

نظم مطلوب در اندیشه سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۶/۹/۱۲

رجبعلی اسفندیار *

نجف لکزایی **

نظم مطلوب در اندیشه سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی

نظام سیاسی مبتنی بر امامت شیعی، نظام مطلوب در رویکرد فیلسوفان عصر قاجار است. فلاسفه شیعه با بهره‌گیری از متون به‌جای‌مانده و توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی عصر خود، به تبیین الگوی نظم مطلوب شیعی پرداختند. این مقاله با استفاده از هرمنوتیک روشی اسکینر، به تحلیل نظم مطلوب حاکم بر اندیشه سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی می‌پردازد. هدف این نوشتار در مقابل دیدگاهی که هرگونه اندیشه‌ورزی را در این دوره انکار می‌کند، بررسی نظم مطلوب در نگاه فیلسوفان مسلمان، بر پایه ولایت نواب عام در پرفرازونشیب‌ترین دوران تحولات سیاسی - اجتماعی ایران است. تأملات فلسفی فیلسوفان عصر قاجار، به‌ویژه حاجی سبزواری و کشفی در باب حکومت، حاکمیت و عدالت، بیانگر پویایی اندیشه سیاسی شیعه است و تعامل فیلسوفان مسلمان با سلاطین قاجار و گاه مخالفت آنان با هرگونه ارتباط با سلاطین به‌عنوان کنشگران اصلی در جامعه، بیانگر دغدغه آنان در خصوص رشد دانش فلسفه و تعالی جامعه بوده است.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک قصدگرا، فلسفه سیاسی، نظم مطلوب، فیلسوفان مسلمان، عصر قاجاریه.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (es.ali45@gmail.com).

** استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (najaf_lakzaee@yahoo.com).

مقدمه

اندیشه سیاسی اسلام برخاسته از متون دینی و کاوش‌های اندیشوران و فیلسوفان مسلمان به‌عنوان یکی از دانش‌های اسلامی که به تبیین الگوی مطلوب و جامعه ایدئال می‌پردازند، اهمیت ویژه‌ای دارد. با حاکمیت قاجاریان در ایران، مرحله دیگری از تحولات تاریخ ایران رقم می‌خورد و فصل جدیدی از زندگی سیاسی و اجتماعی برای ایرانیان گشوده می‌شود. پس از صفویان (۸۸۰-۱۱۰۱ ه.ش) که به دلیل تبدیل مذهب شیعه به مذهب بیشتر مردم و نیز دولت ایران، و همچنین به واسطه دستاوردهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی - اقتصادی‌شان بلندآوازه بودند، قاجاریه نخستین سلسله بزرگی بودند که ایران را از نو یکپارچه کردند و بر آن فرمان راندند (کدی، ۱۳۸۱: ۳۹). قرن دوازدهم هجری قمری، قرن عدم رشد علمی و فرهنگی در تاریخ ایران معرفی می‌شود. دو عامل سیاسی و فرهنگی موجب رکود بود. از نظر سیاسی، حکومت صفویه به فساد، ضعف مدیریت و ناکارآمدی شدید دچار شده بود و به همین دلیل با حمله محمود افغان در سال ۱۱۳۵ ق فروریخت و دوره افشاریه و زندیه نیز هرکدام، تمام یا اکثر دوران زمامداری خود را به درگیری و لشکرکشی علیه یکدیگر سپری کردند. در این گیرودار، نه‌تنها مجال رشد و حتی تداوم کامل فعالیت‌های علمی برای علما و اندیشمندان فراهم نشد، بلکه بسیاری از آنان به عراق مهاجرت کردند (الگار، ۱۳۵۶: ۶۸). در عصر نادری نیز آرایش ضدشیعی همراه با استبداد سیاسی نادر، ضربه سختی بر حاکمیت علما وارد ساخت (سایکس، ۱۳۸۰: ۴۲۷). از نظر فرهنگی نیز دو جریان عمده فرهنگی، یعنی اخباری‌گری و صوفی‌گری، از جمله موانع اصلی رشد اندیشه در ابتدای سلطنت قاجار بودند و جریان‌ها و گرایش‌های فکری دیگر نیز به مرور زمینه این رکود را تقویت می‌کردند. مقابله با جریان‌های فکری و مذهبی فعال در عصر قاجاریه، از جمله اخباری‌گری، صوفی‌گری، شیخیه، تبلیغات مسیحیت و منورالفکری عصر مشروطه، از جمله تلاش‌های فیلسوفان مسلمان برای حفظ مبانی اسلام اصیل و ممانعت از ایجاد انحراف در جامعه شمرده می‌شد.

در مقاله حاضر، تفکر سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی با ارجاع به متون آنها بازکاوی می‌شود. به اعتقاد نگارنده، بازبینی تفکر سیاسی علمای شیعه در این دوره، در سایه برقراری تعامل میان سنت فکری متفکران شیعه در حوزه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و زمینه‌های سیاسی - اجتماعی تأثیرگذار بر شکل‌گیری تفکر آنها امکان‌پذیر است. در این مقاله می‌کوشیم ماهیت کلی فلسفه سیاسی فیلسوفان یادشده را در تعامل



میان سنت فکری و زمینه‌های سیاسی - اجتماعی حاکم بر فرایند شکل‌گیری تفکر سیاسی شیعه بررسی و نظم حاکم بر اندیشه آنان را بازخوانی کنیم. پرسش اصلی مقاله بدین قرار است: نظم مطلوب در دیدگاه فیلسوفان قاجار چگونه است؟ وجه تمایز نوشته حاضر، بررسی موضوع مشخص است که حاصل اندیشه‌ورزی در این دوره می‌باشد. تبیین و تحلیل نظم مطلوب در اندیشه فیلسوفانی چون حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی، بیانگر پویایی اندیشه در عصر قاجار است. برخلاف نظر برخی صاحب‌نظران، تأکید حاجی سبزواری و کشفی بر الگوی امامت شیعی به‌عنوان نظم مطلوب و پرورش شاگردان و تألیف متون خاص در این دوره، زمینه تحول و تعالی جامعه شیعی را به دنبال داشت. همچنین واکاوی اندیشه سیاسی علمای شیعه در این عصر بر اساس نظریه اسکینر که به متن و زمینه توجه می‌کند، می‌تواند از نوآوری‌های آن به شمار آید. گفتنی است به دلیل محدودیت حجم مقاله، شرایط عینی و ذهنی حاکم بر عصر قاجار، بر اساس تحقیق گسترده‌ای که صورت گرفته است، مفروض انگاشته شده و خروجی آن در متن حاضر نمود خواهد یافت.

مفاهیم و کلیات

در تمایز فلسفه اسلامی از دیگر فلسفه‌ها، به‌ویژه فلسفه یونانی گفته می‌شود که فلسفه اسلامی در مباحث خود، افزون بر تکیه بر عقل که ویژگی بارز نگرش فلسفی است، بر آموزه‌های دینی و وحیانی نیز تکیه دارد. به همین دلیل، ویژگی خاصی برای فلسفه اسلامی فراهم می‌شود که آن را از فلسفه‌های رقیب جدا می‌سازد (نک: نصر: ۱۳۷۶). به همین تناسب در بحث فلسفه سیاسی اسلامی نیز باید گفت به‌رغم مخالفت برخی با وجود فلسفه سیاسی اسلامی و تأکید بر تقلید فیلسوفان اسلامی از فلسفه یونانی، برخی بر این باورند که در جهان اسلام، کامل‌ترین نوع فلسفه سیاسی وجود دارد؛ چراکه صرف وجود مشابهت‌های صوری میان دستگاه فلسفی اسلامی و یونانی، نباید ما را به این اشتباه برساند که آن دو را یکی بدانیم (نک: صدرا: ۱۳۸۶). این در صورتی است که تمایز دانش‌ها را ناشی از روش، موضوع و هدف بدانیم؛ چراکه اگر اصالت با روش عقلی و برهانی باشد، می‌توان برای فلسفه سیاسی از منابع مختلف دینی، تجربی، عقلی و کلامی بهره جست.

