

معنا و مقام سیاست در مکتب جعفری

اصغر افتخاری*
کسری صادقی‌زاده**



چکیده

این واقعیت که سیاست علمی است که در چارچوب اصول اعتقادی و شرایط و مقتضیات زمانی شکل می‌گیرد، ما را به آنجا رهنمون می‌شود تا بپذیریم که تلقی‌های واحدی از علم سیاست در عالم خارج وجود ندارد و متناسب با مکاتب و شرایط شاهد شکل‌گیری دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلفی در این زمینه هستیم. رویکرد نگارشی مقاله حاضر مقید به اصول و مبانی مکتب جعفری برگرفته از سیره مبارک امام جعفر صادق(ع) است و در آن سعی شده تا به این

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق(ع) (eftekhari_asg@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع) (sadeghyzadeh@isu.ac.ir)

تاریخ تصویب: ۹۳/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۱۵

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۳، صص ۳۲-۷

پرسش اساسی پاسخ داده شود: سیاست از حیث نظری، معرفتی، روشی و کاربردی چه جایگاهی در مکتب علمی جعفری دارد؟ برای نیل به این هدف سعی شده تا چارچوب نظری جامعی که به تحلیل سیاست در چهار سطح اساسی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، غایت‌شناسی و روش‌شناسی، می‌پردازد، طراحی و ارائه شود. تحلیل سیره امام صادق(ع) حکایت از آن دارد که: سیاست از حیث ماهیت در مکتب جعفری نه علم قدرت، بلکه علم سعادت است و از این حیث می‌توان ادعا کرد که الگوی اسلامی سیاست (مستند به اصول مکتب جعفری) می‌تواند نظریه‌ای بدیل برای علم سیاست سکولار جاری به حساب آید. **واژگان کلیدی:** سیاست، قدرت، امام صادق(ع)، عرفی‌گرایی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی



مقدمه

سیاست از حیث لغوی دارای معانی متعددی است که برخی از آنها عبارتند از: پاس داشتن ملک، حکم راندن بر رعیت، نگاهداشتن، رعیت‌داری کردن، حکومت و ریاست و داوری، اداره کردن و مصلحت کردن و تدبیر نمودن، عدالت، تنبیه و نگهداری و حراست (درخشه، ۱۳۸۶: ۱۴۱)، توزیع اقتدارآمیز ارزش‌ها (Easton, 1979: 57-69)، تنظیم روابط قدرت یا کیفیت توزیع قدرت (Schwarzmantel, 1987: 2-7). با تأمل در تعاریف ارائه‌شده معلوم می‌شود که قدرت به‌عنوان نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، از جایگاه ویژه‌ای در تعریف و شناخت علم سیاست برخوردار است و می‌توان آن را رکن اصلی شناخت و تعریف سیاست تعریف کرد. این در حالی است که در گفتمان اسلامی به‌دلیل تغییر مبانی و چارچوب‌ها، اصل بالا نقد و رویکردی جدید در سیاست‌شناسی شکل می‌گیرد که بیشتر کیفی تا کمی‌گراست.

تلقی از سیاست تابعی از نوع نگرش افراد به مباحث کلان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است؛ به‌عبارت دیگر اینکه ما جهان هستی را چگونه می‌بینیم، در اینکه سیاست را چه علمی بدانیم و برای آن چه رسالتی قائل باشیم، مؤثر است. با توجه به موضوع بحث حاضر و ضرورت بررسی معنا و مفهوم سیاست از منظر امام صادق(ع)، در این مقاله برآنیم تا با طراحی چارچوب نظری جامعی، سیاست و لایه‌های تشکیل‌دهنده آن را در مکتب جعفری، مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم. هنگام بررسی آراء، نظرات و سیره علمی امام صادق(ع)، باید شرایط زمانی و مکانی و زمینه‌ای که ایشان اقدام به برپایی نهضت بزرگ علمی در جهان اسلام کردند را در نظر گرفت تا بتوان به دیدگاهی پویا و زنده در این زمینه دست یافت. از این منظر زوال حکومت بنی‌امیه و کشمکش بر سر قدرت میان آل مروان و آل عباس، ارتباط روزافزون جهان

اسلام و جهان غرب و ترجمه آثار غیرعربی به این زبان، فترت و دوری مسلمانان از اسلام ناب و بروز خلاء فرهنگی و... (جعفریان، ۱۳۷۹) از جمله مواردی هستند که فرصت عمل سیاسی را از امام صادق(ع) سلب کردند و ایشان ناگزیر نقطه ثقل فعالیت‌های خود را بر امر نشر علم و فرهنگ و تربیت نسلی که به ماهیت اسلام ناب آشنایی کامل داشته باشند، متمرکز کردند. همین ملاحظه است که امکان تحلیل علمی سیره آن حضرت(ع) را در حوزه‌های مختلف علمی به ما می‌دهد.

ذکر این نکته حائز اهمیت است که ایشان در موقعیت‌های خاص، رفتارها و یا گفتارهای سیاسی متفاوتی را عرضه داشته‌اند که درک منطق و ارتباط آنها برای نیل به نظریه‌ای واحد ضروری است. توجه به این مسئله از اهمیت بالایی برخوردار است که امام صادق(ع) تنها در حوزه گفتمان‌سازی فعالیت نداشته‌اند، بلکه فعالیت‌های ایشان حوزه‌های عملی را نیز دربر گرفته است. ایشان در طول عمر پربرکت خود سه بار اقدام به تشکیل حکومت کرده‌اند که متأسفانه این اقدام توسط دستگاه حکومتی وقت کشف و خنثی شده است. امام صادق(ع) خود در این زمینه می‌فرمایند: به خدا قسم تا سه مرتبه امر تشکیل حکومت قرار بود انجام شود. اما شما قبل از به ثمر رسیدن آن، آن را افشا کردید. پس خداوند آن را به تأخیر انداخت. به خدا قسم رازی نزد شما نیست مگر اینکه دشمن‌های شما از آن خبردار می‌شوند^(۱) (الحرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۰۹).

۱. چارچوب تحلیلی

درک ظرایف و ویژگی‌های هر مکتب علمی در گرو طراحی و وجود چارچوب تحلیلی‌ای است که بتواند نقاط افتراق و اشتراک نظریه‌های مختلف را شناسایی و برجسته سازد. تنها در این صورت است که می‌توان به تحلیل نقاط ضعف و قوت نظریه‌های مختلف و در نهایت ارزیابی جامع‌تر دیدگاه‌ها نایل آمد. برای این منظور نویسندگان در این قسمت، نخست یک چارچوب نظری را پیشنهاد و ارائه می‌کنند که می‌تواند تحلیلی جامع از نظریه‌های مختلف ارائه‌شده درباره چپستی علم سیاست، ارائه کند. از این منظر علم سیاست در چهار سطح قابل تحلیل انتقادی است.

۱-۱. هستی‌شناسی سیاسی

از لحاظ لغوی، هستی‌شناسی،^۱ عبارت است از علم یا فلسفه هستی (های، ۱۳۸۵: ۱۰۶). هستی‌شناسی معطوف است به ادعاها یا فرض‌های رهیافتی خاص در پژوهش اجتماعی درباره ماهیت اجتماعی یا سیاسی؛ ادعاهایی درباره اینکه چه چیزی وجود دارد، آن چیز شبیه چیست، از چه اجزایی تشکیل شده است و این اجزا چه ارتباط یا اندرکنشی با یکدیگر دارند (Blaikie, 1993: 6). موضوع هستی‌شناسی پاسخ به این پرسش مهم است که گستره عمل سیاسی تا کجاست؟ بر این اساس می‌توان بین دو رویکرد اصلی تفکیک قائل شد.

