

اندیشه سیاسی قاضی نورالله شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ق)

محمدحسن رازنهان*
محمدتقی مختاری**
نادر پروین***

چکیده

قاضی نورالله شوشتری (۹۵۶ - ۱۰۱۹ ق)، از عالمان صوفی مشرب شیعه عصر صفوی بود که در تحول گفتمان سیاسی - شیعی روزگارش، بس تأثیر گذارد. آثار او را از دید معرفت‌شناسی دینی بررسی‌ده‌اند، اما تا کنون پژوهشی درباره اندیشه سیاسی وی صورت نپذیرفته است. این مقاله که تازه‌ترین تحقیق در این زمینه به شمار می‌رود، بر پایه روش جستاری توماس آرتور اسپریگنز، اندیشه سیاسی قاضی شوشتری را در مهم‌ترین آثارش مانند *مجالس المؤمنین*، *صوالم المهرقه*، *احقاق الحق*، *مناصب النواصب* و رساله *اسئله یوسفیه*، می‌کاود. بنابر نتایج تحقیق، زمانه قاضی شوشتری و فضای گفتمانی آن دوره، مانند گفتمان شیعی ضد سنی و اصولش (توحید، معاد، نبوت و امامت)، تعریف و تفسیر مسائل هستی‌شناختی و انسان‌شناختی از منظر روحانیان شیعه و صوفی‌مشرب، مهم‌ترین دلالت‌های معرفتی اندیشه سیاسی شوشتری بود. هم‌چنین لزوم استفاده از تکیه در برخی از هنگامه‌های ناگزیر و حساس، دفاع از امامت و عقاید شیعی، ناگزیری هم‌گرایی سیاسی متصوفه واقعی و شیعیان در برابر اهل سنت، تفهیم اتهامات دشمنان تاریخی تشیع در مناظرات سیاسی و اعلام فزونی شمار شیعیان جهان و آسیب‌شناسی تصوف اسلامی، مهم‌ترین دلالت‌های تبیینی (وضعیتی)، هنجاری و تضمینات سیاسی اندیشه قاضی شوشتری به شمار می‌روند.

کلیدواژگان

قاضی نورالله شوشتری، اندیشه سیاسی، تشیع، تصوف، مجالس المؤمنین، احقاق الحق، مناصب النواصب.

۱. تاریخ دریافت ۱۳۰۷/۱۸؛ تاریخ پذیرش ۱۳۰۹/۹/۱۵.

* دانشیار دانشگاه خوارزمی، گروه تاریخ، تهران، ایران. Ha_raznahan@yahoo.com

** دانشیار دانشگاه خوارزمی، گروه تاریخ، تهران، ایران. mokhtari@khu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه خوارزمی، گروه تاریخ، تهران، ایران. nader_n_2007@yahoo.com

درآمد

اگر دانش سیاسی اسلام مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و باورهای مسلمانان درباره حیات سیاسی باشد، اندیشه سیاسی مجموعه‌ای از باورهای فلسفی و نوافلسفی خواهد بود که مستقیم به اداره امور جامعه مرتبط است و در قالب «فلسفه سیاسی»، «فقه سیاسی» و «کلام سیاسی» نمودار می‌شود. «تاریخ» مهم‌ترین آزمایش‌گاهی است که فرآیند اندیشه سیاسی را در آن می‌توان بررسید و هم از دید حدوثی و ایجاد و هم از دید تحول و تطور و کشف منطق درونی، آن ارزیابی کرد.

ویژگی مهم تاریخ اندیشه این است که نشان می‌دهد تطور علمی، در درک مسائل و موضوعات اندیشه بسی تأثیر می‌گذارد و تنها بر پایه آگاهی از آثار و شیوه کار علمی دانش‌مندان حوزه‌های علمی و اندیشه‌ای، می‌توان تطور آنها را بررسید. بنابراین، پیش از داوری درباره اندیشه سیاسی اسلام، باید «منطق درونی» تحول و تطور آن را کشف کرد. به‌رغم اینکه اندیشه سیاسی تشیع بر پایه «گذشته‌گرایی» و «مرجعیت» عالمان سلف (ویژگی فقه و حقوق) استوار است، اجتهاد و پویایی اندیشه نیز در همه دوره‌های تاریخی دیده می‌شود و اندیشه سیاسی شیعه هرگز به بن‌بست «انسداد باب علم» و توقف اجتهاد گرفتار نیامده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ۸۶). از همین روی، کسانی تاریخ اندیشه سیاسی شیعی را به پنج دوره تقسیم کرده‌اند:

۱. دوران امامت (از علی (ع) تا ۲۵۰ هجری)؛
 ۲. دوران روی آوردن به سلطان عادل (از ۲۵۰ تا صفویه)؛
 ۳. دوره مشروعیت‌بخشی به سلطان عادل (از صفویه تا مشروطه)؛
 ۴. دوره روی کرد به حکومت مردمی و عرفی (دوره مشروطه)؛
 ۵. دوره ولایت فقیه و جمهوری اسلامی (بشارت، ۱۳۹۰؛ جناتی، ۱۳۹۰، ۲۰۸).
- اندیشه سیاسی قاضی شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ ق) در دوره سوم؛ یعنی عصر صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ ق) جای می‌گیرد. وی میانه دوره پادشاهی شاه طهماسب تا میانه دوره پادشاهی شاه عباس می‌زیست با با شیخ بهایی هم‌زمان بود و به داد و ستد فکری با او می‌پرداخت. این دوره سرآغاز قدرت بی‌رقیب پادشاهان شیعی صفوی در ایران است. آنان بر پایه‌های شیعه‌گری، صوفی‌گری و ملی‌گرایی، توانستند اقتدار سیاسی گسترده‌ای



پدید آورند و به پشتوانه باورهای شیعی و ادعای سیادت و پیوند با امامان شیعه، از مشروعیت سیاسی برخوردار شوند (شیبی، ۲۰۱). با حاکمیت پادشاهان صفوی این پرسش ذهن اندیشه‌ورزان و فقیهان شیعه را می‌گزید: آیا می‌توان حکومت سلطان عادل شیعی نامعصوم را حکومت شرعی دانست؟

دست‌کم دو پاسخ به این پرسش در تاریخ اندیشه سیاسی شیعه مطرح شده است:
 ۱. حکومت سلطان نامعصوم (جائر و عادل)، حکومت جور و هم‌کاری با آن حرام است (دیدگاه سنتی)؛

۲. حکومت سلطان عادل شیعی مروج تشیع، با امضای مجتهد «جامع الشرایط»، مشروع و هم‌کاری با آن جایز است (دیدگاه نوگرایانه) (سیدجوادی و دیگران، ۱۳۶۶، ۴، ۳۶۳-۳۴۹).

سؤال اصلی این است که مهم‌ترین دلالت‌های معرفتی، تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی شوشتری چه بوده‌اند؟

فرضیه تحقیق این است که «اندیشه سیاسی قاضی شوشتری به‌رغم تأثر از مسائل زمانه مانند مذهب رایج (تشیع) و مسلک تصوف (دلالت‌های معرفتی)، فراتر از گفتمان سنتی و نوگرایانه عصر صفوی، بر استفاده از همه استعدادها حتی هم‌کاری با شاهان اهل سنت، به‌انگیزه تقویت سیاسی تشیع، تأکید می‌کرده است» (دلالت‌های تبیینی و هنجاری).

این پژوهش با بررسی آثار مهم وی به روش جستاری توماس آرتور اسپرینگز، به سؤال تحقیق پاسخ می‌گوید و درستی یا نادرستی فرضیه را آشکار می‌کند.

چارچوب نظری

این پژوهش اندیشه سیاسی قاضی شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ ق) را در چارچوب نظری روش جستاری توماس آرتور اسپرینگز^۱ پی می‌گیرد. بر پایه این روی‌کرد در مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی، تفکر را جدا از اوضاع تاریخی

۱. Tomas A Spragens.

نمی‌توان ارزیابی کرد و اندیشه سیاسی، به‌واقع تفکر سامان‌یافته‌ای است که اندیشه‌ورز سیاسی آن را برای حل بحران‌ها و پاسخ به مشکلات زمانه‌اش با چیره‌دستی عرضه می‌کند. اسپریگنز هدف کتابش *فهم نظریه‌های سیاسی* را عرضه

شیوه جستار و طرح چارچوبی برای فهم نظریه‌های سیاسی خوانده است. او در این اثر، اندیشه‌های سیاسی را با الگوی چهارگانه جستاری‌اش؛ یعنی مشاهده بحران، تشخیص علل بحران، آرمان‌شناسی و درمان یا راه حل بحران، برمی‌رسد (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ۴۱).

این پژوهش بر پایه‌ی راه‌یافت اندیشه‌شناسانه توماس اسپریگنز و راه‌یافت دلالتی^۱، مقومات تبیینی و وضعیتی، مقومات معرفتی و دلالت‌های هنجاری اندیشه سیاسی قاضی نورالله شوشتری را می‌سنجد و برمی‌رسد. راه‌یافت دلالتی از این روی مهم است که رابطه دیدگاه‌ها و اندیشه‌های سیاسی را با بنیادهای معرفتی و زمینه‌های عینی و فضای ذهنی زمانه و با چشم‌اندازها و راه‌های حل، به خوبی نشان می‌دهد (منوچهری، ۱۳۸۸، ۲).