اگر فلسفه سیاسی را دانشی بدانیم که در پی فهم امور سیاسی است، فیلسوف سیاسی با مسائل و مفاهیمی چون حکومت، حاکم، دولت، عدالت و مفاهیمی از این دست مواجه





است که پردازش هریک از آنها در حوزه فلسفه سیاسی است. بنابراین، فیلسوف سیاسی با روش فلسفی در پی فهم و درک حقایق امور سیاسی است (رضوانی، ۱۳۸۵: ۳۶). با عنایت به این تعریف، به تحقیق باید گفت که هیچ فیلسوف سیاسی در عصر قاجار نمی‌توان یافت؛ اما این بدان معنا نیست که تأمل سیاسی در این عصر وجود ندارد؛ زیرا فلاسفه این عصر به تبع ملاصدرا، حکمت سیاسی متعالیه را بسط و پرورش داده‌اند و از این منظر می‌توان به بازکاوی متون فلسفی آنان پرداخت.

تعریف پیش‌گفته از فلسفه سیاسی که با مباحث افلاطونی سازگار است، در ادامه معنای فلسفه، انسان را به مرحله باور و اعتقاد و معرفت و شناخت می‌رساند (همان). این تعریف، هم ناظر به کشف حقیقت و هم شیوه رسیدن به حقیقت است و با این مباحث گره می‌خورد و نسبت و معنایی خاص می‌یابد. کشفی همانند ملاصدرا این پیوند را برقرار کرده است و حکمت را در تحفه سوم از کتاب تحفه الملوک همان قوه‌ای می‌داند که انسان را به نفس‌الامر می‌رساند و معرفت به بواطن معرفی می‌کند (کشفی، ۱۳۸۱: ۴۰) و سیاست را تابعی از اخلاق برمی‌شمارد و از این طریق وجوه سیاسی فلسفه وی قابل استخراج است.

در این مقاله از علم یا نظریه هرمنوتیک به‌مثابه روشی برای فهم متون متفکران مسلمان استفاده می‌کنیم. علم هرمنوتیک در فرایند تاریخ خود، گرایش‌ها و نحله‌های گوناگونی داشته و از تفسیر کلاسیک به روشی عام برای فهم موضوعات علوم انسانی و در نهایت تأمل فلسفی در باب بنیان‌های هستی‌شناسی فهم ارتقا یافته است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۷-۱۱).

به نظر می‌رسد از میان برداشت‌های متعدد از علم هرمنوتیک، برداشت روشی از آن، بیشتر از رویکرد هستی‌شناسانه و فلسفی آن می‌تواند در فهم اندیشه سیاسی فیلسوفان مسلمان کاربرد داشته باشد؛ چه اینکه هرمنوتیک روشی، آنچنان که در دیدگاه شلایر ماخر، ویلهلم دیلتای و دیگر همفکران آنان بیان شده است، به دنبال اتخاذ روش‌های خاص تفسیر متون است تا بتوان به نیت مؤلف دست یافت. پیش‌فرض اساسی این گرایش هرمنوتیکی آن است که قواعد و اصول عامی برای فهم متون حاکم است، صرف‌نظر از اینکه آن متن چه باشد (رهبری، ۱۳۸۵: ۳۰).

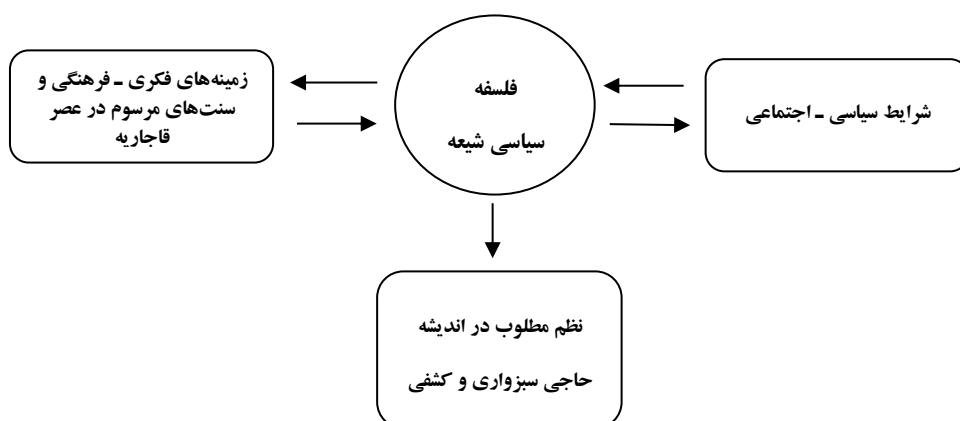
چنان که می‌دانیم در تقسیمات جدیدی که درباره هرمنوتیک روشی ارائه شده است، معمولاً آن را دارای سه گرایش متن‌محور، زمینه‌محور و مؤلف‌محور (قصدگرا) دانسته‌اند. به اعتقاد اسکینر، فهم معنای کنش گفتاری از طریق تفسیر امکان‌پذیر است و هدف

تفسیر نیز کشف نیت مؤلف است. مؤلف نوشتار، قصد و نیتی داشته است؛ لذا رسیدن به معنای معتبر، از طریق کشف نیت و قصد مؤلف امکان‌پذیر است. اگرچه رسیدن به فهم نهایی دور از دسترس می‌نماید، برای دست یافتن به کنش گفتاری و در نتیجه نیت مؤلف، ابتدا لازم می‌بیند میان انگیزه و نیت تمایز قایل شویم؛ چراکه به اعتقاد او، انگیزه امری بیرونی و مقدم بر متن است و مترادف با علت در تبیین پدیده‌های تجربی یا حداکثر در ردیف زمینه اجتماعی قرار دارد و دانستن آن برای تبیین معنای متن، کمک می‌کند، ولی کافی نیست و برای فهم کامل متن باید به نیت مؤلف که امری درونی و مرتبط با فهم متن است، مراجعه کنیم (Skinner, 1969: 401-4.2).

از نظر اسکینر، متون متفکران هر دوره تاریخی که قصد و نیت آنها در ورای این متون نهفته است، زمانی برای ما به صدا درمی‌آید که ما آن متون را به مثابه کنش گفتاری مقصودرسان و عمل ارتباطی قصدشده مؤلفان آنها، در فضای زبان‌شناختی گسترده آن متون قرار دهیم و بستر فکری - فرهنگی‌ای که این متون در آن شکل گرفته و نیز زمینه‌های اجتماعی و سیاسی حاکم بر آن دوره را که این متون در ارتباط با پرسش‌ها و معضلات آن شرایط شکل گرفته‌اند، بازسازی و بازآفرینی کنیم (اسکینر، ۱۳۹۰: ۱۱۰ و ۱۱۶؛ Skinner, 1972: p.394).

بنابراین، با لحاظ این گفتار اسکینر که تنها زمانی می‌توان بر کار مورخ اندیشه صحنه گذاشت که توجه خود را صرفاً بر مجموعه‌ای از متون منتخب گذشتگان متمرکز نکند، بلکه توجهش را بیشتر بر جایگاهی معطوف دارد که آن متون در سنت‌ها و چارچوب‌های گسترده‌تر فکری اشغال کرده‌اند (همان: ۱۰۳)، ما نیز با اذعان به این گفته او که متون کلاسیک نمی‌توانند دارای ایده‌های عام و فراتاریخی و فرازمانی باشند، متون فیلسوفانی چون حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی را در ارتباط با نیت مؤلفانشان ملاحظه می‌کنیم و بر آن هستیم که آنان، متون فلسفی خود را مبتنی بر بستر فرهنگی و سنت فکری خاص و با توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی معین تدوین کرده‌اند. براین‌اساس، با الهام از روش اسکینر می‌کوشیم نیت و قصد این علما را که به تعبیر اسکینری، یک کنش و عمل گفتاری به کمک کلمات و واژه‌ها و جملات است، فهم و تفسیر کنیم و چون نیت و قصد مؤلف هر متن، در موقعیت یا وضعیت او نهفته است، تلاش می‌کنیم متون ایشان را با توجه به بستر فکری و فرهنگی (ذهن) و شرایط سیاسی - اجتماعی (عین) این فیلسوفان درک و تفسیر نماییم.