الف - هستی‌شناسی تک‌بعدی

در این رویکرد هستی محدود به عالم ماده است و لذا سیاست علمی با گستره نفوذ امور دنیوی تعریف می‌شود و به‌طور مشخص از امور معنوی (مقید به اینکه در زمره دغدغه‌های اخروی هستند) منقطع می‌گردد. نتیجه این رویکرد، عرفی‌گرایی (سکولاریسم) است که در دانش رایج سیاسی غرب ظهور دارد (نواک: ۱۳۸۵). قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: اینان همان کسانی هستند که آخرت را دادند و زندگی دنیا را خریدند. از عذابشان کاسته نشود و کس یاریشان نکند^(۳) (قرآن کریم، سوره بقره: آیه ۸۶).

ب - هستی‌شناسی دو‌بعدی

در این رویکرد هستی دارای دو بعد دنیا - آخرت بوده و عمل فردی دارای آثاری دنیوی و اخروی به‌صورت هم‌زمان است. مسئله ثواب و عقاب در این رویکرد جایگاهی ویژه دارد و شاخص آن هم از طرف خالق هستی تحت منشوری ویژه و توسط فرستاده‌ای مخصوص به بشر اعلام شده است. نتیجه اتخاذ چنین رویکردی، شکل‌گیری نوعی علم سیاست است که از اداره مطلوب امور دنیوی در ارتباط با اصول و گزاره‌های هنجاری سخن می‌گوید. «هنجاری شدن» علم سیاست، محصول انتخاب این رویکرد است. بر این اساس مشخص می‌شود که علم سیاست از حیث

هستی‌شناسی در میانه پیوستاری از «نگرش تک‌بعدی» تا «نگرش دویبعدی» سیر می‌کند (خسروپناه و پناهی آزاد، ۱۳۸۹).

۲-۱. معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی^۱ نظریه‌ای درباره چگونگی کسب معرفت توسط انسان در مورد جهان اطراف خود است و نیز اینکه چگونه ما به این معرفت دست یافته‌ایم. معرفت‌شناسی، مبنایی فلسفی برای مشخص کردن معرفت‌های ممکن و معیارهایی برای ارزیابی دانش کافی و مشروع در اختیار ما قرار می‌دهد (Crotty, 1998: 8). به بیان کوتاه اگر هستی‌شناس می‌پرسد که چه چیزی برای شناخت وجود دارد، پرسش شناخت‌شناس این است که شرایط کسب شناخت درباره آنچه وجود دارد چیست؟ در حالی که هستی‌شناسی به مؤلفه ماهوی علم سیاست نظر دارد، معرفت‌شناسی نمود عینی آن ماهیت را در عالم خارج تبیین می‌کند که عموماً از آن به قدرت تعبیر می‌شود. از این منظر دو تصویر از قدرت (متناسب با رویکردهای مذکور در بند ۱-۱) قابل شناسایی است.

الف - رویکرد سخت‌افزارانه (سیاست مبتنی بر زور)

منظور از «زور»^۲ گونه‌ای از قدرت است که بر «اجبار» و «تحمیل» استوار است. در این الگو قدرت به معنای کلاسیک آن عبارت است از اینکه بازیگر «ب»، بازیگر «الف» را به کاری وادارد که در غیر این صورت بازیگر «الف» آن را انجام نمی‌داد (دال، ۱۳۶۴). بر این اساس زور منشأ قدرت به‌شمار می‌رود و الگوی «الحق لمن غلب»^(۳) را در عرصه عمل سیاسی تأیید می‌کند.

ب - رویکرد نرم‌افزارانه (سیاست مبتنی بر توانمندی)

منظور از «توانمندی»^۳ گونه‌ای از قدرت است که با رضایت و همراهی آمیخته است و لذا آن را مبنای تولید اقتدار ارزیابی می‌کنند. برخلاف الگوی پیشین که بازیگر

1. Epistemology
2. Force
3. Capabilities

«الف» از روی اجبار و اکراه به انجام دادن کاری اقدام می‌کند؛ در این الگو بازیگر «الف» از روی میل و رغبت و با رضایت کامل دست به انجام کاری می‌زند و بازیگر «ب» با در نظر گرفتن علایق، ظرفیت‌ها، خیر و صلاح و... امری معقول را بدون استفاده از زور و رعب و وحشت (به‌عنوان عامل مشروعیت‌ساز) از وی طلب می‌کند. چنان‌که ملاحظه می‌شود، علم سیاست از حیث معرفت‌شناسی در میانه پیوستاری از زورمداری تا توانمندی سیر می‌کند (نای، ۱۳۸۷: ۵۱-۴۲).

۳-۱. غایت‌شناسی

منظور از «غایت»^۱، هدف نهایی و جامعی است که تمامی اهداف خرد و میانه بازیگران در ذیل آن تعریف می‌شوند (التهانوی، ۱۹۹۶). غایت علم سیاست را در چارچوب تفکیک هستی‌شناسی صورت گرفته، می‌توان در غالب دو مفهوم اساسی بیان کرد.

الف - منفعت‌طلبی

رویکردهای عرف‌گرا به سیاست با توجه به نگاه نظام هستی به انسان، در نهایت نوعی اومانیزم را مطرح می‌کنند که در آن تأمین منافع عینی و دنیوی انسان دارای اصالت و اولویت است. در نتیجه چنین رویکردی، علم سیاست موظف است فارغ از التزامات اخلاقی و یا هنجاری، امکان تحقق این غایت را فراهم سازد. از آنجا که در این نوع نگاه تنها ماده اصالت داشته است، امور غیرمادی و معنوی، تنها در زمانی که بتوانند در دستیابی به اهداف مادی (لذت) مثمر ثمر باشند از اهمیت برخوردار می‌شوند و به خودی خود فاقد اصالت و ارزش می‌باشند (جونز، ۱۳۸۳: ۵۰۲-۴۸۱). بر این اساس اخلاق هم اهمیت خود را به‌عنوان محور عمل انسانی از دست می‌دهد و تنها در زمینه تأمین نیازها و کسب منافع مادی است که به ملاک درستی عمل تبدیل می‌شود. «سود» در این نگاه بدون توجه به عالم معنا در نظر گرفته شده است و بنابراین مواردی نظیر پاداش و ثواب و عقاب و... بی‌معنا جلوه می‌کند.

ب- سعادت‌طلبی

در رویکردهای غیرعرفی‌گرا (و به‌طور مشخص رویکرد هنجاری اسلامی)، اساساً قدرت سیاسی موظف است نسبت به تأمین منافع دنیوی و مصالح اخروی شهروندان اقدام کرده و فضای مناسبی را برای حیات سیاسی - اجتماعی آنها فراهم سازد؛ به‌گونه‌ای که امکان تحصیل سعادت نیز وجود داشته باشد (مراد، ۱۹۹۲). در این رویکرد، قدرت به‌خودی‌خود، فاقد اصالت است و زمانی اهمیت می‌یابد که در خدمت نیل انسان‌ها به سعادت قرار گیرد. علت اصلی این امر این است که عبودیت و اطاعت از فرامین خالق باری تعالی که هدف از خلقت بشر است در صورت استفاده صحیح از قدرت سیاسی و زمینه‌سازی آن محقق می‌شود. تنها در این چارچوب است که قدرت، لباس قدسی به تن کرده و با استفاده از ابزار تربیت به رشد و تعالی انسان‌ها منجر می‌شود.

