهای فاسد و اعمال بدعت، منصرف نماید و چه بسیاری از صوفیه را با همین مجادله حسنه به سوی حق، هدایت نموده است و اما در آخر عمر شریفش چون دید که این مصلحت از بین رفت و پرچم‌های ظلالیت و گمراهی و طغیان، بلند شد و احزاب شیطان، غلبه پیدا کردند و می‌دانست که آنها دشمن خدایند صراحتاً بیزاری از آنها را اظهار کرد (مجلسی، ۱۳۶۲، متن عربی، ص ۴۰ و متن ترجمه، ص ۳۳۹).

بسیاری از عالمان مانند محقق کرکی، یا شیخ بهایی و یا علامه مجلسی با توجه به فضای فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه آن روز، علی‌رغم میل باطنی خود، تنها به جهت ترویج و بیان مکتب تشیع و امر به معروف و نهی از منکر، وارد مناصب حکومتی شدند. امام خمینی^۱ با توجه به همین نکته و واقعیت، ضمن اشاره به فضای اجتماعی و سیاسی آن دوره می‌فرماید:

اما خوب این تاریخ صد ساله، صد و چند ساله اخیر در دست است. ما یک خرده جلوترش می‌رویم می‌بینیم که یک طایفه از علما، اینها گذشت کرده‌اند از یک مقاماتی و متصل شده‌اند به یک سلاطینی، با اینکه می‌دیدند که مردم مخالفند، لکن برای ترویج دیانت و ترویج تشیع اسلامی و ترویج مذهب حق اینها متصل شده‌اند به یک سلاطینی و این سلاطین را وادار کرده‌اند - خواهی نخواهی - برای ترویج مذهب، مذهب دیانت، مذهب تشیع؛ اینها آخوند درباری نبودند. این اشتباهی است که بعض نویسندگان ما می‌کنند. ... اینها اغراض سیاسی داشتند، اغراض دینی داشتند. نباید یک کسی تا به گوشش خورد که مثلاً مجلسی - رضوان الله علیه - محقق ثانی - رضوان الله علیه - نمی‌دانم شیخ بهایی - رضوان الله علیه - با اینها روابط داشتند و می‌رفتند سراغ اینها همراهی‌شان می‌کردند، خیال کنند که اینها مانده بودند برای جاه و - عرض می‌کنم - عزت و احتیاج داشتند به اینکه شاه سلطان حسین و شاه

عباس به آنها عنایتی بکنند! این حرفها نبوده در کار. آنها گذشت کردند؛ یک گذشت، یک مجاهده نفسانی کرده‌اند؛ برای اینکه این مذهب را به وسیله آنها، به دست آنها [ترویج کنند] در یک محیطی که اجازه می‌گرفتند که شش‌ماه دیگر اجازه بدهید ما حضرت امیر را سبّ بکنیم، وقتی جلوگیری از سبّ حضرت امیر می‌خواستند بکنند - در یکی از بلاد ایران شنیدم اجازه خواستند که خوب شش‌ماه دیگر صبر کنید ما سبّش بکنیم - بعد اینها در یک همچو محیطی ... اینها رفته‌اند مجاهده کرده‌اند. ... مصالح اسلام فوق این مسائلی است که ما خیال می‌کنیم. فوق این مطالبی است که ما خیال می‌کنیم... من هم اگر چنانچه می‌توانستم یک سلطان جائری را به راه بیاورم می‌رفتم درباری می‌شدم. شما هم تکلیفتان این بود که اگر بتوانید یک سلطان جائری را آدمش کنید بروید درباری بشوید. این درباری‌شدن نیست؛ این آدم‌سازی است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۴۰).

۶. استفاده از ظرفیت تصرف شیعی در تصوف سنی

یکی دیگر از دلایلی که می‌توان به آن اشاره کرد استفاده از ظرفیت تصرف شیعی در تصوف اهل سنت می‌باشد؛ بدین معنا که ما در این دوره شاهدیم که از یک سو، دولت صوفی‌مسلك صفوی خواسته یا ناخواسته به هر دلیلی مذهب تشیع را به عنوان مذهب رسمی کشور قرار می‌دهد و از سوی دیگر، باز به هر دلیلی، چنین دولتی با گرایش‌های صوفیانه، علمای شیعه را که عمدتاً از منطقه جبل‌عامل می‌باشند برای تصدی مناصب حکومتی دعوت می‌کند. در این مقطع و برهه تاریخی، دو راه پیش روی علمای شیعه وجود دارد که هر دو راه نیز عملاً در سیره علمای آن دوره قابل مشاهده است؛ دسته‌ای از علما به کناره‌گیری و مخالفت با دولت صفویه برمی‌خیزند و هرگونه همکاری را مصداق بارز همکاری با سلطان جور، دانسته و آن را حرام، تلقی می‌کنند و برخی همچون محقق کرکی در مواجهه با چنین دولتی، نه‌تنها همکاری با دولت صفویه را حرام ندانسته؛ بلکه عملاً با پذیرش منصب صدارت به همکاری با آن می‌پردازد. البته

محقق کرکی با پذیرش چنین رویکردی در مواجهه با دولت صفوی عملاً با انتقادهایی از سوی مخالفان روبه‌رو می‌شود، ولی نکته‌ای که در گذر زمان به خوبی ملموس است این است که در چنین شرایطی به نظر می‌رسد بهترین گزینه پیش رو برای علمای شیعه در آن شرایط تاریخی، کاری بود که امثال محقق کرکی، شیخ بهایی، علامه مجلسی و دیگران انجام دادند؛ چرا که مذهب تشیع با جاذبه‌های خاص خود که ناشی از آموزه‌های والای اهل بیت : بود از این ظرفیت برخوردار بود که راه تصوف سنی را که بر اساس سنت خاص درویشی خود در کشور در حال ظهور و بروز بود، سد کرده و با خود تلفیق کند. علمای شیعه در آن برهه حساس تاریخی عملاً با ورود به حکومت و مناصب حکومتی و به‌دست گرفتن قدرت با توجه و محاسبه دقیق ظرفیت بالای تشیع، علاوه بر تغییر باورهای غلط دراویش صوفی صفوی از جمله قزلباشان صفوی، راه درستی را برای عرفان و تصوف اسلامی ترسیم کردند. از همین روست که محقق کرکی از همان شروع کار دولت صفوی با نوشتن کتابی در ردّ متصوفه به رویارویی با بدعت‌های آنان می‌پردازد. ترسیم درست عرفان و تصوف اسلامی بر پایه تشیع و معارف اهل بیت و نشان دادن ظرفیت تشیع در تمام عرصه‌ها و خط بطلان کشیدن بر تمام راههای دیگر در شرایطی که کشور در آستانه به قدرت رسیدن حکومتی با گرایش‌های خاص صوفیانه می‌باشد از جمله اساسی‌ترین علل همکاری علما با چنین دولتی شمرده می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد این نتیجه به‌دست می‌آید که تعامل و همکاری علمای شیعه با دولت صفویه با توجه به گرایش‌های صوفیانه آن، گذشته از مبانی سیاسی و فقهی همکاری با حکومت‌های جور که در کتب فقهی متقدمین و متأخرین به آن اشاره شده، معلول عوامل فرهنگی و اجتماعی و درک شرایط خاص حاکم بر جامعه آن روز می‌باشد. عمل به تکلیف، بیان معارف و حقایق اصیل شیعی، نشان دادن ظرفیت مذهب تشیع و جلوگیری از انحرافات گروهی با تفکراتی صوفیانه که بعد از تشکیل دولت و

حکومت به هر دلیل، مذهب تشیع را مذهب رسمی کشور قرار می‌دهند از اساسی‌ترین دلایل همکاری علمای شیعه با دولت صفویه می‌باشد. اگر در این برهه از زمان، علمای شیعه در حکومت وارد نمی‌شدند به راستی معلوم نبود با آن تفکرات صوفیانه‌ای که از دولت صفویه در ابتدای امر سراغ داریم چه بر سر مبانی فکری و اعتقادی شیعه می‌آمد و آیا مسیری که اکنون از اسلام راستین به واسطه مجاهدت علما و فقهای اصیل شیعی، در پیش روی ما گشوده است در صورت عدم همکاری علما با چنین دولتی باز گشوده بود یا نه؟! به هر حال، تاریخ همواره گواه این امر بوده که علمای اصیل شیعه در مقاطع مختلف تاریخی با درایت و مصلحت‌اندیشی به وظیفه شرعی و انسانی خویش عمل کرده‌اند؛ گاهی با سکوت، گاهی با دادن خون خود و گاهی با گرو گذاشتن آبروی خویش و ... روشن است که شرایط فرهنگی و اجتماعی هر مقطعی از تاریخ با دیگر مقاطع، متفاوت بوده و در هر دوره‌ای، تکلیف به‌گونه‌ای رخ می‌نمایاند، ولی آنچه مسلم است اینکه هدف در تعامل با حکومت‌ها، نه رسیدن به مطامع پست دنیوی، بلکه حفظ و اعتلای مذهب بوده است.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: محمدحسن رجیبی، «آراء فقیهان عصر صفوی درباره تعامل با حکومت‌ها»، مجله تاریخ و تمدن/اسلامی، ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۸۸ش.

منابع و مأخذ

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲. آملی، حیدرین‌علی، جامع الاسرار و منبع الانوار به انضمام «نقد النقود فی معرفة الوجود»، مصحح عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۸ش.
۳. الشیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و التشیع، بیروت: دارالاندلس، چ ۳، ۱۹۸۲م.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۳، ۱۳۷۹.
۵. بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، لؤلؤة البحرين، قم: مؤسسه آل‌البتیت، چ ۲، بی‌تا.
۶. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر، ترجمه بهرام مقصدادی، تهران: مروارید، ۱۳۶۹ش.

۷. پارسادوست، منوچهر، شاه پهماسب اول، تهران: انتشار، چ ۲، ۱۳۸۱ش.
۸. تبریزی اصفهانی افندی، میرزا عبدالله، گزارشی از کتاب فیروزه شجاعیه به جهت سده سنیه سلطان حسینیه، به کوشش رسول جعفریان، بی جا، بی نا، ۱۳۷۸ش.
۹. جعفریان، رسول، «رویاری فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، مجله کیهان اندیشه، ش ۳۳، آذر و دی ۱۳۶۹ش.
۱۰. -----، دین و سیاست در دوره صفوی، قم: انصاریان، ۱۳۷۰ش.
۱۱. -----، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
۱۲. جمعی از مؤلفان، تاریخ و جغرافیای تصوف، تهران: نشر کتاب مرجع، ۱۳۸۸ش.
۱۳. حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶، ۱۳۸۱ش.
۱۴. دوانی، علی، مهدی موعود، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲۷، ۱۳۷۵ش.
۱۵. ذبیح زاده، علی نقی، مرجعیت و سیاست در عصر غیبت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴ش.
۱۶. رجبی، محمدحسن، «آراء فقیهان عصر صفوی درباره تعامل با حکومت‌ها»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۸۸ش.
۱۷. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر، چ ۱۴، ۱۳۸۹ش.
۱۸. سیبلا شوستر والسر، ایران صفوی از دیدگاه سفرنامه‌های اروپائیان، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.
۱۹. سیوری و دیگران، صفویان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۸۰ش.
۲۰. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چ ۱۸، ۱۳۸۸ش.
۲۱. شاردن، ژان، دائرة المعارف تمدن ایران (سیاحتنامه شاردن)، ترجمه محمد عباسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
۲۲. صفت گل، منصور، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران صفوی، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱ش.
۲۳. کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران: طهوری، چ ۲، ۱۳۸۰.

۲۴. لاپیدوس، ایرام، تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه محمود رمضانزاده، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ش.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، اعتقادات دین اسلام، مترجم و ناشر سیدباقر نجفی یزدی، چ ۲، ۱۳۶۲ش.
۲۶. -----، حق الیقین، تهران: اسلامیة، بی تا.
۲۷. -----، عین الحیوة، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة، بی تا.
۲۸. محقق کرکی، رساله قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۹. مزاولی، میشل م. پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۳ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران)، تهران: انتشارات صدرا، چ ۳، ۱۳۷۷ش.
۳۱. معصوم شیرازی، محمد (معصوم علیشاه)، طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات سنایی، چ ۲، بی تا.
۳۲. نجفی، موسی و فقیه حقانی، موسی، تاریخ تحولات سیاسی ایران (بررسی مؤلفه‌های دین، حاکمیت، مدنیت و تکوین دولت - ملت در گستره هویت ملی ایران)، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چ ۶، ۱۳۸۸ش.

آرمان‌گرایی شیعی و نقش آن در تحقق نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب با تأکید بر تاریخ تشیع در ایران معاصر

دریافت: ۹۲/۹/۹ تأیید: ۹۳/۲/۲۲ ابوذر مظاهری*

چکیده

آرمانها، همواره فاصله قابل توجهی با واقعیت‌های زندگی بشر دارند. کم‌کردن این فاصله یکی از دغدغه‌های بزرگ متفکران و اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. تاریخ تشیع در ایران، یکی از بهترین نمونه‌ها برای بررسی این مسأله است. این پژوهش با هدف بررسی تاریخ ایران اسلامی - به ویژه پانصد سال اخیر؛ یعنی از ابتدای ظهور صفویه تا انقلاب اسلامی - از زاویه کیفیت تحقق آرمانها صورت گرفته است تا الگویی برای شناخت بهتر آینده و کشف منطق تحول تاریخ تشیع در ایران باشد. تحلیل فوق با روش استفاده از یک مدل تمثیلی؛ یعنی مدل «خُلع و لُبس» صورت می‌گیرد؛ یعنی زمانی که واقعیت‌ها همچون لباسی که تنگ شده یا به حال اندراس افتاده، از تن آرمانها خُلع می‌شوند و لباس متناسب‌تر به کار گرفته می‌شود. آرمانهای شیعه به لحاظ ذات پویا، پیش‌رونده و متصرف خود در هر تاریخی که جریان پیدا کنند در دل واقعیت‌ها و با خُلع و لُبسی که نسبت به واقعیت‌ها دارند، به نقطه کمال و تحقق کامل خود نزدیک می‌شوند. در این تحقیق، بیان شده است که این آرمانها با عبور از تاریخ ایران شیعی، ایرانیان را موفق به تحقق نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب خود؛ یعنی نظام «ولایت فقیه» ساخته‌اند.

واژگان کلیدی

آرمانهای شیعه، مدینه فاضله، خُلع و لُبس واقعیت‌ها، تاریخ تشیع، تاریخ معاصر ایران، هویت ایرانی، تکامل تاریخی

* استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مقدمه

تاریخ تشیع در ایران از جهات مختلف، نیازمند بررسی و پژوهش است. شیعه، آرمانهای بلندی پیش رو دارد که کمتر آیینی مشابه آن می‌توان پیدا کرد. علاوه بر این می‌بینیم که این آرمانها به شکل ویژه‌ای و به صورت برنامه‌ای منظم و البته بلندمدت در حال تحقق هستند. به نظر می‌رسد تحقق آرمانهای شیعه در تاریخ ایران معاصر، مطابق یک الگو و مدل خاص صورت گرفته که بررسی آن، هدف اصلی این پژوهش به شمار می‌رود.

درباره تاریخ تشیع و همچنین تحولات تاریخ معاصر ایران تا کنون تحقیقات زیادی انجام گرفته است، اما درباره کیفیت ادغام تشیع با تاریخ ایران معاصر و روندشناسی آن در قالب یک الگوی نظری، کمتر کاری صورت گرفته است.

اینکه چگونه آرمانهای شیعی توانسته‌اند تا عمق تاریخ یک ملت، نفوذ کنند و از دل آن تاریخ؛ هم خود را محقق سازند و هم راه یک ملت را تعیین کنند و آنها را به یک نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب برسانند، سؤال اصلی این تحقیق است که به صورت مصداقی در تاریخ معاصر ایران، مورد بررسی قرار گرفته است.

پاسخ این سؤال نیز در قالب طرح یک الگو و مدل ارائه می‌شود که از آن به الگوی «خَلْع و بُس»، تعبیر شده است. در این مدل، آرمانهای پیش‌رونده شیعه همچون تنی فرض شده‌اند که با پوشیدن لباسهای متناسب تاریخی، سعی می‌کند علاوه بر اینکه خود را از گزند خطرات محفوظ بدارد، بقاء و ارتقاء خود را نیز رقم بزند و از آنجا که آرمانهای شیعه، پیش‌رونده و متکامل و در مقابل، لباسها نیز تنگ و کوتاه‌شونده هستند، پس از مدتی چاره‌ای نیست که این لباس را از تن، خَلْع و لباسی جدیدتر و مناسب‌تر بپوشد. به همین شکل می‌بینیم که در طول تاریخ معاصر ایران، آرمانهای شیعی در قالب‌های مختلف «سلطنت»، «مشروطه» و «جمهوری»، خود را محقق ساخته و به ظهور رسانده است.

شناسایی اصل راهبر و افق پیش‌برنده تاریخ معاصر ایران

تاریخ، تنها بودن نیست؛ بلکه چگونگی «شدن» یک ملت را نیز نشان می‌دهد. هویت یک ملت، ریشه در بودن و شدن آن ملت دارد. به تعبیر شهید مطهری، تاریخ، سرگذشت «بودن» یک ملت است و نحوه «شدن» آن را مشخص می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۶۹). تحلیل درست این بودن و شدن به روشنی می‌تواند چشم‌انداز آینده ملت‌ها را مشخص سازد و برای به‌دست‌آوردن آن بایستی به الگوی نظری تاریخ آن ملت، دست یافت. تاریخ، بدون وجود یک طرح و الگوی نظری، مجموعه‌ای از مواد و مصالح متفرق و بی‌شکل است. طرح و الگوی نظری در حکم صورتی است که به مواد تاریخ؛ یعنی شخصیت‌ها، وقایع، عملکردها و جریانها شکل و معنا می‌دهد. البته به این معنا نیست که مواد تاریخ، بدون الگوی نظری هیچ معنایی از خود نداشته باشند؛ بلکه در اینجا با سطوحی از معانی سر و کار داریم. در مواد تاریخ، سطحی از معنا وجود دارد، اما همانگونه که تاریخ به یک سطح، محدود نمی‌شود، معنای آن نیز نباید به یک سطح، تقلیل یابد.

البته باید توجه داشت که تاریخ هر جامعه‌ای را لزوماً نمی‌توان تحت یک الگوی نظری درآورد؛ چون برخی جوامع به تعبیری بی‌تاریخند. نه اینکه تاریخ به معنای وقایع و اتفاقات در این جوامع وجود ندارد؛ بلکه منظور، سطح دیگری از تاریخ است که شامل وقوع اتفاقات و وقایع، تحت یک الگوی نظری و طرح کلی است. روشن است که تحولات همه جوامع، تحت یک طرح و الگوی نظری خاص شکل نگرفته است و به همین دلیل به روال خاصی، سیر نمی‌کند.

شناخت روند تاریخی یک ملت به‌طور خاص به سطح تاریخ‌مندی آن ملت برمی‌گردد. به‌طور کلی می‌توان سه سطح و لایه برای تاریخ در نظر گرفت:

۱. لایه ظاهری وقایع و رخدادها؛

۲. لایه قانون‌مندی طبیعی؛

۳. لایه قانون‌مندی اعتباری.

تاریخ در سطح اول، عبارت است از مجموعه وقایع و رخدادهایی که در

زندگی همه بشر به وقوع می‌پیوندد و زندگی هیچ بشری بدون آنها قابل تصور نیست. در این سطح، وقایع و اتفاقات، بدون هیچ‌گونه طرح کلی و قانون‌مندی خاصی در نظر گرفته شده است؛ خواه در واقع، دارای این طرح کلی و قانون‌مندی باشند یا نباشند.

سطح دوم، لایه قانون‌مندی طبیعی تاریخ است که اولین لایه از لایه‌های باطنی تاریخ است. این لایه، شامل خصوصیات و ویژگی‌های ذاتی فرد و جامعه بشری است. کاری که «ابن خلدون» در حوزه تاریخ صورت داد، ارائه تبیینی بر پایه این‌گونه از قوانین طبیعی و مادی تاریخ بود.

اما سطح سوم؛ یعنی لایه قانون‌مندی اعتباری و فلسفی به برخی از جوامع اختصاص دارد؛ جوامعی که از سطح طبیعی خارج شده‌اند و به زندگی عقلی و به تعبیری اعتباری وارد شده‌اند. این جوامع با سطح دیگری از تاریخ، درگیر می‌شوند که دیگر سطوح را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ جوامعی که می‌توانند طرحی برای تاریخ، ارائه و آن را به قانون و نقشه راه - مکتوب و غیر مکتوب - تبدیل کنند. طراحان این سطح از تاریخ، متفکران قوم هستند؛ کسانی که به سطحی از تفکر دست یافته‌اند که در عین حال که در زمان هستند، می‌توانند فراتر از زمان بیندیشند؛ البته همه این متفکران در یک مرتبه نیستند و هر یک در این فراتررفتن، استعدادها و امکانات متفاوتی دارند.

حال باید دید سطح تاریخ‌مندی ایرانیان در چه مرحله و مرتبه‌ای قرار دارد.

سطح تاریخ‌مندی ایرانیان

تاریخ ایران به رغم برخی دیدگاهها، تنها در سطح ظاهری و حتی قانون‌مندی طبیعی باقی نمانده است؛ بلکه در قالب یک طرح اعتباری و مطابق با قانون‌مندی آن پیش رفته است.

طرح مدینه‌های فاضله در واقع، پا گذاشتن به عرصه اعتباری تاریخ است. اینکه ملتی بر اساس معرفتی که از هستی و انسان و تاریخ پیدا کرده، دست به طراحی الگوی

مطلوب و مدینه فاضله می‌زند، نشان می‌دهد که به سطحی فراتر از سطح ظاهری و طبیعی تاریخ، دست یافته است و معرفت تاریخی آنها عمق بیشتری یافته و افق دیدشان وسیع‌تر شده است.

جوامع پیشرو با نظر به مدینه فاضله‌ای که برای خود ترسیم کرده‌اند، جهت خود را در تاریخ معین می‌کنند. وقتی اندیشمندان یک قوم، مدینه فاضله‌ای را برای خود ترسیم می‌کنند در واقع، مجموعه‌ای از امکانات وجود و تاریخ را گزینش کرده و پیش روی خود گشوده‌اند. شاید اگر از زاویه دید انسان به تاریخ نگاه کنیم، هر مکانی در تاریخ وجود دارد؛ به عنوان نمونه، انسان می‌تواند «بودن» و «شدن» خود را در ارتباط با عالم بالا، معین کند و نیز می‌تواند بدون ارتباط با این عالم، حیات خود را رقم بزند. مدینه فاضله‌ای که اندیشمندان ایرانی؛ اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و فقیه از بدو گرایش به اسلام برای خود ترسیم کرده‌اند، نوعی بودن و شدن را برای ایرانی، رقم می‌زند و به اقتضاء امکاناتی که پیش روی او گشوده شده، در تاریخ پیش می‌رود. مدینه فاضله مذکور با اتصال به عالم قدس، ایجاد می‌شود و ذات و هستی خود را از این اتصال اخذ می‌کند. «فارابی»، معتقد بود رئیس مدینه، علت موجوده و مبقیه مدینه فاضله است و رئیس مدینه به جهت اتصالی که با عالم قدس دارد، به مقام ریاست، دست می‌یابد. همچنان که بسیاری از محققان معتقدند الگوی سیاسی فارابی، الگویی شیعی و ولایی است؛ اگر چه به لحاظ ظاهری، شیعه بودن او و برخی دیگر از اندیشمندان منسوب به شیعه، ثابت نشده است. از همین جا می‌توان با سطح دیگری از بحث ارتباط برقرار کرد که در صدیم در بحث طرح نظری تاریخ معاصر ایران، رابطه و نسبت میان تشیع و تاریخ ایران را از سطح ظاهری به سطحی عمیق‌تر بکشانیم.

نسبت تشیع و تاریخ ایران

وقتی سخن از تشیع و نقش آن در تکوین تاریخ معاصر ایران به میان می‌آید، غالباً متوجه تشیع به عنوان یک مذهب ظاهری می‌شویم؛ در حالی که بایستی میان دو سطح

اجمال و تفصیل تشیع، تفکیک کرد. منظور از سطح اجمال، همان است که در روح تفکر و اندیشه‌های شیعه، نهفته است و شالوده‌ی اساسی آن را تشکیل می‌دهد. البته این سطح‌بندی، مختص تفکر شیعی نیست؛ زیرا اقتضاء ذات تفکر این است که به حوزه‌ی ظاهری، محدود نمی‌شود؛ به‌طور مثال، ممکن است مسلمانی به لحاظ ظاهری به احکام دین اسلام پای‌بند باشد، اما به لحاظ تفکر و اندیشه، نتوان او را در حوزه تفکر اسلامی جای داد. بر این اساس، حتی می‌توان گفت ایرانی پیش از آنکه به‌طور رسمی و ظاهری به مذهب تشیع گرایش پیدا کند، در سطح اجمال به حوزه تفکر شیعی وارد شده بود. البته این گرایش در میان نخبگان و عوام، صورتهای متفاوتی داشته است. عمق این گرایش به تناسب سطح فکری و اجتماعی بیشتر می‌شود؛ به‌طور مثال این گرایش در میان فلاسفه‌ای مانند «فارابی» و «ابن سینا» به طرح نظریه امامت شیعی می‌انجامد و در میان سطوح پایین‌تر، زمینه‌ساز گرایش به اهل بیت و امامان شیعه می‌شود؛ یعنی همان که برخی از محققان از آن به «سنی دوازده امامی» تعبیر کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۲۵).

البته باید توجه داشت که این اجمال و تفصیل در هر تلاقی فرهنگی صورت نمی‌گیرد؛ یعنی هر قومی ممکن است میان این دو امر تفکیک نکند و آیین عرضه‌شده را سر بسته و به عنوان مجموعه‌ای ترکیب‌یافته از اجزاء دریافت کند. اما ایرانیان به اقتضاء روح متفکرانه‌ای که داشتند، این مجموعه را تفکیک یافته پذیرفتند. در واقع، ابتدا میان اصل و فرع آن تمایز قائل شدند و می‌توان گفت از اصول، شروع کردند تا از فروع و به‌نظر می‌رسد فارابی از نخستین کسانی است که این تفکیک را صورت داده است.

البته این امر، بستگی به مجموعه عرضه‌شده نیز دارد. بر این اساس، فرهنگ‌هایی سازنده و پویا هستند که از عمقی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برخوردارند و همین خصوصیت، آنها را در شکل‌دادن به هویت‌های فردی و جمعی توانا ساخته است. ادیان به لحاظ توجه به این سطح عمیق از معرفت بشری، نفوذ و سازندگی گسترده‌ای را به دنبال دارند و در میان ادیان، «اسلام» در این زمینه از امتیاز خاصی برخوردار است. با

این حال، همین فرهنگ غنی و سازنده ممکن است در انتقال از جامعه‌ای به جامعه دیگر به صورت عمیق و زیربنایی منتقل نشود؛ به خصوص آنجا که این فرهنگ به صورت غیر عادی - مانند قهر و غلبه و یا نیاز از سر اضطرار - به جامعه مقصد، وارد شده باشد. فرهنگ قوم غالب به طور طبیعی - حداقل در کوتاه‌مدت - دارای تأثیرگذاری بالایی است، اما تداوم و زوال این حالت، بستگی به قوت و توان فرهنگی قوم مغلوب دارد. در این میان آنچه که می‌توان از آن دفاع کرد، همین قوت و توان فرهنگی ایرانیان است که با وجود اینکه در طول تاریخ بلند خود، مورد هجوم اقوام و فرهنگ‌های مختلفی قرار گرفته‌اند، توانسته‌اند دیگر بار، خود را بازبند و از سطح، به عمق و از حالت انفعالی به حالت فعال و پویا، حرکت کنند. تفکیک‌هایی که ایرانیان میان فرهنگ خود و فرهنگ مهاجم و از آن مهم‌تر تفکیک و پالایش‌هایی که درون فرهنگ مهاجم صورت می‌دادند، بیانگر همین توانایی و پویایی است.

تلاش امثال فارابی و دیگران مبنی بر توجه دادن مسلمانان به لایه‌های عمیق و زیربنایی دین اسلام، در راستای انتقال صحیح این فرهنگ به جوامع دیگر بود. فارابی، برخورد و طرد برخی قشرهای دینی را با فلسفه، ناشی از عدم توجه به این عمق و محصور شدن نگاه آنها به لایه‌های سطحی دین اسلام می‌داند.