عصر قاجار فیلسوفان بسیاری به خود دیده است؛ فیلسوفانی برجسته چون حاج ملاهادی سبزواری، سید جعفر کشفی، آقاعلی مدرس، محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه، میرزا حسن شیرازی و جهانگیرخان قشقایی که هریک از آنان در انتقال دانش فلسفه نقشی اساسی داشته‌اند. از میان آنان، دو حکیم شهرت بیشتری یافتند؛ حاج ملاهادی سبزواری به دلیل تربیت شاگردان ممتاز و تألیف آثار فلسفی فراوان و سید جعفر کشفی به دلیل تألیف آثار متعدد که از میان آنها، در برخی آثار که به سفارش سلاطین نگاشته، مستقیماً به بحث‌های سیاسی پرداخته است. از این رو، ما در این مقاله با بهره‌گیری از دیدگاه این دو حکیم به تبیین و تحلیل نظم مطلوب و عصر قاجار می‌پردازیم.

در نتیجه، ما برای فهم کنش ارتباطی و گفتاری قصدشده حاجی سبزواری و کشفی که در متون آنها تجسم یافته است، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، فضای فکری زمانه، مجموعه مفاهیم و معانی در دسترس آنان و نیز بستر فکری و فرهنگی آن دوره، مانند حاکم شدن فضای تسامح مذهبی پس از ظهور و بروز روشنفکری در ایران و سرزمین‌های اسلامی، رشد گرایش‌های مسیحی و بودایی و ظهور گرایش تصوف، و فراهم شدن فضای فکری برای ظهور و بروز تفکرات شیعیان را که در یک پژوهش مستقل انجام شده است (نک: اسفندیار: ۱۳۹۶) مورد توجه قرار دادیم و به بررسی متون علمای شیعه در میان این محیط فکری و فرهنگی پرداختیم.

به تعبیر اسکینری، کنش گفتاری علمای شیعه که در متون آنها تجسم یافته است، افزون بر محیط فکری، متأثر از شرایط و زمینه‌های سیاسی - اجتماعی و معضلات سیاسی زمانه آنها نیز بوده است. بنابراین، با بازآفرینی این اوضاع سیاسی و مسائل و معضلات



سیاسی مطرح در این دوره، می‌توانیم بفهمیم تا چه میزان علمای شیعه، هنجارهای مرسوم و مفروضات رایج سیاسی آن دوره را می‌پذیرند و تأیید می‌کنند یا آنها را زیر سؤال می‌برند و رد می‌کنند.

بنابراین، با الهام از روش تفسیری اسکینر می‌گوییم: تفکر سیاسی حاجی سبزواری و کشفی نمی‌تواند فارغ از شرایط سیاسی دوره قاجار و بحران‌های سیاسی این زمانه درک و تفسیر شود؛ چه اینکه به تعبیر اسکینر، زبانی که آرا و تفکر سیاسی علما با آن نوشته شده، وظیفه توصیف ماهوی روابط سیاسی آن دوره را برعهده داشته است. از این رو، به دلیل پیوند جهت‌گیری‌های فکری - فرهنگی با روابط سیاسی، مناسب خواهد بود که آرای سیاسی علمای شیعه را در این عصر به‌عنوان مشارکت در جهت‌گیری‌های فکری - فرهنگی و سلاح تقویت یا براندازی استراتژی نیروهای سیاسی این عصر تحلیل کنیم.

از این نظر باید توجه داشته باشیم که درگیری‌های اقوام مختلف بر سر قدرت قبل از به قدرت رسیدن قاجار، کشتار مردم و جنگ و خونریزی فراوان، ظهور اخباری‌گری و آزار و اذیت علمای شیعه، جنگ‌های ایران و روس، تلاش قدرت‌های خارجی برای به دست آوردن جاپایی در ایران، نهضت تنباکو، ظهور روشنفکری، انقلاب مشروطه، قتل ناصرالدین‌شاه، ضعف مظفرالدین‌شاه و مسائل و معضلات سیاسی حاصل از این اوضاع، شرایط سیاسی ویژه‌ای را در این دوره پدید آورد که متون سیاسی اندیشمندانی چون حاجی سبزواری و کشفی نمی‌توانست فارغ از این مسائل و معضلات سیاسی شکل گرفته باشد. بنابراین، در این مقاله با توجه زمینه‌های سیاسی و اجتماعی عصر قاجار و بررسی متون به‌جای‌مانده از حاج ملاحادی سبزواری و سید جعفر کشفی، الگوی نظم مطلوب را در اندیشه آنان تحلیل خواهیم کرد.

ملاحادی سبزواری، حکیمی است که هم به حکمت بحثی و دانش خاص آگاه بود و هم از تجربه معنوی و علوم باطن بهره می‌برد. او در طرح مسائل پیچیده فلسفه وجود ملاحظه و شرح مثنوی معنوی به یکسان چیره‌دست بود. تألیفات او بررسی آرا و عقاید ملاحظه‌راست. وی در پی راهی که ملاحظه‌را در آن قدم نهاده بود، حکمت و عرفان و تعالیم دینی را در هم آمیخت (اکبریان، ۱۳۹۰: ۶۶۳-۶۶۴). مقام علمی و فلسفی او تا حدی است که در میان پنج نسلی که از ملاحظه‌را تا آن زمان وارد عرصه شده بودند، او از نظر تبخّر در حکمت متعالیه به فراست، تیزهوشی و مهارت در تدریس مشهور است. شهرت او در زمان حیاتش از مرزهای ایران فراتر رفت و مشتاقان را از سرزمین‌های دیگر به سبزواری کشانید



(محمدیان، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۶).

سید جعفر کشفی (م ۱۱۹۱ق) نیز یکی از اندیشمندان بنام عصر قاجاریه است که مجموعه‌ای از نگرش‌های فلسفی، عرفانی و کلامی را در خود گرد آورده است. او از معدود عالمانی است که از منظر فلسفی، کلامی و فقهی به بحث و بررسی در قلمرو سیاست پرداخته است. مباحث او دربارهٔ عقل و جهان، دولت عقل، انواع دولت، وظایف دولت، عدالت و لزوم عزل سلطان جائر و تبدیل آن به «احسن» و نیز گزاره‌های او از اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر قاجار (فراتی، ۱۳۷۸: ۱۲) ما را در تدوین الگوی نظم مطلوب در نگاه اندیشمندان مسلمان یاری می‌رساند.