۴-۱. روش‌شناسی

در این بحث منظور ما از روش‌شناسی، ابزارهایی است که به‌واسطه آنها درباره شیوه‌های مناسب برای واقعیت بخشیدن به توانایی تحصیل شناخت درباره آنچه وجود دارد، می‌اندیشیم (های، ۱۳۸۵: ۱۰۹). روش^۱ در این تلقی به معنای شیوه‌های اتخاذ شده از سوی کارگزاران یا جامعه یا نهادهای مختلف اجتماعی برای نیل به اهداف تعریف شده برای سیاست است و در این صورت می‌توان روش‌های مطرح در علم سیاست را به دو گروه اصلی تقسیم کرد.

الف - روش غیراخلاقی

با توجه به اینکه در مقام معرفت‌شناسی - غایت‌شناسی سیاست، چه نوع رویکردی را اتخاذ کنیم انتخاب ما در حوزه روش نیز دستخوش تغییر و تحول خواهد شد. بدیهی است در رویکردهای مبتنی بر زور و منفعت‌محور، اخلاقی بر عرصه سیاست عملی و نظری حاکم خواهد شد که «دستیابی به منافع» را ملاک ارزیابی اعمال و نظریه‌ها می‌داند. این اخلاق (در قیاس با مکاتب هنجاری در عرصه سیاست)

درواقع نوعی ضداخلاق است؛ چراکه در آن همه چیز فدای تأمین منافع مادی آن هم با استفاده از هر وسیله‌ای می‌شود. نمونه بارز این مدل در سیاست‌های معاویه، هارون‌الرشید یا مأمون به‌وضوح قابل درک است. عبارت معروف «سیاست عقیم است» متعلق به هارون‌الرشید می‌باشد که در اتمام حجت با فرزندانش آن را بیان داشته است.^(۴) ذکر این مطلب نیز حائز اهمیت است که در این رویکرد گاهی برای دستیابی به اهداف مادی، از ابزارهای معنوی نیز بهره گرفته می‌شود و سیاستمداران برای تحقق اهداف خود، از لباس دین نیز استفاده ابزاری می‌کنند (ماکیاولی، ۱۳۷۷ و ۱۳۸۸). اما نکته مهم آن است که شأن اخلاق در این روش، ابزاری است و از این حیث، موضوع نقد است.

ب - روش اخلاقی

این روش در واقع از مبانی نظریه توانمندسازی و سعادت‌طلبانه در حوزه معرفت‌شناسی ناشی شده است. در این روش، ذات اخلاقیات و همچنین اصول اخلاقی و رعایت آن دارای اصالت است و هم اهداف و هم ابزار و وسایل سیاسی باید مورد تأیید حوزه اخلاق قرار گیرند. به عبارت دیگر در این روش حتی اگر هدف اتخاذشده، اخلاقی هم باشد، نمی‌توان برای دستیابی به آن از ابزارهای غیراخلاقی استفاده کرد. نمونه بارز این نوع روش را می‌توان در الگوی سیاست علوی به‌وضوح مشاهده کرد (کیانی، ۱۳۸۸). حال با توجه به دستگاه تحلیل ارائه شده، به بررسی ابعاد مختلف نظریه و عمل سیاسی در مکتب جعفری می‌پردازیم.

۲. هستی‌شناسی سیاسی در مکتب جعفری انسانی

برای توضیح مفهوم سیاست در مکتب امام صادق(ع)، لازم است ابتدا نگاهی به عناصر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در مکتب جعفری داشته باشیم. بدیهی است بدون توجه به مبانی معرفتی ایشان و اینکه ایشان از چه دریچه‌ای به دنیا می‌نگرند و آن را دریافت می‌کنند، نمی‌توان به تحلیل درستی از کلیت امر سیاست در نزد ایشان پی برد. در مورد مسئله هستی‌شناسی ایشان به *مفضل* می‌فرمایند: «... نخستین مایه آگاهی و اولین دلیل بر وجود آفریدگار مقدس، فراهم آمدن این جهان و به هم

پیوستن پاره‌های آن و آراسته شدن آن به صورتی است که هم‌اکنون دیده می‌شود.... آسمان همچون سقفی برافراشته، و زمین همچون فرش گسترده، و ستارگان بسان چراغ‌هایی افروخته، و گوهرها (در کان‌ها) همچون ذخیره‌هایی انباشته... و آدمی همچون مالک این خانه است که همه آنچه در آن است به اختیار وی قرار گرفته است.... در اینها همه دلالتی آشکار است بر اینکه عالم به تقدیر و حکمت و نظام آفریده شده است، و آفریننده‌ای یکتا دارد...» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۶۱). ملاحظه می‌شود در این حدیث، هستی‌شناسی امام صادق(ع)، مبتنی بر توحید ناب و عمیقی است که منشأ همه چیز و سرچشمه قدرت به عنوان یک مفهوم کلیدی در سیاست را خداوند متعال فرض می‌کند و می‌توان گفت که هستی‌شناسی امام صادق(ع)، از نوع دویبعدی است که هم ابعاد مادی و هم معنوی هستی را مدنظر قرار داده است.

۳. معرفت‌شناسی سیاسی در مکتب جعفری

امام صادق(ع) در روایتی فرموده‌اند: «خدای عزوجل، به وسیله امامان راهنما از خاندان پیامبر، دین خود را روشن کرد... و به دست ایشان راه رسیدن به سرچشمه‌های دانش خود را گشود؛ پس هر کس از امت محمد(ص)، حق امام خود را چنان‌که واجب است بشناسد، مزه شیرین ایمان را خواهد چشید... زیرا خدای متعال امام را همچون نشانه و پرچمی برای آفریدگان خود برافراشته، و... امام - از طریقی - با آسمان ارتباط دارد، و فیوضات آسمانی از وی بریده نمی‌شود؛ و جز به واسطه امام به آنچه نزد خدا است دسترسی نیست، و خدا اعمال بندگان را جز با معرفت امام نمی‌پذیرد؛ این است که امام آگاه است از مسائل نامعلوم و سنت‌های پیچیده و فتنه‌های شبهه‌آفرین» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۰۳). در واقع این علم امام است که موجب رهایی بشر از ظلمت می‌شود و همچون چراغی فروزان راه را به انسان نشان می‌دهد. امام صادق(ع) در این مورد می‌فرماید: «کسی که به زمانه خود آگاه باشد، شبهات نمی‌تواند به او هجوم آورند» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۶).

یکی از منابع محکم معرفت‌شناسی نزد امام صادق(ع) قرآن و وحی است؛ در این مورد ایشان می‌فرمایند: (۵) پیامبر خدا گفت: «قرآن هدایتی است نجات‌دهنده از گمراهی، و روشنگری است بازدارنده از کوری (و ناآگاهی)، و نگهداری است از

لغزش، و فروغی است در تاریکی» (عیاشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵). در اینجا جا دارد اشاره شود که، به رسمیت شناختن منبع متصل به وحی و الهام از سوی امام تنها منبع معرفتی نزد ایشان به شمار نمی‌رود؛ مواردی نظیر تجربه و عقل نیز در مبانی معرفت‌شناسی امام صادق(ع) به رسمیت شناخته شده است. به‌عنوان مثال در حدیث^(۱) «انسان عاقل از سوراخ جانور دوبار گزیده نمی‌شود» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۳)، بر این موضوع صحه گذاشته شده است و انسان عاقل همواره تجربیات خود را به‌خاطر می‌سپارد و عملاً به‌کار می‌بندد و اگر یک‌بار اشتباه کرد، دوباره آن را تکرار نمی‌کند. (فلسفی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۷).

همچنین در باب عقل به‌عنوان یکی دیگر از منابع معرفت‌شناسی، مطالب بسیاری بیان شده است و امام صادق(ع) به نقل از کافی می‌فرماید: «خرد، راهنما و دلیل مردان باایمان است»^(۲) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵)، نکته حائز اهمیت در این حدیث، تلازم دین و ایمان با عقل در کنار یکدیگر است.