فارابی، خود را در محل تلاقی فرهنگ‌ها حس می‌کرد؛ تلاقی فرهنگ اسلامی، فرهنگ یونانی و فرهنگ ایرانی. در نظر فارابی، انتقال فرهنگ یا دین ملت و قومی به قوم دیگر، صورتهای متفاوتی می‌تواند داشته باشد. ابتدا بسته به آن دین و ملت دارد که آیا مبنای فکری - فلسفی‌اش برهانی و جدلی است یا خطابی و اقناعی؟ که در این صورت، آثار و نتایج انتقال، متفاوت می‌شود. همچنین ممکن است دین و ملتی که بر مبنای فلسفه صحیح استوار شده است، بدون فلسفه‌اش انتقال یابد و مخاطبان آن دین ندانند که دین، تنها مثالها و یا تمثلهای فلسفه‌اش است و میان آنها تنافی وجود ندارد. انتقال فرهنگ و ملت، صورتهای دیگری نیز می‌تواند داشته باشد و آن اینکه آن دین و ملتی که انتقال یافته است، تابع فلسفه فاسد و نادرستی باشد که در این صورت اگر فلسفه صحیح به آن قوم منتقل شود، با دین آن قوم در تعارض قرار خواهد گرفت.

همچنین ممکن است در میان یک قوم که دینی مستقر و متمکن دارند، جدل و سفسطه، راه یافته باشد. در این صورت، آن دین و فرهنگ در معرض خطر قرار می‌گیرد، پس حکام آن ملت می‌بایست از نشر جدل و سفسطه‌ای که به دین، زیان می‌رساند جلوگیری کنند. روشن است که فارابی در این تقسیمات، به جامعه اسلامی و نشر فلسفه در میان آن نظر دارد؛ اما بیانگر این نکته نیز هست که ایرانی در مقام تلاقی با فرهنگ اسلامی، بایستی راه، هستی و بودن جدید خود را از میان برخورد اصول پیدا کند، نه از اختلاط و ترکیب فروع و ظواهر.

با بیان این مطالب تلاش می‌شود، این مسأله روشن شود که در صورتی که تشیع را یکی از ارکان تاریخ معاصر ایران محسوب کنیم، نباید نسبت میان این تاریخ و تشیع را سطحی، تحلیل کنیم. تشیع ایرانیان لایه‌های عمیق فکری و فرهنگی دارد و کاوش در این لایه‌ها گره‌های ترکیب تاریخ و هویت ملی ایرانیان را آشکار می‌کند و از پیچیدگی‌های آن می‌کاهد.

عنصر ایرانیّت و پذیرش تشیع

باید دید یک ملت چگونه به آیین جدید می‌پیوندد، چرا ایرانیان در سنجش تاریخی خود در نهایت، آیین تشیع را انتخاب کردند، آیا این انتخاب صرفاً معلول یک اتفاق تاریخی است، یا اینکه ایرانیان از ابتدا نگاه عمیقی به دین اسلام داشتند و آن را به صورت یک بسته مختلط نمی‌دیدند و با تفکیک و تحلیلی که از ابتدا صورت داده بودند، این آیین را برگزیدند و خود صورتی منحصر به فرد از تشیع ارائه کردند؟ در این نگرش عمیق، این امر را نباید نادیده گرفت که ایران به لحاظ برخی موقعیت‌ها معرکه آراء و جهان‌بینی‌ها بوده است و ایرانیان همانند یک تاجر زبده که در تشخیص کالای مرغوب از غیر مرغوب، مهارت دارد و اگر کالایی را انتخاب کرد می‌توان به انتخاب او اعتماد کرد و با تأمل درباره آن قضاوت کرد، در سنجش فرهنگ‌ها مهارت یافته‌اند و اگر چیزی را برگزیدند، نباید به عمق این گزینش بی‌توجه بود. بنابراین، تلاش در جهت تفکیک میان سطح اجمال و تفصیل این نسبت؛ یعنی نسبت ایرانیّت و

تشیع، به منظور راه پیدا کردن به عمق این نسبت می‌باشد.

چنانچه می‌دانیم یکی از نظریه‌های طرح شده درباره نسبت میان تشیع و ایرانیت، دیدگاهی است که معتقد است تشیع، نوعی اسلام ایرانی شده است. برخی از شرق‌شناسان و برخی ملی‌گراهای ایرانی و عرب، تشیع را ابداع ایرانیان در واکنش به مهاجمان عرب می‌دانند. طرفداران این رویکرد در صدد اثبات این مطلب هستند که ایرانیان برای حفظ آداب و سنن باستانی خویش، هوشمندانه اسلام را با روح ایرانی و آیین باستانی خود سازگار کرده‌اند. برخی ایران‌شناسان معاصر؛ مانند خانم «نیکی کدی» و «دارمستتر» نیز به تبع شرق‌شناسان برای بسیاری از گرایش‌های اجتماعی - سیاسی اخیر ایران، ریشه‌های باستانی می‌جویند. البته این دیدگاه از نظر ما قابل پذیرش نیست و نقدهای زیادی به آن شده است،^۱ اما این دیدگاه از جهتی، بیانگر برخی واقعیت‌هاست. درست است که تشیع، ساخته ایرانیان نیست، اما ایرانیان چنان به عمق آیین تشیع، نفوذ کرده و اصول آن را شناسایی و در خانه تفکر خود جای داده‌اند که در جریان اصلی تشیع قرار گرفته‌اند.

می‌توان گفت تحلیل تاریخ و تفکر شیعی بدون ارتباط با ایران اسلامی، ناقص و حتی مبهم است.

ایران به‌طور کلی در بسیاری از برخوردهای فرهنگی، رویکردی مشابه آنچه با آیین اسلام و تشیع داشته، اتخاذ کرده است. البته این برخوردها به‌طور طبیعی، موجب ورود برخی عناصر فرهنگی اقوام دیگر در فرهنگ ایرانی شده است، اما در هر صورت توانسته است استقلال خود را حفظ کرده و فرهنگ‌های دیگر را بومی‌سازی کند. این عملکرد را به سهولت می‌توان در برخورد با فرهنگ یونانی و فلسفه یونان، فرهنگ مغولی و محصولات فکری و فرهنگی غرب، مشاهده کرد؛ هر چند ماهیت برخورد اخیر از موارد قبل، متفاوت است.

همان‌گونه که اشاره شد، رمز این استقلال و توان فرهنگی به این برمی‌گردد که ایرانی‌ها به لحاظ توان فکری می‌توانستند بین ظاهر و باطن و اصل و فرع این فرهنگ‌ها تفکیک کنند و بعد از تجزیه و تحلیل، دست به انتخاب و تطبیق بزنند. به

تعبیر یکی از پژوهشگران «ایران زمین از آغاز، قلمرویی فرهنگی بود ... و تداوم ایران، فرهنگی است» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۳).

مشکلی که در مواجهه با فرهنگ غرب و مدرنیته در دو سده اخیر وجود داشته این بوده که به دلایل مختلف نتوانسته است میان اصل و فرع و ظاهر و باطن این فرهنگ تفکیک کند و از جمله این دلایل، کیفیت ورود فرهنگ غربی است که با نوعی شیفتگی و از سر اضطرار همراه بوده و همچنین خود ماهیت غربی است که موجودیت خود را بر پوشاندن و عقب‌راندن دیگر تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها بنا کرده است. به همین دلیل، تجزیه و تحلیل آن نیازمند زمان بیشتری است.

به گفته یکی از صاحب‌نظران «خالی‌نبودن عرصه‌های ذهن ایرانی از اندیشه و کار، موجب شده است که به هیچ پدیده تازه‌ای به صورت چشم‌پسته و تسلیم بلاقید و شرط ننگرد ... انسان ایرانی، بسیار سریع و چالاک به ارزیابی صدفه و اتفاق می‌نشیند، پدیده‌های سره و مفید را از ناسره و مضر تشخیص می‌دهد، عناصر قابل جذب و مقبول را از زواید و احشاء، متمایز می‌کند و بر هر آنچه که باید زان‌پس خودی و ماندگار تلقی شود، مهر تأیید می‌زند» (شعبانی، ۱۳۸۵، ص ۸۱-۸۰).

تجزیه و تحلیل فرهنگی در عنصر ایرانی

یکی از نتایج این روح تحلیل‌گر ایرانی، تفکیک میان هسته و پیرامون فرهنگ‌هاست. روحیه تحلیل‌گر در مواجهه با فرهنگ‌های مهاجم، ابتدا میان اصل و فرع فرهنگ‌ها تفکیک می‌کند و تناسب اصل را با هسته و فرع را با پیرامون می‌سنجد؛ به خلاف روحیه‌ای که این تفکیک را صورت نمی‌دهد و لذا در پذیرش و اجزاء فرهنگ‌های دیگر، میان اصل و فرع، خلط می‌کند یا از فروع، تلقی اصل می‌کند و چنان بسته عمل می‌کند که هیچ تعاملی میان فرهنگ‌ها برقرار نمی‌شود و یا اصول را تلقی فرع می‌کند و با تسامح در برابر آنها هسته هویت را دچار تزلزل و ضعف می‌سازد.

به گفته یکی از محققین معاصر «ما در مقاطع تاریخی مختلف، از گذشته تا امروز، «پیرامون» را بسیار از دست داده‌ایم، ولی کمتر گذاشته‌ایم که به «هسته و مغز» آسیب

جدی وارد شود» (نجفی، ۱۳۸۴، ص ۲۰). به‌طور مثال، ایران در هجوم مغول اگر چه عرصه پیرامونی را از دست داد، اما با حفظ هسته و تقویت آن توانست بر قوم غالب، پیروز شود و به تعبیر «ساندرز»: «اسلام ایرانی، فاتحان خود را به اسارت گرفت... به‌اسلام درآمدن بسیاری از اخلاف چنگیزخانی، نشانه این پیروزی است» (ساندرز، ۱۳۶۱، ص ۱۸۵-۱۸۴).

چنانکه می‌دانیم غالب کسانی که درباره هویت ایرانی بحث کرده‌اند، یکی از خصوصیات آن را مدارا و تساهل و تسامح فرهنگی برشمرده‌اند، اما به‌نظر می‌رسد مدارا و تساهل بیش از آنکه علت باشد خود، معلول علت دیگری است. مدارا و تساهلی که در روح ایرانی مورد لحاظ قرار گرفته است، محصول همان مهارتی است که ایرانی‌ها در تفکیک هسته از پیرامون و اصل از فرع دارند.

به همین دلیل چنین نیست که هر کس از روحیه تسامح و تساهل و مدارای بیشتری برخوردار باشد، بهتر می‌تواند در دنیای کنونی و تمدن جدید که به تعبیری عصر چند فرهنگ و یک تمدن است، نقش ایفاء کند؛ بلکه تنها کسانی می‌توانند در تمدن جدید به شکل مستقل، نقش‌آفرینی کنند که بتوانند اصل راهبر این تمدن را تشخیص دهند و روح حاکم بر این عالم را بشناسند و نسبت خود را با آن تعیین کنند.

ایرانی‌ها نیز در برخورد با دین اسلام همین‌گونه عمل کردند. اسلام را چنان با تفکیک اصل و فرع، شناسایی کردند که توانستند سهم بسیار بالایی در تمدن اسلامی ایفا کنند تا جایی که به گفته اغلب مورخان و پژوهشگران، ایرانی‌ها بودند که حوزه علوم؛ اعم از دینی و غیر دینی را بر عهده داشته و پیش می‌بردند. «ابن خلدون» در این‌باره می‌نویسد:

از شگفتی‌هایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام؛ خواه در علوم فرعی و چه در دانش‌های عقلی، به جز در موارد نادری، غیر عربند و اگر کسانی از آنان هم یافت شوند که از حیث نژاد عربند، از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان، عجمی هستند... ایرانیان به علت تمدن راسخی که از آغاز تشکیل دولت فارسی داشته‌اند، بر این امور

(صنایع و پیشه‌ها) استوار و توانا بودند؛ چنانکه صاحب صنعت سخن؛ «سیبویه» و پس از او «[ابوعلی] فارسی» و به دنبال آنان «زجاج» بود و همه آنان از لحاظ نژاد، ایرانی به شمار می‌رفتند ... همچنین بیشتر دانشمندان حدیث که آنها را برای اسلام حفظ کرده بودند ایرانی بودند، یا از لحاظ زبان و مهد تربیت، ایرانی به شمار می‌رفتند و همه عالمان اصول فقه چنانکه می‌دانیم و هم کلیه علمای علم کلام و بیشتر مفسران، ایرانی بودند و به جز ایرانیان کسی به حفظ و تدوین علم، قیام نکرد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵۱-۱۱۴۸).

به تعبیر فارابی، ایرانی‌ها توانستند دین اسلام را با فلسفه‌اش - منظور صرفاً فلسفه اصطلاحی نیست - اخذ کنند و بر اساس تعریف یکی از صاحب‌نظران که هویت را هم‌آهنگی و یگانگی با عالم و هم‌آهنگی با قانون اساسی آن تعریف می‌کند (مروار، ۱۳۸۴، ص ۳۶)، ایرانی‌ها توانستند خود را با «عالم» اسلام و روح اسلامی هماهنگ کنند و از امکاناتی که این فضا برای آنها فراهم می‌کرد، بیشترین بهره را ببرند. گرایش آنها به تشیع هم در همین راستا، قابل تبیین است؛ یعنی از آنجا که - به تفسیر شیعی - اصل راهبر عالم اسلامی، امامت و ولایت است، ایرانی‌ها توانستند پس از یک دوره طولانی حضور زنده و پویا در عالم اسلامی، این اصل را شناسایی کنند و از آن پس، تاریخ خود را در سایه این اصول پیش ببرند. استاد مطهری در این خصوص می‌نویسد:

حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان‌شدنشان یک چیز است؛ ایرانی روح خود را با اسلام سازگار دید و گم‌گشته خود را در اسلام یافت، مردم ایران که طبعاً مردمی باهوش بودند و به علاوه، سابقه فرهنگ و تمدن داشتند، بیش از هر ملت دیگر نسبت به اسلام، شیفتگی نشان دادند و به آن خدمت کردند. مردم ایران، بیش از هر ملت دیگر به روح و معنای اسلام توجه داشتند. به همین دلیل، توجه ایرانیان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر بود و تشیع در میان ایرانیان، نفوذ بیشتری یافت؛ یعنی

ایرانیان روح اسلام و معنای اسلام را در نزد خاندان رسالت یافتند. فقط خاندان رسالت بودند که پاسخگوی پرسش‌ها و نیازهای واقعی روح ایرانیان بودند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۱۳۶).

هاضمه فرهنگی عنصر ایرانی

از نظر ما هویت و یا سطح اعتباری تاریخ، صورتی است که بر تاریخ یک ملت، نقش می‌بندد و همه صورت‌های پیشین را به مواد برای خود تبدیل می‌کند؛ اما هویت را نباید با مواد تاریخ، یکی دانست. یک ملت، بسته به صورت‌هایی که بر تاریخش نقش می‌بندد، می‌تواند هویت‌های متفاوتی داشته باشد. هویت، یک امر ثابت و لایتغیر نیست. مهم این است که بدانیم این صورت‌ها چگونه جایگزین می‌شوند. چگونه ایران ساسانی به ایران اسلامی و سپس به ایران شیعی، تبدیل می‌شود و مهم‌تر اینکه در خود این صورت‌پذیری میان ملت‌ها اختلاف وجود دارد. صورت اسلامی بر تاریخ کشورهای بسیاری نقش بسته است، اما همه در این صورت‌پذیری یکسان نبودند. برخی مانند ایران در محور این تاریخ جدید قرار گرفتند و برخی دیگر در حاشیه آن به سر بردند.

هویت، زمانی به معنای واقعی محقق می‌شود که صورت‌پذیری به نحو اصیل و محوری صورت بگیرد، نه طفیلی و حاشیه‌ای. این هویت اصیل است که تاریخ یک ملت را در راستای یک صورت خاص، پیش می‌برد و زنده و پویا نگاه می‌دارد. به نظر می‌رسد هویت جامعه ایرانی در صورت‌های تاریخی که به خود گرفته، اصیل و محوری بوده است.

در طول تاریخ، اخذ و اقتباس فرهنگی و غیر فرهنگی میان ملل جهان، وجود داشته است و این امری اجتناب‌ناپذیر است. اما ملت‌هایی در این راه موفق هستند و از موضع انفعال به حالت فعال و پویا و یا از وضعیت حاشیه‌ای به موقعیت محوری، انتقال پیدا می‌کنند که اولاً مستعد این اقتباس باشند و ثانیاً در این راه به اجتهاد برسند. گاهی تصور می‌شود که هویت‌داشتن؛ یعنی محدود بودن به آداب و رسوم بومی و تنها تکیه بر

داشته‌ها و عدم بهره‌گیری از سنن و فرهنگ‌های دیگر، اما به گفته دکتر داوری «اگر این‌طور بود، غرب که همه چیز را از همه جا گرفت، می‌بایست بی‌هویت‌ترین و آشفته‌ترین تمدنها و فرهنگ‌ها باشد و حال آنکه دیدیم هر چیز را از هر جا گرفت و از آن خود کرد» (داوری، ۱۳۷۲، ش ۱، ص ۷).

این استعداد و «طلب» در روح ایرانی وجود داشته و از چشم سیاحان خارجی نیز پنهان نمانده است. «دوپرونس پاسیفیک»؛ مبلغ مذهبی فرانسوی در سفری که در زمان «شاه عباس» به ایران داشته، روحیه ایرانی را چنین دریافته که:

ایرانیان خیلی مخترع نیستند، لیکن چنان فهم و شعور دقیقی دارند که وقتی چیزی را بخواهند بی‌درنگ تقلید می‌کنند، به این ترتیب همه چیز دارند؛ چه مردان دانشمند و چه مردان اهل فن و همچنین می‌کوشند آنچه شما می‌دانید فراگیرند تا دیگر نیازی به شما نداشته باشند و هر چه شما کسب کرده‌اید، خودشان نیز به دست آورند (جوانبخت، ۱۳۷۹، ص ۴۶).

ممکن است برخی این هضم و جذب را به دوران اعتلاء و شکوفایی فرهنگی منتسب کنند و بگویند ایران در زمانی که در دوران شکوفایی تاریخ خودش بوده در مقابل محصولات فرهنگی دیگران چنین عمل کرده است و این ارتباطی به ذات و روح ایرانی نداشته است؛ اما به نظر می‌رسد این استعداد صرفاً به اقتضاء زمانه پدید نمی‌آمده است؛ بلکه فرهنگ ایرانی چه در حال شکوفایی و چه در حال رکود، از چنین استعدادی برخوردار بوده است. «هوگو گروته»؛ جغرافی‌دان و قوم‌شناس آلمانی که در عصر مشروطه به ایران سفر کرده است، درباره عمیق‌نگری و نگاه - به تعبیر او - فلسفی ایرانیان می‌نویسد:

اصولاً ایرانیان تحصیل کرده؛ به خصوص اگر چند اثر فلسفی اروپایی را خوانده باشند و با ادبیات کشورشان نیز آشنا باشند، خود را به مراتب بالاتر از هر روشنفکر اروپایی تصور می‌کنند. البته نمی‌توان انکار کرد که ایرانیان ذاتاً دقیق و شکاکند و آثار شاعران بزرگ ایرانی که در مورد جهان هستی و انسانها به ژرف‌نگری پرداخته‌اند، زمینه مناسبی جهت

بحث پیرامون مسائل فلسفی در اختیار آنها گذاشته است (همان، ص ۱۱۹).

«فردوسی»، «حافظ» و «سعدی»، متعلق به دوران شکوفایی تاریخ ایران نیستند؛ اما هم خود از این روح موشکافانه ایرانی برخوردار بودند و هم تأثیر اشعار و ادبیات آنها بر روحیه ایرانی، تابع فراز و نشیب زمانه نبوده است. این روحیه دقیق و عمیق باعث شده است هویت ایرانی یک هویت اصیل باشد و همین هویت اصیل، هاضمه این ملت را قوی ساخته و می‌تواند تبدلات متعدد؛ اعم از فرهنگی، سیاسی و اقتصادی را به خوبی سامان دهد. «موریس پرونو» این توان و قوت ایرانی را در عصر پهلوی چنین سنجیده است:

پیروزیهای نظامی و انقلابهای مسلکی بر سر ایران فرود می‌آیند، ولی بی‌آنکه در آن نفوذ کنند، خود در آن غرق می‌شوند. ایران به دلخواه خود یا به عبارت دیگر، بر حسب نبوغ خود، شکل مذهب و فرهنگ و هنر یا حکومتی را که باعث جاودانگی و پیشرفت حیات اوست، قالب‌ریزی می‌کند (همان، ص ۱۳۹).

به هر حال، به گفته برخی صاحب‌نظران، اگر بخواهیم از هویت ایرانی صحبت کنیم، بیشتر از هر چیز بایستی بر خرد و خردورزی که در طول تاریخ، مشخصه هویت ایرانی بوده است، تکیه کنیم. «خرد فردوسی، همان هویت ملی اوست، همان «شب‌چراغ» و فرهنگ ملی ایران؛ یعنی همان خرد جاویدان» (اعوانی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۹).

نگارنده به این مطلب توجه دارد که برشمردن یک سری صفات ذاتی برای ملت‌ها کار ساده‌ای نیست و مدعی این‌گونه صفات، نمی‌تواند معیارهای کافی جهت سنجش این ادعا ارائه کند. البته شاید بتوان روحیه موشکافانه و اصالت‌نگر ایرانی را به یک سری ویژگی‌های نژادی و جغرافیایی مستند کرد، اما مهم‌تر از آنها کارنامه تاریخی ملت ایران در این زمینه است که می‌تواند وجود چنین توانی را تأیید کند. به تعبیر «کنت دو گوینو»، ایران همچون «سنگ خارایی»^۲ است که موجهای دریا آن را به اعماق رانده‌اند،

انقلابات جوی، آن را به خشکی انداخته، رودی آن را با خود برده و فرسوده کرده است؛ تیزیهای آن را گرفته و خراشهای بسیاری بر آن وارد آورده، اما سنگ خارا که پیوسته همان است که بود، اینک در اواسط دره‌ای بایر آرمیده است. زمانی که اوضاع بر وفق مراد باشد، آن سنگ خارا، گردش را از سر خواهد گرفت» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳). تشبیه به سنگ خارا از این جهت است که این سنگ، نماد استقامت و استحکام است. استحکام در روحیه ملی به بستن ورودیهای فرهنگی نیست؛ بلکه به توانی است که می‌تواند داده‌های جدید را در خود حل و هضم کند و آنها را جزئی از خود بگرداند. البته باید توجه داشت که بازگذاشتن ورودیها به معنای نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی - یا پلورالیزم - فرهنگی نیست و هیچ منافاتی با اصالت‌گرایی فرهنگی ندارد. اساساً تفکیک میان اصل و فرع است که راه را بر داده‌های جدید باز می‌کند؛ به نحوی که اصالت فرهنگی از بین نرود و الا همان‌گونه که اصل‌زدگی مطلق، دربهای ورودی را می‌بندد و به مرور موجب پوسیدگی درونی می‌شود، فرع‌نگری مطلق نیز جای ایستادن را تخریب می‌کند. فرهنگ ایرانی به اقتضاء توانی که دارد و با تکیه بر جایگاهی که می‌ایستد، می‌تواند داده‌های جدید را حل و هضم کند. همانطور که قبلاً اشاره شد رمز اجتهاد، در تفکیک اصول از فروع است. روح ایرانی به اقتضاء یک استعداد ذاتی و به کمک تجربه‌های تاریخی این توان را پیدا کرده است که فرهنگ‌ها را تجزیه و تحلیل کند و جای هر جزء را متناسب با ارزش و جایگاهش تعیین کند.

بر اساس مباحثی که طرح شد، می‌توان گفت هویت جدید ایرانی در مرحله اول به مدد تشیع - که هسته اصلی هویت ایرانی است - و تشیع نیز به مدد دو اصل «ولایت و مهدویت» در تاریخ، منشأ اثر می‌باشد؛ منشأ اثر بودن، بیان دیگری از اصالت و محوریت است. اما مسأله‌ای که اینجا مطرح می‌شود و به نظر می‌رسد مهم‌ترین بحث باشد این است که شناسایی اصل راهبر هویت ایرانی و صورت جدید تاریخ ایران به تنهایی کفایت نمی‌کند. باید دید نحوه راهبری این اصل در تاریخ چگونه بوده است. در واقع، باید دید چگونه یک اصل اعتقادی یا فلسفی می‌تواند تاریخ را هدایت کند؟ چه نسبتی

میان این‌گونه اصول و تاریخ وجود دارد؟ آیا صرف شناخت نسبت به چنین اصلی کفایت می‌کند که یک تاریخ در مسیر خاصی پیش برود؟

شکافتن این ارتباط و نسبت، علاوه بر اینکه کمک می‌کند بهتر بتوانیم تحولات تاریخ معاصر ایران و چیرستی هویت ایرانی را تبیین کنیم، ما را در ایجاد ارتباط و تعیین نسبت عمیق و دقیق میان اصول فرهنگ ایرانی - اسلامی با فرهنگ غربی نیز توانا می‌سازد.

اگر چه معتقد نیستیم، هویت ایرانی در حال حاضر دچار بحران است، اما اگر بحرانی هم وجود داشته باشد، به تعبیر یکی از صاحب‌نظران «بحران دوگانگی است که انسان بین عالم ایستاده، نه اینجاست و نه آنجا یا هم اینجاست و هم آنجاست» (مروار، ۱۳۸۴، ص ۳۶)؛ البته این به آن معنا نیست که تاریخ ما به این دلیل، عقیم بوده است. رشد تاریخ ایران اسلامی و تحولات سیاسی - اجتماعی آن نشانگر پیشروی آن است، منتها می‌توان پذیرفت که تا به حال نتوانسته‌ایم تبیینی فلسفی از این رشد و پویایی به دست دهیم.

سیر دستیابی ایرانیان به نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب در سایه افق پیش‌برنده شیعی

چنانچه گذشت تنها شناسایی اصل راهبر تاریخ معاصر ایران کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید دید نحوه راهبری این اصل در تاریخ چگونه بوده است؟ در واقع، باید دید چگونه یک اصل اعتقادی یا فلسفی می‌تواند تاریخ را هدایت کند؟

روشن است که طرح‌های آرمانی به میزانی که بلند و متعالی باشند، به همان میزان فاصله بیشتری تا تحقق کامل پیدا می‌کنند. لذا غالباً موجب خستگی و دل‌سرد شدن طالبان این الگوها می‌شود. اما اصرار و پای‌بندی به این آرمانها، موجبات حرکت تاریخ در مسیر آنها را فراهم می‌کند و بر خلاف تصور غالب که تحقق این‌گونه آرمانها را تنها در پایان پیش‌بینی می‌کنند، به‌نظر می‌رسد که آرمانها مرحله به مرحله و به صورت خَلع و لُبس در قالب‌های مقدور زمانه، خود را در تاریخ، محقق می‌کنند. البته در این بحث آرمانهای حقیقی به عنوان یک ارگانیزم زنده که مستقل از انسان،

حیات داشته و رشد کنند، لحاظ نشده است؛ اگر چه ممکن است چنین تصویری هم خالی از صحت نباشد.

در اینجا تشییع به عنوان یک طرح آرمانی لحاظ شده است که ایرانیان حدوداً از پنج قرن قبل، خود را در این طرح وارد ساخته و به آن تعلق پیدا کرده‌اند. ایرانیان با پیوستن به این طرح در واقع، سطح تاریخ‌مندی خود را از سطح طبیعی به سطح اعتباری، ارتقاء داده‌اند. مدّ نظر داشتن افق‌های این طرح آرمانی، تاریخ ایران معاصر را در مسیر تحقق آن قرار داده است که مرحله به مرحله کامل‌تر می‌شود.

اینکه گفتیم در پانصد سال پیش، جامعه ایرانی از سطح تاریخ طبیعی به سطح تاریخ اعتباری ارتقاء پیدا کرد، به این معنا نیست که ایرانی از ابتدا به صورت شفاف و روشن چگونگی الگوی آرمانی را با جزئیاتش شناخته است و آن را مدّ نظر داشته و بر اساس آن راه را می‌پیماید؛ بلکه شمای کلی از این الگوی آرمانی و این افق بلند پیش روی ایرانی معاصر است که به صورت ناخودآگاه - البته با سطوح مختلف - آنها را در تاریخ تازه تأسیس، پیش می‌برد؛ به‌طور مثال شاید از ابتدا روشن نباشد که مردم در این الگوی آرمانی چه جایگاهی دارند و چه نقشی را در تحقق این الگوی آرمانی می‌توانند ایفاء کنند تا ابعاد اهمیت این امر به مرور زمان روشن شود. از سوی دیگر، سطح آگاهی و نقش خود مردم هم در مقاطع مختلف این تاریخ، متفاوت است و خود این هم در حال رشد و ارتقاء است.

پذیرش قالب سلطنت مقید به شریعت و عدالت

ایرانیان معاصر (صفویه به بعد) از طرفی، نظر به افق‌های این طرح آرمانی دارند و از طرف دیگر، به‌طور طبیعی الگوهای متناسب و مقذور نظر و عمل خود و زمانه را برای حیات خود برمی‌گزینند. چنانچه گذشت راه رسیدن به این افق‌های بلند و الگوهای متعالی، جز از طریق عبور از الگوها و صورتهای متناسب و مقذور زمانه، امکان‌پذیر نیست.