الگوی نظم مطلوب

الف) سیاست مدن

فیلسوفان مسلمان به اقتضای عقل نظری و عقل عملی، حکمت را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کنند. حکمت نظری، افزون بر حکمت ریاضی، حکمت طبیعی و حکمت منطقی، دو جزء حکمت الهی اعم و اخص را نیز دربرمی‌گیرد که غایت آن اصلاح عقل نظری است. حکمت عملی نیز به حکمت تهذیب الاخلاق، حکمت سیاست مدن و حکمت تدبیر منزل تقسیم می‌شود و غایت آن اصلاح عقل عملی است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳؛ کشفی، ۱۳۸۱: ۴۸۹-۵۰۷). حکمت نظری به قلب و عقاید تعلق دارد و به تعبیر کشفی، محض علم و فهم است و سه قسم دارد که در لسان حکیمان از آنها به علم اعلی، علم اوسط و علم ادنی تعبیر می‌شود. ظهور حکمت عملی که به حوزه عمل تعلق دارد، تنها بر حرکات ارادی آدمی متوقف است و به‌نوعی رفتارشناسی ارزشی است که تنها به حسن و قبح رفتار فردی و جمعی آدمیان نظر دارد و به‌حسب مأخذ، به دو قسم عقل و شرع تقسیم می‌گردد. عقل که خود دلیل و مأخذ حسن و قبح است، اگر معانی و مصالحش به نفس عالم و عاقل به آن بازگردد، آن را «علم اخلاق» گویند؛ اگر ثمره آن به خود انسان، اطرافیان و شرکای خاصه برسد، آن را «علم تدبیر و سیاست منزل» گویند و اگر عواید و ثمرات آن، افزون بر خود و شرکای خاصه، به شرکای عامه، همچون حرکت و مجاورت سلطان در بلد، شهر، مدینه، مملکت و اقلیم به اهل آنها برسد، به آن «علم سیاست مدن» گویند. سیاست مدن، همان علم سلوک پادشاهان و سلاطین با رعایا و اهل بلدان و اقالیم است. در طرف دیگر، حکمت عملی شرع قرار دارد که عبادات، معاملات و حدود و



سیاسات را دربرمی‌گیرد. ثمره عبادات به شخص عامل، ثمره معاملات افزون بر شخص عامل به مشارکان خاصه او، و ثمره حدود و سیاسات به فرد عامل و مشارکان عمومی او برمی‌گردد (کشفی، ۱۳۸۱: ۴۹۹-۵۰۷). در این تقسیم‌بندی که کشفی آن را به تفصیل بیان می‌کند، جایگاه سیاست و دیگر علوم مشخص می‌شود. او سعادت باقیه و عشیه و راضیه را موقوف به علم به این اقسام می‌داند (همو، بی‌تا: ۹۲). کشفی سیاست را تابعی از اخلاق برمی‌شمارد و آن را در قالب موعظه بررسی می‌کند. از نظر او، سیاست، تدبیر اجتماعات است که ضمن ترغیب و تهدید، آدمی را پس از هیئت اجتماعی منزل سامان می‌دهد و او را به سعادت معیشت و معاد رهنمون می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۸۹۲).

حکیم سبزواری نیز تقسیمات خود را از حکمت همین‌گونه از عقل نظری و عملی و در نهایت حکمت نظری و عملی بیان می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۰۵). او انسان را موجودی مدنی^{۱۳} بالطبع می‌داند که باید در مدینه‌ها اجتماع کند و نیاز یکدیگر را برطرف نمایند و تصریح می‌کند «چون شهوت و غضب بر مردم مستولی است و هریک می‌خواهند بر اساس طبع خود عمل کنند، پس ناچار است از معامله و عدلی در میان ایشان و از مقنن و مسن^{۱۴} که خداوند برگزیند او را به فضیلت عقل و به معجزات و بالجمله به خصایص سه‌گانه... تا مردم به او و شریعت او رجوع کنند تا هرج و مرج نشود» (همان: ۱۳۷۸). بدین‌سان، حکیم سبزواری بر اجتماع انسانی تأکید می‌کند و اینکه چنین اجتماعی نیازمند راهنماست. در مکتب سبزواری سیاست با اجتماع گره می‌خورد و در آن «... باید اصلاح هر دو جنبه^{۱۵} نفس ناطقه^{۱۶} خلاق شود؛ به تلقی اسرار معارف مبدئیه و معادیه برای عقل نظری و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات نفوس از رذایل برای عقل عملی ایشان...» (همو، ۱۳۶۲: ۴۳۴). این همان معنایی است که کشفی در معنای سیاست گفته است: «سیاست به معنای تأدیب و تدبیر است و مدن جمع مدینه است و مدینه، موضع اجتماع اشخاصی است که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها معاونت بر امر تعیش و زندگانی یکدیگر، که ناچار و لابدمند است بر وجهی که مؤدی و صلاح دین آنها باشد، بنماید و اینکه گفته‌اند الانسان مدنی^{۱۷} الطبع است، یعنی انسان، بالطبع محتاج به سوی نوع اجتماعی است که او را تمدن و محل آن را مدینه گویند، اشاره به همین معنا و همین بیانی است که ذکر شد» (کشفی، ۱۳۸۸: ۶۴۴-۶۴۵).

(ب) مقام نبی و فیلسوف

در فلسفه سیاسی ملاصدرا نبی، مقام والایی دارد. در نظر او «هرکسی که برای وی مقام





و مرتبه جامعیت در جمیع مراتب کمالیه این منشآت سه‌گانه اتفاق افتاده، چنین کسی دارای رتبه خلافت الهیه و استحقاق ریاست بر خلق خواهد بود و این شخص رسول و مبعوث از طرف خداست که به وی وحی می‌رسد و به وسیله معجزات مورد تأیید است و خدا او را بر دشمنان یاری می‌دهد» (شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۷۱). فیلسوفان عصر قاجار به‌ویژه ملاحادی سبزواری و سید جعفر کشفی نیز همانند ملاصدرا بر مقام والای نبی تأکید کردند.

حکیم سبزواری با تأسی از ملاصدرا برای نبی یا به تعبیری رئیس اول، سه خصیصه برحسب قوای سه‌گانه علامه، عماله و حساسه در نظر می‌گیرد و اضافه می‌کند: «قوة علامه نبی باید در کمال، افضل عقول زمان خود باشد و جمیع معلومات یا اکثر به تأیید من الله و به حدس برای او حاصل شود، نه به کسب و تعلم از معلم بشری، و عقل او را هیئت استعلائیه قاهر تمام باشد برای همه قوا و همه نهایت تسخر داشته باشد؛ و قوه عماله او در قوت به حدی باشد که ماده کائنات مطیع او باشد که هر صورتی که بخواهد از آن خلع و در آن لبس کند، و چنان که هر نفسی در بدن خود هر تصرفی را می‌کند، عالم کون به‌منزله بدن او باشد و هرچه خواهد از استحاله و انقلاب در اکوان بشود... و اما قوه حساسه او، پس باید در بیداری ببیند چیزها که دیگران نمی‌بینند و بشنود چیزها که دیگران نمی‌شنوند و قوای ظاهر و باطن نبی، مشایعت روح قدسی او می‌کند به سبب انقیاد فطری و توقع و حریت او از اکوان و لامحاله ادراک کنند در عین یقظه حقایق معانی را به صورتی که به مراتب اقوی از صور طبیعی باشد (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۹۱-۳۹۳). صدرالمتألهین همین خصایص را با بیانی دیگر برای رئیس اول شرط می‌داند (شیرازی، ۱۳۵۴: ۵۶۳؛ همو، ۱۳۸۵: ۳۵۵-۳۵۶). البته او در بیان اوصاف یادشده برای رئیس اول، صفاتی را برمی‌شمارد که به سه ویژگی یادشده می‌انجامد. رئیس اول مدینه فاضله فلسفه اسلامی، همان قرائت شیعی شاه‌فیلسوف است که از سوی فلاسفه اسلامی به گونه‌ای ترسیم شده است. سبزواری نیز به این فرد اشاره می‌کند و می‌گوید: «چنین انسانی بسیار نادر و عزیز الوجود است و هر ماده‌ای قابلیت این گوهر شدن را ندارد و لذاست که از میان مخلوقات، بسیاری جمادند و اندکی نبات، و از میان نباتات اندکی حیوان، و از حیوانات اندکی انسان، و از میان انسان‌ها اندکی عاقل، و از میان عقلا اندکی مسلم، و از میان مسلمین اندکی مؤمن، و از میان مؤمنان اندکی عابد، و از میان عابدان اندکی زاهد، و از میان زاهدان اندکی عالم، و از میان عالمان اندکی عارف، و از میان عارفان اندکی ولی، و

از میان اولیا اندکی نبی، و از میان انبیا اندکی رسول، و از میان رسل اندکی اولوالعزم، و از اولوالعزم تنها یکی خاتم صلی الله علیه و آله است» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۹۵-۳۹۶).