۴. غایت‌شناسی سیاسی در مکتب جعفری

پیش‌تر اشاره شد که سیاست در مکتب امام صادق(ع) و اصولاً مکتب اهل بیت(ع)، روند متفاوتی را به خود می‌گیرد و قدرت و سلطه را به‌مثابه ابزاری برای خدمت رسانیدن به مردم و نیل آنها به سعادت در نظر می‌گیرد. نکته مهم در این مبحث این است که کارگزار اصلی این رهیافت، «امام» است که بدون رهبری وی، دستیابی به سعادت غیرممکن خواهد شد. امام صادق(ع) در این مورد فرموده‌اند: «هر اجتماع انسانی نمی‌تواند در امور دنیایی و آخرتی خود از سه گروه بی‌نیاز باشد، یعنی هرگاه هر اجتماعی فاقد آن سه گروه باشد، افراد آن جامعه سردرگم خواهند بود... (یکی از این سه گروه) رهبری خیرخواه و مورد قبول است...»^(۸) (الحرانی، ۱۴۰۴ هـ.ق، ۳۲۱).

همچنین امام صادق(ع) در مورد کارکردهای امام و حاکم اسلامی می‌فرماید: «در وصف امام (و حاکم اسلامی): «... خدای عزوجل به‌وسیله او از ریختن خون‌ها جلوگیری می‌کند، و اختلافات را از میان می‌برد، و پریشانی را اصلاح می‌کند، و پراکندگی را به هماهنگی مبدل می‌سازد، برهنه را به‌وسیله او می‌پوشاند، و گرسنه را

سیر می‌کند، و آنکه بیمناک است در سایه حکومت او به ایمنی می‌رسد»^(۹) (اخوان حکیمی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۱۹).

در مورد تبیین مفهوم سعادت به صورت غیرمستقیم می‌توان از احادیث ذیل به نکاتی دست یافت؛ در این زمینه وهب قرشی می‌گوید: «حضرت صادق علیه‌السلام از پدرش علیهما‌السلام روایت کرد که علی علیه‌السلام فرمود: حقیقت کامیابی آن است که: کار مرد به نیکبختی پایان یابد، و حقیقت تیره‌روزی آن است که: عمل شخص، به بدبختی و شقاوت پایان پذیرد» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲، ۳۰۸) یا ایشان در جایی دیگر فرموده‌اند: «سه چیز از سعادت است: زن مطیع و فرزند نیکو و رزقی که مایه رفاه و آسایش عائله باشد»^(۱۰) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱۱: ۲۲۱).

از مجموع احادیث بالا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که معنای سعادت نزد امام صادق(ع) هم ناظر بر کامیابی در دنیا و هم ناظر بر عاقبت به‌خیری در آخرت است. بر این اساس کارویژه‌های حکومت‌داری نزد ایشان هم الگو و خط‌مشی مخصوص به خود را خواهد گرفت. همچنین باید گفت که مقصود امام از بیان این حدیث زمینه‌سازی و بسترسازی برای فراهم آمدن شرایط تعالی انسان‌ها است، چراکه در صورت وجود ناامنی، تفرقه، فقر و... انسان همواره درگیر نیازهای اولیه خود خواهد شد و نمی‌تواند به امور معنوی و دینی بپردازد و تنها در صورت حل مشکلات یادشده است که عموم مردم خواهند توانست به سعادت دنیوی و اخروی دست یابند.

۵. روش‌شناسی سیاسی در مکتب جعفری و مطالعات فزبنی

وقتی به حیطه روش‌شناسی از نگاه امام صادق(ع) وارد می‌شویم، عمل با نیت و ایمان به شدت درآمیخته است و عمل و حرکت بدون ایمان سودی برای عامل ندارد؛ ایشان می‌فرمایند: «ایمان همه عمل است»^(۱۱) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۴). یا در جایی دیگر در وسائل‌الشیعه (مستدرک) می‌فرمایند: «ایمان جز به عمل نیست، و عمل پاره‌ای از آن است. و ایمان جز به عمل برقرار نمی‌شود.»^(۱۲) (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۶: ۱۲۷) براساس این آمیختگی بین ایمان و عمل است که ایشان حکومت‌داری را یکی از عوامل رفتن به بهشت برمی‌شمارند و برای حاکم درستکار

ثواب و پاداش اخروی قائل می‌شوند، به‌عنوان مثال ایشان در میزان‌الحکمه می‌فرمایند: «هرکس زمام امری از امور مردم را به‌دست گیرد و عدالت پیشه کند و در ب‌خانه خود را به روی مردم بگشاید و شر نرساند و به امور مردم رسیدگی کند، بر خداوند عزوجل است که در روز قیامت او را از ترس و هراس ایمن گرداند و به بهشتش برد» (ری‌شهری، ۱۳۸۸، ج ۱۴: حدیث ۲۲۷۷۳).

سازوکاری که امام صادق(ع) برای دستیابی به سعادت طراحی می‌کنند بر دو عنصر اخلاق و تربیت استوار شده است. فضیل‌بن‌یسار می‌گوید: شنیدم امام صادق(ع) به بعضی از اصحاب قیس ماصر می‌فرمود: همانا خدای عزوجل پیغمبرش را تربیت کرد و نیکو تربیت کرد، چون تربیت او را تکمیل نمود، فرمود: «تو بر خلق عظیمی استواری» سپس امر دین و امت را به او واگذار فرمود تا سیاست بندگان را به‌عهده گیرد، سپس فرمود: «آنچه را رسول برای شما آورده بگیرد و از آنچه شما را نهی کرده بازایستید» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵). البته حکومت در این زمینه نقش بارزی را در بسترسازی و فراهم آوردن شرایط مناسب برای تعالی روحی مردم ایفا می‌کند، تأمین مایحتاج زندگی و رهایی انسان از دچار شدن به روزمرگی اقتصادی و معیشتی از کارویژه‌های اساسی حکومت در این زمینه به‌شمار می‌رود. امام صادق(ع) نیز با وقوف کامل به این موضوع در مورد معیشت فرموده‌اند: «به‌درستی که رأس امور زندگی انسان و زنده بودنش بستگی به نان و آب دارد»^(۱۳) (القمی، بی‌تا: ۴۵).