سلطنت خیرخواه و عدالت‌خواه، یکی از قالب‌های متناسب و مقذور زمانه بود که

ایرانیان در ابتدای قدم نهادن در راه و تاریخ جدید، برگزیدند. این قالب برگزیده، به تدریج همچون لباسی که بر بدن یک فرد در حال رشد هر روز تنگ‌تر می‌شود، تنگ شد و در مشروطه بود که قرار بود اولین اصلاحیه‌ها و به تعبیری رفوکاریها بر بدنه این قالب تنگ و درز برداشته، صورت گیرد.

دلبستگی و التزام مردم و رهبران دینی آنها به الگوی آرمانی تشیع بود که آنها را هر روز رشد می‌داد و در نتیجه، لباس سلطنت بر بدن این جامعه در حال رشد، تنگ می‌شد. تا اینکه در نهضت عدالتخواهی (مشروطه) حرکتی صورت گرفت تا متناسب با میزان درک و فهم و حضور مردم، ترکی که قالب سلطنت برداشته بود ترمیم شود. این ترمیم دو جنبه داشت؛ از طرفی قرار بود با مشارکت بیشتر مردم که خود نتیجه رشد بیشتر آنها بود سلطنت، محدود شود و از طرف دیگر، بنا بر این بود که قانون (شریعت) ملاک رأی و حکم باشد. این خود نوید شکل‌گیری یک قالب جدید را می‌داد که دو رکن اساسی آن مردم و قانون هستند؛ اما مشابتهای این چاره‌اندیشی با آنچه در غرب اتفاق افتاده بود، باعث شد گروهی که ریشه تنگناهای قالب سلطنت را نه در رشد مردم و قانونخواهی (شریعتخواهی) آنان؛ بلکه در مقایسه با مسائل یک تاریخ دیگر، درک کرده بودند، این ترمیم را بی‌نتیجه و به تعبیری بیرون آمدن از چاله و افتادن در چاه بدانند.

اگر چه ورود جریان روشنفکری، نهضت عدالتخانه را به نهضت مشروطه‌خواهی مبدل ساخت، اما این باعث نشد که ریشه بیداریها در نظر عالمان شیعی و مردم ناشناخته بماند؛ همانطور که انعکاس این آگاهی در رساله‌های جریان مذهبی نمایان است. علت ناکامی نهضت مشروطیت هم در این بود که قالب جدید به دلیل مشابتهت با مسائل غرب، زودتر از موعد به میدان آمد. اینکه بسیاری معتقدند مشروطیت برای ایران زود بود، این طور باید تفسیر شود که هنوز رشد این جامعه و تن درون این لباس به حدی نرسیده بود که این قالب و این لباس به‌طور کلی از هم بگسلد و اینکه در مشروطیت در حالی برخی اصرار بر درهم‌شکستن قالب سلطنت می‌کردند که هنوز قالب جدید آماده نشده بود. ورود اندیشه‌های غربی و رویارویی ایرانیان با

غرب، باعث شده بود که این انتقال و خلع و لُبس به صورت طبیعی و به موقع صورت نگیرد. به همین دلیل، سلطنت پهلوی که به عنوان قالب جایگزین مطرح شد، به مراتب تنگ‌تر و مندرس‌تر از پادشاهی قاجار بود و تنها با یک سری تزئینات خارجی آزین شده بود؛ یعنی ترمیمی هم که صورت گرفته بود، به تعبیری با نخ و سوزن داخلی نبود.

به هر حال، نهضت مشروطیت تجربه و آزمون جدیدی برای جامعه ایرانی بود و جامعه ایرانی، مجبور شد در راستای رشد خود علاوه بر تلاش برای عبور از قالب‌های تنگ بومی، عبور از قالب‌های غیر بومی را هم تمرین کند و این قالب جدید سلطنتی بود که با ایدئولوژیهای غربی، تجدید حیات کرده بود. می‌توان گفت سلطنت صفوی در مقایسه با انواع دیگر سلطنت در دوره‌های بعدی، از تعداد بیشتری از ویژگی‌های مدل آرمانی برخوردار بود، اما از آنجا که ذات این قالب، مطلوب نبوده و گنجایش دربرگیری روح تشیع را نداشت و متناسب با آن نبود، رو به زوال نهاد و به تعبیری فاصله میان محتوا و قالب هر روز زیادتر شد؛ به طوری که محتوا هر روز در حال غنی‌تر شدن بود و قالب هر روز در حال تنگ‌تر شدن و همین امر موجبات شکستن آن را فراهم آورد.

در واقع، انحراف مشروطیت و در نتیجه، بهره‌گیری سلطنت پهلوی از ایدئولوژی غربی و مدرن، باعث شد که اگر هم قالب سلطنت می‌خواست خود را متناسب با رشد محتوای شیعی، اصلاح و تجدید کند، نتواند در این مسیر حرکت کند؛ هر چند ظرفیت‌های محدود این قالب به هر حال، گنجایش این محتوای رشدیابنده را نداشت و خواه ناخواه دچار زوال و افول می‌شد، مگر اینکه بگوییم اصلاحات تا جایی ادامه پیدا می‌کرد که در نهایت موجب قلب ماهیت این قالب می‌شد؛ متنها براثت نظام سلطنت پهلوی از تشیع و فاصله‌گرفتن از آن، راه اصلاح را بست و قلب ماهیت اصلاحی و تدریجی را در بهمن ۵۷ به قلب ماهیت انقلابی و دفعی تبدیل کرد.

حتی می‌توان گفت اینکه در دوره حکومت پهلوی نیاز به نوسازی جامعه احساس شد، ناشی از همین رشد محتوایی و درونی جامعه بود که به مدد پیوستن به تشیع ایجاد

شده بود و چون که نظام پهلوی در تشخیص منشأ این رشد دچار خطا شده بود، در چاره‌اندیشی آن دست به گریبان ایدئولوژیهای کاذب مانند باستان‌گرایی یا غیر بومی مانند غرب‌گرایی شد.

در واقع، توسل نظام پهلوی به ایدئولوژیهای غربی، نوعی تلاش برای ماندن و بقاء در مقابل محتوایی است که هر روز پیشروی می‌کند تا جایی که تمام ظرفیت‌های داخلی را تصرف کرده است و این نظام مجبور شده است از ظرفیت‌های خارجی برای بقاء خود استفاده کند.

باید توجه داشت در جایی که تمام ظرفیت‌های داخلی تمام شده باشد، توسل نظام پهلوی به ایران باستان به معنای بازتعریف خارجی از ظرفیت‌های از دست رفته داخلی است؛ چرا که این‌گونه ظرفیت‌ها پیش از این توسط اسلام و آیین تشیع در اختیار گرفته شده و بهره‌گیری امثال «فردوسی» و «سهروردی» از ظرفیت‌های فکری - فرهنگی ایران باستان، بازتعریفی بود که تنها در سایه گفتمان اسلام و تشیع امکان‌پذیر شده بود.

عبور از سلطنت و تحقق ولایت

انقلاب - بنا به تعریف - یک تغییر ریشه‌ای و دگرگون‌کننده است و یکی از شرایط و زمینه‌های آن عدم امکان اصلاح وضع موجود است. انقلاب اسلامی که به تأیید بسیاری از اندیشمندان و تحلیل‌گران، یک انقلاب به معنای واقعی بود، در چنین بستری محقق شد؛ در زمانی که نظام سلطنتی، تمام ظرفیت‌ها و به تعبیری برگ برنده‌های خود را رو کرده بود و دیگر هیچ توجیه عقلی، شرعی و حتی عرفی برای بقاء و مشروعیت در اختیار نداشت و از طرف دیگر، رهبری شیعی و مردم شیعه ایران به سطحی از ظرفیت وجودی ارتقاء پیدا کرده بودند که می‌توانستند به صورت انبوه، جان خود را برای اسلام و آزادشدن از سلطه طاغوت فدا کنند. این در حالی بود که رژیم پهلوی بیشترین تلاش را در مسیر ضدیت با دین و تشیع و استحاله فرهنگی به‌کار گرفته بود.

مسأله دیگر اینکه قالب جدید یا لباس جدیدی که می‌بایست بر تن این پیکر در حال رشد، پوشانده شود، قالبی اصیل، بومی و غیر تقلیدی بود. «ولایت فقیه» همچنان‌که از ادله آن برمی‌آید، معقول‌ترین، مناسب‌ترین و بومی‌ترین الگوی نظام در عصر غیبت است، اما بسترهای تحقق این مدل مطلوب؛ یعنی به انتہا رسیدن ظرفیت‌های مدل‌های مقدور و نیز رشد و ارتقاء کمی و کیفی مردم و نیز ارتقاء رهبری جامعه از سطح مرجعیت به سطح ولایت تا پیش از انقلاب اسلامی به صورت کامل فراهم نشده بود.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که آیا تداوم این روند در آینده انقلاب اسلامی به عبور از ولایت فقیه یا جمهوریت نظام هم می‌انجامد؛ یعنی آیا ولایت فقیه و جمهوریت هم یک مدل مقدورند یا اینها مدل‌های مطلوبند و عبور از آنها متصور نیست؟ در پاسخ بایستی میان جنبه‌های محتوایی و جنبه‌های قالبی و عملیاتی و یا جنبه‌های ارزشی و روشی تفکیک قائل شویم. در جنبه محتوایی و ارزشی، معقولیت و تناسب با آرمانها و مطلوبها معیار و ملاک ارزیابی است، اما در جنبه روشی و قالبی و عملیاتی، تناسب و مقدوریت هر دو شرط است. ولایت فقیه؛ اگر چه از جنبه محتوایی دارای کامل‌ترین محتوا و بیشترین تناسب با آرمانها و مطلوبهاست، تا جایی که می‌توان ولایت تشریحی ائمه معصومین : را هم از آن جهت که ایشان عالم به شریعت الهی هستند و بایستی بر مبنای آن عمل کنند، نوعی ولایت فقیه دانست، اما از جنبه روشی و عملیاتی، ممکن است در برهه‌ای از زمان مقدور نباشد یا در زمانی که مقدور شد با شرایط زمان و مکان، تناسب نداشته باشد. بنابراین، از این جهت - و نه از جهت ارزشی و محتوایی - می‌تواند در حال تغییر باشد.

همچنین جمهوریت نیز دارای محتوا و قالب است. اینکه مردم بایستی در تعیین سرنوشت خود مشارکت داشته باشند، امری است که محدود به زمان و مکان خاصی نمی‌شود و همواره به صورت حداکثری، مطلوب است؛ منتها در اینکه شرایط انسانی، زمانی و مکانی چه میزان از مشارکت را فراهم می‌کند و یا این مشارکت به چه شکلی بایستی صورت گیرد، از جمله موارد قالبی و روشی مسأله است.

بنابراین، از نظر ما آنچه در ادامه این روند تکاملی، تغییر می‌یابد بازمطلوبها نیستند؛ بلکه مقدورها، قالب‌ها و روشها هستند. اصل ولایت فقیه و اصل مردم‌سالاری در هیچ شرایطی منتفی نمی‌شوند، حتی پس از ظهور و در زمان حکومت جهانی موعود(عج) نیز ولایت فقیه؛ یعنی اداره و سرپرستی امور در سطوح پایین‌تر از رهبری جامعه جهانی توسط فقها و مردم‌سالاری؛ یعنی مشارکت حداکثری مردم در امور به جای خود باقی است؛ منتها نه لزوماً با روشها، قالب‌ها و ویژگی‌های امروزی.

در مجموع، نگاه روندشناسانه؛ یعنی تحقق تدریجی آرمانها اقتضاء می‌کند که در تحلیل تحولات ایران معاصر به جای اینکه تنها به زوال قالب‌ها توجه کنیم، رشد و تعالی محتوا را مدّ نظر قرار دهیم. به جای اینکه بگوییم سلطنت قاجار چنین کرد و سلطنت پهلوی چنان، به این نکته توجه کنیم که اقدامات نظام سلطنتی همه در یک درگیری پنهان با یک محتوای قدرتمند در جهت بقاء خود صورت گرفته است، نه اینکه منشأ تحولات ایران معاصر این‌گونه اقدامات باشد. پس بایستی در نفی قالب‌ها اثبات محتوای رشدیابنده تشیع را دید. این محتوا با داخل شدن در قالب‌های زمانه؛ مانند سلطنت و خارج شدن از آنها در واقع، خود را اثبات می‌کند و این اثبات، محدود به زمان گذشته نیست؛ بلکه می‌تواند در آینده هم مطابق روند صورت بگیرد.

در پایان به بیانی از حضرت امام 1 اشاره می‌شود که تا حدودی بیانگر این نکته است که انقلاب اسلامی بزرگترین نقطه عطف تاریخ کشمکش دیانت و سلطنت است. ایشان در جایی می‌فرمایند: «قضیه شکست طاق کسری شاید اشاره به این باشد که در عهد این پیغمبر بزرگ، طاق ظلم، طاقهای ظلم می‌شکند» و «اینکه چهارده کنگره از کنگره‌های قصر ظلم، خراب شد به نظر شما نمی‌آید که یعنی در قرن چهاردهم این کار می‌شود، یا چهارده قرن بعد این کار می‌شود؟ به نظر شاید بیاید این. محتمل هست که این بنای ظلم شاهنشاهی، بعد از چهارده قرن از بین می‌رود و بحمد الله رفت از بین» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۳۳ و ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

- مباحثی که در این مقاله ارائه شد در محورهای ذیل جمع‌بندی می‌شود:
۱. آرمانهای شیعی همچون اصول راهبر و افق‌های پیش‌برنده‌ای هستند که در ذات خود میل به تحقق دارند. بنابراین، در قالب تاریخ ملتی که به آنها تعلق پیدا کند، هم خود محقق می‌شوند و هم تاریخ آن ملت را به پیش می‌برند.
 ۲. گرایش ایرانیان به تشیع به دو مرحله اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود. آنها قبل از اینکه به نحو تفصیلی از ابتدای صفویه به آیین تشیع بگردند، پیش‌تر به نحو اجمالی به اصول آیین تشیع دل‌بسته بودند و همین آنها را به «سنی دوازده امامی» ملقب می‌سازد.
 ۳. گرایش خودجوش ایرانیان به تشیع، حتی پیش از رسمیت سیاسی - اجتماعی در عصر صفوی، اولاً: به ویژگی‌های آیین و فرهنگ پویای تشیع برمی‌گشت و ثانیاً: ناشی از حکومت خرد و اندیشه بر ذهن ایرانی بود. خرد و اندیشه‌ای که اولاً: آنها را از هاضمه‌ای قوی در پذیرش فرهنگ‌های مختلف برخوردار می‌کرد و ثانیاً: توانایی تجزیه تحلیل فرهنگ‌ها را به آنها می‌داد.
 ۴. نهایتاً در سطح تفصیلی هم ایرانیان توانستند با اخذ و اقتباس آیین تشیع از میان آیین‌های اسلامی و با تعلق به آن در تاریخ تشیع سهمیم باشند.
 ۵. با تعلق ایرانیان به آیین تشیع حرکت تکاملی آرمانهای شیعی در تاریخ ایران شیعی شروع شد. آرمانهای شیعی برخلاف این تصور که در پایان تاریخ به صورت دفعی محقق می‌شوند، به تدریج و از دل تاریخ به سمت تحقق، حرکت می‌کنند.
 ۶. تاریخ ایران شیعی، نشان می‌دهد که آرمانها و افق‌های پیش‌برنده شیعی، نقشی اساسی در تحقق نظام سیاسی - اجتماعی مطلوب در تاریخ ایران دارند. مدّ نظر داشتن افق‌ها و آرمانها باعث شده تا ایرانیان به رغم پذیرش قالب‌های مقدور و متناسب زمانه؛ مانند سلطنت بتوانند از آنها عبور کنند و به سمت نظام مطلوب در حرکت باشند.

۷. تحلیل تحولات تاریخ معاصر ایران با این نگاه بیشتر از آنکه به دگرگونی قالب‌ها توجه داشته باشد، به اصل راهبر و رشد‌دهنده تاریخ تشیع که همان آرمانها و افق‌های شیعی باشند، توجه دارد. به تعبیری بیش از آنکه به تعویض لباسها توجه کند به رشد جسمی فرد توجه می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. به عنوان نمونه رک: مهدی ابوطالبی، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، مندرج در مجموعه مقالات آموزه ۷: «شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی»، به کوشش گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲. سنگ خارا یا گرانبیت، گونه‌ای سنگ آذرین است. به‌همین علت، بافت آن دارای دانه‌های متوسط تا درشت بوده و به‌جز پاره‌ای کانی‌ها، دارای درّ کوهی (کوارتز) و فلدسپات می‌باشد. این سنگ از سنگین‌ترین سنگ‌های با چگالی (۲/۷۵ گرم) بر سانتیمتر مکعب می‌باشد. گرانبیت، یکی از محکم‌ترین و سخت‌ترین سنگ‌هاست (دائرة المعارف ویکی‌پدیا).

منابع و مأخذ

۱. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۶، ۱۳۷۵.
۲. ابوطالبی، مهدی، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، مندرج در مجموعه مقالات آموزه ۷: «شرق‌شناسی نوین و انقلاب اسلامی»، به کوشش گروه تاریخ و اندیشه معاصر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.
۳. اعوانی، غلامرضا، میزگرد «روشنفکران ایرانی و هویت (۲)»، در: فصلنامه مطالعات ملی، سال پنجم، ش ۴، ۱۳۸۳.
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۵. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، قم: انصاریان، چ ۳، ۱۳۸۰.
۶. جوانبخت، مهرداد، ایرانی از نگاه ایرانی، اصفهان: آموزه، ۱۳۷۹.

۷. داوری اردکانی، رضا، «بحران هویت، باطن بحران‌های معاصر»، نامه فرهنگ، سال سوم، ش ۱، ۱۳۷۲.
۸. ساندرز، ج.ج، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۹. شعبانی، رضا، ایرانیان و هویت ملی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۰. طباطبایی، سیدجواد، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۱۱. مروار، محمد، «هویت ایرانی در اندیشه رضا داوری»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۴، ۱۳۸۳.
۱۲. مطهری، مرتضی، «جامعه و تاریخ»، مندرج در: مجموعه آثار، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ج ۸، ۱۳۷۸.
۱۳. -----، «خدمات متقابل اسلام و ایران»، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۱۴. نجفی، موسی، ساحت معنوی هویت ملی ایرانیان، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴.

جایگاه سیاسی مردم در رویکرد اسلام و اندیشه سیاسی غرب بر معیار معرفت

محمد رضا کریمی والا*

تأیید: ۹۳/۱/۳۱

دریافت: ۹۲/۸/۲۰

چکیده

بی تردید، معیار معرفت و شناخت که تحلیل و ارزیابی آگاهی‌های انسان، مبتنی بر آن است در سامان‌یابی نگرش انسان به هستی و ترسیم نظام فکری خاص و پردازش ایده‌ها و الگوها، سیره‌ها و خط‌مشی‌ها، هنجارها و بینش‌ها، نقش محوری دارد. از این رو، ردیابی و کشف ملاک معرفت و شناخت در نظریه‌های ارائه‌شده برای ساحت‌های گوناگون بشری در تحلیل و ارزیابی آنها بسیار ضروری و در احراز وجه تمایز، امتیاز و قضاوت در سودمندی نظام‌های حقوقی و سیاسی، بالاترین رتبه را داراست.

در این تحقیق، مسأله اصلی، تنقیح جایگاه حقیقی مردم از طریق نمایاندن معیار واقعی معرفت است تا ضمن ارزیابی و نقد معیار معرفت در اندیشه سیاسی غرب، محک معرفت حقیقی و راه‌های وصول به آن با محوریت آموزه‌های قرآن احراز شده، جایگاه سیاسی مردم، متأثر از این دو نظام فکری، تحلیل گردد.

واژگان کلیدی

معرفت، اسلام، تفکر سیاسی غرب، حقیقت‌ازلی، مالکیت بالذات، سوفیسم

* استادیار و عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه قم: r.karimivala@qom.ac.ir

مقدمه

فروپاشی حاکمیت کلیسا در مغرب‌زمین، سرآغاز دوره‌نوسازی فکری و برانگیختگی نظریه‌پردازان آن دیار در تأسیس بنایی نو از نظام‌های حقوقی و سیاسی با تفکر غالب پوزیتیویستی و طرد آموزه‌های فرابشری و انهزام الگوها و مشی‌های دینی از عرصه‌های مدنیت است. این امر به‌ویژه با نقد تاریخی کتاب مقدس و اثبات ناتوانی آن در ساماندهی ساختار اجتماعی مطلوب و بی‌پایگی و وهم بنیانی آموزه‌های هستی‌شناختی آن چون تثلیث، شتاب بیشتری به خود گرفت.

واضح است که در این سیر پرشتاب خودبنیاد غرب (خودمحوری اومانیستی در برابر خدامحوری)، رویکرد غالب به ساختارهای اجتماعی و سیاسی، بر فرآیندی کاملاً بشری، پیریزی^۱ و محک‌شناسایی بایستگی‌های قانونی، نه دین یا حتی استنتاج عقل؛ بلکه رغبت مردم شود. نهایت این روند، قبول مترادف مشروعیت نظام‌های حقوقی و سیاسی، با پذیرش مردم بود.

این فرجام، گرچه در عرف سیاسی غرب، پرسابقه، تلقی شده - به‌گونه‌ای که دموکراسی «آتن» به عنوان با ثبات‌ترین و ماندگارترین نمودار این ایده در گذشته (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۳۱) معرفی و مبادی آن به دولت‌شهرهای یونان باستان مربوط می‌شود -^۲ اما هرگز به نحو فراگیر به عنوان معیاری پذیرفته‌شده در عرصه حیات انسانی نبوده و با چالش‌های عدیده‌ای از سوی فلاسفه شهیر جهان مواجه شده است. به عنوان مثال «سقراط» (۴۶۹-۳۹۹ ق.م)، مخالف دموکراسی آتن و معتقد بود که مردم در دموکراسی آتن مانند گله‌گوسفندی می‌باشند که جهل و خودپرستی را رواج می‌دهند (صحافیان، ۱۳۷۹، ص ۱۳). شاگرد او افلاطون (۴۲۸-۳۴۷ ق.م) نیز به صراحت اعلام می‌کرد که دموکراسی در بلندمدت، به نوعی زیاده‌روی در ارضای امیال و نوعی آسان‌گیری، منجر خواهد شد (هیلد، ۱۳۶۹، ص ۵۶) و ذهن شهروندان، چنان حساس خواهد شد که به مجرد آنکه گمان برند کسی در صدد تحکم به آنان است، خشمگین و یاغی می‌شوند و از آنجا که طاقت فرمانبرداری از هیچ‌کس را ندارند، همه قوانین را - چه مدون و چه

غیر مدون - زیر پا می گذارند (افلاطون، ۱۳۴۹، ص ۴۹۱-۴۹۰)؛ تعدی را شهادت، نافرمانی را آزادی، اسراف را جوانمردی و گستاخی را شجاعت خوانند (همان، ص ۴۸۵).

تحقیق در معیار معرفت؛ هم در ریشه‌یابی این مواضع و هم در فهم قضاوت قرآن کریم، نسبت به رأی اکثریت در شناخت سره از ناسره، بسیار راهگشاست که فرمود: «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده (۵): ۱۰۰).^۳ پس معیار شناخت حق، پاکی و درستی، پسند و میل اکثریت نیست؛ همانگونه که حضرت علی ۷ فرمودند: «إِيهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱)؛ ای مردم! (از حرکت) در طریق هدایت به خاطر کمی اهل آن وحشت نکنید.

تحلیل معیار معرفت در اندیشه سیاسی غرب

به‌طور مسلم، در اندیشه سیاسی غرب معاصر، پذیرش اکثریت به مثابه نظریه‌ای غالب برای تعیین میزان مطلوبیت نظامات سیاسی از پشتوانه تئوریک و خاستگاه فکری خاصی برخوردار است. در این میان، صرف نظر از گرایش به اصالت فرد و تلاشهای افراطی در نفی قید و بندهای فرابشری، نسبی‌گرایی^۴ در معرفت، مهم‌ترین پایه و رشته انتظام‌بخش این ایده محسوب می‌شود و در واقع، با الهام از چنین شاخصی است که در غرب، توأمان با معیار قراردادن اراده افراد برای شناسایی حق، بر تساهل و تسامح به عنوان اصل پذیرفته‌شده، پافشاری می‌شود. این شاخص، یادآور تفکر سوفیستی است؛ چرا که از این منظر، هیچ امر شایسته و بایسته‌ای به صورت ثابت و لایتنغیر یا وجود ندارد و یا قابل شناخت و بیان نیست؛ یعنی حقیقت، نسبی است و معیاری پایدار برای شناسایی آن وجود ندارد. در نتیجه، هر فرد می‌تواند به پندارهای متغیر و نسبی خود، ملتزم باشد؛ همان‌طور که پروتاگوراس (۴۸۵-۴۱۰ ق.م) از بزرگان اهل سفسطه، معتقد بود که انسان مقیاس همه چیزهاست. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست و بازگشت این موضع به این است که همه چیز نسبی است.^۶

بنابراین، هرگز معیاری پایدار برای معرفت در میان نیست تا همه انسانها در مورد آن

وحدت نظر داشته، خواسته‌ها و امیال خویش را در چارچوب آن پذیرا شوند؛ زیرا اساساً معیار معرفت، به‌طور کامل در انحصار نظر ناپایدار بشری است. دقیقاً در پی همین پافشاری بر فهم بشری از سوی «پروتاگوراس» است که افلاطون به او اعتراض می‌کند و معتقد است که انسان، معیار همه چیز نیست؛ بلکه معیاری وجود دارد که او باید در زندگی عملی و نظری خود به آن به مثابه یک شاخص بنگرد (یوسفی، ۱۳۸۰، ص ۷۳).

توأم‌بودن تفکرات سوفیستی شایع در یونان باستان و اصرار بر تحکیم اصالت خواست و اراده‌های افراد، با مخالفت‌های سرسخت فیلسوفان بزرگی چون سقراط، افلاطون و ارسطو - که با اعتقاد راسخ به حقایق و ایده‌های لایتغیر و کلی، می‌کوشیدند رشته تدبیر جامعه را نه استوار بر اراده‌های جزئی و غیر ثابت افراد؛ بلکه برانگیخته از حکمت پایدار، تلقی کرده و حاکمیت را در اختیار حکیمانی قرار دهند که توان هدایت و رهبری راستین برای تحقق مدینه فاضله را دارا می‌باشند - روشنگر مبنابودن افکار سوفیستی امثال «پروتاگوراس» بر اندیشه سیاسی غرب معاصر برای معرفت و شناخت است.

یکی از متفکرین معاصر غرب در اذعان به این حقیقت می‌نویسد:

هرچه هست فقط قرارداد انسانی است و هیچ قانون الهی، وجود ندارد... مبنای انسان‌گرایی سوفسطائیان یونان این بود که قانون را قرارداد محض می‌دانستند؛ قراردادی که انسانها آن را به‌وجود آورده‌اند و می‌توانند با توافق خود آن را تغییر دهند. [البته] افلاطون با این قول مخالفت نمود. به نظر او عدالت و قانون برای خود وجود خاصی دارند و آنچه از دست ما برمی‌آید فقط عبارت از این است که سعی کنیم تا حد امکان در روابط یکدیگر مطابق آنها عمل کنیم (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۲۴-۲۳).

بر اساس همین رویکرد سوفیستی در ساحت اندیشه‌وران غربی است که شاهد شکل‌گیری حرکت گسترده‌ای در انتقاد از افلاطون و ارسطو و دفاع از اندیشه سوفسطایی در غرب معاصر می‌باشیم.

به باور «ریموند پوپر»، رویکرد فلسفی افلاطون در باب مدینه فاضله و اهتمام او برای تحمیل و تثبیت آن، سرآغاز تکوین توتالیتاریسم^۷ شد (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده،

۱۳۸۹، ص ۶۸). اعتقاد راسخ پوپر، بر این است که افلاطون با طرح مسأله سیاست به این صورت که «چه کسی باید حکومت کند؟» یا «اراده چه کسی باید از همه برتر باشد؟» و مانند آن، آشفتگی فکری و خلطی پایدار در فلسفه سیاسی ایجاد کرد (پوپر، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲). لذا پوپر، تعریف کلاسیک دموکراسی را به معنای «حکومت توده مردم» نمی‌پذیرد و آن را همسو با پرسش مشهور، اما کاذب افلاطون، ارزیابی می‌کند. پیشنهاد پوپر - بنابه ملاحظات معرفت‌شناختی اش - جایگزینی «قضاوت و داوری مردم» به جای «حکومت موهوم مردم» است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۹)، موضعی که ریشه در تحکیم اصالت خواست و اراده‌های افراد و نگرش معیاری به قضاوت‌های انسان در شناسایی «درست» از «نادرست» دارد.