سید جعفر کشفی نیز مقام نبی را به دلیل اینکه هر آنچه فرموده‌اند، بیان و توضیح حکم و نور عقل بوده است (کشفی، بی تا: ۴۴) بسیار والا می‌داند. حکیم نیز به دلیل دارا بودن عقل کامل منزلت می‌یابد. او ماهیت عقل را همان روح محمدی یا شرع می‌داند. در واقع، عقل باطن شرع و شرع ظاهر عقل است و عموم انبیا و فرستادگان الهی آمده‌اند تا عموم آدمیان را به احکام عقل رهنمون سازند. وی با اشاره به نابرابری انسان‌ها، تفاوت آنها را در میزان اقتباس نور عقل و شعاع معرفت و رأی و همت می‌بیند و امارت و سلطنتی را که با دین توأم و به هم پیوسته و عموم و شمول آن بالنسبه به تمام مدن و اهل عالم است، همان معنای امام در دین و مدبّر عالم و انسان مدنی و ملک علی‌الاطلاق نزد حکما می‌داند که فعل آنها به امامت و سیاست تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۸۹۷). کشفی به ریاست افاضل و ریاست فاضله معتقد است و برای رئیس اعظم و ریاست عظمی در مدینه فاضله چهار حالت تصور می‌کند؛ چراکه دغدغه او خصایص چهارگانه‌ای است که برای امام و مدبّر در نظر می‌گیرد. وی علامت امام و مدبّر را داشتن حکمت، تعقل تمام که مؤدی به غایت حکمت است، وجود اقناع و تخییل، یعنی خوب سخن گفتن و مطلب نیکو ادا نمودن که از شرایط تکمیل است و قوت جهاد که غایت آن، دفع و منع نمودن عدو است، می‌داند. با وجود این چهار خصلت، ریاست حکمت حاصل می‌شود و اگر چنین نباشد، به ریاست افاضل، ریاست سنت یا ریاست اصحاب سنت باید بسنده کرد (نک: همان: ۹۰۱-۹۰۶).

ج) امامت و حاکمیت

امامت و ریاست جامعه، موضوع محوری فلسفه سیاسی است. امامت و حاکمیت در هر جامعه بر اساس مبنای اعتقادی و باور آن جامعه شکل می‌گیرد. مکاتب اعتقادی مبتنی بر قدرت، غایت دولت، حکومت و امامت را دنیا و امور دنیوی، و مکاتب مبتنی بر هدایت، غایت سیاست و حاکمیت خود را امور اخروی قرار می‌دهند. در رویکرد اخیر، دنیا مزرعه آخرت تعبیر می‌شود و در آن نیازهای اساسی انسان‌ها فراهم می‌گردد تا به عبودیت و بندگی خدا نزدیک شوند. براین اساس، امامت و حاکمیت در نظام‌های دینی با نظام‌های غیردینی متفاوت خواهد بود. در این نظام به تعبیر صدرالمتألهین، نظام دین و دنیا جز با وجود امامی که مردمان به او اقتدا و از او پیروی کنند و راه هدایت و پرهیزکاری را از وی



۳

نظم مطلوب در اندیشه سیاسی حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی



بیاموزند، به دست نمی‌آید و نیاز به او در هر زمان مهم‌تر و بالاتر است از نیاز به خوراک و پوشاکشان و آنچه در روند اینها از منافع و ضروریات است (شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۷۷).

امامت، ریاست عامه بر امور دین و دنیای مسلمانان است که در ادامه نبوت آمده است و نزد شیعیان، نصب امام همانند بعثت پیامبر بر اساس نظریه لطف واجب است. ملاحادی سبزواری نصب امام را امری عقلی و شرعی می‌داند و می‌گوید: «چه، بر عقلا پوشیده نیست که هرگاه از برای مردم امامی واجب‌الاطاعه باشد کما قال الله تعالی "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" (نساء: ۵۹) ترغیب کند ایشان را به طاعات و تحذیر کند از معاصی و دفع کند تعالّب ایشان را به صلاح و خیر نزدیک و از فساد و شر دور خواهد بود "ولولاه لساخت الأرض بأهلها" (سبزواری، ۱۳۶۲: ۴۲۳).

سید جعفر کشفی نیز با استناد به آیات و روایات «وجود امامی عادل را بهتر و پرنفع‌تر از باران دانه‌درشت، و شیر درهم‌شکننده را بهتر از پادشاه ظلم‌کننده، و پادشاه ظالم را بهتر از فتنه‌ای که به سبب نبودن آن پادشاه ظالم همیشگی و دائمی باشد»^۱ می‌داند (کشفی، ۱۳۸۱: ۸۹۳) و در همین بحث از مجموع آیات و روایات نتیجه می‌گیرد: «... نظام امر معیشت و معاد بنی نوع انسان و بقا و انتظام مدن و شهرها، بدون سلطنت سلطان قاهر و نظر و تدبیر ساینس مدبر، که ایشان را بر رفق آثار عقل و نور حکمت، اتفاق و ایتلاف دهد، منتظم نمی‌گردد و معموری در روی زمین حاصل نمی‌شود» (همان). کشفی دین و ملک را توأمان می‌بیند و سلطنت سلاطین را از باب ضرورت و دفع ظلم می‌پذیرد: «لکن از آنجا که دین را بدون سلطنت و نظام، اصلاً تحقق می‌یابد و مرفوعی نمی‌باشد و از برای سلطنت بدون دین، تحقق و منفعتی فی‌الجمله می‌باشد و حصول نظام و دفع هرج و مرج بر آن ترتب می‌گردد، لهذا خداوند و رسل و ائمه علیهم‌السلام و هیچ‌یک از اهل عقل متعرض افناء و تخریب سلطنت سلاطین که سلطنت ایشان سلطنت حیوانیه دنیویه و بدون دین بوده است و می‌باشند، نشدند و آنها را بر خذلان و بر حال خود واگذارند و تقیه و مدارات با ایشان نمودند؛ چون که سلطنت ایشان لاقلاً سبب حصول نظام و دفع هرج و مرج، که ضدنظام است، بوده است و می‌باشد و هرکس که اهل آخرت و طالب دین است، در ایام سلطنت

۱. «امام عادل خیر من مطر و ایل، واحد حطوم خیر من سلطان ظلم، و سلطان ظلم خیر من فتنه تعدم»

(بحار/الانوار، ج ۷۲، ص ۳۵۹، ح ۷۴).

ایشان به امر دین‌داری خود مشغول [است] و به خیر می‌رسد و منتفع می‌گردد و هرچند که از برای خود صاحبان این قسم از سلطنت، نفع دینی و خیر اخروی متصور نه، بلکه ضرر و هلاکت می‌باشد» (همان: ۸۹۶-۸۹۷).