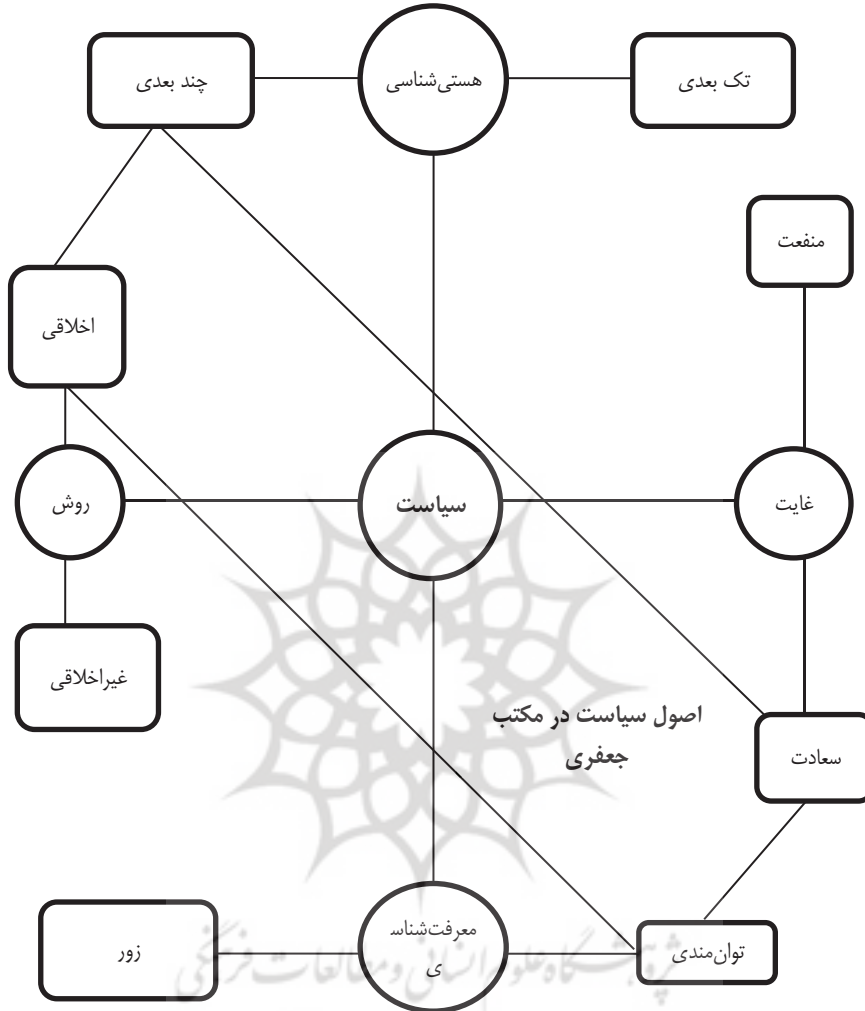
در واقع در این الگو حاکمی که تربیت اخلاقی شده است و به‌اعلی‌درجه اخلاق دست یافته است، مأمور تربیت و هدایت و حکومت بر بندگان خداوند می‌شود تا با استفاده از قدرت سیاسی، آنها را به سعادت دنیوی و اخروی برساند. در مکتب امام صادق(ع) تنها حکومت‌گر نیست که با عمل سیاسی خود مورد عقاب و پاداش قرار می‌گیرد، بلکه حکومت‌شونده هم باید در حکومت‌پذیری خود مراقب و محتاط باشد، چراکه پذیرش حکومت جور و اطاعت از آن در نقطه مقابل ایمان به خداوند قرار گرفته است. در این مورد ایشان در تفسیر این آیه: «مشرکان (و دنیاپرستان)، نه خدای یگانه، که دیگرانی را خداوندگاران خویش قرار دادند تا برای ایشان مایه عزت و احترامی دنیوی شوند. نه عزتی خواهند دید و نه احترامی،

و فردا از عبادت آن خداوندگاران دست خواهند شست، و با آنان به دشمنی برخوانند خاست»،^(۱۴) می‌فرمایند: «مقصود از عبادت که در این آیه گفته شده است، سجود و رکوع نیست، بلکه مقصود اطاعت از حاکمان و فرمانروایان است. کسی که از مخلوق در نافرمانی خالق، اطاعت کند، در حقیقت او را پرستیده است» (حرعاملی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۴۲۳).

امام صادق (ع) پس از تأکید ویژه بر تمسک به منشأ حقیقی قدرت به نفس عمل نیز توجه دارند و عنصر اخلاص را در کانون مباحث خود قرار می‌دهند، ایشان در کافی می‌فرمایند: «اخلاص را تا پایان عمل نگاه داشتن، سخت‌تر از خود عمل است»^(۱۵) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۶). این آمیختگی دین و دنیا در حوزه عمل سیاسی هم‌الگوی مختص به خود را تولید کرده است و خروجی آن به‌الگوی خاصی از حکومت‌داری منجر شده است که براساس آن، حاکم خود را وقف تعالی ارزش‌های دینی و رفع مشکلات دنیوی مردم و هدایت آنها به مسیر تعالی معنوی کرده است. در این مورد معلی بن خنیس می‌گوید: «روزی به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: آل فلان (بنی‌عباس) و نعمت‌هایی را که دارند به‌یاد آوردم و با خود گفتم: اگر این نعمت برای شما می‌بود، ما هم با شما در عیش و خوشی بودیم»، فرمود: «هیئات، ای معلی! اگر چنین بود (و ما حکم‌فرما بودیم) برای ما جز نگهبانی شبانه و تلاش روزانه و پوشاک زبر و درشت و خوراک سخت و بی‌خورش، چیزی نبود؛ از این رو آن امر از ما برکنار شد. آیا تو دیده‌ای که هرگز خدای تعالی بردن حقی را جز این نعمت قرار دهد؟» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۷۳).

مجموع ملاحظات ارائه‌شده در این بخش را می‌توان در قالب نمودار زیر خلاصه و ترسیم کرد.

نمودار شماره (۱). الگوی تطبیقی تحلیل سیاست



۶. گام‌های عملی امام صادق(ع) برای اصلاح سیاست

با وجود محدودیت‌های ایجادشده از سوی دستگاه حکومتی برای جامعه شیعه و ناگزیری ائمه شیعه از رعایت احتیاط به‌منظور به‌حداقل رسانیدن صدمه‌های واردشده بر پیکره شیعه، بااین حال گاهی مشاهده شده است که امام صادق(ع) در برهه‌هایی اقدام به عمل سیاسی نیز نموده و در امر سیاست دخالت کرده‌اند. در این بخش به برخی از مصادیق این عمل سیاسی در حوزه عمل و نظر اشاره خواهد شد.

۱-۶. تأدیب صاحبان قدرت

با توجه به وضعیت زمانی و دوره اختناق و خفقان بنی عباس و اتخاذ سیاست‌های خصمانه این حکومت بر ضد شیعیان و به‌ویژه شخص امام(ع)، بیشتر انتقادهای ایشان از سیستم سیاسی زمانه خود به‌صورت غیرمستقیم و در لفافه بیان شده‌اند؛ به عبارت دیگر ایشان یا به ذکر معیارها و سبک زندگی اسلامی یک حاکم پرداخته‌اند، یا خود به‌عنوان فردی که داعیه‌دار حکومت است در عمل، به بیان میزان فاصله حکومت وقت با معیارهای حکومت اسلامی پرداخته‌اند.

امام(ع) در مورد رفتار انسانی و عادلانه حاکم با استناد به حدیث نبوی از رسول اکرم(ص)، فرمودند: پیامبر(ص) فرمود: خدای متعال (در حدیث قدسی) گفته است: «هرکس بنده مؤمن مرا بیازارد، به جنگ با من برخاسته است، و هرکس بنده مؤمن را بزرگ دارد، از خشم من در امان است، و اگر در همه زمین، میان خاور و باختر، جز یک بنده با امامی عادل نمی‌بود، به آنان از جمیع آنچه در زمین آفریده‌ام بسنده می‌کردم، و هفت آسمان و هفت زمین برای آنان برپا می‌ماند، و برای آن دو از ایمانشان چنان مایه انسی می‌آفریدم که به انس کسی جز خود نیازمند نباشند» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۶۷: ۷۱).

ایشان در جایی دیگر درباره بیان ملاک‌های حکومت اسلامی از پیامبر(ص) نقل کرده‌اند که: چون خبر مرگ پیامبر(ص) را (از عالم غیب) به او دادند... ندای «نماز جماعت» داد، و به مهاجرین و انصار فرمود که سلاح‌های خود را بردارند، و مردمان گرد هم آمدند، آن‌گاه پیامبر(ص) از منبر بالا رفت و خبر نزدیک شدن مرگ خود را به ایشان داد و سپس گفت: «خدا را به یاد آن کس می‌آورم، که پس از من، در میان امت، حاکم و والی شود، خدا را به یاد او می‌آورم، که با مسلمانان مهربان باشد، و عالمان را بزرگ دارد؛ و به مردم زیان نرساند تا خوارشان کند، و به فقر و نیازمندی گرفتارشان نکند تا کافر شوند و از دین بیرون روند، و در خانه خود را به روی آنان نبندد، تا توانای آنان ناتوان را بخورد؛ و به‌هنگام لشکرکشی بر آنان سختی روا ندارد (و همه را در مرزها نگاه ندارد)، تا نسل امت قطع شود...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۰۶).