«گاتری» درباره انتقاد از افلاطون و ارسطو و دفاع از تفکر سوفسطایی در غرب، می‌نویسد:

از دهه (۱۹۳۰م) به بعد، شاهد حرکت وسیعی برای دفاع از سوفسطاییان و پیروان آنها هستیم. این گروه، سوفسطاییان را طرفدار پیشرفت و روشن‌اندیشی می‌دانند و از افلاطون، روی می‌گردانند و او را فرد مرتجع متعصب و مستبدی می‌خوانند که با خدشه‌دار کردن آبروی سوفسطاییان، موجب زوال و اختفای آثار آنها شده است. «سیرکارل پوپر» آنها را دودمان بزرگ می‌خواند و پروفیسور «هولاک» در کتاب خوی آزادیخواهی در یونان، عمدتاً از آنها اسم می‌برد. به نظر او، سوفسطاییان، اندیشه‌ای کاملاً آزادیخواهانه و مردمی را در یونان نشان می‌دهند؛ اندیشه‌ای که توسط نظریات نیرومند افلاطون و ارسطو، پایمال شده است. متأسفانه [کار به جایی رسید که] در سال (۱۹۵۳م) محقق آمریکایی؛ «لوینسن» توانست بگوید که امروزه طرفداری از افلاطون عمدتاً در میان محققانی یافت می‌شود که توجه آنها به او موجب پیدایش پیش از وقت «نازیسم» شد (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۲۹).

علائم عینی دال بر تأثیرپذیری جایگاه سیاسی مردم در غرب معاصر، از اندیشه

معرفت‌شناختی سوفیستی را به‌ویژه در موارد زیر می‌توان ملاحظه کرد:

۱. سیطره «مانیسم» که بر اساس آن، انسان، محور و معیار همه چیز؛ به‌ویژه معرفت‌ها و هنجارهاست و حتی دین نیز بر اساس تجارب درونی او تفسیر و توجیه می‌شود؛ همان مبنای نظری که تفکرات پروتاگوراس بر آن استوار است. او کتاب «درباره حقیقت» را با این جمله آغاز می‌کند: «انسان، معیار همه چیز است؛ هم معیار هستی چیزهایی که هستند و هم معیار نیستی چیزهایی که نیستند» (همان، ص ۴۵).^۸

شهید مطهری (ره) راجع به محوریت انسان و جایگاه «اکثریت» در فضای اندیشگی غرب می‌گوید:

از نظر فلاسفه غرب، انسان، موجودی است دارای یک سلسله خواست‌ها و می‌خواهد که این چنین زندگی کند. همین تمایل، منشأ آزادی عمل او خواهد بود... اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم همان چیزی به‌وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی‌های غربی، شاهد آن هستیم. در این کشورها، مبنای وضع قوانین در نهایت، خواست اکثریت است و بر همین مبناست که می‌بینیم همجنس‌بازی، به حکم احترام به دموکراسی و نظر اکثریت، قانونی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۸۰-۷۹).

۲. اصرار بر توسعه سیاسی و ایجاد فضای گسترده برای طرح افکار و ایده‌های سیاسی. پر واضح است که در چنین فضایی، اغلب، برتری با استدلال‌گرانی است که با بهره‌مندی از مطبوعات و بنگاه‌های سخن‌پراکنی گسترده، قادرند اموری را به عنوان حقیقت، ترسیم کنند.

اساساً سیطره شبکه‌های پیچیده اطلاع‌رسانی در دنیای غرب، به اندازه‌ای است که برخی ترجیح داده‌اند به جای دموکراسی یا حاکمیت مردم، از عنوان «مدیاکراسی» یا حاکمیت رسانه‌ها استفاده کنند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰).

«اسوالد اشپنگلر» در این باره می‌گوید:

موضوع حق حاکمیت ملت، فقط حرفی است مؤدبانه، ولی حقیقت این است که انتخابات، معنای اولیه خود را از دست داده است و توده

انتخاب‌کنندگان، گرفتار چنگال قدرتهای جدید؛ یعنی رهبران احزابند و این رهبران به نحوی اراده خود را به وسیله تمام دستگاه‌های تبلیغاتی و تلقینات، بر مردم تحمیل کرده‌اند که انبوه مردم به هیچ وجه، قادر به ادراک و فهم آن نخواهند بود. در یونان قدیم نیز در اوج شیوع دموکراسی، کاری که مردم می‌توانستند بکنند فقط این بود که در مواقع لازم در میدان عمومی در اطراف جایگاه‌های سخنرانی ازدحام می‌کردند تا نمایندگانی را انتخاب کنند، ولی همین جا بود که ارباب نفوذ و اقتدار حقیقی، هر گلاهی که می‌خواستند بر سر ملت می‌گذاشتند. خطابه‌های فصیح و بلیغ با حرکات مخصوصی، ادا می‌شد که در چشم و گوش حاضران مؤثر افتد. دروغ و تهمت‌های عجیب و غریبی به معاندان خود نسبت می‌دادند. عبارات مشعشع و تصنیف‌های مهیجی می‌خواندند و هدیه‌هایی بین حضار تقسیم می‌کردند، البته این از خواص ذاتی دموکراسی است (اشپنگلر، ۱۳۶۹، ص ۸۳).

وی در ادامه اظهار می‌دارد:

برای انبوه مردم، حقیقت، همان چیزهایی است که می‌خوانند یا می‌شنوند. آن حقیقتی که انبوه مردم به آن اعتقاد دارند، محصولی است که از مطبوعات به‌دست آمده است. هر چه عالم مطبوعات بخواهد، همان حقیقت دارد. فرمانروایان مطبوعات، حقایق را ایجاد می‌کنند، تغییر شکل و ماهیت می‌دهند و آن را با یکدیگر مبادله می‌کنند (همان، ص ۸۹).

به قول «هربرت مارکوزه»، «رسانه‌ها و تبلیغات، به نوعی شعور کاذب را در مردم پدید می‌آورند؛ یعنی وضعیتی که مردم در آن منافع واقعی خود را درک نمی‌کنند (هیلد، ۱۳۶۹، ص ۳۴۷). در واقع، عوام‌فریبان زیرک با کلامی زیبا، پرطنین، اما اغلب بی‌معنا و واهی، مردم را به دادن رأی مثبت و منفی به این یا آن حزب، فرامی‌خوانند و آنها را اغفال می‌کنند (عالم، ۱۳۷۷، ص ۳۰۷)؛ همان‌گونه که موفقیت در مردم‌سالاری آتن، منوط به توانایی در سخن‌گفتن و استدلال‌کردن و اقناع اجتماع‌های بزرگ و عمومی بود (اروین، ۱۳۸۰، ص ۹۴). امری که سوفیست‌ها آن را آموزش داده و پیشه خود کرده



بودند، همان رویه پروتاگوراس بود که می‌خواست شاگردان خود را طوری بی‌رورد که بتوانند هر چیزی را هم بستایند و هم تقبیح کنند؛ مخصوصاً از استدلالهای ضعیف، چنان دفاع کنند که قوی به‌نظر آید (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۹۸).

«گاتری»، همسانی جایگاه سیاسی مردم در یونان باستان و تاریخ معاصر را در این زمینه، چنین یادآور می‌شود:

در یونان، موفقیت قابل اعتناء اولاً، موفقیت سیاسی بود و ثانیاً، موفقیت قضایی و ابزار آن [هم] خطابه بود؛ یعنی هنر اقناع. در مقام مقایسه می‌توان به جای سخنوری آن زمان، ارتباطات امروز را قرار داد. یقیناً هنر اقناع که غالباً معانی تردیدآمیزی هم داشت از قدرت کمتری برخوردار نبود و همان‌طور که ما مدارس شغلی و ارتباطی داریم، یونانیان نیز آموزگاران برای سیاست و سخنوری داشتند؛ یعنی سوفسطاییان (همان).

۳. بطلان هرگونه حقیقت ثابت و دائمی. بر این اساس، برای شناخت بایسته‌های حیات بشری، راهی جز رجوع به آراء و نظریات ناهمگون و گاه متضاد مردم، وجود ندارد؛ چرا که در این نگرش، هیچ عقیده و ارزشی، حقیقت ازلی و ابدی، تلقی نمی‌شود. همان‌طور که پروتاگوراس می‌گفت: «برای هر موضوعی دو استدلال متضاد، وجود دارد» (همان، ج ۱۱، ص ۴۴). «حقیقت برای هر کس، همان است که او را متقاعد می‌سازد و کاملاً ممکن است کسی را متقاعد کرد که سیاه، سفید است» (همان، ج ۱۰، ص ۹۹).

شهید مطهری (ره) در این رابطه می‌نویسد:

سوفیست‌های یونانی، تفاوت حقیقت و خطا را منکر شدند و گفتند هر کس هرگونه احساس کند و هرگونه بیندیشد برای او همان حقیقت است. آنها گفتند مقیاس همه چیز، انسان است. سوفیست‌ها اساساً واقعیت را انکار کردند و چون واقعیت را انکار کردند، دیگر چیزی باقی نماند تا ادراکات و احساسات انسان در صورت مطابقت با آن حقیقت باشد و در صورت عدم مطابقت خطا...، عقائد سوفسطاییان و شکاکان، بار دیگر در عصر جدید، زنده شد. اکثر فلاسفه اروپا، تمایل به شکاکیت دارند. برخی

از فلاسفه؛ مانند سوفسطاییان، واقعیت را از اصل انکار کرده‌اند. فیلسوف معروف؛ «برکلی» که ضمناً اسقف نیز می‌باشد به کلی، منکر واقعیت خارجی است (مطهری، بی تا، ص ۱۷۳-۱۷۲).

پیرو همین تأثیرپذیری معرفت‌شناختی غرب معاصر از اندیشه سوفسطی در انکار حقیقت ثابت و دائمی و غوطه‌وری بشر در سهو و خطاست که ریموند پوپر - از مهم‌ترین نظریه‌پردازان دموکراسی - به صراحت اذعان می‌دارد که هیچ‌کس مصون از خطا نیست و ارتکاب خطا، امری است که دقایق شناخت بشری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین، اصل شناخت پایدار و معرفت یقینی، ناممکن است و این مسأله، ما را وامی‌دارد که همواره در پی کشف و حذف خطاهای خود باشیم. پوپر بر اساس اصل لغزش‌پذیری، معتقد است که هیچ نظریه‌ای به‌گونه‌ای دائمی، قابل اتکاء و اعتبار نیست، لذا نیازمند روشی هستیم تا در کشف خطاهایمان ما را توانا سازد (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

با این تحلیل، روشن می‌شود که جایگاه مردم در امور سیاست و تدبیر جامعه در غرب معاصر با دموکراسی یونان باستان در مبانی و مؤلفه‌ها همسان هستند و در واقع، انگاره‌های سوفسطی، مهم‌ترین پایه‌های معرفت در گذشته باستان و حال کنونی غرب بوده است.

نقد و ارزیابی معیار معرفت در اندیشه سیاسی غرب

در طول تاریخ فلسفه، اندیشمندان به‌طور معمول در ستیزی جدی با دعاوی نفی حقیقت ثابت و لایتغیر و معیاربودن آراء و اندیشه‌های متزلزل انسانی در سنجش حق و باطل و نسبت امور بوده و آن را مورد مناقشه، قرار داده‌اند. این از آن روست که بر اساس چنین رویکردی که ریشه در شک‌گرایی سوفسطی دارد، هرگونه میزانی در شناسایی حق و باطل، قابل تخطئه است؛ آفتی که غبار تردید را بر همه اندیشه‌های انسانی نشانده، حتی رواج هرگونه عمل دون انسانی را توجیه‌پذیر می‌سازد.

حال جایگاه سیاسی مردم در غرب، بر اساس همین اذعان به درستی و حق‌بودن هر

قضیه‌ای است که از منظر افراد، تأیید می‌شود. لذا اگر سؤال شود که آیا می‌توان فارغ از نظر و اعتقادات افراد در مورد مدلول گزاره یا نظامی خاص، قضاوت کرد، پاسخ آن خواهد بود که اصلاً چنین سؤالی نادرست است؛ زیرا با صرف نظر از آراء و عقاید افراد، فهمی در میان نیست.

در واقع، این نگرشِ قداست‌زدا می‌کوشد تا انسان، باور نماید که هیچ حجّت و مطلوب پایداری در میان نیست تا با آن، پیوند ایمانی برقرار کرده، درستی هر امری را در میزان حظّی بداند که از آن بهره‌مند است. بدین ترتیب، اصل نهادینه انسان؛ یعنی گرایش و دلبستگی به حقّ ناب، سرکوب می‌شود تا تنها مستند عملکرد و موضع‌گیریهای انسان، اندیشه‌های اغلب هوس‌بنیان - که تابعی از جریانات رایج است - شده و انسان رهاگشته در وادی تحیّر، حیاتی مالا مال از شک و بیهودگی را تجربه نماید.

در این نظام معرفتی که بر اساس اصل تغیر و عدم ثبات معرفت‌ها، مبدأ و معاد انسان، سعادت راستین، بایسته‌ها و شایسته‌های متعالی از هویتی نامعین و حتی تعریف‌ناپذیر، برخوردار است. انسان در خلاف مسیر تکاملی خویش، به طور دائم از جنبه‌های فراحوانی فرو کاهیده، گرفتار غرایز افسارگسیخته می‌شود و برای ارضای تمایلات نفسانی خود به چنان اعمال مرموزانه و شنیعی دست می‌یازد که در وهم هیچ موجودی نمی‌گنجد و چنان بی‌رحم می‌شود که هیچ موجودی همتای او نمی‌شود: «وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» (مؤمنون (۲۳): ۷۱).^۹

شهید مطهری (ره) در تبیین فضای حاکم بر آزادی در دموکراسی غربی می‌نویسد:

اینکه انسان، میلی و خواستی دارد و باید بر این اساس آزاد باشد، موجب تمیزی میان آزادی انسان و آزادی حیوان نمی‌شود... کمال انسان در انسانیت و عواطف عالی و احساسات بلند اوست. اینکه می‌گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد به این معناست که اسلام می‌خواهد آزادی واقعی - با مفهوم در بندکردن حیوانیت و رهاساختن انسانیت - به انسان بدهد (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۸۱-۷۹).

رویکرد قرآن بر ملاک معرفت

بعد از ارزیابی و نقد معیار معرفت در اندیشه سیاسی غرب و نقش آن بر جایگاه سیاسی مردم، سزاوار است مبنای معرفت در تفکر اسلامی که بر اصول متعالی و حیوانی، انسجام یافته نیز کنکاش شود تا به پشتوانه این مبنا، تقریری روشن و متقن از موضع اندیشه اسلامی راجع به جایگاه سیاسی مردم، ارائه گردد.

بی تردید، ممکن نیست که بنای اندیشه و معرفت در تفکر اسلامی بر پایه‌های سست و لرزان سفسطه و انکار فهم صائب و پایدار در درک حقیقت، پی‌ریزی شود، اما برای نمایاندن بینش مقبول در این تفکر، لازم است سراغ سند الهی و مصون از تحریف آن رفت و به تبیین‌های قرآنی در زمینه مسأله شناخت، تمسک جست و اثبات حقیقت کلی، لایتغیر و معیار حصول معرفت به آن را از این منظر به نظاره نشست.

قرآن کریم به تفصیل درباره معرفت، ارکان، شرایط، وسایل، موانع و حجابهای آن سخن گفته است. انسان و ارتباط او با خارج که از طریق حس، عقل و شهود قلبی، حاصل می‌شود و آنچه که میزان و معیار برای شناخت آدمی است از دیگر موضوعاتی است که در قرآن کریم مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳).

از منظر قرآن کریم، حق، عبارت است از امر واقعی موجود ثابت و باطل، عبارت است از امر موهوم معدوم و غیر واقعی (همان، ص ۱۳۵). از این نگاه، خداوند سبحان، یگانه حق محض و مطلق است: «ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج (۲۲): ۶۲)؛^{۱۰} «ذَلِكْ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» (لقمان (۳۱): ۳۰).^{۱۱}

ضمیر فصل «هو» به همراه معرفه‌بودن خبر به «الف و لام»، مبین لسان حصر در آیه است. به این معنا که آنچه حق است، مختص خداوند سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶). از این رو، تنها تکیه‌گاه عالم هستی، خداوند است و همه اجزای هستی از جمله انسان، تجلی کمالات، آیات و جلوه‌های او هستند؛ به نحوی که با تحصیل معرفت به این آیات، راه‌یابی به سوی حق محض، امکان‌پذیر می‌شود. از منظر قرآن، حتی عبادت نیز در خدمت طریق شناخت و روشنایی بخش آن است: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى

يَأْتِيكَ الْيَقِينُ» (حجر (۱۵): ۹۹) به این معنا که عبادت گر چه هدف است، لکن هدف متوسط می‌باشد و هدف برتر، همان شناخت یقینی، مصون از اشتباه و مطابق واقع ثابت و لایتغیر است. پس راه برای چنین معرفتی موجود و امکان طی آن، میسر است.

آیاتی از قرآن که بر امکان معرفت صائب در انسان، با محوریت حق مطلق، صحنه می‌گذارد، گاه در معرفی و تمجید از کسانی است که راه چنین معرفتی را طی نموده و با کسب معارف واقع‌نما، به مقامات رفیع نائل آمده‌اند: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله (۵۸): ۱۱).^{۱۳} این افراد که بینش و معرفتشان؛ به ویژه نسبت به عظمت الهی، بسیار افزون است، حریم این عظمت را دائم می‌پایند و احتمال انحراف از آن؛ ولو به مقدار ناچیز، منشأ خشیت آنان می‌شود: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر (۳۵): ۲۸).^{۱۴}

وقتی مسیر معرفت به حق لایزال و واقعیت هستی، روشن و طی آن از انسان متوقع است، قرآن کریم در مقام توبیخ کسانی که راه معرفت حقایق ملک و ملکوت را طی نمی‌کنند و در حرکت به سوی آن سستی و کاهلی می‌ورزند، می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف (۷): ۱۸۵)^{۱۵} بنابراین، راه شناخت صحیح، مفتوح و میسور است و معیار آن، حقیقت الهی مسیطر بر پهنه گیتی است، و الا توبیخ بر ترک آن معنا ندارد.

اساساً در قرآن کریم، حیات فردی و اجتماعی انسان، مبتنی بر شناخت و آگاهی، معرفی شده و تأکید بر این است که انسان نباید جز بر اساس آگاهی و شناخت راه به مقصدی بپیماید و یا از کسی پیروی نماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء (۱۷): ۳۶).^{۱۶} این بیان، خود دلیلی متقن بر آن است که از منطق قرآن، راه بر معرفت و شناخت منطبق با واقع، باز است و مسؤول بودن اعضای اداری انسان، تنها در این فرض که برای او امکان درک صحیح و مطابق واقع بوده باشد، توجیه‌پذیر است.

پر واضح است که در این عرصه، تحصیل معرفت صحیح، تنها با تکیه بر شناخت‌های بشری میسر نیست؛ به‌خصوص که گاهی حق و باطل چنان آمیخته می‌شود

که به‌طور عادی، شناسایی حق ناب ناممکن می‌شود.

امیر مؤمنان 7 در این خصوص می‌فرمایند:

اگر باطل با حق، مخلوط نمی‌شد بر طالبان حق پوشیده نمی‌ماند و اگر حق از باطل، جدا و خالص می‌گشت زبان دشمنان قطع می‌گردید؛ اما قسمتی از حق و قسمتی از باطل را می‌گیرند و به هم می‌آمیزند، آنجاست که شیطان بر دوستان خود چیره می‌گردد و تنها آنان که مشمول لطف و رحمت پروردگارانند، نجات خواهند یافت (نهج البلاغه، خطبه ۵۰).^{۱۷}

قرآن کریم با صحنه‌گذاران بر خطای فهم بشر در معرفت و ضرورت راهنمایی معصوم و مصون از سهو و خطا، در بیان فلسفه ارسال رسولان می‌فرماید: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء (۴): ۱۶۵)؛ پیامبرانی که بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده بودند تا بعد از این پیامبران، حاجتی برای مردم بر خدا باقی نماند و خداوند توانا و حکیم است. «وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزَى» (طه (۲۰): ۱۳۴)؛ اگر ما آنان را پیش از آن [که قرآن نازل شود] با عذابی هلاک می‌کردیم، [در قیامت] می‌گفتند: پروردگارا! چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم، پیش از آنکه ذلیل و رسوا شویم!

بنابراین، از دیدگاه قرآن کریم که روح حاکم بر بینش اسلامی است، حقیقت هرگز امری نسبی و استوار بر انظار متحول و تابع معیارهای متغیر و آمیخته‌ای از افراط و تفریط‌ها نیست؛ بلکه واقعیتی ثابت و صراطی مستقیم است که رسولان الهی، ترسیم‌گر آن هستند: «اليمين و الشمال مضلة و الطريق الوسطی هی الجادة علیها باقی الکتاب و آثار النبوة و منها منفذ السنة و إليها مصير العاقبة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).^{۱۸}

بایسته‌های وصول به معرفت صائب از منظر قرآن کریم

اما برای حصول شناختی مطابق با واقع و در نهایت، کسب معرفتی یقینی و رفع موانع این هدف چه باید کرد و شرط آن چیست؟ از منظر قرآن، عمده‌ترین شرط،

تقواست: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (أنفال(۸): ۲۹)؛^{۱۹} یعنی کسب معرفت حقیقی، در پرتو تقوای الهی است: «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره(۲): ۲۸۲).^{۲۰} کنار هم بودن جمله‌های «وَاتَّقُوا اللَّهَ»، «وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» پیام‌آور پیوند تقوا و حصول شناخت الهی است.

هنگامی که قلب انسان از صفات زشت و اعمال ناپاک - که حجابهایی بر فکر انسان انداخته و به او اجازه نمی‌دهند چهره حقیقت را آن‌چنان که هست ببیند - پیراسته شود و به وسیله تقوا، صیقل یابد، همچون آینه‌ای صاف، حقایق را روشن می‌سازد و چهره حق آشکار می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۹۱). «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره(۲): ۲)؛^{۲۱} یعنی قرآن، درک و تفکر و هوش و اختیار این اشخاص را چنان تنظیم می‌کند که به بهترین وجه در راه وصول به منزل مقصود و حیات معقول به کار می‌افتد (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۱) «وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (اعراف(۷): ۱۲۸).^{۲۲}

اما آنها که در تبعیت از هواهای نفسانی، عمر خویش را در رصد آب‌نماها، سپری کرده‌اند در واقع، دل را تیره نموده و از درک حق و تشخیص خیر و شر مانع شده‌اند: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین(۸۳): ۱۴).^{۲۳} از این آیه شریفه، استفاده می‌شود که بصیرت دل در اثر گناه، تیره و نابینا می‌شود: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج(۲۲): ۴۶).^{۲۴}

این بدان جهت است که اعمال آدمی، همواره بازتابی در روح او دارد و تدریجاً روح را به شکل خود درمی‌آورد، حتی در تفکر و اندیشه و قضاوت او مؤثر است و بدترین اثر گناه و ادامه آن، تاریک‌ساختن قلب و از میان بردن نور علم و حس تشخیص است: «كثرة الذنوب مفسدة للقلب» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۲۶). اینجاست که گناهان در نظر انسان، حسنات جلوه می‌کند و حتی به گناه افتخار می‌نماید! و راه را از چاه تشخیص نمی‌دهد و مرتکب اشتباهات عجیبی می‌شود که همه را حیران می‌کند و این خطرناکترین حالتی است که ممکن است برای آدمی پیش آید.

امیر مؤمنان علی 7 در نمایاندن خطاکاری و آلودگی به گناه و نهایت نیک تقوایبشگی در ترسیم بلیغ، می‌فرماید: «الا و إن الخطايا خيل شمس، حمل عليها أهلها و

خلعت لجمها فتفحمت بهم في النار. الا و إن التقوى مطايا ذلل حمل عليها اهلها و اعطوا ازمتها فاوردتهم الجنة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶)؛ بدانید که خطاها، مرکب‌های چموش و سرکشند که افسارگسیخته، سواران خود را به پیش می‌برند و به ناگاه می‌تازند و به آتش دوزخ سرنگون می‌کنند و بدانید که تقوا مرکب راهوار و نجیبی است که مهارش به دست سواران آن سپرده شده و در نتیجه، آنان را وارد بهشت می‌نماید.

بنابراین، از منطق قرآن، آلودگی به گناه و عدم تزکیه روح، ابزارهای شناخت انسان را از فهم حق و شناسایی آن از باطل، مختل نموده، باعث می‌شود که هرگز سخنان حق را درک نکند: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمَنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ» (یونس: ۱۰)؛ ۲۴-۲۵، ۲۵. حاصل این بیگانگی از حق و حقیقت، غوطه‌ور شدن در شک و تردید است: «بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ» (دخان: ۴۴)؛ ۹.

در مقابل، تهذیب نفس و محافظت خود از آلودگی‌های روحی، علاوه بر اینکه موانع و حجابهای معرفت را از برابر دیدگان عقل و بصیرت می‌زداید و آمادگی درک حقایق را می‌پروراند، خود، منبع یک رشته الهامات می‌شود و حقایق و معارفی را به انسان القاء می‌نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنَ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حدید: ۵۷)؛ ۲۸. آنگاه در مقام مقایسه کسانی که از چنین نوری بهره‌مند شده و در پرتو آن توان درک حقیقت ناب و لایزال را یافته‌اند، با آنها که از این موهبت بی‌نصیب مانده‌اند، می‌فرماید: «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۲۲)؛ ۲۷.

در واقع، از منطق قرآن کریم، گام‌گذاران در مسیر شناخت و کسب معارف، بدون بهره‌داشتن از نور الهی، جز سیر در تاریکی‌ها و گرفتارکردن روح انسانی در تحیر نیست: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور: ۲۴)؛ ۴۰ و این حقیقتی است که پیامبر اکرم ۹ بدان اشاره فرمودند: «ليس العلم بكثرة التعلم إنما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد الله أن يهديه» (فيض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۹).

مطالب پیش گفته، جستاری بر بینش قرآنی برای یافتن معیار معرفت در بینش اسلامی است که با ملاحظه آن می‌توان به سه اصل در این باب، دست یافت:

ارکان معرفت‌شناختی حاکم بر اندیشه اسلامی

۱. هستی بر مدار حق مطلق و لایزال الهی است و او مطابق و مدلول واقعی تمام اجزای هستی است. از این رو، بنیاد معرفت در قرآن و معیار تفکیک حق از باطل، نه انظار متحوّل و متغیّر انسانی؛ بلکه امری با قرار و ثباتی عینی است، لذا در این نظام معرفتی، منشأ حقانیت، حتی مشوب به آرای مردم نیست؛ بلکه به‌طور ناب، دائرمدار مشیت الهی است.

۲. وقتی چنین معیار مستقر و لایتغیری در میان است، پس انسان با بهره‌مندی از آگاهی و شناخت صائب می‌تواند نظاره‌گر حقایق عالم شود و تمام خواسته‌های خویش را بر اساس این نظاره، سامان دهد و این نکته‌ای است اساسی در ثمره محک معرفت در تفکر اسلامی و امتیازی بر بینش سیاسی غربی؛ چه اینکه در اندیشه سیاسی غرب، هدف غایی، تأمین رضایت مردم و اتخاذ شیوه‌ای برای ارضای هر چه بیشتر تمنیات و خواهش‌های ناشکیب نفسانی است تا بدین طریق در صدد پذیرش و اقبال مردم، به عنوان یگانه خاستگاه حقانیت حاکمیت را افزایش داده، بقاء و تحکیم پایه‌های آن را تضمین نمایند؛ اما در اندیشه اسلام، تلاش برای تأمین رضایت مردم، برای کسب صحت و یا حقانیت‌ها نیست؛ بلکه تأمین رضایت مردم در آن «تکلیف الهی» و وظیفه اساسی حکومت در قبال مردم، ارزیابی می‌شود و هرگز به عنوان ابزاری برای احراز مشروعیت حاکمیت یا دستیابی به قدرت بیشتر، مورد استفاده قرار نمی‌گیرد.

۳. رمز بهره‌مندی از معرفت صائب و دستیابی به حقایق عالم، محافظت از حریم‌های الهی و پرهیز از عصیان و تمرد از احکام فطرت عقل در تبعیت از اراده‌های تشریحی الهی است که به یمن چنین گزینشی، ساحت‌های اندیشه‌ای انسان با صبغه دینی، مشمول هدایت‌های الهی خواهد شد که بی‌تردید ره‌آورد چنین صبغه‌ای، سیطره فضائل رحمانی و ملهم حیات طیبه انسانی است.

تأثیر ملاک معرفت در اندیشه اسلام بر جایگاه سیاسی مردم

بعد از تحقیق و تبیین رویکرد اسلام به معیار معرفت و شناخت و احراز حقیقت واحد و عینی گذرگاه معرفت، نوبت اعلام تأثیر آن بر جایگاه سیاسی مردم است. در این راستا، ضروری است که اقتضائات جهان بینی اسلامی، ملاحظه شود.

بر اساس جهان بینی حاکم بر اندیشه اسلامی، خداوند مالک حقیقی: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا» (مائده(۵): ۱۷)؛^{۲۹} ولی بالذات: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (شوری(۴۲): ۹) و^{۳۰} هدایت گر و رب العالمین: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه(۲۰): ۵۰) است و احدی جز او رشته دار تدبیر امور جهان نمی باشد؛ به ویژه در عالم انسانی که ربوبیت تکوینی و تشریحی، منحصر به خداست.