حاج ملاهادی سبزواری برای شخص نبی شأن ولایت تعریف می‌کند و معتقد است نبی موظف به تبلیغ احکام بوده، از طرف خداوند برای تأدیب مردمان به آداب و اخلاق و قیام به امر سیاست منصوب است و تصریح می‌کند: «باید خواص سه‌گانه را که مذکور شد (شرایط سه‌گانه رئیس اول) به نهایت رسانیده باشد و روحانیت او، عقل اول و صادر نخستین باشد، و از مراتب نفوس شریفه قویه که نگاشته شد، مرتبه اکمل باشد که از آن نباشد مگر مرتبه احدیت محضه و این انسان بس عزیزالوجود و انورالنوادر است» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۹۵). سبزواری ولایت سیاسی امامان را در امتداد نبوت تعریف می‌کند و تعیین و انتصاب امام را لطفی از طرف خداوند بر بندگان می‌داند. او امر ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام را به ولایت امام عصر (عج) می‌رساند و در پاسخ به این پرسش که: در این عصر چه کسی ناطق و گوینده است و ساکت خاموش کیست؟ می‌گوید: «...همانا مهدی منتظر و قائم به‌حق، موجود و زنده است و او حجت خاموش پروردگار می‌باشد» (سبزواری، ۱۳۰۸: ۸۳۲). وی ولایت امامان معصوم علیهم‌السلام را به بیان ذیل برای نواب عام و اولیای امت در زمان غیبت ثابت می‌داند: «منکرین را شبهه آن است که وجود امام غایب بی‌تصرف در امور خلائق چه ثمر دارد؟ جواب آن است که وجود او با تصرف باطنی، لطفی است و تصرف ظاهری او لطف دیگر است و تقویت این لطف بر خلق از جانب خود خلق و سوء کردار آنهاست با آنکه همان تصرف باطنی، عظیم لطفی است که علما بالله و علما باوامرالله و نواهی از مشکاة نور حضرت مقتبس‌اند و باز خلائق از آنها مشمّندند؛ و به وجهی غیبت به‌حسب صورت آن حضرت است که معنای آن از فرط ظهور مختفی است ... و چنانچه حضرت ظاهر باشد، هرکس نتواند از او مستفیض گردد، الا به واسطه و رابطه و وسایط، و وسایل بالفعل موجودند و هرکه هدایتی می‌کند به جزء معنوی می‌کند، نه به جزء صوری، و معنای آن حضرت در کار است و هرکه به هرچه سزاوار است نیل او از فیض آن بزرگوار است. مردم فقط دین و صحت آیین و روش و دانش و بینش به خواهش صادق بخواهند از نواب عام و اولیای امت که میسر است...» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۴۵۲).

نصرت‌الله شریفی در مقاله «اندیشه سیاسی حکیم حاج ملاهادی سبزواری» که در کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان منتشر شده است، به‌خوبی در برداشتی آزاد می‌نویسد:





«در اندیشه سیاسی حکیم سبزواری "نواب عام و اولیای امت" ولایت سیاسی دارند». او ذیل این مطلب اشاره دارد که حکیم سبزواری در مقام پاسخ به سؤالی است که سائل در آن به عدم تصرف و دخالت امام زمان (عج) در امور و مسائل مردمان اشکال می‌کند. در چنین سیاقی، وقتی ایشان بهره‌گیری از امام (عج) را حتی در صورت ظهور منوط به وجود وسیله و واسطه می‌کند و آن‌گاه به صراحت می‌نویسد «وسایل بالفعل موجودند» و اضافه می‌کند «مردم حفظ دین و صحت آیین و روش و دانش و بینش خود را به خواهش صادق بخواهند از نواب عام و اولیای امت که میسر است»، این بدان معناست که نواب عام و اولیای امت ولایت دارند و از آنجاکه در عبارت سبزواری، نواب عام به صورت مطلق به کار گرفته شده و مختص امر تبلیغ و تصدی امر قضا نبوده است، این اطلاق می‌رساند همچنان که ولایت سیاسی برای امام معصوم علیه السلام در حال حضور ثابت است، برای نواب عام و اولیای امت در حال غیبت نیز ثابت است (نک: اخترشهر، ۱۳۸۷: ۲۷۲-۲۷۷). مؤید این برداشت، عبارت دیگری از سبزواری است: «بدان همانا فقها و مجتهدان جامع‌الشرایط مظاهر نبوت هستند؛ بلکه آنان، نبوت تعریفی دارند و اگرچه فاقد نبوت تشریحی‌اند، گوینده سیاست‌های عادلانه به اعلان‌کننده و احیاکننده شریعت حقه می‌باشند» (سبزواری، ۱۳۰۸: ۸۳۲-۸۳۳). بنابراین، سبزواری برای فقها و مجتهدان همان شئون نبی صلی الله علیه و آله یعنی «تبلیغ احکام، تأدیبه به آداب و اخلاق و قیام به سیاست» (همان: ۳۹۵) را قایل است.

این در حالی است که صاحب کتاب زوال اندیشه سیاسی در مقاله «ملاهادی سبزواری» در کتاب اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، بحث امامت را از دیدگاه سبزواری تنها از بعد کلامی بررسی کرده و هرگز به ولایت سیاسی امام معصوم از نگاه سبزواری اشاره نکرده است. او که همچنان بر نظریه زوال تأکید می‌کند، معتقد است ملاهادی سبزواری فاقد اندیشه سیاسی است. وی حاجی سبزواری را اهل باطن و ریاضت و بی‌اعتنا به امور دنیا معرفی می‌کند و معتقد است اگرچه ملاقاتی با ناصرالدین شاه و برخی مقامات حکومتی داشته است و اشاراتی محدود به بحث نبوت و امامت دارد، بحث امامت او هیچ نسبتی با سلطنت شاهی ندارد (نک: علیخانی، ۱۳۹۰: ۸، ۲۱۱-۲۲۷). به‌رحال باید گفت تعبیر نواب عام و اولیای امت و نیز بیان شئون نبی که سیاست نیز در آن تصریح شده است، تنها نطق به سیاست عادلانه و اعلان شریعت حقه بدون ولایت سیاسی نمی‌تواند مظهر نبوت باشد و تعبیر «محبون» به مجتهدان و فقها، بدون ورود به عرصه عمل سیاسی نمی‌تواند صحیح باشد.

حاکمیت در عصر غیبت دغدغه اندیشمندان عصر قاجار است؛ از این رو، سید جعفر کشفی افزون بر بحث ضرورت دولت و حکومت در جامعه، به انواع آن می‌پردازد. دولت عقل، دولت آرمانی کشفی است. او شهر خدا یا دولت حقّه را که مختص مدینه پیامبر و دولت صاحب‌الزمان (عج) است، از دولت شیعیان در دوران غیبت جدا می‌کند و معتقد است تنها دولت نبوی و دولت پس از ظهور اعتبار دارد؛ چراکه زعامت شیعیان اساساً حق معصوم است. اما از آنجاکه وی وجود دولت را ضروری می‌داند، چاره‌ای جز تشکیل حکومت در عصر غیبت نمی‌بیند و از آن نظر که وی علم فقه را به علم صوری محدود نمی‌کند و معتقد است فقیه باید از انوار قدسیه و علم حکمت نیز برخوردار باشد، صاحب علم فقه را خلیفه خداوند روی زمین می‌داند. از این رو، او فقیه‌ی را که از علم مکاشفه و حکمت برخوردار باشد، زعیّم موقت شیعیان در سیاست به شمار می‌آورد.