همچنین در مورد ساده‌زیستی حاکم مسلمان ایشان به امیرالمؤمنین(ع) اشاره

کرده‌اند و فرموده‌اند: «برای علی(ع) هرگز دو گونه کار کردن برای خدا پیش نمی‌آمد مگر اینکه سخت‌ترین آن دو را می‌پذیرفت و به آن عمل می‌کرد، و تا زمانی که نزد شما بود از آنچه برای وی از مدینه می‌آمد می‌خورد و اگر می‌خواست آرد برای خود بردارد آن را در انبان می‌کرد و بر سر آن مهر می‌نهاد تا مبادا چیزی بر آن افزوده شود؛ چه کس در دنیا از علی زاهدتر بود؟»^(۱۶) (ثقفی، ۱۳۵۵، ج ۱: ۸۲-۸۱).

یا در مورد لزوم نگاه مساوات‌گرایانه حاکم بر مردم با اشاره به سیره پیامبر فرمودند: «پیامبر(ص) نگاه‌های خود را میان یارانش تقسیم می‌کرد، و به این یک و آن یک به صورت یکسان نظر می‌انداخت... پیامبر هرگز پاهای خود را در برابر اصحابش دراز نکرد»^(۱۷) (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۸: ۴۹۹).

در جای دیگر با اشاره به سیره امیرالمؤمنین در این باره فرمودند: «چون علی(ع) به ولایت رسید، بر منبر بالا رفت و پس از سپاس و ستایش خدا گفت: «به خدا سوگند که تا درختی در مدینه داشته باشم، درمی‌از سهم غنایم شما برنخواهم داشت، باید این را باور کنید...». آن‌گاه عقیل برخاست و گفت: به خدا قسم تو مرا با برده‌ای در مدینه برابر قرار خواهی داد. علی گفت: «بنشین! در اینجا هیچ‌کس جز تو برای سخن گفتن نبود؟ بدان که تو را بر همان برده سیاه جز به سابقه (در دین و مبارزه) و تقوی برتری نیست»^(۱۸) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۸: ۱۸۲).

امام(ع) در موقعیت‌های گوناگون مشروعیت نظام سیاسی موجود را از اساس زیر سؤال برده‌اند و تن دادن به حکومت‌های وقت، از جمله حکومت بنی‌عباس را برابر با طاغوت ارزیابی کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال امام(ع) این امر را در لفافه در مورد قضاوت بیان کرده‌اند و ابو‌خدیجه در این رابطه می‌گوید: «امام صادق(ع) مرا نزد شیعیان فرستاد و گفت به ایشان بگو: اگر میان شما خصومت و نزاعی اتفاق افتاد، یا در دادوستد اختلافی پیدا کردید، مبادا به یکی از این فاسقان مراجعه کنید. بلکه یکی را از میان خود - که از حلال و حرام ما آگاه باشد - برگزینید، که من چنین کسی را قاضی و داور شما قرار می‌دهم، و از آن پرهیزید که در مخاصمه و رفع اختلاف، به صاحب قدرت ستمگری مراجعه کنید» (نوری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۱۸: ۱۰۰).

ایشان در جای دیگری مطالبی درباره ولی و سلطان جائر بیان داشته‌اند که: «...»

در ولایت والی جائز هر چه حق است پایمال می‌شود و از یاد می‌رود، و هر چه باطل است زنده می‌شود، و ستم و تباهی و جور ظهور پیدا می‌کند، و کتاب‌های آسمانی کنار گذارده می‌شود، و پیامبران و مؤمنان به قتل می‌رسند، و مساجد ویران می‌شود، و سنت خدا و شرایع او دگرگون می‌گردد. به همین دلیل است که کار کردن با حاکمان جائز، و کمک رساندن به آنان، و کسب کردن با ایشان حرام است، مگر به مقدار ضرورت، همچون ضرورتی که خوردن خون و مردار را حلال می‌سازد» (ابن شعبه، ۱۳۸۳، ۳۴۵).

همچنین مقوله عمر بن حنظله به صورت شفاف‌تری به بیان دیدگاه امام (ع) در این مورد پرداخته که براساس آن عمر بن حنظله می‌گوید: «از امام صادق (ع) درباره دو مرد از خودمان پرسش کردم که چون در دین یا میراث با یکدیگر اختلاف داشته باشند برای قضاوت به سلطان (حاکم جابر) یا قاضی‌های او رجوع کنند، آیا این کار جایز است یا نه؟» فرمود: «هر کس دعوی حق یا باطلی را نزد ایشان اقامه کند، چنان است که نزد جبت و طاغوت - که از مراجعه به آنها نهی شده - مراجعه کرده باشد...» گفتیم: «پس اختلاف میان خودشان را چگونه حل کنند؟» فرمود: «در میان افراد خود نگاه کنند و کسی را بیابند که حدیث ما را روایت می‌کند و در حلال و حرام ما نظر دارد و از احکام ما باخبر است، او را به داوری برگزینند، که من چنین کسی را بر شما حاکم و داور قرار می‌دهم، و چون (چنین کسی) حکم کند و از او نپذیرند، چنان است که حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده باشند، و آنکه ما را رد کند همچون کسی است که خدا را رد کرده باشد، و در مرز شرک به خدا قرار دارد» (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۰۶).

همچنین امام (ع) در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره نساء فرمودند: «نه به خدای سوگند، خدا به هیچ‌یک از آفریدگانش جز به پیامبر (ص) و به امامان امری را تفویض نکرده است.» خود گفته است: «کتاب را به حق بر تو فرو فرستادیم تا به آنچه خدا به تو نموده است، میان مردمان داوری کنی.» و این امر (حق داوری و حکومت) در اوصیای پیغمبر نیز جاری است^(۱۹) (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸).

۲-۶. تعیین حیطه حاکمیت پذیری

امام صادق(ع)، نه تنها به تحدید حدود رفتار کارگزاران و حاکمان اشاره کرده‌اند، بلکه برای مردم و جامعه مسلمان نیز خطوط قرمزی را تعریف نموده‌اند و بدیهی است تا زمانی که امت اسلامی در این چارچوب عملی رفتار کنند به سعادت دست خواهند یافت. از سوی دیگر با مراجعه به بیانات امام صادق(ع)، مشخص شد که ایشان عمل سیاسی و عمل عبادی را کاملاً با یکدیگر درآمیخته‌اند و برای رفتار سیاسی مشروعیت الهی قائل شده‌اند.

ایشان در این مورد فرموده‌اند: «... خدا کارهای نیکویی را که مردمان می‌کنند، در صورتی که به حاکمیت امام و پیشوای غیرالهی و ستمگر گردن نهند، نخواهد پذیرفت.»^(۲۰) (حرعاملی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۰).

همچنین ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: «هرکس به هفت چیز معترف باشد مؤمن است: بیزاری از جبت و طاغوت، و اقرار به ولایت (حاکمیت الهی)^(۲۱)، و...» (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۶۵: ۱۹۳).