از سوی دیگر، به اقتضای تدبیر تکوینی خداوند، انسانها اختیاردار سرنوشت و مسؤول اعمال خویش هستند: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل(۱۶): ۹)؛^{۳۱} «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره(۲): ۲۸۶)؛^{۳۲} «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف(۱۸): ۲۹)؛^{۳۳} و از حقی برابر در آزادی اراده و گزینش، برخوردارند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ» (محمدری شهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۱).^{۳۴} بنابراین، اسلام، انسانها را در روابط با یکدیگر، حاکم بر سرنوشت خویش می داند^{۳۵} تا کسی را به طور حقیقی و بالذات، ادعای حق تعیین تکلیف و امر و نهی دیگران نباشد؛^{۳۶} بلکه فرجام نیک و بد هر قومی، محصول اراده و انتخاب آزاد خودشان شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد(۱۳): ۱۱).^{۳۸}

نکنه حائز اهمیت در نظام فکری اسلام این است که گر چه حاکمیت و ولایت بنیادین به طور مطلق و بالذات، تحت قدرت بی نهایت خداوند است: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک(۶۷): ۱)؛^{۳۹} اما اعمال مستقیم این حاکمیت بر جامعه بشری از سوی آن وجود بی نهایت، محال است. لذا در کنار تأیید ضمنی ضرورت حاکمیت و رهبری بر جامعه انسانی، به معرفی صاحبان ولایت و حاکمیت پرداخته است: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده(۳۲): ۲۴)؛^{۴۰} یعنی آنان

که تنها معیارشان در رهبری، اوامر الهی است، نه تمنای نفس و در این راه به درجه‌ والای صبر و کمال یقین نائل آمده‌اند، رهبران راستین و شایسته‌ جامعه بشریند و این عهدی، الهی است: «وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره (۲): ۱۲۴) و به حکم عقل و تأیید قرآن، همه‌ آحاد انسانی موظف به پذیرش ولایت این انسانهای شاخص هستند: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب (۳۳): ۳۶)؛^{۴۲} البته تکلیف صاحبان ولایت و رهبری بعد از رسول نیز معین می‌باشد: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء (۴): ۵۹).^{۴۳}

بنابراین، در اندیشه اسلام، اولاً: حاکمیت اصیل در اختیار احدی، جز خدای تعالی نیست و این حاکمیت، توسط مآذونان الهی، اعمال می‌شود. ثانیاً: او که حقیقت ازلی و ابدی است، معیار معرفت و شناخت سلیم و الهام‌بخش اسلوب نظامهای بشری است و استناد به رغبت و رأی مردم در عرصه معرفت‌ بایسته‌ها و سامان‌دادن به نظامهای حقوقی و سیاسی، مستقل از آن حقیقت و منقطع از اراده الهی، جز رفتن به بیراهه نیست؛ بلکه در این راستا به حکم عقل و تأیید شرع، چارچوب اراده حق الهی، تنها مسیر حرکت است.

با این حال، اختیار با مردم است و در عمل به این تکلیف عقلی و شرعی و سیر بر این مسیر، مجبور نیستند. از مستندات تاریخی که می‌توان در راستای این حق انتخاب، بدان تمسک جست، بخشی از نوشته‌ای است که در آن امیر مؤمنان علی ۷ سرگذشت خود را پس از پیامبر ۹ تا شهادت «محمد بن ابی‌بکر» و سقوط مصر، بیان می‌کنند. آن حضرت فرمودند:

رسول خدا ۹ مرا متعهد پیمانی کرده و سفارش نمود: پسر ابی‌طالب! ولایت اتم حق توست. اگر به درستی و عافیت، تو را سرپرست خود کردند و با رضایت درباره‌ تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به عهده‌گیر و پذیر؛ اما اگر درباره‌ تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار؛ زیرا که خداوند گشایشی به روی تو باز خواهد کرد (ابن طاووس، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۹-۲۴۸؛ الطبری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۱۷).

همچنین در فرمایشی دیگر از آن حضرت می‌خوانیم:

آنچه بر مسلمانان، بعد از کشته‌شدن یا فوت امامشان، بر اساس حکم خداوند و حکم اسلام واجب است، این است که قبل از هر اقدامی به انتخاب رهبری پاکدامن، عالم، پرهیزگار و آشنا به قضاء و سنت نبوی بپردازند تا کار آنان را سامان دهد و بین آنان حکومت نماید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۴۴).

این سفارش، بیانگر نقش پذیرش مردم در تحقق عینی نظام مشروع است و اینکه امکان تصدی امور و اعمال ولایت، هرگز از طریق قهر و غلبه، میسر نیست؛ هر چند اصل حقانیت و مشروعیت، منبعث از این اختیار نباشد.

از این رو، در تفکر اسلام، در باب معرفت حقانیت و مشروعیت، تلازمی میان مشروعیت الهی و نفی هرگونه سالار غیر خدایی، با حذف اراده و اختیار مردم در تعیین سرنوشت سیاسی‌شان، نیست.

راجع به جایگاه سیاسی مردم در این اندیشه، نکته مسلم دیگر، حق نظارت، نصیحت و خیرخواهی است؛ یعنی آنان ناظران بر حسن تولی‌های مشروع هستند و این حق، نه اعطایی از سوی حاکمان؛ بلکه حقی مسلم از سوی خدای تعالی می‌باشد: «فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية امرکم و لکم علی من الحق مثل الذی لی علیکم» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).^{۴۴} این حق که در منابع روایی از آن به «النصيحة لأئمة المسلمين»^{۴۵} تعبیر شده و در غیر «حریم مقررات شرع مقدس» اعمال می‌شود؛ به شکل کاملاً جدی از مردم مطالبه می‌شود. حضرت علی ۷ با اینکه معصوم هستند، می‌فرمایند: «و أمّا حقّي علیکم النصيحة في المشهد و المغيب» (همان، خطبه ۳۴)^{۴۶} و به مردم سفارش داشتند که «أعينوني بمناصحة خلیة من الغش، سلیمة من الریب» (همان، خطبه ۱۱۸). مرا با خیرخواهی خالصانه و سالم از هرگونه شک و تردید، یاری کنید.

بنابراین، در آموزه‌های اسلام، هرگز عنان انحصاری امور به نیابت از خداوند در اختیار گروهی خاص نیست تا آنان به‌طور مستقل به رتق و فتق امور پرداخته و کسی جز آنان به‌طور مستقیم با خدا در تماس نباشند و مردم به مثابه رعیتی مکلف، مسلوب از هر نوع اراده و اختیار سیاسی و اجتماعی، تنها مأمور به فرمانبری باشند.

نتیجه‌گیری

در اندیشه سیاسی غربی، اراده افراد، یگانه شاخص در معرفت حق، تلقی می‌شود. این از آن روست که این تفکر بر مبنای نسبت‌گرایی، استوار بوده و هرگز حقیقتی کلی و لاینغیر یا وجود ندارد و یا قابل شناخت و بیان نیست؛ همان ایده‌ای که در یونان باستان توسط سوفیست‌ها بر آن اصرار می‌شد. ابتدای این اندیشه بر «امانیسم» و تلاش رسانه‌ای مستمر در سو دهی به خواسته‌ها و اراده‌های آحاد، از نمودهای عینی دال بر تأثیرپذیری اندیشه سیاسی غرب معاصر از مبانی معرفت سופسطی است. در ارزیابی و نقد این اندیشه می‌توان گفت:

الف) نتیجه دایرمداری معرفت حق بر منظر افراد، نسبت‌گرایی و شک‌گرایی مهلکی است که غبار تردید را بر همه اندیشه‌های انسانی نشانده و در نهایت، وجود واقعیت و حقیقت، انکار می‌شود.

ب) بر مبنای این اندیشه، مطلوبیت و قداست ذاتی از هر امری، زدوده می‌شود؛ روندی که جز ستیز جدی با گرایش اصیل و مقدس انسان به «حقیقت» نبوده و بنیان هر باوری را در نهاد انسان می‌لرزاند تا عملکرد و موضع‌گیری‌هایی صرفاً بر اساس توهم و اهواء نفسانی متأثر از جریانات غالب، داشته باشد.

ج) جهان‌بینی حاصل از اصل عدم ثبات و تغییر معرفت‌ها انسان را بر خلاف مسیر تکاملی خویش، گرفتار غرایز افسارگسیخته می‌کند تا عقل در اسارت تمایلات حیوانی به چنان ترفندهایی دست یازد که در وهم هیچ موجودی نمی‌گنجد و چنان بی‌رحم شود که هیچ موجودی همتای او نگردد.

اما بنیاد معرفت در تفکر اسلامی بر اصول و حیانی قرآن کریم، قوام یافته است. از این منظر، حق محض، ذات الهی است؛ همو که تمام اجزای عالم، دلیلی استوار در نمایاندن آن و آیتی از او می‌باشند.

از بینش قرآنی، نه تنها حصول معرفت صائب و وصول به حق راستین، برای انسان مسلم است؛ بلکه او ملزم است که بر اساس چنین معرفتی و در ظل چنین حقی، اساس زندگی فردی و اجتماعی خویش را بنا نماید. در این مسیر، تنزه انسان از القائات

هوس آلود و امیال دون انسانی، الزامی است و ابزار چنین توفیقی، رعایت تقوای الهی و کسب نورانیت هدایت از ذات حق تعالی است.

در این نظام معرفتی، جاده هدایت و اراده الهی، یگانه رهگذر وصول به حقانیت‌ها و مشروعیت‌هاست، لکن سیطره این حقانیت‌ها و مشروعیت‌ها، رهین انتخاب و استقبال مردم است و بدون رضایت آنان، چنین سیطره و توگی‌ای، نه میسور است و نه بهره‌گیری از قهر و غلبه برای تحقق آن مجاز است. نکته دیگر آنکه نقش مردم، منحصر در عینیت‌بخشیدن به این مشروعیت‌ها نیست؛ بلکه آنان ناظران بر حسن تولی‌های مشروعند و این نظارت، حقی مسلم از سوی خدای تعالی می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. «جان لاک» در این مورد می‌نویسد: «آزادی انسان در اجتماع آن است که زیر لوای هیچ قدرت قانونگذاری نباشد؛ مگر آن [قدرتی] که خود با ایجاد دولت، به رضا و رغبت برپا کرده است و دیگر هیچ اراده و حکمی بر او فرمان ندهد؛ مگر آنچه هیأت قانونگذار کشور بنا بر وکالتی که از جانب او دارد، تصویب کرده باشد» (صناعی، محمود، آزادی فرد و قدرت دولت، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵، به نقل از جان لاک، رساله دوم درباره حکومت، ص ۱۵۹).

۲. به زعم برخی، ریشه‌های دموکراسی به دوره‌های ماقبل تاریخ مرتبط می‌شود؛ زیرا در بسیاری از جوامع اولیه که انسان‌شناسان جدید شناخته‌اند، نوعی دموکراسی وجود داشته است (ر.ک: کواکبیان، مصطفی، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷). بنابراین، می‌توان گفت که نظام‌های سیاسی از زمانهای دور با اندیشه دموکراسی بیگانه نبوده‌اند؛ چنانکه در بسیاری از نقاط جهان در طول قرن‌ها، رؤسای قبایل، انتخابی بودند و در بعضی جاها، در سطح نهادهای سیاسی، دموکراسی به مدت طولانی پایدار بوده است (ر.ک: دیوید بتهم، دموکراسی چیست؟ آشنایی با دموکراسی، ص ۲۲).

۳. بگو هیچ‌گاه ناپاک و پاک مساوی نیستند؛ هر چند فزونی ناپاکها، تو را به شگفتی اندازد. از مخالفت خدا بپرهیزید ای صاحبان خرد! شاید رستگار شوید.

4. relativism.

۵. او اهل «آبدارا» در تراکیه - ناحیه‌ای در شمال یونان قدیم - بود که در نیمه‌های قرن پنجم قبل از میلاد به آتن آمده است (مهدی بنایی، تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۵).

۶. ر.ک: کاپلستون، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ص ۱۱۰-۱۰۵.
۷. «توتالیتر، به عنوان صفت برای رژیم‌هایی به کار می‌رود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر همه جنبه‌های فعالیت اقتصادی و اجتماعی، انحصار قدرت سیاسی در دست یک حزب حاکم و حذف هرگونه نظارت آزادانه جامعه بر دولت، دست‌یازی به ترور برای سرکوبی هرگونه مخالفت و نارضایتی، تسلط یک فرد یا یک گروه بر حزب و دولت، تلاش برای شکل‌دادن به جامعه بر اساس ایدئولوژی حزبی، بسیج همه نیروهای جامعه در راه هدفهای حزب و دولت و از میان‌بردن آزادیهای فردی. در دولت توتالیتر، دست‌یازیهای دولت در حیات جامعه، محدود به هیچ حد قانونی نیست» (آشوری، *دانشنامه سیاسی*، ص ۲۴۰).
۸. ابهاماتی در سخن پروتاگوراس در باب مقیاس‌بودن «انسان» وجود دارد؛ از جمله اینکه آیا کلمه «انسان» در این عبارت به «انسان فردی» دلالت می‌کند؟ اگر «انسان فردی»، مقیاس همه چیز باشد، دیگر نمی‌توان به توافقی دست یافت که بر اساس آن درستی یا نادرستی و وجود و عدم امری را برای عموم انسانها مطرح ساخت. تصویری که افلاطون در «مکالمه ثئی تئوس» عرضه می‌کند، آشکارا نشان می‌دهد که مراد پروتاگوراس از مقیاس‌بودن انسان، همین معنای فردی و شخصی انسان است. حال اگر از پروتاگوراس پیروی کنیم، باید بگوییم که باد، برای آن کسی که سرد می‌یابد، سرد است و برای دیگری سرد نیست (ر.ک: مهدی بنایی، *تاریخ فلسفه غرب*، ص ۸۷).
۹. «اگر حق از هوسهای آنها پیروی کند، آسمانها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند تباه می‌شوند».
۱۰. «این به خاطر آن است که خداوند، حق است و آنچه را غیر از او می‌خوانند، باطل است».
۱۱. «اینها همه دلیل آن است که خداوند، حق است و آنچه غیر از او می‌خوانند، باطل است».
۱۲. «خداوند را عبادت نما تا به یقین نائل گردی».
۱۳. «خداوند، کسانی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد».
۱۴. «(آری) حقیقت چنین است: از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند».
۱۵. «آیا در حکومت و نظام آسمانها و زمین و آنچه خدا آفریده است [از روی دقت و عبرت] نظر نیفکنند؟!».
۱۶. «از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن؛ چرا که گوش و چشم و دل، همه مسؤولند».

۱۷. «فلو أن الباطل خُص من مزاج الحقّ لم يخف على المرتادين؛ ولو أن الحقّ خُص من لبس الباطل انقطعت عنه السن المعاندين؛ ولكن يؤخذ من هذا ضعف و من هذا ضعف فيمزجان! فهنالک يستولى الشيطان على أوليائه و ينجو «الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى».
۱۸. «چپ و راست، گمراهی و ضلالت است و راه میانه، جاده مستقیم الهی است که قرآن مجید - کتاب جاویدان الهی - و آثار نبوت بر آن قرار دارد و گذرگاه سنت پیامبر ﷺ است و پابان کار به آن منتهی می‌شود».
۱۹. «اگر تقوای الهی، پیشه کنید خداوند برای شما فرقانی که ممیز حق از باطل است قرار می‌دهد».
۲۰. «از خدا بهره‌زید! و خداوند به شما تعلیم می‌دهد، خداوند به همه چیز داناست».
۲۱. «آن کتاب با عظمتی است که شک در آن راه ندارد و مایه هدایت پرهیزگاران است».
۲۲. «سرانجام نیک برای پرهیزگاران است».
۲۳. «چنین نیست که آنها می‌پندارند؛ بلکه اعمالشان چون زنگاری بر دل‌هایشان نشسته است».
۲۴. «چشم‌های ظاهر نابینا نمی‌شود؛ بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود».
۲۵. «گروهی از آنان به سوی تو گوش فرامی‌دهند - اما گویی هیچ نمی‌شنوند و کردند - آیا تو می‌توانی سخن خود را به گوش کران برسانی هر چند نفهمند؟! و گروهی از آنان به سوی تو می‌نگرند - اما گویی هیچ نمی‌بینند - آیا تو می‌توانی نابینایان را هدایت کنی؛ هر چند نبینند؟!».
۲۶. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تقوای الهی پیشه کنید و به رسولش ایمان بیاورید تا دو سهم از رحمتش به شما ببخشد و برای شما نوری قرار دهد که با آن - در میان مردم و در مسیر زندگی خود - راه بروید و گناهان شما را ببخشد و خداوند، غفور و رحیم است».
۲۷. «آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده کردیم و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، همانند کسی است که در ظلمت‌ها باشد و از آن خارج نگردد؟! این‌گونه برای کافران، اعمال [زشتی] که انجام می‌دادند، تزئین شده - و زیبا جلوه کرده - است».
۲۸. «و کسی که خدا، نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست».
۲۹. «حکومت آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو قرار دارد از آن خداست».
۳۰. «ولی، فقط خداوند است».
۳۱. «گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده، سپس هدایت کرده است».

۳۲. «بر عهده خداست که راه راست را به شما نشان دهد، البته برخی از راههایی که در پیش روی تان است و شما می‌پیمایید، کج‌راهه است و خدا ضمانت نکرده که هر جا شما می‌روید حتماً به مقصد برسید؛ گر چه اگر خدا می‌خواست، به گونه‌ای شما را راهنمایی و مجبور می‌کرد که در راه راست، حرکت کنید و حتماً هم به منزل برسید، ولی خدا چنین چیزی اراده نفرموده؛ بلکه اراده کرده که خودتان اختیار داشته باشید و مسؤول سرنوشت خویش باشید».

۳۳. «انسان هر کار نیکی را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار بدی کند به زیان خود کرده است».

۳۴. «بگو: این حق است از سوی پروردگارتان، هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد کافر گردد».

۳۵. امام 7 در این راستا در خطاب به فرزند بزرگوارش امام مجتبی 7 می‌فرماید: «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً»؛ (نهج البلاغه، نامه ۳۸).

۳۶. البته باید توجه نمود که بر اساس اصل قرآنی «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۹: ۷۱)، انسانها در برابر یکدیگر، مسؤولیت دارند و آن اینکه در انتخاب و تعیین سرنوشت خویش باید متعهدانه عمل کنند و درباره سرنوشت دیگران چون اعضای پیکری واحد، بی تفاوت نباشند.

۳۷. مرحوم ملا احمد نراقی در «عوائد الایام» در تشریح مسأله «ولایت» بر انسانها می‌نویسند: «اعلم أن الولاية من جانب الله سبحانه على عباده، ثابتة لرسوله وأوصيائه المعصومين : و هم سلاطين الأنام و هم الملوك و الولاة و الحكام و بيدهم أئمة الأمور و سائر الناس رعاياهم و المولى عليهم و اما غير الرسول و اوصيائه فلا شك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاة الله سبحانه أو رسوله أو أحد أوصيائه على أحد في أمر و حينئذ فيكون هو ولياً على من ولاة فيما ولاة فيه» (النراقی، عوائد الایام، ص ۵۲۹).

۳۸. «خداوند، سرنوشت هیچ قوم [او ملتی] را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند».

۳۹. «پر برکت و زوال‌ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست و او بر هر چیز تواناست».

۴۰. «و از آنان امامان (و پیشوایانی) قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند؛ چون شکیبایی نمودند و به آیات ما یقین داشتند».

۴۱. «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد [و تنها آن دسته از ذریه تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقامند]».

۴۲. «هیچ زن و مرد با ایمانی حق ندارد، هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم می‌دانند، اختیاری [در برابر فرمان خدا] داشته باشد».
۴۳. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الأمر [اوصیای پیامبر] را».
۴۴. «خداوند سبحان، برای من، بر شما به جهت سرپرستی حکومت، حقی قرار داده و برای شما همانند حق من، حقی تعیین فرموده است».
۴۵. نخستین بار این تعبیر را رسول خدا ﷺ در بازگشت از «حجة الوداع»، ضمن سخنرانی در مسجد «خیف» فرمودند: «ثلاث لا یغلّ علیهن قلب امرئ مسلم إخلاص العمل لله و النصیحة لائمة المسلمین و اللزوم لجماعتهم»؛ سه چیز است که دل هیچ مسلمانی در آنها خیانت نکند: خالص نمودن کردار برای خدا و خیرخواهی برای پیشوایان مسلمین و همراه‌بودن با جماعت مسلمین (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۴۳؛ کلینی، اصول الکافی، باب ۵۶، ح ۱).
۴۶. «اما حق من بر شما این است که با من وفادار باشید و در آشکار و نهان، خیرخواهی کنید».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۶.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی، كشف المحجة لثمرة المهجة، قم: النشر الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۶. اروین، ترنس، تفکر در عهد باستان، ترجمه حنایی کاشانی، تهران: قصیده، ۱۳۸۰.
۷. اشپنگلر، اسوالد، فلسفه سیاست، ترجمه هدایت‌الله فروهر، تهران: نشر نظر، ۱۳۶۹.
۸. افلاطون، جمهوری، ترجمه لطفی و کاویانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
۹. الطبری الإمامی، محمد بن جریر، المسترشد فی إمامة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب ۷، تهران: مؤسسة الثقافة الإسلامية، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بنهام، دیوید، دموکراسی چیست؟ آشنایی با دموکراسی، ترجمه نقش تبریزی، تهران: ققنوس، ۱۳۷۶.

۱۱. بنایی، مهدی، تاریخ فلسفه غرب (از آغاز دوره یونانی تا پایان قرون وسطی)، قم: نشر جامعه‌المصطفی ۹، ۱۳۸۸.
۱۲. پوپر، کارل ریموند، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷.
۱۳. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۸، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۵. جمعی از نویسندگان، تبیین مردم‌سالاری دینی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المثور فی التفسیر بالمعثور، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. شهرام‌نیا و حاجی‌زاده «تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر»، غرب‌شناسی بنیادی، سال اول، ش اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۱۸. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، منیة المرید، مصحح: مختاری، قم: مکتب الإعلام اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۱۹. صحافیان، عباسعلی، آشنایی با دموکراسی، مشهد: محقق، ۱۳۷۹.
۲۰. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۲۱. فیض کاشانی، محمدمحسن، الوافی، ج ۱، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ۷، ۱۴۰۶ق.
۲۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه مجتبیوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۲۷.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول الکافی، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۴۱۸ق.
۲۴. گاتری، دبلیو.کی.سی، تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۰، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۶.
۲۵. محمدی ری شهری، محمد، موسوعة الإمام علی بن ابی طالب ۷، ج ۴، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۱ق.
۲۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۳۳، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۲۸. -----، آشنایی با علوم اسلامی، ج (منطق - فلسفه)، تهران: صدرا، بی تا.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج ۱۴، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
۳۰. نراقی، أحمدبن محمد مهدی، عوائد الأيام، قم: مکتب الاعلام اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۱. هیلد، دیوید، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: روشنگر، ۱۳۶۹.
۳۲. یوسفی، حمیدرضا، سقراط و هنر نیندیشیدن، تهران: نشر ثالث، ۱۳۸۰.

نظریه «استخدام» و خاستگاه ارزشی «عدالت» از دیدگاه علامه طباطبایی

(بر اساس تفسیر شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی)

علی رضائی*

تأیید: ۹۳/۳/۲۴

دریافت: ۹۲/۱۰/۱۹

چکیده

بحث «عدالت» از مباحث بنیادین فلسفه سیاسی اسلامی است و در این میان، مقوله ارزش و خاستگاه عدالت، یکی از مباحث چالشی و بحث‌برانگیز بوده است. پرسش اصلی این پژوهش این است که دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه چیست؟ علی‌رغم اختلافات موجود در میان مفسرین کلام علامه، این تحقیق نشان می‌دهد که سخن علامه در زمینه ریشه‌داشتن اصل عدالت در خوی استخدام‌گری و سودجویی انسان، ارزیابی ارزشی از سوی ایشان نیست؛ بلکه علامه در صدد است تا مقتضای طبیعت اولیه انسانها منهای دین و فطرت را بیان کند. از این رو، معتقد است این طبیعت باید به وسیله دین تربیت شود. با این بیان، دیدگاه‌های شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی، با دیدگاه علامه قابل جمع خواهند بود و تنها زاویه نگاه به مسأله، متفاوت است.

واژگان کلیدی

عدالت، اعتباریات، اصل استخدام، علامه طباطبایی، شهید مطهری، استاد مصباح یزدی،

استاد جوادی آملی

* دکترای میانی نظری اسلام، استاد حوزه و دانشگاه.

مقدمه

عدالت، یکی از مباحث بنیادین فلسفه سیاسی است. این مقوله در فلسفه سیاسی اسلام نیز از کلیدی‌ترین مباحث و از اهداف اصلی تشکیل نظامات اسلامی شمرده شده است. از این رو، اندیشمندان مسلمان در آثار خویش، اهتمام ویژه‌ای به این بحث داشته‌اند. در این میان و با توجه به نقش کلیدی مرحوم علامه طباطبایی و شاگردان برجسته ایشان؛ نظیر استاد شهید مطهری، استاد مصباح یزدی و استاد جوادی آملی در احیاء و بازخوانی تفکر دینی و اسلامی در دهه‌های اخیر؛ خصوصاً در حوزه فلسفه سیاسی و نیز بازتوضیح و تشریح عدالت اجتماعی و سیاسی، این نوشتار در تلاش است تا ارزش و خاستگاه این اصل مهم سیاسی و اجتماعی را از منظر این بزرگواران، بررسی نماید.

برای بررسی دیدگاه علامه در زمینه «ارزش عدالت» باید نظر ایشان را در مسأله «اعتباریات» و «اصل استخدام» جست‌وجو کرد. در اینجا شاید این پرسش، مطرح شود که نظریه اعتباریات و اصل استخدام علامه، چه ارتباطی به دیدگاه ایشان در مسأله عدالت دارد؟ اجمالاً باید گفت که مرحوم علامه طباطبایی، نظریه عدالت خویش را در بستر دو مسأله فوق طرح کرده‌اند. ایشان مفاهیمی مثل عدالت را از امور اعتباری می‌داند و در بیان ادراکات اعتباری و نیز برای اثبات ضرورت و ارزش عدالت، نخست به این بحث می‌پردازند که انسان، دارای «خوی استخدام» است و برای رفع نیازهای خویش برای بقاء، همه‌چیز و همه‌کس را به سود خویش به کار می‌گیرد. آنگاه برای رسیدن به منافع و سود خود، به ناچار به «سود دیگران» نیز توجه می‌کند؛ چون درک می‌کند که اگر سود دیگران را به رسمیت نشناسد، نمی‌تواند به سود خویش دست یابد. بنابراین، از روی اضطرار، زندگی اجتماعی را پذیرفته و «سود دیگران» را رعایت می‌کند. از این رو، مسأله‌ای به نام «عدالت اجتماعی» اعتبار شده، رخ می‌نماید. بر این اساس، علامه در بحث‌هایی که به پیدایش «نظریه عدالت»، منجر می‌شود تلاش می‌کند تا اولاً: منشأ پیدایش جامعه، مفاهیم و ارزشهای اجتماعی و از جمله «عدالت» را بررسی کند و ثانیاً: «طبیعت استخدام» را مبنای این نظریه‌پردازی و منشأ پیدایش عدالت، معرفی

نماید. به همین جهت، لازم است بررسی بیشتری در آثار علامه و سه تن از شاگردان برجسته ایشان داشته باشیم تا بینیم دقیقاً نظریه علامه در این خصوص چیست؟ آیا تفسیر ارائه شده از نظریه علامه درباره خاستگاه و ارزش عدالت می تواند صحیح باشد؟

۱. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثار متعددی، پیرامون اعتباریات به بحث پرداخته است. ایشان معتقد است عدالت از امور اعتباری است و همه معانی‌ای که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است بر همین قیاس می‌باشد. به اعتقاد وی، اعتباریات دو دسته‌اند: الف) اعتباریاتی که جوامع مختلف در آن اختلاف دارند؛ مثل آداب و رسوم. ب) اعتباریاتی که جوامع مختلف در آن اختلاف ندارند؛ مثل وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم.