کشفی بحث خود را از دولت با انسان آغاز می‌کند و از آنجاکه انسان را موجودی مدنی^۳ بالطبع می‌داند، به تشکیل انواع هیئت‌های اجتماعی نظر دارد. این انسان با ازدواج، صاحب منزل خواهد شد و سپس محله، شهر، بلوک، اقلیم و اقلیم را تشکیل می‌دهد. او تأکید دارد که تشکیل منزل منحصر به چهار دیوار یک خانه نیست؛ انبوهی از منازل شکل می‌گیرد و هیئت اجتماعی آن، محله است که نیاز به ناظر دارد و مدبّر آن کدخدا خوانده می‌شود، و از تکثّر و تعدد محلات، هیئت اجتماعی دیگری به نام شهر و بلد و ناظر آن ضابط یا حاکم پیدا می‌شود، و از تکثّر و تعدد شهرها و بلاد، هیئت اجتماعی دیگری به نام بلوک و صفحه و ناظر و مدبّر آن خان و بیک لریبکی، موجود می‌شود، و از تکثّر و تعدد بلوک و صفحه، هیئت اجتماعی دیگری به نام اقلیم و ناظر و مدبّر آن پادشاه حاصل می‌شود، و از تکثّر و تعدد اقلیم، هیئت اجتماعی دیگری که او را عالم و اقلیم و ناظر آن را شاهنشاه و جهان‌بان و جهان‌گیر و امام گویند به وجود می‌آید. در مجموع این اجتماعات با مدبران و ناظران آن، بعضی رئیس و بعضی دیگر مرئوس و رعیت می‌باشند (کشفی، ۱۳۸۱: ۶۴۱-۶۴۶). این همان دایره سیاست مدن نزد کشفی است که به واسطه تجربه و مشاهدات خود آن را به تصویر می‌کشد.

سید جعفر کشفی دین را با امارت و سلطنت توأمان می‌بیند و امارت و سلطنتی را که با دین توأم باشد، همان معنای امامت معرفی می‌کند و وجود امام را در هر عصری از اعصار لازم و واجب می‌داند و به غیر او اوامر عالم را نامنتظم می‌بیند. وی تأکید می‌کند: «عمال و سلاطینی که در زمان حضور یا غیاب امام بوده‌اند و می‌باشند و عمل سلطنت ایشان با



دین توأم، و نظر و تدبیر ایشان در امور رعایا و اهل مدن بر وجه نظامی است که مؤدی به اقامه نمودن و ترویج آنچه را که رسول تبلیغ فرموده است می‌گردد، هر آینه منصب همگی، همین منصب امامت است که به طریقه نیابت خاصه یا عامه و سلطان عادل ادا فرموده‌اند و غیر آنها را امام و سلطان جایز نامیده‌اند؛ و معلوم می‌شود ایضاً که مجتهدین و سلاطین، هر دو یک منصب را می‌دارند که همان منصب امامت است که به طریق نیابت از امام منتقل به ایشان گردیده و مشتمل بر دو رکن است: یکی علم به اوضاع رسولی است که آن را دین گویند و دیگری اقامه نمودن همان اوضاع است در ضمن نظام دادن عالم، که آن را ملک و سلطنت گویند» (همان: ۸۹۷-۹۰۰). بدین ترتیب، کشفی منصب امامت را در میان مجتهدان و سلاطین تقسیم می‌کند و خود به صراحت می‌نویسد: «چون که علما و مجتهدین به جهت معارضه نمودن سلاطین با آنها و منجر شدن امر معارضه به فتنه و هرج و مرج، دست از سلطنت و رکن سیفی کشیده‌اند و سلاطین ایضاً به جهت میل نمودن ایشان در اولی الامر سلطنت به سوی سفلیه و به سلطنت دنیویّه محضه، که همان نظام دادن امر عالم فقط است، دست از تحصیل نمودن علم دین و معرفت اوضاع رسول کشیدند و اکتفا به علم نظام به تنهایی نمودند، لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید» (همان: ۸۹۸-۸۹۹). بنابراین، کشفی نظر به واقعیت جامعه دارد و آنچه را جامعه و زمانه وی اقتضا دارد بیان می‌کند. او در واقع به حکومت مجتهدی که سه شرط علم، عدالت و تأیید ارواح ملکوتیه و حصول قوه قدسیه (همان: ۴۷) را در خود داشته باشد، معتقد است؛ لیکن از باب ضرورت به تقسیم قدرت راضی می‌شود.

سید جعفر کشفی به این تعداد از بیان مطالب درباره دولت و حاکمیت بسنده نمی‌کند و به بحث از انواع سیاست‌ها و مدینه‌ها می‌پردازد. او تصریح می‌کند که دو نوع سیاست و تدبیر و دو نوع از سلاطین و پادشاهان وجود دارد: سلاطین یا دولت حقه و سلاطین یا دولت جائز، و سیاست فاضله و سیاست ناقصه که در هیئت اجتماع نیز از آن به مدینه فاضله و غیرفاضله تعبیر می‌کند. کشفی غرض از بیان انواع مدینه را معرفت مدینه فاضله می‌داند تا انسان‌ها با سعی و کوشش، مدینه‌های غیرفاضله را به مرتبه مدینه فاضله برسانند. تعریف او از مدینه فاضله «عبارت است از اجتماع جماعتی که همت‌های خود را در اشاعه مصالح و خیرات و ازاله فرمودن مفاسد و شرور مصروف می‌دارند و در آرا و عقاید مدبئیّه و معادیه و در اعمال و افعال اکتسابیّه کمالیّه خود، که همگی را از نور حکمت و آثار عقل و شرع و به قوانین و عدالت و شرایط سیاست مرعی داشته‌اند، اتفاق دارند و

هرچند که در اشخاص و احوال و بلاد و مساکن اختلاف داشته باشند؛ ولیکن در مطلب و مقصد و غایت عقاید و اعمال خود اتحاد می‌دارند و مقصد همگی، وصول به کمال نفس و سعادت ابدیه است» (همان: ۹۰۱). کشفی هدایت چنین مدینه‌هایی را به امامی واگذار می‌کند که از دو رکن علم و سیف برخوردار باشد. مقصود از علم از نظر او، هم آگاهی بر شریعت پیامبر اسلام ﷺ است و هم شناخت دیگر علوم بشری، از جمله سیاست مدن. مقصود از سیف، نحوه اداره حکومت و استفاده از قدرت است که در ارتباطی تنگناگ با رکن دیگر، یعنی علم به اصلاح حال رعیت و سروسامان دادن امور مدینه همت می‌گمارد. از نظر کشفی، منصب امامت از آن کسی است که فقیه‌ترین و عالم‌ترین اهل مدینه باشد و توان اجرای احکام شرعی و احکام عقلی را داشته باشد و تأکید می‌کند که در کنار این ویژگی‌ها، عصمت نیز به او کمک می‌کند تا در «بیوت، خروج و اموال» دیگران طمع نکند و برای «گله مسلمانین گرگ در لباس میش» نباشد (فراتی، ۱۳۷۸: ۱۴۷). کشفی افزون بر بیان اوصاف مدینه فاضله، به بیان انواع مدینه غیرفاضله می‌پردازد. او از مدینه جاهله، فاسقه و ضالّه سخن می‌گوید و فروعاً هر یک از این مدینه‌ها را برمی‌شمارد و بدین ترتیب، با بیان ضد و مخالف مدینه فاضله و بیان احوال مدینه غیرفاضله، مطالب خود را کامل می‌کند (کشفی، ۱۳۸۱: ۹۰۶-۹۱۲).

ملاهادی سبزواری نیز بر همین مبنا به نظام سیاسی نامشروع اشاره می‌کند و امامتی را که از راه قهر و غلبه و بدون بیعت شکل گیرد، باطل می‌داند. وی تأکید می‌کند: «به وجود مبارک امام باید اصلاح هر دو جنبه نفس ناطقه خلاق شود به تلقی اسرار معارف مبدئیّه و معادیه برای عقل نظری و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات نفوس از ردایل اخلاق برای عقل عملی ایشان؛ پس باید در علوم و معارف و اخلاق و اعمال در نهایت تمامیت باشد نسبت به اهل زمان خود» (سبزواری، ۱۳۶۲: ۴۳۴). همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم، شرط سبزواری بر علم و اخلاق و اعمال و نهایت تمامیت، به عبارتی همان شرط علم و سیف است که کشفی گفته است. البته باید اذعان نمود که سبزواری تمایلی به بیان اوصاف و ویژگی‌های حکومت در عصر غیبت ندارد و به‌اجمال به بیان نیابت عام «نواب عام و اولیای دین» بسنده می‌کند و از این طریق تنها اشاره‌ای به ولایت «فقها و مجتهدان جامع‌الشرایط» دارد. شاید شرایط زمانه و اقتضای عصر سبزواری چنین موضع‌گیری را مطالبه می‌کرد؛ چراکه شاید عدم امکان تحقق چنین حکومتی در عصر او، دلیل عدم بیان مطالب درباره آن باشد. اما اینکه کشفی در همین زمانه مباحث مبسوط‌تری





را بیان می‌کند، به شرایط حاکم بر محیط اطراف او و طریق و مسلک او برمی‌گردد. کشفی می‌کوشید در مکانی خاص اقامت نداشته باشد و در میان مردمان نیز با محدود افرادی که بر طریقه حقه مانده بودند، سخن می‌گفت و تمام تلاش خود را مصروف نشر علم و انجام تکالیف خود داشت. درواقع چهار اثری که او برای حسام‌السلطنه می‌نویسد، پرسش‌های زمانه اوست که از طرف محمدتقی میرزا مطرح می‌شود و وی پاسخ می‌دهد.