در همین مورد برای تبیین بهتر موضوع عمار ساباطی می‌گوید: به امام صادق گفتم: *ابوامیه یوسف بن ثابت* از شما روایت کرده است که گفته‌اید: «با وجود ایمان هیچ عملی مایه زیان نیست، و با وجود کفر از هیچ عمل سودی نتیجه نمی‌شود»، گفت: «ابوامیه تفسیر آن را از من نپرسید، مقصود من آن بود که هرکس امامی را که از آل محمد است بشناسد و او را دوست بدارد و پیروی کند، سپس برای خود هر عمل نیکی را که می‌خواهد انجام دهد، از او پذیرفته می‌شود و چندین برابر پاداش خواهد داشت، پس انجام دادن عمل خیر با معرفت سودمند خواهد بود، مقصود من این بوده است. بنابراین خدا از بندگان اعمال نیکی را که انجام می‌دهند، در صورتی که پیرو امام ستمکار و ناحقی باشند که از جانب خدای متعال نیست، نخواهد پذیرفت» (طوسی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۲-۳۱).

امام صادق(ع) در جایی برای القای فرهنگ ولایت‌پذیری به مردم، با الگو قرار دادن سلمان برای آنها عنوان کردند که: (راوی حدیث گوید) به امام صادق گفتم: «چگونه است که این همه از شما یاد سلمان فارسی را می‌شنوم؟» فرمود: «نگو سلمان فارسی، بلکه بگو سلمان محمدی. آیا می‌دانی چرا فراوان از او یاد می‌کنم؟»

گفتم: نه. گفت: به سبب سه خصلت: نخست اینکه خواست امیرالمؤمنین(ع) را بر خواست خود مقدم می‌داشت. دوم آنکه بینوایان را دوست می‌داشت و آنان را بر مالداران و دنیاداران ترجیح می‌داد، و سوم دوستی وی نسبت به علم و عالمان»^(۳۳) (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲۲: ۳۲۷).

در واقع، طرح مسئله «زعامت دینی» حاضر و فعال، و تأکید بر حضور سیاسی و اجتماعی عالمان آگاه و صالح و عدالت‌خواه دینی (و نه جز آنان)، برای تکمیل فلسفه سیاسی اسلام در عصر غیبت است؛ یعنی اگر ما معتقد باشیم که در «عصر غیبت»، مسلمانان - و از جمله مسلمانان شیعه و امامی - باید جامعه مستقل و نظام توانای سیاسی و اجتماعی داشته باشند، و به اصطلاح، دارای «حکومتی از خود» باشند، تا بتوانند به دین خود عمل کنند، و آن را پاس دارند، و سنت‌ها و ارزش‌های آن را نگاه داشته به نسل‌های آینده برسانند... اگر چنین است، توجه به امر زعامت ضروری و واجب است، چه بدون زعامت دینی کاملاً صالح و کاملاً آگاه (خود و همه وابسته‌های آن)، هدف‌های دینی تحقق نخواهد یافت (اخوان حکیمی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۷۷).

۳-۶. تأثیرگذاری بر قدرت از طریق ارتقای کارآمدی آن

قدرت در نگاه امام صادق(ع)، تنها در صورتی اثرپذیری و نتیجه‌بخشی خواهد داشت که در دست ائمه قرار گیرد، چراکه بنا بر نظر امام صادق(ع)، با توجه به ویژگی‌های ذاتی امام معصوم و وجود ابزارهایی نظیر علم لدنی و ارتباط با عالم معنا، تنها امام است که می‌تواند با حکومت بر مردم، آنها را به سعادت دنیوی و اخروی برساند و در صورتی که حق از محور خود خارج شود و قدرت در اختیار غیرمعصوم قرار گیرد، جامعه از مسیر مستقیم خود منحرف شده و قدرت، کارکرد حقیقی خود را که دستیابی به سعادت است، از دست می‌دهد. بر این اساس امام(ع) در جاهای مختلف ضمن تأکید بر فقدان مشروعیت حاکمان وقت، به معرفی اهل بیت(ع) به عنوان حاکمان اصلی و کسانی که باید قدرت سیاسی در دست آنها قرار گیرد پرداخته‌اند.

در این باره امام(ع) در تفسیر معنی ولایت فرموده‌اند: «ولایت دو گونه است:

یکی ولایت (و حکومت) والیان عادل است، که خدا ولایت ایشان و قبول آن را بر مردم لازم کرده است... و دیگری ولایت والیان ستمگر است... پس صورت حلال (و شرعی) از ولایت (و حاکمیت)، ولایت والی عادل است، که خدا شناخت و ولایت او، و کار کردن برای او در ولایتش، و ولایت نایبان و نایبان نایبان او را لازم کرده است؛ و این به آن دلیل است که خدا به والی (حاکم) عادل امر کرده است که طبق حکم خدا - بی هیچ کم و بیش - عمل کند و معلوم است که ولایت والی عادل و والیان او، مایه زنده شدن حق و عدالت و مردن ستم و جور و تباهی است. بنابراین هر کس در تقویت قدرت و سلطه او بکوشد، و در مدیریت دستیار او باشد، در طاعت خدا کوشیده و به تقویت دین خدا پرداخته است» (ابن شعبه، ۱۳۸۳: ۲۴۴).

بدیهی است که در فقه سیاسی شیعه، خروج بر حاکم، حکم بغی را دارد و فرد باغی مورد لعن معصوم قرار گرفته است: «کسی که علیه امام معصوم (ع) قیام کند، او باغ (سرکش و برانداز) است، چه یک نفر باشد مانند ابن ملجم یا بیشتر از یک نفر مانند اصحاب جمل و صفین»^(۳۳) (العاملی، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۲: ۴۰۷).

امام (ع) در جای دیگر در این مورد می‌فرماید: «... صورت حرام، از ولایت و فرمانداری، ولایت والی ستمگر و ولایت والیان منصوب شده اوست، چه رئیس ایشان و چه در درجات پایین تری از فرمانداری تا پایین ترین آنان، که هر کدام بر عده‌ای حکومت و ولایت دارند. کار کردن برای ایشان و کسب کردن با ایشان حرام است؛ و کسی که - کم یا زیاد - با ایشان و برای ایشان کار کند، به عذاب خدا گرفتار خواهد شد، زیرا هر کاری که کمک به ستمگر باشد، گناه کبیره است و از آن جهت چنین است که در حکومت والی ستمگر حق به کلی پایمال می‌شود، و باطل یکسره زنده می‌گردد، و ستم و جور و فساد علنی می‌شود، و کتاب‌های آسمانی (هریک در زمان خویش) متروک می‌ماند، و پیامبران و مؤمنان کشته می‌شوند، و مساجد ویران می‌گردد، و سنت خدا و احکام او تبدیل پیدا می‌کند؛ از این رو کار کردن با ایشان (حاکمان جائر) و یاری رساندن به ایشان و کسب کردن با ایشان حرام است، مگر در حد ضرورت (و به اندازه آن)، مانند ضرورت خوردن خون و گوشت مردار» (کلینی، ۱۳۶۳، ۵: ۳۲۴).