از دیدگاه ایشان، اعتباریات نیز اعتماد بر خارج دارند، ولی مستقیماً منطبق بر خارج نیستند. علامه در جلد هشتم تفسیر «المیزان»، عدالت را از امور اعتباری دانسته و نحوه پیدایش آن را این‌گونه بیان می‌دارد: «علوم و تصدیقاتی که آدمیان دارند بر دو قسم است: قسم نخست، تصدیقاتی هستند که واقع را نشان داده و صرف نظر از وجود یا عدم ما انسانها، با خارج انطباق دارند؛ نظیر تصدیق زوجیت چهار و موجود بودن عالم و علمی از این قبیل و قسم دوم آن دسته از علوم و قضایای عملی، اعتباری و قراردادی هستند که انسانها آنها را برای پیشبرد امور زندگی و البته با اتکاء و اعتماد بر واقعیات، وضع و جعل می‌کنند. این علوم، بر خلاف دسته اول که خارجیت دارند و ذاتاً و حقیقتاً بر واقع تطبیق می‌شوند، ترتیب اثر ذاتی ندارند و بلکه اعتباری و قراردادی هستند. توضیح اینکه دسته دوم از قبیل احکام و قوانین و سنت‌های اعتباری است که در ظرف اجتماع جریان می‌یابد؛ نظیر ولایت، ریاست، سلطنت، ملکیت و امثال آن؛ به عنوان مثال، یکی از اوصافی که برای زید، اعتبار می‌کنیم وصف «ریاست» است. بدیهی است که ما در خارج، غیر از انسانی به نام «زید» و قد بلند یا کوتاهش و نیز رنگ سیاه یا سفیدش، چیز دیگری به نام «ریاست» نداریم. منشأ اعتبار این‌گونه اوصاف، علوم و

تصدیقات، به احتیاج بشر برای تشکیل اجتماع برمی‌گردد. بشر از آنجا که مجبور است به صورت اجتماعی زندگی کند، لاجرم به دنبال کسی است که اداره جامعه را بدو بسپارد و از طرفی می‌بیند در مجموعه بدن انسان، عضو «رأس» است که تمام اعضاء بدن را فرماندهی و اداره می‌کند. از این‌رو، حکم «رأس» در بدن را به «اداره‌کننده و رئیس» جامعه، تسری می‌دهد و از اینجا مفهوم «ریاست» را برای رهبر جامعه انتزاع می‌کند؛ یعنی جامعه را به مثابه یک بدن در نظر گرفته، نسبت شخص مزبور را به آن همچون نسبت سر به بدن، فرض می‌کند و اگر چه اعتقاد به ریاست زید، امری وهمی است که در خارج و واقع، مابازائی ندارد، ولی ما به خاطر آثار و فواید اجتماعی، آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم. تمام مفاهیمی که در ظرف اجتماعی مرتبط با افعال انسانها وجود دارد، بر همین اساس است و همه آنها را خود انسانها به خاطر مصالح اجتماعی خویش، وضع نموده‌اند. بقاء انسان و مصالح حقیقی مادی و معنوی اش اقتضاء می‌کند که برای معانی اعتباری مزبور، ترتیب اثر قائل شود. البته گاهی این اعتباریات به حسب جوامع مختلف، متفاوت می‌شود همانند تفاوت میان اعتباریات مناطق قطبی و استوایی، یا ممکن است میان اعتباریات شرقی و غربی، یا اعتباریات شهری و روستایی و گاهی حتی ممکن است میان اعتباریات طبقات مختلف یک جامعه؛ نظیر عوام و خواص، فقیر و غنی، رئیس و مرئوس، خردسالان و سالخورده‌گان، مردان و زنان نیز اختلاف باشد و گاهی نیز اعتباریات دیگری هستند که اختلاف جوامع و طبقات، آنها را مختلف نمی‌کنند؛ نظیر وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت و بدی ظلم و مانند آن. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۶-۵۴).

یکی دیگر از آثار علامه که در آن به شکل مبسوطی به بحث «اعتباریات» و از جمله «عدالت» پرداخته شده، کتاب ارزشمند «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است. ایشان در مقاله ششم این اثر، ضمن تعریف اعتباریات به «اینکه در پندار خود حد چیزی را به چیز دیگر دهیم» (طباطبایی، مندرج در مجموعه آثار مطهری، ۱۳۷۷(الف)، ج ۶، ص ۳۹۲)، آن را وهمی^۱ دانسته، اما معتقد است که هر یک از معانی وهمی، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی، اخذ و اقتباس شده‌اند و

ما فرض و اعتبار مطلق (گسسته از حقیقت) نداریم.

این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی‌اند؛ یعنی از واقع و نفس‌الامری حکایت نمی‌کنند، اما آثار واقعی و خارجی دارند و همین فرق فارق میان «اعتباریات» و «دروغ» است. «غلط حقیقی» یا «دروغ حقیقی» آن است که هیچ اثر خارجی بر آن مترتب نشود (همان، ص ۳۹۵-۳۹۳).

به اعتقاد علامه، انسان یا هر جانور زنده‌ای، میان قوای فعاله خود و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود، یک سلسله ادراکات و مفاهیمی را اعتبار کرده و واسطه می‌کند، توضیح اینکه هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان و از جمله انسانها، افعالی را انجام می‌دهند و برای این منظور، دست طبیعت و تکوین، آنها را مجهز به قوا و ابزار و وسایل مخصوص به آن کرده است. از این رو، مثلاً جانوران تخم‌گذار هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیردادن در سر نمی‌پروراند؛ کما اینکه خلاف اقتضای طبیعت و قوا و ابزارهایی که دارند نیز تصور نمی‌کنند. بنابراین، انسان، مجهز بودن خویش به جهاز طبیعی تغذی را حجتی برای جواز «خوردن» می‌داند. لذا اگر این موجودات، همانند انسان، موجوداتی باشند که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهند، باید به مقتضای قوای فعاله خود، صور ادراکی افعال خود را نیز داشته باشند و چون افعال وی به ماده، تعلق دارد باید تصویر و صورت علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد داشته باشد و روابط خود را با آنها نیز بداند. بنابراین، ما ابتدا متعلق مادی فعل را تمییز داده و آنگاه فعل را که یک نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم. به هر حال، قوای فعاله ما احساساتی درونی را در ما به وجود می‌آورند. حال ما گاهی انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و خواهان آن هستیم و گاهی نیستیم؛ مثلاً انسان اشتهای خوردن را به صورت یک «احساس» در مغز خود می‌یابد و آنگاه نام «اراده و مراد و مرید» به وی داده و خوردنی را از غیر خوردنی تمییز داده، گاهی می‌فهمد ماده‌ای که در دست دارد خوردنی است و گاهی هم غیر خوردنی می‌یابد. اگر آن را خوردنی بیابد، مفهوم «حُسن» و خوبی را برای آن اعتبار می‌کند و متعاقب آن «باید» را اعتبار کرده و می‌گوید: «من این خوردنی را باید بخورم» و اگر آن را قابل خوردن نیابد، مفهوم «قبیح»

و بدی را اعتبار کرده و سپس مفهوم «نباید» را اعتبار می‌کند. پس مفهوم «باید و نباید» نسبتی است که میان قوهٔ فعاله و اثر آن وجود دارد. این نسبت؛ اگر چه حقیقی و واقعی است، اما انسان این نسبت را میان قوهٔ فعاله و حرکتی که کار اوست در نظر نمی‌گیرد؛ بلکه میان قوهٔ فعاله و صورت علمی، یک احساس را در نظر می‌گیرد؛ به عنوان مثال، وقتی انسان «خوردن» را می‌خواهد، باید نسبت مزبور (باید) را میان خود و کارهای مربوط به تغذیه؛ مانند حرکات عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و غیره را در نظر بگیرد، اما چنین نمی‌کند؛ بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد؛ یعنی در مورد «خوردن»، فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که انسان این خواستهٔ خود (سیری) را «باید» به وجود آورد. در این فکر، «نسبت» (باید) از میان قوهٔ فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتبار است و در نتیجه، «سیری» صفت «وجوب» پیدا کرده است و در واقع، صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوهٔ فعاله می‌باشد. در نتیجه، اگر چه متعلق «باید» را «سیری» قرار داده، ولی چون می‌بیند سیری، بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بدون جویدن و بدون به‌دهان‌گذاشتن و به‌دهان‌گذاشتن بدون برداشتن و برداشتن بدون نزدیک‌شدن و دست‌درازکردن و گرفتن غذا ممکن نیست، به همهٔ این حرکات، صفت وجوب و لزوم می‌دهد (همان، ص ۴۳۲-۴۱۴).

بنابراین، انسان در هر فعل ارادی، دو اعتبار انجام می‌دهد: نخست اعتبار حسن و قبح افعال است که ما ابتدا وقتی کاری را دوست داشتیم خوب‌بودن و حسن آن را اعتبار می‌کنیم و نیز وقتی فعل و کار دیگری را دوست نداشتیم، بدبودن و قبح آن را اعتبار می‌کنیم و آنگاه در مرتبهٔ دوم، اعتبار «باید و نباید» می‌کنیم و مثلاً وقتی عدالت را حسن دانستیم، می‌گوییم «باید» عدالت ورزید و وقتی ظلم را بد و قبیح دانستیم، می‌گوییم ظلم را «نباید» انجام داد.

اعتقاد مرحوم علامه آن است که یک دسته از اعتباریات، ادراکاتی هستند که بدون وجود و فرض «اجتماع» اصلاً امکان وجود ندارند؛ مانند مفاهیم مربوط به اجتماع خانوادگی و تربیت افراد و نظایر آن؛ اما دسته دیگر، ادراکات اعتباری هستند که ما بدون فرض و وجود «اجتماع» می‌توانیم آنها را داشته باشیم. از این رو، اعتباریات در ابتدایی‌ترین تقسیم خود، به دو قسم منقسم می‌شوند: الف) اعتباریات پیش از اجتماع و ب) اعتباریات بعد از اجتماع.

از ویژگی‌های اعتباریات نوع اول، قائم به شخص بودن آن است؛ مانند فعل تغذی که وجوب تغذی برای سیر شدن، «اعتبار» شده است، اما در اعتباریات نوع دوم، افعال اعتباری، قائم به «اجتماع» می‌باشند؛ مانند ازدواج و تکلم (همان، ص ۴۳۰).

آنگاه ایشان در بازشماری «اعتباریات قبل از اجتماع»، به مسائلی نظیر «وجوب»، «حسن و قبح»، «انتخاب اخف و اسهل»، «اصل متابعت علم» و «اصل استخدام و اجتماع» اشاره می‌کنند. البته باید توجه داشت که زندگی اجتماعی - که یک وجود واقعی است - غیر از اعتباری بودن «جامعه» است. حال پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در اینجا تقدم با اصل استخدام است یا اصل اجتماع؟ به تعبیر دیگر، «آیا روش استخدام، مستقیماً و بلاواسطه، مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه، نخست در مغز انسان جاگیر شده و در دنبال وی اندیشه دیگری به نام اندیشه اجتماع - گرد هم آمدن و زندگی دسته‌جمعی - پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده هم‌نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دسته‌جمعی افتاده و افراد نوع به همدیگر گراییده و زندگانی تعاونی را پی‌جویی نموده و همه از همه برخوردار می‌شوند و ضمناً گاهی یا بیشتر اوقات، اجتماع از مجرای طبیعی خود منحرف شده و مبدل به یک توده هرج و مرج و سودبری و رنج‌کشی و بالأخره بردگی و استثمار می‌شود؟» (همان، ص ۴۳۴).

علامه طباطبایی در پاسخ، ضمن برشمردن نیازهایی که دست طبیعت و تکوین به طور متقابل برای انسانها قرار داده، معتقد است که کنار هم قرار گرفتن انسانها و تشکیل اجتماع در واقع، برای این است که انسان می‌خواهد حاجت خویش را برطرف سازد. مرد و زن و نوزاد و مادر برای ارضای قوای فعاله و پاسخ به خواهش‌های غریزی خود

در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. مرد برای نیاز غریزی خویش و ارضاء غریزه جنسی، زن را می‌خواهد و زن نیز متقابلاً برای پاسخ به این غریزه در کنار مرد قرار می‌گیرد. نوزاد از پستان مادر، رفع گرسنگی می‌خواهد و مادر نیز از نوزاد، خالی کردن پستان از شیر و رفع ناراحتی که در خود می‌یابد را می‌خواهد.

بنابراین، از نظر علامه، «اصل استخدام»، مقدم بر «اصل اجتماع» و از اعتباریات پیش از اجتماع است. ایشان می‌نویسند: «پس در حقیقت، این‌گونه اجتماع، فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق، دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید» (همان، ص ۴۳۵). پس همچنانکه انسان با همه پدیده‌های جهان به جهت استخدام و برای رسیدن به «سود» خود ارتباط برقرار می‌کند، با هم‌نوعان خود نیز به همین هدف مرتبط می‌شود.

به اعتقاد علامه، لازمه ضروری اصل استخدام، پیدایش اجتماع است. همه پدیده‌های جهان و از جمله حیوان و به‌ویژه انسانها دارای «حب ذات» بوده، خودشان را دوست دارند و لذا «هم‌نوعان خود» را نیز دوست دارند و آنها را همانند خودشان می‌بینند و از این راه، احساس انس در درون آنها پدید آمده و این سبب نزدیک شدن و گرایش به هم‌نوعان می‌شود و در نتیجه، موجب فعلیت بخشیدن به «اجتماع» می‌گردد. البته همین «تقارب و اجتماع» نیز یک نوع استخدام و استفاده است که به نفع احساس غریزی انجام می‌گیرد و چون هر فرد انسانی از این احساس غریزی برخوردار است و استفاده از هم‌نوعان خود را می‌خواهد حاصل آن «اجتماع» خواهد بود.

برخی از نویسندگان در آثار و نوشته‌های خود به نقد دیدگاه علامه پرداخته‌اند.^۲ در ادامه به برخی دیدگاه‌های منتقدین، اشاره و در پایان به ارزیابی و تحلیل آنها می‌پردازیم.

۲. دیدگاه شهید مطهری

استاد مطهری بر «نظریه عدالت» علامه، دو نقد دارد؛ یکی در مسأله «اصل استخدام» و طبیعت بشر و دیگری هم درباره ارزش عدالت، اما در مورد مسأله اول، استاد مطهری به مسأله استخدام از دیدگاه علامه، اشاره می‌کند و آن را صورت محترمانه‌ای از تنازع

بقاء می‌داند. به نظر شهید مطهری، علامه در استخدام، اصل در انسان را تنازع و تعاون را فرع بر تنازع می‌داند. انسانها به حسب غریزه برای بقاء، تنازع می‌کنند، اما گاهی برای مقابله با دشمن مشترک با یکدیگر تعاون نیز می‌کنند. این تعاون بر اساس حس انسانی نیست؛ بلکه برای دفع شر دشمن و خطر مشترک است. از این رو، وقتی دشمن مشترک از بین رفت، میان متفقین نیز اختلاف و تنازع، رخ می‌دهد و همین‌طور ادامه می‌یابد تا جایی که اگر در نهایت امر دو نفر باقی بمانند، بین آنها هم جنگ واقع می‌شود. بنابراین، تمام دستورات اخلاقی در مورد تعاون و دوستی و یگانگی، از تنازع ناشی می‌شود و معنایش این است که اگر می‌خواهی در مقابل دشمن باقی بمانی، راهش راستی و درستی و نظایر این دستورات است. به نظر استاد مطهری این حرف، همان سخن پیروان نظریه تکامل است و مستنبط از فرمایشات علامه نیز همین است (مطهری، ۱۳۷۷) (ب)، ج ۱۳، ص ۷۲۷-۷۲۶). از اشکالاتی که استاد بر علامه، وارد می‌داند این است که تعمیم مذکور صحیح نیست؛ یعنی اینکه قائل به اصل استخدام در مطلق جانداران باشیم - طبق دیدگاه علامه - را قابل قبول نمی‌داند (همان، ص ۷۲۸-۷۲۷).

حتی در انسانها نیز این اصل، عمومیت ندارد؛ یعنی چنین نیست که انسان در همه افعال اختیاری خود این‌گونه باشد، بلکه این اصل در پاره‌ای از افعال اختیاری انسان؛ یعنی کارهایی که با فکر و اندیشه انجام می‌شود، صادق است و در برخی از کارهایی که جنبه طبیعی و غریزی دارد، صادق نیست؛ مانند شیرخوردن کودک. شهید مطهری از اینکه علامه، طبیعت بشر را طبیعی «سودجویانه» معرفی می‌کند متعجب است و می‌نویسد:

انسان، دارای دو «مَن» است: من سِفَلی و من عِلوی. بدین معنا که هر فرد، یک موجود دو درجه‌ای است؛ در یک درجه حیوان است؛ مانند همه حیوانات دیگر و در یک درجه دیگر، دارای یک واقعیت عِلوی است و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را نزدند با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق، جور درمی‌آید. وقتی ما می‌گوییم «طبیعت انسان»، مقصود واقعیت انسان است، نه فقط طبیعت مادی. انسان، دارای یک واقعیت وجودی است که دستگاه احساسی او در

خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست و در یک درجه دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل تر وجود انسان است، واقعیت ملکوتی انسان است. پس وقتی گفته می شود طبیعت انسان به سوی کمال می شتابد، مقصود [تنها] طبیعت حیوانی [نیست، بلکه] واقعیت انسان است. انسان این «من» علوی را در خودش احساس می کند و بلکه این «من» را اصیل تر هم احساس می کند (همان، ص ۷۳۸-۷۳۷).

استاد با این بیان، نتیجه می گیرد که نمی توان اصل استخدام را در مورد طبیعت بشر به نحو عام پذیرفت. همچنین استاد با تفکیک میان «من سفلی» و «من علوی»، در توجیه اصول اخلاقی چنین می نویسد:

انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد؛ کمالاتی واقعی، نه قراردادی؛ چون انسان، تنها بدن نیست؛ نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد، می شود کار علوی و کار ارزشمند و کاری که با جنبه علوی روح ما سر و کاری ندارد می شود یک کار عادی و مبتذل. ... آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می شود اخلاق و ارزش و اینکه انسان برای اخلاق یک علوی احساس می کند ناشی از همین جاست و اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست؛ بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم به همان وجود و اشتداد در آن برمی گردد و همه نقص ها هم به عدم. طبق این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با من علوی انسان است (همان، ص ۷۳۹-۷۳۸).

شهید مطهری؛ هر چند در اینجا از «عدالت» نام نمی برد، اما با توجه به توضیحاتی که داده است عدالت نیز همانند کمالات مذکور از معانی مسانخ با من علوی است و لذا باید از کمالات واقعی باشد، نه اعتباری.

بخش دوم نقد استاد مطهری به مسأله «ارزش عدالت» از دیدگاه علامه برمی‌گردد. از نظر استاد مطهری، ارزش عدالت، نه به سودجویی‌های حیوانی؛ بلکه به فضیلت‌های انسانی مربوط می‌باشد. بنابراین، اگر استخدام به طبیعت اولی بشر برمی‌گردد، عدالت نیز در طبیعت اولی او ریشه دارد، با این تفاوت که استخدام از طبیعت سفلی و عدالت از طبیعت علوی، ریشه می‌گیرد. از این رو، نمی‌توان عدالت را تابعی از استخدام شمرد و ارزش آن را تا حد «اضطرار به قبول سود دیگران» فرو کاست.

شهید مطهری، ضمن نقل نظریات «نیچه»، «ماکیاول»، «برتراند راسل» و نظریه مارکسیسم درباره عدالت، در توضیح نظر اسلام این‌گونه می‌نویسد:

همه اینها (نظریات نقل شده) نوعی بدبینی به طبیعت و فطرت بشر است. اگر می‌بینی بشریت امروز از عدالت، گریزان است هنوز به مرحله کمال نرسیده است. در نهاد بشر، عدالت هست. اگر بشر خوب تربیت شود، اگر زیر دست مربی کامل قرار گیرد، می‌رسد به جایی که خودش واقعاً عدالتخواه بشود، واقعاً عدالت جمع را بر منفعت فرد خودش، ترجیح بدهد و همین‌طور که زیبایی را دوست می‌دارد عدالت را دوست داشته باشد؛ بلکه عدالت، خودش از مقوله زیبایی است؛ ولی زیبایی معقول، نه زیبایی محسوس (مطهری، ۱۳۷۸ (د)، ج ۱۸، ص ۱۵۹-۱۵۸).

آنگاه استاد مطهری از زندگی حضرت علی 7 و پرورش‌یافتگان مکتب آن حضرت یاد می‌کند که عدالت را بر خلاف منافع فردی خودشان، به مثابه ایده، هدف و آرزویی می‌دانستند و عدالت را در حد یک محبوب، دوست می‌داشتند؛ به‌گونه‌ای که خودشان را فدای راه عدالت کرده‌اند.

۳. دیدگاه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی نیز بدون آنکه به نام علامه اشاره کند، به نقل و نقد کلمات ایشان پرداخته است. استاد، حاصل کلام علامه در باب نظریه استخدام را این‌گونه بیان می‌دارد که انسان به حکم غریزه به دنبال استخدام همه‌چیز و از جمله انسان است و

می‌خواهد در همه چیز تصرف کند و به نفع خود از آنها بهره‌بردار. به نظر استاد، علامه قائل به وجود گزینه‌ی استفاده در انسان است و عقل هم به لزوم انجام کارهایی که مقتضای گزینه است، حکم می‌کند. البته حکم عقل تا جایی است که تأمین این نیاز و خواسته با نیازها و خواسته‌های دیگر انسان و گرایش دیگر وی، سازگار باشد و مثلاً استخدام افراد دیگر، خطر جانی و یا ضررهای بزرگ دیگری در پی نداشته باشد. همین مسأله که مقتضای عقل انسان نیز هست، موجب پیدایش اختلاف در میان افراد بشر می‌شود؛ چون همه افراد بشر از این عقل بهره‌مند هستند و هر یک از آنها به حکم عقل که پشتوانه و مؤید گزینه نیز می‌باشد، به دنبال منافع شخصی خویش خواهند بود، اما روشن است که تقاضاها، نامحدود و امکانات قابل استفاده، محدود است و در نتیجه، تزامم به وجود آمده و زمینه اختلاف و درگیری پیدا می‌شود. بر این اساس، انسانها تنها در صورتی دست از اختلاف و نزاع برمی‌دارند که زیان آن بیش از نفع آن باشد و به این نتیجه برسند که اختلاف و کشمکش، مصالح بزرگتری را از آنان از بین می‌برد. در اینجا است که از روی ناچاری و ضرورت، با هم توافق خواهند کرد. طبق این نظر، اصل در اختلاف است و پذیرش حدود، قوانین، ضوابط و ارزشهای اجتماعی و تن دادن به زندگی جمعی مسالمت‌آمیز، یک امر قهری و اضطراری است و اگر اضطرار و ناچاری نباشد، عقل، خود به خود اقتضای پذیرش قانون و مقررات و زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز را ندارد.

آنگاه استاد چند نکته را در نقد این نظریه بیان می‌دارند:

الف) اولین نکته این است که به چه دلیل می‌توان برای انسان، گزینه‌ای مستقل از گرایش دیگر، به نام گزینه استفاده اثبات کرد؟ آنچه ثابت است این است که انسان برای برآوردن نیازهای خود، اشیاء و حتی انسانهای دیگر را به کار می‌گیرد و مورد بهره‌کشی قرار می‌دهد، اما از این مطلب به دست نمی‌آید که در وجود انسان در کنار گرایش دیگر، گزینه مستقلی به نام گزینه استفاده وجود دارد. آنچه در انسان، اصالت دارد گزینه گرایش به راحتی و آسایش است. انسانها در اصل، میل به برطرف کردن نیازها دارند و اگر مثلاً نیازهایشان تنها به وسیله گیاهان برطرف می‌شد دست به کشتن حیوانات

نمی‌زدند و اگر انسانها دست به کشتن حیوانات می‌زنند و از گوشت آنها استفاده می‌کنند بدین خاطر است که میل طبیعی به خوردن گوشت حیوانات دارند و این میل به وسیله خوردن گیاهان، ارضاء نمی‌شود و اگر از حیوانات برای بارکشی استفاده می‌کنند بدین جهت است که برای حمل اشیاء سنگین مورد نیاز و جابجایی آنها به کمک آنها نیاز دارند و بدون بارکشی از حیوانات این امر ممکن نبوده و یا با زحمت همراه می‌باشد. بنابراین، مقتضای غریزه انسان، این نیست که بر پشت حیوان بار بگذارد؛ بلکه تجربه به او آموخته که می‌تواند چنین استفاده‌ای را از حیوان ببرد و آنگاه عقل به او فرمان می‌دهد که از حیوان به عنوان وسیله‌ای برای حمل و نقل استفاده کند. از این رو، نمی‌توان گفت غریزه مستقلی در انسان به نام غریزه استخدام، در کنار غرایز دیگر وجود دارد.

ب) اینکه عقل هر انسانی او را به تأمین مصالح خویش وامی‌دارد، یک حکم عقلی در محدوده تأمین منافع فردی است و عقل در این موارد، خواسته‌های غریزی را در جلب منفعت و سود شخصی، اجابت نموده است، اما این چنین نیست که حکم عقل، محدود به خواسته‌های غریزی انسان باشد؛ بلکه از آنجا که عقل یک نیروی مدرک است می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر برود و درباره خواسته‌های اجتماعی نیز بیندیشد. پس هر کسی که در جامعه زندگی می‌کند می‌تواند چنان رشد ادراکی پیدا کند که از اندیشه درباره «خود» فراتر رود و درباره مصالح کل «جامعه» بیندیشد و در پی تأمین آن باشد. هر کس که عضوی از اعضاء یک جامعه است؛ هر چند منافع و کمالی دارد و به دنبال به چنگ آوردن آن است، اما در عین حال می‌تواند همه جامعه را در نظر بگیرد و اندیشه کند که انسانهای دیگری که در جامعه زندگی می‌کنند نیز کمالاتی دارند و خدای متعال آنها را برای هدفی آفریده است. انسانهایی که با هم زندگی می‌کنند، مخلوقات خدای متعال هستند و هدف از آفرینش آنها در تأمین منافع یک یا چند فرد از افراد جامعه خلاصه نمی‌شود؛ بلکه هدف خدای متعال از خلقت انسانها، رسیدن همه آنها به کمال است و لذا این هدف خدای متعال باید تحقق یابد و همه افراد جامعه باید به کمال برسند. البته من هم به عنوان یکی از افراد جامعه، کمالاتی دارم و باید به آن

نائل شوم، اما این صحیح نیست که دیگران فدای من شوند. این با هدف کلی خلقت، ناسازگار است و خدا، انسانهای دیگر را برای من نیافریده است. بنابراین، درست نیست که من دیگران را به نفع خود استخدام کنم (مصباح یزدی، بی تا، ص ۱۲۶-۱۲۴).

البته استاد در فراز دیگری از بیانات خویش، بهره‌گیری انسانها از یکدیگر به منظور رفع نیازها و حوائج را تأیید می‌کند، اما آن را غیر از غریزه استخدام می‌داند. به نظر استاد، خدای متعال چنین خواسته که انسانها برای یکدیگر مفید باشند و در زندگی اجتماعی با یکدیگر تعاون و همکاری داشته باشند. از این رو، هر کس حق دارد از دیگران به نفع خویش و در راستای کمال خویش استفاده کند و دیگران نیز متقابلاً این حق را دارند که از او بهره ببرند؛ در حالی که در غریزه استخدام، جز نفع شخصی، چیز دیگری متصور نیست و انسان نمی‌تواند دیگران را هم درک کند (همان، ص ۱۲۶).

همچنان که اشاره شد استاد، بهره‌مندی موجودات و انسانها از یکدیگر را می‌پذیرند و تأکید دارند که عقل انسان، تنها به بهره‌بردن از دیگران برای منافع شخصی خویش، حکم نمی‌کند؛ بلکه عقل، حکم دیگری هم دارد و آن به رسمیت شناختن حقوق دیگران و اجازه‌دادن به آنها برای استیفای حق خویش است؛ یعنی عقل، علاوه بر تلاش برای تحقق حق خویش، منافع و سود اجتماع را هم در نظر دارد و منافع جامعه را نیز برای رسیدن افراد جامعه به غایتی که برای آن خلق شده‌اند، به رسمیت می‌شناسد و لذا حکم به «حسن و بایستی عدالت» می‌کند. روشن است از این بخش از فرمایشات استاد، می‌توان تأییدی بر بیانات مرحوم علامه، اقامه نمود؛ چرا که علامه نیز منافع جامعه را نفی نکرده است و بر حکم عقل بر لزوم دستیابی دیگران به سود و منافع خویش تأکید نموده و آن را منشأ پیدایش عدالت در اجتماع برمی‌شمرد. چیزی که هست این است که علامه، همانند استاد بر غایت این حکم عقل برای دستیابی افراد جامعه به منافع خویش که همان رسیدن به کمالات آنهاست، تصریح نکرده است.

۴. دیدگاه استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی نیز نسبت به نظریه علامه و ارزیابی‌هایی که درباره آن شده،

واکنش نشان داده‌اند. ایشان طی ضمیمه کتاب «شریعت در آینه معرفت» با عنوان «نظریه علامه طباطبایی در باب توحش طبعی و تمدن فطری انسان»، بهره‌برداری، استخدام و استثمار موجودات دیگر و از جمله انسانها را کوشش اولیه آدمی برمی‌شمرد؛ اما از آنجا که در هم‌نوع خود نیز همین گرایش را درمی‌یابد، ناگزیر به خدمت متقابل تن می‌دهد. این خدمات متقابل در نهایت به صورت قانون اجتماعی، سامان می‌یابد. بنابراین، انسان مدنی بالطبع نیست؛ بلکه مستخدم بالطبع است و آنچه خوی سرکش استخدام را مهار کرده و آن را تحت ضابطه و قانون درمی‌آورد، عقل است. از این رو، عقل انسان منشأ پیدایش آداب، رسوم، سنن، قوانین و حقوق اجتماعی است. در کشاکش میان امیال استخدامی انسانها، عقل درمی‌یابد که با استخدام یک‌جانبه راه به جایی نبرده، زندگی را غیر ممکن می‌سازد. به همین دلیل، ضرورت خدمت متقابل و تبعیت از قانون و نظم را درک کرده و آدمی را به رعایت آن فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۳۷۰).