نتیجه

با توجه به معنای فلسفه سیاسی و با این پیش‌فرض که فیلسوفان عصر قاجار به فلسفه سیاسی به‌عنوان دانشی در پی فهم امور سیاسی نپرداخته‌اند، به بازخوانی متون فیلسوفانی چون حاج ملاهادی سبزواری و سید جعفر کشفی پرداختیم.

فیلسوفان عصر قاجار در بحث سیاست مدن، در تقسیم حکمت، جایگاه سیاست را در حکمت عملی تعریف می‌کنند و آن را به معنای تأدیب و تدبیر می‌دانند. حکما بر اجتماع انسان تأکید می‌ورزند و انسان را بالطبع محتاج نوع اجتماعی می‌دانند که او را به تمدن رهنمون می‌سازد و محل آن «مدینه» است. حکمای عصر قاجار همانند صدرالمآلهین بر مقام والای نبی تأکید می‌کنند و خصایص نبی و به تعبیری، رئیس اول را در مدینه برمی‌شمارند. ملاهادی سبزواری وجود چنین انسانی را در جامعه نادر می‌داند و معتقد است هر ماده‌ای قابلیت این گوهر شدن را ندارد و تنها از میان بی‌شمار، اندکی ولی و از میان اولیا، اندکی نبی و از میان انبیا، اندکی رسول و از میان رسولان، اندکی اولوالعزم و از میان آنان، تنها یکی خاتم النبیین است. از این‌رو، امامت و حاکمیت در جامعه در عصر غیبت در امتداد امامت معصوم به نواب عام و اولیای امت اختصاص می‌یابد و سلطنت سلاطین از باب تقیه و مدارا با ایشان برای دفع هرج و مرج و حکم کردن ظلم در جامعه قابل پذیرش است.

از میان حکمای عصر قاجار، سید جعفر کشفی به واقعیت جامعه نظر می‌کند و به حکومت مجتهدی که شرط علم، عدالت و تأیید ارواح ملکوتیه و حصول قوه قدسیه را داراست، معتقد است. او پا را فراتر می‌گذارد و به بحث از انواع سیاست و مدینه می‌پردازد و هدایت مدینه فاضله خود را به امامی واگذار می‌کند که از دو شرط علم و سیف برخوردار باشد. از آنجاکه فلاسفه عصر قاجار دین و امارت و سلطنت را توأمان می‌بینند، برای نظم سیاسی جامعه، دو رکن علم به اوضاع رسولی یعنی دین، و اقامه همان اوضاع در ضمن نظام دادن به عالم، یعنی ملک و سلطنت را شرط می‌دانند.

بدین ترتیب، حاجی سبزواری و کشفی با بهره‌گیری از متون به‌جای‌مانده و نیز تحولات عصر خود، چراغ دانش فلسفه را زنده نگه داشتند و با بیان بنیان‌ها و مسائل ضروری، وجوهی از فلسفه سیاسی اسلامی را تبیین کردند. آنان در مناسبات خود با سلاطین نیز به هر دو وجه دانشی فلسفه و امنیت جامعه برای رونق دانش فلسفه توجه داشتند و به‌عنوان کنشگران اصلی جامعه، حتی با عدم اظهارنظر سیاسی تأثیر خود را به‌جای گذاشتند. فیلسوفان عصر قاجار به اقتضای شرایط زمانه برای رونق دانش فلسفه از ظرفیت‌های موجود جامعه بهره گرفتند و در مجموع سه عامل در تعامل فلاسفه با سلاطین نقش برجسته داشت: نخست خواست حکومت قاجار برای ایجاد توازن قدرت میان فلاسفه و فقها؛ دوم مقابله با فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی، از جمله تصوف، شیخیه و بابیه؛ سوم بهره‌گیری از ظرفیت جامعه برای رونق دانش فلسفه و تربیت شاگردان.



منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۵)، *علما و انقلاب مشروطیت*، تهران، نشر اختران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷)، *الهیات نجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
- اخترشهر، علی و دیگران (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۰)، *آزادی مقدم بر لیبرالیسم*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- اکبریان، رضا (۱۳۹۰)، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، قم، پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی.
- الگار، حامد (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، قوس.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۳)، *دروس شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری*، قم، بوستان کتاب.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۵)، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک و سیاست*، تهران، انتشارات کویر.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، *منطق و مبحث هرمنوتیک (اصول و مبانی تفسیر)*، تهران، نشر کنگره.
- سایکس، سر پرسی (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران*، ترجمه محمدتقی فخرداعی، تهران، افسون.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۲)، *اسرار الحکم*، کتابفروشی اسلامیة.
- _____ (۱۳۷۲)، *دیوان اشعار*، به کوشش احمد کرمی، تهران، انتشارات ما.
- _____ (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (بی‌تا)، *شرح مثنوی*، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- _____ (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، بی‌جا، بی‌نا.
- _____ (۱۳۰۸)، «هدایة الطالبین»، در: *مجموعه رسائل*، انتشارات اداره کل اوقاف خراسان.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۹)، *اقتدارگرایی ایران در عهد قاجار*، تهران، نشر فروزان.
- شمیم، علی‌اصغر (۱۳۷۱)، *ایران در دوره سلطنت قاجار (قرن سیزدهم و نیمه اول قرن چهاردهم)*، تهران، انتشارات علمی.



- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه انتشارات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۲۸۵)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرا، علی‌رضا (۱۳۸۶)، امکان و عدم امکان فلسفه سیاسی اسلام، به کوشش مرتضی یوسفی‌راد، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰) و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فتح‌اللهی، محمدعلی (۱۳۹۴)، پیش‌نشست همایش ملی حکیم تهران، ۱۸ بهمن ۱۳۹۴.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸)، اندیشه سیاسی سیدجعفر کشفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- کدی، نیکی، آر (۱۳۸۱)، ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- کشفی، سید جعفر (بی‌تا)، اجابته المضطربین، بی‌جا، مطبعه حیدری.
- (۱۳۸۱)، تحفة الملوک، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- (۱۳۷۵)، میزان الملوک والطوائف وصرائط المستقیم فی سلوک الخلائف، با مقدمه و تصحیح عبدالوهاب فراتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- محمدیان، عباس (۱۳۸۱)، حکیم عاشق، انتشارات دانشگاه تربیت معلم سبزواری.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۰)، بحارالانوار، بیروت، دارالچباء التراث العربی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۶)، «فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی، منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی»، ترجمه محمد محمدرضایی، نامه مفید، ش ۱۲.
- Skinner, Quentin(1969), Mcaning and understanding in the History of Idea, in Nistory of theory. Vol 8. No,1.
- (1972), Moticvs, Intention and Interprenom of teyts, New Literary History, Vol.3, No, 2, on Interpration,1.