نتیجه‌گیری

از آنچه در بالا به آن پرداخته شد می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اصولاً سیاست در نگاه امام صادق(ع) دچار تحول مفهومی شده است و نقطه ثقل آن از قدرت به سعادت تغییر جهت داده است و می‌توان ادعا کرد که امام به سیاست نگاهی کارکردی داشته‌اند که در خلال آن، سیاست در خدمت دیانت به‌کار برده می‌شود و قدرت وسیله‌ای است برای نیل آحاد بشر به سعادت و خوشبختی در دنیا و آخرت. این مدل خروجی نگاه توحیدی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و به تبع روش‌شناسی حضرت در این زمینه است که می‌توان از آن با عنوان «قرائت ائمه اطهار از سیاست» یاد کرد. در الگوی عملی امام صادق(ع) از ظرفیت‌های اخلاقی و تربیتی به‌نحو چشمگیری استفاده شده است و در واقع سیاست از طریق تربیت انسان‌ها و فراهم کردن شرایط تعالی آنها می‌تواند به کارویژه اصلی خود که همانا سعادت اخروی و دنیوی بشری است دست یابد.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت‌ها

۱. فوالله لقد قرب هذا الامر مرات فاذعتموه فأخره الله، و الله ما لكم سر الا و عدوكم اعلم به منكم.
۲. أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ
۳. منظور از این عبارت است که قدرت و سلطه ملاک مشروعیت است و حقانیت با کسی است که توانایی چیرگی بر رقیبان را یافته است.
۴. در مورد تمسک خلفای عباسی به دین و دین‌مداری به‌عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به قدرت رک: ابن اثیر، ج ۸، ۱۳۸۰: ۳۷۴۴-۳۷۴۵ و طبری، ۱۳۷۳: ۳۵۶-۳۵۹
۵. قال رسول الله «ص»: القرآن هدى من الضلالة، و تبيان من العمى، و استقالة من العثرة، و نور من الظلمة.
۶. لا يسلع العاقل من حجر مرتين.
۷. العقل دليل المؤمن.
۸. لا يستغنى اهل كل بلد عن ثلاثة بفرع اليه في امر دنياهم و آخرتهم، فان عدموا ذلك كانوا همجا، فقيه عالم ورع، امير خير مطاع و طبيب بصير ثقه.
۹. فى التعريف بالامام: .. يحقن الله عز و جل به الدماء، و يصلح به ذات البين، و يلزم به الشعث، و يشعب به الصدع، و يكسو به العارى، و يشيع به الجائع، و يؤمن به الخائف.
۱۰. ثلاثة هى من السعادة: الزوجة المواتية و الولد البار و الرزق يرزق معيشته يغدو على صلاحها و يروح على عياله.
۱۱. الإيمان عمل كله.
۱۲. الإيمان لا يكون إلا بعمل، و العمل منه. و لا يثبت الايمان إلا بعمل.
۱۳. ان رأس معاش الانسان و حياته الخبز و الماء.
۱۵. وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَ يَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا (قران كريم، ۱۹: ۸۱).
۱۶. الإبقاء على العمل حتى يخلص، أشد من العمل.
۱۷. ما اعتلج على على (ع) أمران لله قط إلا أخذ بأشدهما، و ما زال عندكم يأكل مما عملت يده، يؤتى به من المدينة، و إن كان ليأخذ السويق فيجعله فى الجراب ثم يختم عليه، مخافة أن يزداد فيه من غيره؛ و من كان أزهد فى الدنيا من على (ع)؟.

١٨. كان رسول الله (ص) يقسم لحظاته بين اصحابه، فينظر الى ذا و ينظر الى ذا بالسوية... و لم يبسط رسول الله رجليه بين اصحابه قط.
١٩. لما ولى على (ع) صعد المنبر فحمد الله و أثنى عليه، ثم قال: «إني و الله لا أرزأكم من فيثكم درهما ما قام لي عذق بيثرب، فليصدقكم أنفسكم...» فقام اليه عقيل - كرم الله وجهه - فقال له: و الله لتجعلني و أسود بالمدينة سواء. فقال: «اجلس! أما كان هاهنا أحد يتكلم غيرك! و ما فضلك عليه الا بسابقة أو بتقوى».
٢٠. لا و الله، ما فوض الله الى احد من خلقه الا الى رسول الله (ص) و الي الائمة؛ قال عز و جل: «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق، لتحكّم بين الناس بما أراك الله (قرآن كريم، ٤: ١٠٥)، و هي جارية في الاوصياء عليهم السلام.
٢١. ... لا يقبل الله من العباد الأعمال الصالحة التي يعملونها، إذا تولوا الامام الجائر الذي ليس من الله تعالى.
٢٢. من أقر بسبعة أشياء فهو مؤمن: البراءة من الجبت و الطاغوت، و الاقرار بالولاية.
٢٣. قال الراوى: قلت لأبي عبد الله (ع): ما أكثر ما اسمع منك سيدي ذكر سلمان الفارسي؟ فقال (ع): لا تقل: سلمان الفارسي، و لكن قل: سلمان المحمدي. أ تدري ما كثرة ذكرى له؟ قلت لا. قال: لثلاث خلال: إحداهما ايثاره هوى أمير المؤمنين (ع) على هوى نفسه؛ و الثانية حبّه للفقراء و اختياره ايّاهم على أهل الثروة و العدد؛ و الثالثة حبّه للعلم و العلماء.
٢٤. من خرج على المعصوم من الائمة عليهم السلام، فهو باغ و احد كان كابن ملجم لعنه الله - او اكثر كاهل الجمل و صفين.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- قرآن کریم.
- العملی، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ه ق)، *اللمعه الدمشقیه فی فقه الامامیه*، بیروت: دار التراث.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۰)، *تاریخ کامل*، ترجمه سیدحسین روحانی و حمیدرضا آژیر، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷)، *معانی الاخبار*، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن شعبه، حسین بن علی (۱۳۸۳)، *تحف العقول*، قم: دارالحديث.
- اخوان حکیمی (۱۳۷۱)، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۵)، *الغارات*، تهران: انجمن آثار ملی.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم: انتشارات انصاریان، چاپ سوم.
- جونز، و.ت (۱۳۸۳)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حراملی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، *جهاد با نفس و وسائل الشیعه*، ترجمه علی صحت، تهران: ناس.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۹)، *هستی شناسی معرفت*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دال، رابرت آلن (۱۳۶۴)، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه حسین مظفریان، تهران: نشر مظفریان.
- درخشه، جلال (۱۳۸۶)، «تجزیه و تحلیل رابطه دین و سیاست در حکومت امام علی (ع)»، در: *کمالی اردکانی، علی اکبر، بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۷۳)، *احتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه جواد جعفری، قم: اداره تحقیقات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات سنوبر، چاپ سوم.

طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۸)، *امالی*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: انتشارات اندیشه هادی.

عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۶۳)، *تفسیر عیاشی*، تهران: العلمیه الاسلامیه.

فلسفی، محمدتقی (۱۳۷۹)، *الحديث*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳)، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: علمیه اسلامی.

کیانی، نیما (۱۳۸۸)، *اخلاق سیاسی*، با مقدمه محمدباقر خرمشاد، تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی وزارت علوم.

ماکیاوی، نیکولو (۱۳۷۷)، *گفتارها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

_____ (۱۳۸۸)، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر آگه.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۸۵)، *بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار*، قم: اسلامی.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۸)، *میزان الحکمه*، قم: نشر دارالحديث.

مراد، سعید (۱۹۹۲)، *نظریه السعاده عند فلسفه الاسلام*، محمدعاطف العراقی (تصدید)، القاهره: مکتبه الانجم المصریه.

ن.اک، جورج (۱۳۸۵)، *بنیادهای ماتریالیسم*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات آزاد مهر.

نای، جوزف‌اس (۱۳۸۷)، *قدرت نرم*، ترجمه سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ دوم.

نوری، محدث (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: انتشارات مؤسسه آل‌البتیة لاحیاء التراث.

های، کالین (۱۳۸۵)، *درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی*، ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

Blaikie, N (1993), *Approaches to Social Enquiry*, Cambridge: Polity.

Crotty, M (1998), *The Foundation of Social Research*, London: Sage.

Easton, David (1979), *A System Analysis of Political Life*, Univ of Chicago.

Schwarzmantel, John (1987), *Structures of Power: an Introduction to Politics*, New York.