انسان تا وقتی که در بند طبع و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام و استثمار و استعمار دیگران نمی‌اندیشد. اینجاست که متصف به صفاتی چون هُلوع، ظُلوم، جَهول و غیره می‌شود. طبع فزون‌طلب در صورت حاکمیت، تمامی قوای علمی و عملی را در صورت همراهی استخدام می‌کند و در صورت مقابله و مقاومت به اسارت می‌کشاند. بدین ترتیب، تنها خیال و وهم در خدمت هواها و خواسته‌های طبع بشر در نمی‌آید، بلکه عقل و فطرت نیز به اسارت او کشیده می‌شود. چنین انسانی طبعاً انسانها را به استثمار و بهره‌برداری می‌کشاند، پس این انسان، مدنی بالطبع نیست؛ بلکه وحشی بالطبع است! آنچه آدمی را از این مرحله می‌رهاند عقل است که آدمی را از مرحله طبع که مرحله توحش و تبعیت از شهوت و غریزه است به مرحله فطرت که مرحله مدنیت و پیروی از نظم و قاعده است سوق می‌دهد. عقل در این مرحله، ضرورت وحی را نیز درک می‌کند و از آن در حیات فردی و اجتماعی، بهره می‌گیرد. حاصل آنکه آدمیان در این عرصه سه‌دسته‌اند:

دسته اول کسانی‌اند که وحشی بالطبع هستند و به هیچ قانونی تن نداده و تنها به

استعمار و استثمار دیگران مشغول هستند.

دسته دوم کسانی اند که توحش بالطبع خود را تعدیل کرده‌اند و در محدوده حیات حیوانی، نوعی استخدام متقابل را پذیرفته‌اند. حیات این دسته از افراد نیز حیاتی حیوانی است؛ هر چند به قواعد زندگی اجتماعی تن داده باشند. اینان به ابدیت نمی‌اندیشند و برای ابدیت، تلاشی نیز ندارند.

اما دسته سوم کسانی اند که برای تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری خود به زندگی اجتماعی روی می‌آورند. این عده می‌کوشند تا با رعایت قوانین الهی و مفاد وحی به سعادت، دست یابند. البته خود اینها نیز مراتبی دارند؛ یک گروه از ایشان اهل استخدام متقابل هستند. اینان به دنبال عدل و احسان متقابل هستند و علی‌رغم شباهت ایشان به دسته دوم، در انگیزه و هدف و نوع کار با آنها تفاوت دارند. گروه دیگر، کاملاً در مقابل دسته اول قرار دارند؛ یعنی به هیچ وجه برای استخدام دیگران و یا به قصد معامله و عدالت، وارد جامعه نمی‌شوند؛ بلکه غرض آنها از زندگی اجتماعی ایثار، احسان و از خودگذشتگی نسبت به بندگان خدا می‌باشد. خدای متعال، وعده پاداشها را به اینها می‌دهد.

به هر حال، آدمی با عبور از مرحله حیوانیت، به مرحله تعقل می‌رسد و اعمال خود را نیز بر اساس آن تنظیم می‌کند و در این صورت، همه شؤون حیات وی، نظام عقلانی؛ بلکه الهی پیدا می‌کند و تمام افعال او در حد تسبیح و تقدیس قرار می‌گیرد. این تحول، همان تبدل از توحش طبیعی به تمدن فطری است. بنابراین، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن آدمی، مبنای نظریه علامه طباطبایی درباره وحشی بالطبع و مدنی بالفطرة بودن انسان را تشکیل می‌دهد. بر اساس این مبنا که در حکمت متعالیه ریشه دارد، انسان علی‌رغم تعدد مراتب و قوای جسمانی و روحانی خود، حقیقت واحدی را تشکیل می‌دهد که از خاک سر برکشیده و تا حظیره قدس الهی، بال و پر می‌گشاید.^۳

ارزیابی دیدگاهها

به نظر می‌رسد که علامه و استاد مطهری از دو زاویه به بحث نگرسته و درباره آن سخن می‌گویند و آنچه که مرحوم علامه از آن یاد کرده و از آن به «اصل استخدام»،

تعبیر کرده است را استاد شهید، انکار و نفی نمی‌کند و از آن طرف، علامه نیز بُعد الهی و فطری و خداجوی انسان که استاد مطهری بر آن تأکید و پافشاری زیادی دارد را رد نمی‌کند و آن را قبول دارد؛ کما اینکه شواهد فراوانی بر این «وجه جمع» تأکید دارند. در حقیقت، مرحوم علامه در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در صدد است تا طبیعت انسان را تبیین و تشریح کند و بیان دارد که انسان به مقتضای طبیعت اولیه و حیوانی خویش این چنین است که می‌خواهد همه‌چیز و همه‌کس را به استخدام خویش درآورد. مراد علامه این نیست که انسان، فاقد بُعد الهی و فطری است که در آن اصول اخلاقی‌ای نظیر ایثار و از خودگذشتگی و احسان و غیره باشد، بلکه می‌خواهد بگوید که انسان به مقتضای طبع اولیه به دنبال رفع نیازهای خویش است. از این رو، برای برآوردن حوائج خویش دست به استخدام می‌زند. علامه به هیچ‌وجه «من علوی» را انکار نکرده تا موجب تعجب باشد و از این نظر، علامه نیز تأکید می‌کند که انسانها باید به ندای «من علوی» پاسخ دهند که از نظر ارزشی در اولویت هم می‌باشد. به تعبیر دیگر، اختلاف نظر استاد و علامه، میان «آنچه هست» با «آنچه باید باشد» می‌باشد. استاد مطهری، توصیف «آنچه باید باشد» می‌کند، ولی علامه از «آنچه هست» صحبت می‌کند. در این زمینه به چند نکته باید توجه داشت:

۱. مرحوم علامه، درباره «طبیعت بشر» این اعتقاد را ندارند که انسان «صرفاً» دارای گرایش‌ها و رفتارهای «سودجویانه» است. علامه نیز به «من علوی» و «من سفلی» معتقد است و «واقعیت انسان» را شامل طبیعت و فطرت می‌داند، ولی «طبیعت انسان» فقط به جنبه طبیعی وجود انسان توجه دارد. به نظر علامه، هر چند فطرت، اصیل‌تر است، اما این یک واقعیت است که «طبیعت»، بالفعل‌تر و فعال‌تر است و «فطرت»، خفته است و باید بیدارش کرد؛ کما اینکه انبیاء آمده‌اند تا فطرتها را بیدار کنند.

۲. بنابراین، از جنبه طبیعی وجود انسان، «اصل استخدام»، جاری و ساری است. این نکته‌ای است که مرحوم علامه در صدد بیان آن است و اتفاقاً استاد مطهری در این جهت، اختلافی با علامه ندارد. استاد مطهری نیز در چند اثر خود با تفکیک وجود مادی و معنوی و من سفلی و من علوی انسان، «اصل استخدام» را در «طبیعت مادی و

سفلی انسان» می‌پذیرد (فارابی، ۱۳۸۳، ش ۳۱، ص ۱۲۵)، اما تأکید دارد که انسان دارای یک «من علوی» نیز هست که ویژگی‌های خاص خود را دارد (همان).

اتفاقاً مرحوم علامه به این نکته توجه داشته است و لذا بعد از بیان اصل استخدام، به مخاطب توجه می‌دهد که نباید از کلمه «استخدام»، سوء استفاده کرد و تفسیر ناروا نمود و به اتهام ارتجاع، اخلاق فاضله عفت و عصمت و غیرت و حیا و صبر را پایمال کرد. وی تصریح می‌کند که مراد ما اینها نیست؛ بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه، فطرت انسانی، حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید، قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه خصوصی با طبقه متراقیه ندارد و دشمنی خاصی با طبقه پایین نمی‌کند؛ بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی قرایح و استعدادات، تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۶، ص ۴۳۷-۴۳۶).

مرحوم علامه در ادامه نیز آزادیهای انسان غربی را به باد انتقاد می‌گیرد و آزادی را تنها در چارچوب و حدود هدایت طبیعت (حقوق طبیعی و فطری) مشروع می‌داند و از این رو، بی‌بندوباریهای رایج در مغرب‌زمین را مردود می‌شمارد (همان، ص ۴۳۷).

مرحوم علامه، بر «من سفلی» و مقتضیات آن که چه بسا به استثمار و بردگی و پستی، منجر می‌شود و سبب فراموشی فضیلت‌های انسانی؛ نظیر انصاف و رحم و صفا و صداقت و غیره و خروج از انسانیت می‌شود، صحنه نمی‌گذارند و آزادیهای حیوانی که از راه بازگذاشتن دست «من سفلی» به دست می‌آید را نفی می‌کنند. ایشان در بیاناتی که درباره طبیعت انسانها و اصل استخدام داشتند و موجب انتقاد برخی به ایشان شده، تنها در صدد تحلیل و تبیین طبیعت انسان و مقتضیات من سفلی آدمی بوده و در صدد ارزش‌گذاری نبوده‌اند.

۳. علاوه بر دو مطلب فوق از استاد مطهری که ایشان در آن «من سفلی» و «اصل استخدام» را در انسانها پذیرفته بود، در مواضع متعددی از آثار دیگرشان نیز به طبیعت

بشر و «من سفلی» وی و «مسأله استخدام» اشاره دارد و آن را می‌پذیرد. ایشان در کتاب «جاذبه و دافعه علی 7» می‌نویسد:

انسان آنگاه که تحت تأثیر شهوات خویش است، از خود بیرون نرفته است؛ شخص یا شیء مورد علاقه را برای خودش می‌خواهد و به شدت می‌خواهد. اگر درباره معشوق و محبوب می‌اندیشد، بدین صورت است که چگونه از وصال او بهره‌مند شود و حداکثر تمتع را ببرد (مطهری، ۱۳۷۸ (الف)، ج ۱۶، ص ۲۵۱).

آیا این بیان استاد شهید مطهری، تفاوتی با بیانات مرحوم علامه دارد؟! آیا از تصریح کلمات استاد، «اصل استخدام» به دست نمی‌آید؟! بله، استاد این بُعد وجود انسان را - که البته واقعی است و طبیعت وجود انسان این‌گونه است - اصیل نمی‌داند و معتقد است که این بخش از وجود انسان نمی‌تواند مکمل و مربی روح انسان باشد. ایده‌آل، آن است که انسان تحت تأثیر عواطف عالی انسانی خویش قرار بگیرد؛ عواطفی که صفا و صمیمیت و لطف و رقت و از خودگذشتگی به وجود آورد. اما باید توجه داشت که مرحوم علامه نیز به این مسأله اهتمام دارد و ایده‌آل و انسان دینی و الهی را که انبیاء، مأمور ساختن آن شدند، همان انسان الهی با عواطف عالی انسانی بیان می‌دارد.

همچنین استاد در کتاب «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ انسان در قرآن» می‌نویسد: قرآن، انسان را هم مدح‌ها و ستایش‌ها کرده و هم مذمت‌ها و نکوهش‌ها نموده است. عالی‌ترین مدح‌ها و در عین حال، بزرگترین مذمت‌های قرآن، درباره انسان است. او را از یک طرف از آسمان و زمین و از فرشته، برتر و از طرف دیگر، از دیو و چهارپایان، پست‌تر شمرده است. از نظر قرآن، انسان موجودی است که هم توانایی دارد جهان را مسخر خویش سازد و فرشتگان را به خدمت خویش بگمارد و هم می‌تواند به «اسفل سافلین» سقوط کند.

استاد مطهری آنگاه به بیان ستایش‌های انسان در قرآن، تحت عنوان «ارزشهای انسان» پرداخته و پس از آن آیات مربوط به نکوهش‌ها و مذمت‌های انسان در قرآن را تحت عنوان «ضد ارزشها» چنین بیان می‌دارد: قرآن در مذمت‌های خود انسان را «بسیار ستمگر و بسیار نادان» (احزاب (۳۳): ۷۲)، «نسبت به پروردگارش، بسیار ناسپاس»

حج(۲۲): ۶۶)، «طغیانگر» (علق(۹۶): ۷-۶)، «عجول و شتابگر» (اسراء(۱۷): ۱۱)، «در سختی به یاد خدا و در راحتی غافل» (یونس(۱۰): ۱۲)، «تنگ نظر و ممسک» (اسراء(۱۷): ۱۰۰)، «مجادله‌گرترین مخلوق» (کهف(۱۸): ۵۴)، «حریص» (معارج(۷۰): ۱۹)، «جزع‌کننده در مصیبت‌ها و بخل‌کننده در نعمت‌ها» (معارج(۷۰): ۲۱-۲۰) می‌داند (مطهری، ۱۳۷۸(ب)، ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۲).

۴. همانگونه که اشاره شد، استاد مطهری، «میل به استخدام» را در بشر نفی نمی‌کند؛ بلکه ایشان نیز همانند مرحوم علامه، معتقد است که در وجود انسان، دو گرایش به ظاهر متناقض وجود دارد؛ از یک طرف، چاره‌ای جز زندگی اجتماعی ندارد و به ناچار باید بدان تن دهد و از سوی دیگر، میلی سرکش و ضد اجتماعی در او هست که منهدم‌کننده زندگی اجتماعی است. برای حل این تناقض در خلقت بشر، آیا راهی وجود دارد؟

استاد مطهری، راه حل این تناقض را این‌گونه بیان می‌دارد که اجتماع بشری، منهای نبوت و دیانت چنین تناقضی در خلقت بشر دارد، ولی با لحاظ نبوت و دیانت، تناقض حل می‌شود. عقل و اراده و اختیار و آزادی عمل به بشر داده شده - و لازم بوده داده شود - ولی از طرف دیگر، در متن خلقت وظایف و مقررات برای بشر، وضع شده و به او تکلیف شده که آنها را انجام دهد و غریزه دینی به او داده شده است و قوه ایمان؛ تنها قوه ایمان، قادر است که غریزه استخدام بشر را رام کند (مطهری، ۱۳۷۸(ج)، ج ۷، ص ۱۲۰-۱۱۹).

همانگونه که ملاحظه می‌شود، استاد مطهری به دو نوع گرایش در انسان اشاره می‌کند؛ یکی عقل و اراده و آزادی عمل است که منجر به استخدام اشیاء و موجودات دیگر و حتی انسانهای دیگر می‌شود و به نظر ما، علامه نیز در صدد بیان همین مسأله است و دیگری بُعد فطری وجود انسان است که استاد شهید از آن با عنوان غریزه دینی و قوه ایمان، نام می‌برد و انسان به کمک آن قادر می‌گردد غریزه استخدام را رام کند. این مسأله نیز مورد انکار علامه نبوده و نیست، اما استاد مطهری، طبیعت و فطرت بشر را غیر قابل انفکاک از هم می‌داند و در صورت تفکیک میان این دو، معتقد است که هیچ چیز درباره بشر نمی‌توان گفت، لکن علامه میان این دو، قائل به تفکیک شده

است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که جا داشت علامه به نحو مشبعی به بُعد فطری و ایمانی انسان نیز می‌پرداخت و از این بُعد نیز حکم بشر را بیان می‌کرد که ظاهراً چنین نشده است.

۵. آنگاه که علامه از فراگیر بودن اصل استخدام بحث می‌کند، استاد شهید در تعلیقه خود می‌نویسد:

این نظر درباره طبیعت مادی و سفلی انسان صحیح است، ولی انسان دو طبیعتی است و درباره طبیعت علوی انسان به هیچ وجه صادق نیست، لهذا صحیح نیست که عبادت انسان که رابطه او با خداست، همیشه جنبه استخدامی داشته باشد، عبادت سپاسگزارانه و یا عاشقانه این طور نیست، حتی رابطه مادر و فرزند هم آن گونه نیست. مادر از فرزند لذت می‌برد، ولی فرزند برای او هدف است، نه وسیله. مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند ... خلاصه می‌تواند طالب خیر و فضیلت و ارزش باشد، از آن جهت که خیر و فضیلت و ارزش، پایه و ریشه کمال بودن آنها برای جوهر نفس است و انسان آن کمالها را برای خود می‌خواهد؛ یعنی به نوعی عاشقانه آنها را می‌خواهد (مطهری، ۱۳۷۸ (ب)، ج ۲، ص ۲۷۳).

درباره این فراز از دیدگاه استاد نکاتی چند، قابل تأمل است:

الف) استاد، علاوه بر پذیرش اصل استخدام در طبیعت مادی و سفلی انسان، با ذکر قید «همیشه» می‌پذیرند که حتی در مسائل مربوط به «من علوی» نیز گاهی مسئله استخدام مطرح است.

ب) استاد به مسئله عبادت فردی که رابطه فرد با خدای متعال است، مثال می‌زند؛ در حالی که دیدگاه علامه، ناظر به اجتماعات و رابطه انسان با انسانهای دیگر است.

ج) این بیان که مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند، نمی‌تواند قابل قبول باشد و این پرسش مطرح می‌شود که اگر واقعاً مادر برای لذت خودش کار نمی‌کند، چرا هیچ وقت اتفاق نمی‌افتد که برای بیچه همسایه این قدر جانفشانی کند؟! بی شک ایشار و از خودگذشتگی مادر برای طفل از آن روست که او را «کودک خود» می‌داند.

د) آری! ما هم می‌پذیریم که انسان در سیر کمال خویش به مرتبه‌ای می‌رسد که به محبت و علاقه و عشق به فرزند خویش نیز رنگ و بوی الهی می‌دهد و فی‌المثل از برخی از عرفا نقل می‌کنند که برای بوسیدن فرزند خویش، قصد قربت می‌کردند و طفل را از آن جهت که بندهٔ خدای متعال است، مورد نوازش قرار می‌دادند، اما در اینجا نیز می‌توان گفت که این‌گونه افراد چون خود را می‌خواهند، کمال خود را نیز می‌خواهند و بدیهی است که کمالات انسان، تشکیکی و ذومراتب است و به صورت طولی و دارای درجات مختلف است و کمال برتر انسان، همان قرب به حق تعالی و وصال اوست. در چنین شرایطی انسانهای عارف چون درجات بالاتر کمال خود را می‌خواهند، متعلقات خویش را در طول خدا می‌خواهند تا بیشتر به قرب الهی و سعادت نائل آیند و جالب اینجاست که در همین عبارت منقول از استاد مطهری، ایشان می‌پذیرند که حتی آنجا که صحبت از ایثار و احسان و غیره است، سرانجام برای «خود» انسان است، لکن برای «کمال خود» است.

ه) ممکن است در اوحدی از افراد؛ نظیر حضرات معصومین :، بتوان یافت که عبادت و یا غیر عبادت از افعال را به نحو «عاشقانه» و نه «خودخواهانه» انجام دهند و البته مطلوب نیز قطعاً همین است، اما اولاً؛ در همین موارد نیز به نظر می‌رسد که کمالات مطلوب آن حضرات : در این است که جز خدا کسی را - حتی خود را - نبینند. ثانیاً؛ پیداشدن فعالیت عاشقانه، بعد از بیداری فطرت الهی انسان است که البته در دنیا چنین انسانهایی بسیار اندک و انگشت‌شمار هستند، پس نمی‌تواند به صورت یک قاعده مطرح شود. عموم مردم، در خوش‌بینانه‌ترین حالت، دست کم، «کمال خود» را می‌خواهند و برای رسیدن به کمال و سعادت «خود»، دست به فعالیت می‌زنند؛ اگر چه فعالیت «عاشقانه» ایده‌آل ماست و انبیاء الهی آمده‌اند تا عاشق، تربیت کنند.

۶. همچنین اغلب منتقدین علامه، فرض را بر این گرفته‌اند که گویا «اصل استخدام»، فقط مربوط به امور مادی و بُعد جسمانی است و چنین تصور کرده‌اند که علامه از بعد معنوی و روحانی غفلت کرده است؛ در حالی که چنین نیست و اصل استخدام می‌تواند امور روحانی و معنوی را نیز شامل شود و هر چند که علامه در

مسأله اصل استخدام، امور مادی را مطرح می‌کنند، اما این مسأله، تنها اختصاص به بعد مادی ندارد.

۷. از جمله متفکرین مسلمان که همین برداشت و تحلیل را نسبت به دیدگاه مرحوم علامه، ارائه می‌دهد - و به این مهم توجه داده که مراد علامه، طبیعت انسان بوده، نه فطرت او - استاد جوادی آملی می‌باشد. ایشان در کتاب «فلسفه حقوق بشر»،^۴ نخست میان طبیعت و فطرت، فرق می‌گذارد. ایشان برای فطرت، دو معنا ذکر می‌کند؛ فطرت به معنای عام که شامل طبیعت نیز می‌شود و از این نظر، هر موجود طبیعی را مفطور خدای متعال می‌داند و ظاهر آیه اول سوره فاطر^۵ را نیز، جامع موجودات مجرد و مادی ذکر می‌کند و گاهی نیز فطرت به معنای خاص است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد. در انسان که مرکب از بدن مادی و روح مجرد است، جریان طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و جریان فطرت به روح مجرد او (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷). استاد درباره دیدگاه علامه طباطبایی راجع به روحیه استخدام‌گری انسان، آن را به بُعد طبیعی انسان برمی‌گرداند و می‌نویسد:

مرحوم استاد علامه «طباطبایی» در باب قانونمندی بشر، سخنی دارند که با وضعیت کنونی جهان کاملاً سازگار است. ایشان فرموده‌اند که انسان، بالطبع استخدام‌گر است؛ یعنی تا جایی که در توانش باشد، در «تهاجم» به سر می‌برد، نه در «تعاون». تمدن، پدیده‌ای است که به انسان تحمیل شده است، وگرنه او دوست می‌دارد که در حال توحش به سر برد. هر کس تا اندازه‌ای متجاوز است و از آنجا که می‌بیند دیگران نیز در حال تجاوزند، می‌کوشد تا با وضع قوانین، این تجاوزها را دارای حدّ و مرز سازد و تعدیل کند (همان، ص ۱۳۵).

آنگاه استاد جوادی آملی با تفکیک میان طبیعت و فطرت بشر، این سخنان را ناظر به طبیعت انسان می‌داند و سخن علامه را این‌گونه تفسیر می‌کند:

البته این سخن، راجع به طبیعت انسان است و نه فطرت او. انسان فطرتاً قانونمند و متملّن است، اما طبعاً متوحش و متجاوز. این هر دو جنبه حیات

انسان، بارها در خلال آیات گرامی قرآن ترسیم شده‌اند: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص (۳۸): ۷۲-۷۱)؛ من بشر را از گل آفریدم و آنگاه او را راست گردانیده، از روح خود در آن دمیدم.

این دو جهت هم در نخستین انسان، نهاده شدند و هم در نسل انسان. با تحلیل این دو جهت، می‌توان دریافت که انسان، دارای طبیعتی است که به گل وابسته است و نیز دارای فطرتی است که پشتوانه‌اش روح الهی است. همه فضیلت‌های انسان به «فطرت» و همه کژیهای او به «طبیعت» وی باز می‌گردند. میان این دو، همواره نبردی پایدار وجود دارد که «جهاد اکبر» نام گرفته است. آنگاه که در این نبرد، فطرت پیروز گردد، همه فرشتگان در پای انسان به سجده می‌روند و آن دم که طبیعت چیره گردد، او موجودی خواهد شد که از چهارپایان نیز فرومایه‌تر است. اینک با عنایت به جنبه طبیعی حیات انسان می‌توان این سخن مرحوم استاد علامه «طباطبایی» را فهمید که انسان طبعاً متوحش و استخدام‌گر است، نه قانونمند و متمدن و اگر حکومت قانون را می‌پذیرد، از آن‌روست که می‌خواهد این تجاوز همگانی به نظم و نظام گراید (همان، ص ۱۳۶-۱۳۵).

به علاوه، دیدگاه استاد جوادی درباره اعتباری بودن «عدالت» این است که عدل، هر چند مفهومی ارزشی است، اما صرفاً اعتباری نیست و ارزشی بودن مفهوم عدل بدین معنا نیست که عدل در جهان هستی حقیقتاً وجود نداشته باشد؛ بلکه عدل نیز نظیر دیگر مفاهیم ارزشی و اعتباری، ریشه در تکوین دارد (همان، ص ۱۹۹).

در نتیجه، به نظر می‌رسد که توقع استاد مطهری از علامه این بوده است که ایشان می‌بایست در مسأله «استخدام»، من علوی بشر را از من سیفلی، تفکیک می‌نمود تا روشن شود که انسان، دارای دو ساحت مادی و معنوی است و آنچه که در انسان اصالت دارد، «من علوی» و بعد معنوی وجود انسان است. البته باید اعتراف کرد که این مسأله در توضیحات علامه در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، چندان برجسته

نیست و جا داشت که حضرت علامه، همچنان که توجه دادند که از کلمه «استخدام» نباید سوء استفاده کرد و مراد «استثمار» نیست، بهتر بود همین جا به من علوی انسان و اینکه اصل در انسان، همین من علوی است و ادیان و انبیاء الهی آمده‌اند تا انسان از طبیعت خویش گذر کرده، خصایص من علوی خویش که همان اصول اخلاقی عالی؛ نظیر درستی، صداقت، صفا، جود و احسان و غیره است را شکوفا کند، می‌پرداخت.

۸. استاد مصباح یزدی نیز در نقد خویش بر دیدگاه علامه، بیشتر به «بایست»ها نظر دارد، اما مرحوم علامه، همانگونه که گفته شد به «هست»ها اشاره دارد؛ یعنی علامه به تحلیل طبیعت انسانها می‌پردازد، اما بیان نمی‌دارد که این همان مطلوب ایده‌آل است که باید در پی آن بود. طبیعی است که اگر انسانها به تهذیب نفس خویش پردازند و بعد معنوی و روحانی خویش را تقویت کنند - که البته انبیاء و ادیان الهی برای همین منظور آمده‌اند - دسترسی به ایده‌آل‌ها و «بایست»ها نیز سهل‌تر خواهد شد. استاد با توجه به حکم عقل آزاد شده از هواها می‌نویسد:

اگر عقل از هواها و خواسته‌های شخصی آزاد باشد، افق دیدش وسیع‌تر از زندگی و خواسته‌های فردی باشد و بتواند نظام عالم و آفرینش را در نظر بگیرد همین عقل، قادر است قضاوت کند که انسانها باید حدودی را بپذیرند و آن چنان با هم رفتار کنند که موجب تکامل یکدیگر باشد و همین عقل - علی‌رغم آنکه گفته‌اند که منشأ اختلاف است - می‌تواند منشأ وحدت و همبستگی اجتماعی شود. بنابراین، پذیرش قوانین و مقررات اجتماعی، پرهیز از اختلاف و تفرقه و قانون‌شکنی و لزوم رعایت وحدت و همبستگی نیز حکم عقل است و چنان نیست که عقل، همیشه منشأ اختلاف باشد و حکمی برای رفع اختلاف نداشته باشد. به هر حال، هنگامی که عقل، حکم به حسن عدالت می‌کند، از حدود زندگی فردی فراتر رفته، چشم‌انداز وسیع‌تری پیدا می‌کند و این اقتضای طبیعت عقل است، نه چیزی بیگانه از آن و عارض بر آن؛ بلکه می‌توان گفت که کار عقل، درک کلیات است. حال اگر ما آن را به زندگی شخصی خودمان محدود کرده و خادم خواسته‌های

شخصی خود دانستیم، این را نباید به حساب مقتضای طبیعت اولیه عقل گذاشت (مصباح یزدی، بی تا، ص ۱۲۷).

۹. نقطه ثقل دیدگاه استاد مصباح یزدی در نقد نظر مرحوم علامه، توجه و تأکید ایشان بر «مصالح جامعه» به جای «مصالح شخصی» است و تأکید می‌کنند که عقل یک نیروی مُدرک است و می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر برود و درباره خواسته‌های اجتماعی نیز بیندیشد؛ یعنی انسان می‌تواند چنان رشد ادراکی پیدا کند که به جای سودطلبی شخصی، مصالح کل جامعه را در نظر بگیرد. آنگاه ایشان با استفاده از مسأله کمالات انسان و اینکه هدف خدای متعال از خلقت انسانها رسیدن آنها به کمال مطلوب خویش بوده است، نتیجه می‌گیرند که عقل من می‌تواند در کنار تلاش برای رسیدن به کمالات خویش، به فکر نیل جامعه به کمال مطلوب خویش بوده باشد. اما نکته قابل ذکر در اینجا این است که این مسأله با مبنای حضرت ایشان در مسأله «عدم اصالت جامعه» ناسازگار است؛ چرا که استاد معتقدند که اساساً رای فرد فرد انسانی، چیزی به نام جامعه، وجود حقیقی ندارد. اگر چنین باشد ظاهراً نتوان سخن از جامعه و مصالح آن به میان آورد.

نتیجه‌گیری

انسان، موجودی دو بُعدی است - که همه متفکران مورد اشاره در این مقاله آن را قبول دارند -؛ جسم و طبیعتی دارد که دارای مقتضیات خاص خودش است و روح و فطرتی نیز دارد که اقتضائات مخصوص به خود را دارد. اصل در طبیعت انسان، «استخدام بشر» است و ندای فطرت بشر، اصولی است که انسانیت انسان آنها را فریاد می‌کند. از جمله نوع دوستی، درستی، صفا و غیره. هر چهار متفکر مورد بحث در این مقاله، قائلند که اصل اولی در طبیعت انسان - طبیعتی که به جسم و بُعد مادی وجود او مربوط است - «اصل استخدام» و به کارگیری اشیاء و موجودات دیگر، حتی انسانهای دیگر به نفع خود است و از این جهت انسانها سودپرست بوده، به دنبال منافع خویش می‌باشند. انسان با به کارگیری عقل خویش به این نتیجه می‌رسد که برای بقاء و ادامه حیات و نیز برای پیشرفت و رسیدن به کمال خویش باید به چنین استخدامی دست بزند. تا اینجا اختلافی

میان متفکرین مورد بحث این نوشتار به چشم نمی‌خورد، اما در اینجا مرحوم علامه، بدون تفکیک میان طبیعت و فطرت، مسائلی همچون پیدایش عدالت را ناشی از طبیعت انسان و اضطرار او به زندگی اجتماعی و برای رسیدن به منافع خود ارزیابی می‌کند. استاد مطهری و استاد جوادی آملی، «اصل استخدام» را مربوط به بُعد مادی وجود انسان دانستند و عدالت را زائیده فطرت و بُعد معنوی او می‌دانند. استاد مصباح یزدی نیز ضمن قبول «اصل استخدام» در بشر، گزینه مستقل بودن آن را در کنار غرایز دیگر در وجود انسان - آن‌گونه که استاد مطهری قائل بودند - نمی‌پذیرند، اما این اصل را حکم عقل انسان برای رسیدن به کمال قرب الهی که هدف از آفرینش انسان است می‌داند و معتقد است که عقل می‌فهمد که انسان برای رسیدن به کمال، آفریده شده است و لذا برای رسیدن به کمال، تلاش کرده و از موجودات دیگر برای رسیدن به هدف خلقت استفاده می‌کند، اما فهم عقل به اینجا محدود نمی‌شود. عقل، درک دیگری از آفرینش و نظام هستی دارد و آن این است که می‌فهمد همچنانکه خودش برای غایت و رسیدن به کمال آفریده شده، کل نظام عالم و نیز جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، برای رسیدن به غایت و هدفی - که رسیدن به کمال خودشان است - آفریده شده‌اند. از این‌رو، عقل انسان می‌فهمد همانطور که باید برای رسیدن به کمال خودش تلاش کند، باید زمینه را برای رسیدن دیگران به کمال مطلوب خویش نیز مهیا سازد و از اینجا رعایت حقوق آنها را نیز در راستای آفرینش الهی ارزیابی کرده، خود را ملزم به رعایت اصل عدالت می‌داند؛ یعنی عقل ما تنها در محدوده خواسته‌های فردی نمی‌اندیشد؛ بلکه از آنجا که عقل یک نیروی مدرک است، می‌تواند از خواسته‌های شخصی فراتر رود و درباره خواسته‌های اجتماعی و بلکه اهدافی که پروردگار از آفرینش عالم دارد، بیندیشد و با رشد ادراکی مزبور، به جای سودطلبی شخصی، مصالح کل جامعه را در نظر بگیرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد مرحوم علامه در مسأله «اصل استخدام» به طبیعت بشر، نظر دارد و در صدد تحلیل چگونگی پیدایش و ارزش عدالت در ابتدای خلقت انسان و به تعبیر استاد مطهری، طبیعت انسان، منهای فطرتش است. به نظر می‌رسد دو توجیه و تفسیر قابل قبول می‌توان از دیدگاه علامه ارائه داد؛ یکی اینکه علامه در صدد تحلیل

طبیعت وجود انسان، صرف نظر از مسأله فطرت و بُعد الهی وجود انسان است و می‌خواهد بیان کند که طبیعت مادی انسان این است، اما این از نظر ارزشی مطلوب ما نیست و لذا ما در صدد توجیه و تأیید استثمار نیستیم و قائل است که افسار این طبیعت سرکش که همه چیز را برای خود و سود مادی خود می‌خواهد باید توسط دین و فطرت کشید و آن را تربیت کرد. از این رو، تصریح می‌کند که ما استثمار ملت‌ها توسط برخی کشورهای پیشرفته و نیز آزادیهای منافی فطرت را نمی‌پذیریم - عین جملات علامه در این زمینه قبلاً آورده شده است - . دوم اینکه مراد علامه از سود، به سود مادی و دنیوی، محدود نمی‌باشد و عنوان عامی است که شامل سودهای معنوی و روحی نیز می‌شود. انسان به دنبال کمال خویش است و در این مسأله از دیگران نیز بهره می‌برد و حتی در جایی که می‌بیند کمال روحی و معنوی او بستگی به ایشار و از خودگذشتگی، محبت و احسان و دستگیری و کمک به دیگران دارد، برای کمال و نفع معنوی خویش دست به این اقدامات می‌زند. بنابراین، انسان سودجو است، اما این سود و منفعت را در حوزه‌های معنوی نیز می‌خواهد.

یادداشت‌ها

۱. چون صدیقی در خارج و نفس‌الامر ندارند و صرفاً صدیقی را که در ظرف توهم خویش فرض کرده‌اند، دارند.
۲. از آن جمله می‌توان به نقدهای استاد مطهری و استاد مصباح و دکتر سروش در «تفرج صنع»، ص ۳۵۵، اشاره نمود.
۳. برای مطالعه تفصیلی دیدگاه استاد جوادی آملی ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۳۸۸-۳۶۵.
۴. استاد در اثر دیگر خویش نیز به شکل نسبتاً مبسوطی به این بحث پرداخته‌اند. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، (ضمیمه: نظریه علامه طباطبایی در باب توحش طبعی و تمدن فطری انسان، ص ۳۸۸-۳۶۵).
۵. «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مِّثْنَىٰ وَتُلَاقَ رَبَّاعٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر (۳۵): ۱).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳.
۳. -----، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۵. فارابی، محمد، «ارزش عدالت»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳۱، بهار ۱۳۸۳، پی‌نوشت ۲۰.
۶. مصباح یزدی، محمدتقی، مشکات (مجموعه آثار استاد، اخلاق در قرآن ۳ (۰۷-۱/۱))، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی‌تا.
۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، (اصول فلسفه و روش رئالیسم و شرح آن)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ (الف).
۸. -----، مجموعه آثار، ج ۱۳، (نقدی بر مارکسیسم)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ (ب).
۹. -----، مجموعه آثار، ج ۱۶، (جاذبه و دافعه علی 7)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ (الف).
۱۰. -----، مجموعه آثار، ج ۲، (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی؛ انسان در قرآن)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ (ب).
۱۱. -----، مجموعه آثار، ج ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ (ج).
۱۲. -----، مجموعه آثار، ج ۱۸، (سیری در سیره ائمه اطهار :)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ (د).

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● علاقات الفقه والسياسة من زوايا الوكالة والإشراف و ولاية الفقيه في رحاب العصر الراهن
□ أحمد رهدار و علي فقيهي

في عصرنا الراهن عندما تُجرى دراسة عن «مدرسة قم» فهي تُعرف بزعامتها الدينية لآية الله العظمى الحائري اليزدي وآية الله العظمى البروجردي والإمام الخميني، بينما «مدرسة النجف» تُعرف بزعامه الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني وآية الله العظمى الخوئي. هاتان المدرستان فيهما ثلاث رؤى - توجهات - هي الإشراف والوكالة و ولاية الفقيه، وكلّ واحدةٍ منها أصبحت ذات صلةٍ معينةٍ بالسياسة، ويرى الباحثان في هذه المقالة أنّه على الرغم من كون كلّ واحدةٍ من هذه الرؤى لها القابلية على إدارة شؤون السياسة بشكلٍ عامٍّ، لكنّ ولاية الفقيه التي تعدّ آخر نظريةٍ في شمولية الفقه السياسي الشيعي تحظى بقابليّاتٍ أكثر من غيرها. لا شكّ في أنّ دراسة هذه الرؤى في إطارٍ تطبيقيٍّ يمكنّ القارئ من معرفة التراث التاريخي للتعامل بين الفقه والسياسة في عصرنا الحاضر.

مفردات البحث: إشراف الفقيه، وكالة الفقيه، ولاية الفقيه، النظام السياسي.

● تأثير الحكومة السياسية على الحكم الفقهي في الاستفادة من الأنفال أثناء عصر

الغيبه برؤية الشيعة

□ محمد أمين فرد و زينب مشكاني

«الأنفال» هي الأموال التي تتجسد في قمم الجبال والغابات والمناجم والأراضي الموات وما شاكلها، وهي تحت تصرف قائد المسلمين لأنه يتولى منصب الولاية والقيادة، حيث ينفقها في إدارة شؤون المجتمع. يُذكر أنّ المعصوم 7 هو الذي يتولى منصب قيادة المجتمع عندما يكون حاضراً، لذا فإنّ الأنفال تكون تحت تصرفه ولا يحقّ لأحد التصرف بها دون إذنه كما دلّت على ذلك الروايات، ولكن في عصر الغيبة الكبرى لو تمّ تأسيس حكومة إسلامية تديرها حكومة مثالية تحت ظلّ قيادة الوليّ الفقيه الجامع للشرائط فإنّ الأنفال تصبح حينها تحت تصرفه بصفته جزء من عناصر الحكومة السياسية. وأمّا بالنسبة إلى ملكيتها ومدى استفادة الناس منها وكيفية ذلك، فلا بدّ من الرجوع إلى القوانين الموجودة في المجتمع.

لكن عندما يفتقد البلد إلى نظام حكم إسلامي في عصر الغيبة الكبرى فإنّ جميع الناس مخوّلون بالاستفادة من هذه الأموال وامتلاكها، وذلك حسب ما نستلهمه من الروايات وعلى أساس وحدة الملاك. بناءً على هذا يتّضح دور الحكومة السياسية للمجتمع في بيان الأحكام الفقهية، ولا سيّما الأنفال.

مفردات البحث: الأنفال، الحكومة، الشيعة، حقّ التصرف، عصر الغيبة.

● الحكومة في فكر المحقق القمي

□ السيد رضا مهدي نجاد

إنّ موضوع الحكومة وشروط الحاكم ونطاق صلاحياته ومشروعيته، تعدّ من المباحث الهامة التي كانت تراود هواجس الفقهاء باستمرارٍ، ومنهم الميرزا أبوالقاسم القمي الذي هو أحد الفقهاء الشيعة البارزين في أوائل العهد القاجاري، وآراؤه الفقهية - السياسية من هذه الناحية تحظى بأهمية بالغة. قام الباحثان في هذه المقالة في بادئ الأمر بدراسة وتحليل رأي المحقق القمي بالنسبة إلى الحكومة وضرورتها ومشروعيتها، ومن ثمّ تطرّقا إلى بيان رأيه حول ولاية الفقيه في عصر الغيبة.

المحقق القمي يطرح تقسيمين للحكومة كما هو ظاهرٌ في آثاره، أحدهما تقسيمها إلى «استحقاقية واختبارية» والآخر تقسيمها إلى «عادلة وجائزة»، وهذا الأمر يدلّ على نوعين من الحكومة، أحدهما مشروعٌ والآخر غير مشروع. أمّا على صعيد ولاية الفقيه فهو يعتقد بالتنصيب العام للفقهاء في عصر الغيبة، أي بولاية الفقيه التنصيبية رغم أنّنا نلاحظ في بعض مدوّناته إشارةً إلى ولاية الفقهاء السياسية في عصر الغيبة، لكنّه لم يذكر ذلك بشكلٍ صريحٍ.

مفردات البحث: المحقق القمي، الحكومة، ولاية الفقيه، الحكومة الاستحقاقية، الحكومة الاختبارية، الحكومة العادلة، الحكومة الجائزة.

● أسباب تعاون علماء الشيعة مع الحكومة الصفوية

□ محسن فتاحي أردكاني

إنّ ظهور الدراويش الصفويين في إيران والتحوّلات الدينية التي طرأت بعد ذلك، هما من المواضيع التي لها أهمية بالغة في تأريخ هذا البلد لدرجة أنّ المستشرقين أيضاً قد تطرّقوا إلى دراسة وتحليل مختلف جوانبهما منذ بداية هذا الحكم حتى سقوطه. السلالة الصفوية قد بدأت بحكومة الشاه إسماعيل الأوّل (۹۳۰-۹۰۷هـ) وانتهت بسقوط آخر حاكم لها، أي الشاه سلطان حسين (۱۱۳۵-۱۱۰۵هـ)، ودامت حكومتها أكثر من ۲۰۰ عام وأهمّ ما تميّزت به هو اختيارها مذهب التشييع بصفته المذهب الرسمي للبلد وأوّل من أقرّ ذلك هو الشاه إسماعيل الأوّل، وإثر ذلك فتحت صفحة جديدة في تأريخ إيران.

هذه المقالة قد دوّنت وفق منهج بحث مكتبي وبالاعتماد على المصادر الموثقة بهدف دراسة وتحليل أسباب تعاون بعض العلماء مع الحكومة الصفوية، وأهمّ النتائج التي توصل إليها الباحث هي أنّ أهمّ تلك الأسباب التي تجدر الإشارة إليها عبارة عن: فهم الوضع الاجتماعي والظروف الزمانية، التأثير بسيرة علماء السلف، الحاجة للقوانين الشرعية، الخروج من نطاق التقيّة، الترويج لمذهب التشييع الذي هو مذهب الحقّ. وبشكلٍ عامّ فلا بدّ من التأكيد على الأجواء الثقافية والاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع آنذاك والتي كانت تقتضي تعاون العلماء مع الحكومة الصفوية بعد أن اعتبر الحكّام الصفويون مذهب التشييع بأنّه المذهب الرسمي للبلد، فمن خلال معرفة هذه الأجواء يمكن بيان أسباب تعاون العلماء مع الدولة الصفوية.

مفردات البحث: الشيعة، التشييع، العلماء، التصوّف، الصفوية.

● المثالية الشيعية ودورها في إقامة النظام السياسي – الاجتماعي المناسب في ضوء

تاريخ التشيع في إيران المعاصرة

□ أبوذر مظاهري

الأمر المثالية – المثل – دائماً ما تكون بعيدةً بشكلٍ كبيرٍ عن واقع الحياة البشرية، وتقلص هذه المسافة هو أحد الهواجس الأساسية التي كانت تراود أذهان العلماء والمفكرين على مرّ العصور؛ وتاريخ التشيع في إيران هو أحد أفضل المصاديق لدراسة هذا الموضوع. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل تاريخ إيران الإسلامية ولا سيّما في القرون الخمسة الماضية، أي منذ تأسيس الحكومة الصفوية إلى انطلاق الثورة الإسلامية، ومحور المقالة هو كيفية تحقّق المثل منذ تلك الآونة إلى يومنا هذا لكي تصبح هذه الدراسة نموذجاً للتعرف بشكلٍ أفضل على التغيّر الذي طرأ على تاريخ التشيع في إيران واستكشافه بشكلٍ منطقيٍّ، والأسلوب الذي اعتمد عليه الباحث هو تمثيليٍّ، أي من نوع «الخلع واللبس»، فحينما تصبح الحقائق كالثوب الضيق أو البالي سوف يتمّ خلعها من بدن المثل لكي تكتسي ثياباً أنسب منها.

المثل التي يؤمن بها الشيعة في ذاتها حيويةٌ ومواكبةٌ للتطوّر وتتحكّم بنفسها في كلّ عصرٍ تطبّق فيه بباطن الحقائق، وعبر الخلع واللبس الذي تطبّقه على هذه الحقائق فإنّها تصل إلى درجة الكمال والتحقّق التام. أثبت الكاتب في هذه المقالة أنّ هذه المثل مكّنت الإيرانيين من إقامة نظامٍ سياسيٍّ – اجتماعيٍّ مناسبٍ، أي نظام «ولاية الفقيه»، وذلك من خلال طيّ مراحل تاريخ إيران الشيعية.

مفردات البحث: الشيعة، المدينة الفاضلة، خلع الحقائق ولبّسها، تاريخ التشيع، تاريخ إيران المعاصر، الهوية الإيرانية، التكامل التاريخي.

● المكانة السياسية للشعب في الرؤية الإسلامية والفكر السياسي للغرب على أساس

معيار المعرفة

□ محمد رضا كريمي والا

لا ريب في أنّ معيار المعرفة الذي يتمّ على أساسه تقييم وتحليل وعي الإنسان، له دورٌ أساسيٌّ في مجال نظم رؤيته للوجود ووضع الأسس لنظامٍ فكريٍّ خاصٍّ لديه وطرح الآراء والمثّل والسيرة والسلوك والقوانين والمعتقدات التي يؤمن بها. لذا فإنّه من الضروريّ جدّاً تتبّع هذا المعيار واستكشافه في النظريات المطروحة على مختلف الأصعدة في الحياة الإنسانية لأجل تحليلها وتقييمها، كذلك يحتلّ أعلا مرتبةٍ في معرفة وجه الاختلاف والتمايز والحكم على مدى نجاعة الأنظمة الحقوقية والسياسية.

الموضوع الأساسي في هذه المقالة هو تنقيح المكانة الحقيقية للشعب عن طريق بيان المعيار الواقعي للمعرفة، كي تتسوّى عبر تقييم معيار المعرفة ونقده في الفكر السياسي للغرب، دراسة وتحليل المحكّ للمعرفة الحقيقية وسبل الوصول إليها على أساس التعاليم القرآنية الثابتة والمكانة السياسية للشعب المتأثّرة بهذين النظامين الفكريين.

مفردات البحث: المعرفة، الإسلام، الفكر السياسي الغربي، الحقيقة الأزلية، المالكية بالذات، السوفسطائية.

● نظرية «الاستخدام» والمنشأ الأصولي لـ «العدالة» برؤية العلامة الطباطبائي

□ علي رمضاني

إنّ موضوع «العدالة» يعدّ من الأبحاث الأساسية في الفلسفة السياسية الإسلامية، وعلى هذا الصعيد فإنّ موضوع الأصول - القيم - ومنشأ العدالة قد كان من الأبحاث المثيرة للجدل. السؤال الأساسي المطروح في هذه المقالة هو: ما هو رأي العلامة الطباطبائي في هذا المجال؟

رغم الخلافات الموجودة بين المفسّرين لما قاله العلامة الطباطبائي، لكنّ هذه المقالة قد أثبتت أنّ كلام العلامة الذي ذكر فيه أنّ العدالة لها جذورٌ في طبيعة تسخير الإنسان - استخدامه - ومنفعته، لا يعتبر تقييماً أصولياً من قبله؛ بل إنّه أراد منه بيان مقتضى الطبيعة الأولى للإنسان حينما تكون عاريةً من الدين والفترة. وعلى هذا الأساس، فالعلامة يعتقد بأنّ الطبيعة لا بدّ وأن تتزعزع في رحاب الدين، ونتيجة ذلك يمكننا الجمع بين آراء العلامة وآراء كلٍّ من الشهيد مطهري والأستاذ مصباح اليزدي والأستاذ الجوادى الأملي، إذ لا يوجد بينها اختلافٌ سوى من الزاوية التي يتمّ إلقاء النظر من خلالها.

مفردات البحث: العدالة، الأمور الاعتبارية، الاستخدام، العلامة الطباطبائي، الشهيد مطهري، الأستاذ مصباح اليزدي، الأستاذ الجوادى الأملي.

● **The Theory of ‘Exploitation’ and the Value Origin of ‘Justice’ in the View of ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāī (based on the interpretation of Shahid Ayatollah Muṭāhhari, Ayatollah Misbāh Yazdi, and Ayatollah Jawādi Amuli)**

□ **by Ali Ramaḍāni**

The discussion on ‘justice’ is one of the fundamental issues in the Islamic political philosophy. The discussion on the idea of value and the origin of justice has been a challenging and controversial one. The main question of this research is “What is ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāī’s view of the subject in question?” Despite the fact that there have been differences of opinion among interpreters about ‘Allāmeḥ’s view in this regard, the findings of the present research show that ‘Allāmeḥ’s words that the principle of justice has its roots in man’s disposition of exploiting people and of making profits is not a value judgment by ‘Allāmeḥ himself. In fact, ‘Allāmeḥ intended to cast light on the fact that it is a requirement of man’s original nature or disposition devoid of religion to act that way. Therefore, he maintains that man’s nature has to be cultivated by religion. If that is the case, the views of Shahid Ayatollah Muṭāhhari, Ayatollah Misbāh Yazdi, and Ayatollah Jawādi Amuli converge with that of ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāī. The only difference is that each of these figures looks at the subject in question from a different angle.

Key words:

justice, mentally-positing/mental constructs, the principle of exploiting others, ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāī, Shahid Ayatollah Muṭāhhari, Ayatollah Misbāh Yazdi, Ayatollah Jawādi Amuli.



● **The Islamic and Western Approaches to the Criterion of Knowledge and the Political Position of People**

□ by **Muhammad Reḍa Karimi Wālā**

No doubt, knowledge or cognition serving as a criterion on which the analysis and evaluation of human consciousness are based has a pivotal role in forming man's view of the existence, in illustrating man's particular system of thought as well as in processing ideas, paradigms, policies and strategies, norms, and insights. Hence, it seems very essential to trace and discover the criterion of knowledge in the proposed theories about various human realms, a criterion that occupies a highest position when it is used as a yardstick for making a distinction between legal and political systems, and a judgment on their efficiency.

In this article, the main issue is to make clear the real position of people by showing the real criterion of knowledge. This, in turn, makes it possible to evaluate and criticize the criterion of knowledge in the political thought of the West, thus providing us with a test of true knowledge and the ways to attain it in accordance with the Qur'anic teachings, on the one hand, and to analyze the political position of people influenced by these two systems of thought on the other.

Key words:

knowledge, Islam, western political thought, eternal truth, possession by-itself, Sufism.

● **Shi'ī Idealism and Its Role in Establishing a Desired Socio-political System (with emphasis on the history of Shi'ism in the contemporary Iran)**

□ **by Abuzar Mazāheri**

Ideals have always been significantly far away from realities of human life. To get as much nearer to these realities as possible has been a matter of major concern for thinkers and scientists throughout history. The history of Shi'ism in Iran provides a ground for the study of the issue at hand.

This research is intended to study and analyze the history of Iran (formerly Persia), especially in the last five centuries, from the beginning of Safavid Dynasty to the advent of the Islamic Revolution, in order to detect whether the intended ideals have been fulfilled. This provide us with a paradigm that makes it possible to have a better understanding of the forthcoming future events and to discover what the logic of changes in the history of Shi'ism in Iran (after the Muslim conquest of Persia) would be.

The analysis has been made here draws upon an allegorical model, i.e. the model of *khal'* and *lubs*. In this allegory, two concepts are involved: realities and ideals. Realities have to be taken as identical to some tightened or shabby clothes that are stripped of the body of ideals (*khal'*) and fine good clothes are put on (*lubs*) instead.

Shi'ī ideals are, in essence, dynamic, progressive and self-correcting when they occur in every historical process and approach their points of perfection and self-realization in the heart of realities in terms of their relations to the *khal'* and *lubs* of realities.

The research seeks to cast light on the fact that, having exposed to the ideals, the history of Shi'ī Iran makes it possible for the Iranian to establish their own desired political and social system, which is nothing but a system based on the 'authority of religious jurist'.

Key words:

Shi'ī ideals, Utopia, *khal'* and *lubs* of realities, history of Shi'ism, the contemporary history of Iran, Iranian identity, historical evolution.



● Causes for Interaction between Shi'ī Scholars and Sufi-oriented Safavid Government

□ by Mohsen Fattāhi Ardakāni

The emergence of Sufis (the dervish) in the early Safavid Dynasty with its subsequent religious changes has occupied a remarkable position in the history of Iran. This incident is so important that even the orientalist have made a careful study of its various aspects, from its coming to power to its downfall. The most important characteristic of the Safavid Dynasty, from Shah Ismail I (907-930 A. H.) to Shah Sultan Hussein(1105-1135 A.H.), the last of the kings in this dynasty, whose rule lasted over 200 years, can be taken as making Shi'ism be recognized as the official religion of the country. This official recognition was proclaimed to the public by Shah Ismail I which in turn opens a new chapter to the history of Iran's developments.

The present article is, in fact, a research work which seeks to study the causes for interaction and co-operation between certain religious scholars and the authorities in the Safavid government, drawing upon library sources and available documents as its method of research. The most important finding of this research makes it possible to have a good understanding of the social and temporal conditions, the influence of the past scholars over the successors, the need to legal laws, the way out of dissimulation, the dissemination of the rightful Shi'ī school of thought, and, in general, the prevailing cultural and social atmosphere of society under the rule of the Safavid. These issues have to be carefully studied if one seeks to explore and explain the causes for the interaction between religious scholars and the authorities of Safavid Dynasty, after Shi'ism being recognized by Shah Ismail as the official religion of the country.

Key words:

Shi'ah, Shi'ism, religious scholars, Sufism, the Safavid.

● ‘Government’ in the View of Muhaqqeq Qomi

□ by Seyyed Riḍa Mahdinezhād

Discussions on government, the qualification of a ruler, his jurisdiction and the legitimacy of a government, are important issues which have been a matter of concern for some religious jurists. Mirzā Abulqāsim Qomi, ranks very high among *Shi‘ī faqihs* in the early Qājār Dynasty whose political and jurisprudential views and opinions are significant in this regard. This article, at the outset, seeks to study Muhaqqeq Qomi’s view of the government, its necessity as well as various systems of government and goes on to explore his opinions about the authority of religious jurist in the periods of Occultation. In his works, one can see that he has offered two systems of government, one is what he terms *Istihqāqi*, or just government by the prophets and infallible Imams and the other *Imtehāni* or arrogant or unjust government. In his further division, these two systems of government represent legitimate and illegitimate governments respectively. As for the authority of religious jurist, he holds that all jurists or *faqihs* have appointed authority in the periods of Occultation. Though one can deduce the political authority of religious jurists in the periods of Occultation in some of his works, he has not made a clear statement about it.

Key words:

Muhaqqeq Qomi, government, the authority of religious jurist, *Istihqāqi* government, *Imtehāni* government, just government unjust government (autocracy).



● **The Impact of Political Government on the Jurisprudential Judgment on the Use of the Spoils (anfāl) in the Periods of Occultation from Shi‘ī Viewpoint**

□ **by Muhammad Aminfard & Zeynab Mushkāni**

Anfāl or ‘the Spoils’ is a religious term applied to such properties as the top parts of the mountains, jungles, mines, dead lands, etc. which are at the disposal of the leader of Islamic society after being appointed to the position, to spend it on administering Islamic community. The leadership of Islamic community, when one of the infallible Imams is present, is taken over by the infallible Imam himself. For the same reason, and according to the traditions, the Spoils are at his disposal and nobody is entitled to take possession of them without his prior consent. However, in the period of Major Occultation, if there exists an Islamic government, and if, for example, as a superior system of government, the authority of community is taken over by a qualified religious jurist, the Spoils, as a constituent of a political government, are also at his disposal and the people, in deciding how to use these properties and to what extent they can take possessions of them, have to observe the laws and regulations of the Muslim community in which they live. However, in case there exists no Islamic society in the period of Major Occultation, according to the traditions, and as the unity of criterion requires, all people can make use of these properties and take possessions of them. In this way, the role a political government plays in explaining the jurisprudential judgments, especially the ones on the Spoils, becomes clear.

Key words:

Spoils, government, Shi‘ah, the right to take possession of, periods of Occultation.



ABSTRACTS

Trans. by Sayyed Abbās Huseini and Ahmad Rezā Jalīlī

● **Relations between Jurisprudence (*fiqh*) and Politics from the Three Perspectives: Agency, supervision and authority of religious jurist (with emphasis on the contemporary era)**

□ by Ahmad Rahdār and Ali Faqihī

In our present time, the ‘School of Qom’ is known as a *Fiqhi* School concomitant with the religious authority of grand Ayatollah Hāerī Yazdī, Ayatollāh Brujerdī and Ayatollāh Khomeini. On the other hand, the ‘School of Najaf’ is studied in periods of the religious authority of Sheikh Ansāri, Akhund Khorāsāni and Muhaqqiq Khuyī.

In the two aforementioned schools, there are the three trends of the supervision, agency and authority of religious jurist, each of which has come to establish a particular relation with political affairs. The writer of the article holds the belief that though each of the above trends, on the whole, has a capacity to involve in politics, but the trend of the authority of religious jurist is of the highest capacity which is the last of the widespread theory of *Shi‘ī* political jurisprudence (*fiqh*).

There is no doubt that the comparative study of the trends mentioned above can provide readers with a historical legacy of interaction between jurisprudence and politics in the contemporary era.

Key words:

the supervision of religious jurist, the agency of religious jurist, the authority of religious jurist, political system.