بر پایه‌ی راه‌یافت دلالتی، هر اندیشه سیاسی دست‌کم سه مقوم (عنصر) دارد: ۱. تبیینی یا وضعیتی؛ ۲. معرفتی؛ ۳. دلالت‌ها و تضمینات هنجاری. مقوم تبیینی یا وضعیتی به تبیین وضع موجود و تحلیل اوضاعی ناظر است که اندیشه‌ورزی در آن صورت می‌گیرد. اندیشه‌های سیاسی، بیشتر در پاسخ به نیازهای موجود سامان می‌گیرند. این نیازها به شکل‌های گوناگون در هر اندیشه معینی تحلیل و تبیین شده‌اند که می‌توان آن را مقومات تبیینی نامید. بنابراین، نخست زمینه و بستر عینی و عملی پیدایی اندیشه قاضی شوشتری و تحلیل و تبیین او درباره اوضاع و مسائل و بحران‌های زمانه بررسی می‌شود و پس از این، استعداد و امکانات مدنی وی که مقدمه‌ای برای تأسیس و تولید اندیشه سیاسی است، سنجیده خواهد شد. برای کشف و فهم اندیشه سیاسی متفکر، افزون بر شناخت دقیق بستر و بافت تاریخی، نخست باید بدین پرسش‌ها پاسخ گفت:

۱. درباره‌ی راه‌یافت دلالتی به فهم اندیشه سیاسی، رک: عباس منوچهری (۱۳۸۸)، «نظریه سیاسی پارادایمی»، *پژوهش سیاست نظری*، دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز.

آیا او درباره وضع و فضای سیاسی و اجتماعی زمانه خود دغدغه‌مند و متأمل بوده است؟ آیا به نقد و بررسی اوضاع تاریخی عصر خود پرداخته است؟ دیدگاه اندیشه‌ورز سیاسی درباره وضع موجود و تصویر ذهنی وی، عامل مهم و تعیین‌کننده‌ای در تکوین اندیشه سیاسی او به شمار می‌رود.

البته این سخن به معنای برداشت تقلیل‌گرایانه درباره اندیشه نیست؛ چنان‌که کسانی اندیشه را هم در مقام پیدایی و تکوّن و هم در مقام گسترش و بسط، پدیده‌ای تبعی و طفیلی دانسته و ظهور و بسط و دوام اندیشه‌ها (مانند اندیشه سیاسی) را به بسترهای تاریخی و اجتماعی آنها وابسته و رابطه میان زمینه و دوران تاریخی اندیشه و ظهور و بسط آن را جبری دانسته‌اند، بلکه اندیشه به‌رغم مستقل بودنش، به گستردگی، با بستر تاریخی‌اش پیوند دارد و فهم و تبیین آن به آگاهی از بافت و بستر تاریخی ظهور آن مسبوق است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ۱۲).

مبانی معرفتی اندیشه‌ورز، از دیگر مقوم‌های اندیشه سیاسی در روی‌کرد اسپریگنز و رهیافت دلالتی به شمار می‌رود. هر متفکر سیاسی گونه‌ای از معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی دارد که بر پایه آن، سرچشمه مشکلات موجود را گمان می‌زند و دلالت‌ها و تضمینات هنجاری تدوین می‌کند. نگرش متفکر به هستی و انسان (بشیریه، ۱۳۸۳، ۱۴) و تعریف او درباره سعادت، سوگیری وی را در حوزه اندیشه سیاسی‌اش تعیین می‌کند. بنابراین، هر نظام معرفتی، از گنجایی و آمادگی بایسته و شایسته برای تولید و تأسیس اندیشه سیاسی برخوردار نیست. پس سنجش گنجایی و آمادگی نظام اندیشه‌ای برای تولید اندیشه سیاسی و فهم درست استلزامات سیاسی آن، بدون درنگ درباره مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی متفکر امکان نمی‌پذیرد. افزون بر این، با توجه به دشواری استنتاج اندیشه سیاسی از نظام کلی اندیشه‌ای وی، استظهار باورها از خود متفکر راه‌گشا خواهد بود (داوری، ۱۳۷۷، ۲۶۲). از همین روی، در گام دوم مبانی معرفتی و اوضاع ذهنی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی) قاضی شوشتری بررسی می‌شود تا بتوان استلزامات معرفتی اندیشه وی را برای سامان‌بخشی به حوزه عمومی ارزیابی کرد. این بحث به‌ویژه از این روی مهم می‌نماید که بیشتر بررسی‌ها و استدلال‌ها در ردّ و

رفض سازگاری تصوف و سیاست و برای اثبات امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای تصوف، با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و آموزه‌ها و ویژگی‌های عرفان صورت پذیرفته‌اند.^۱

مقوم سوم هر اندیشه سیاسی، دلالت‌هنجاری آن است. فهم اندیشه سیاسی متفکر تنها با استناد به دلالت‌های تبیینی و وضعیتی و مبانی معرفتی آن امکان‌پذیر نیست. عنصر بنیادین اندیشه سیاسی، استلزامات و دلالت‌های هنجاری آن؛ یعنی پیش‌نهادها و بایدها و نبایدهای وی دربارہ‌شیوه تدبیر جامعه و سامان‌بخشی به آن است. از این روی، شاید نظام‌هایی اندیشه‌ای با مقومات تبیینی و مفروضات و مبانی معرفتی گوناگون و حتی متعارض با یک‌دیگر، تضمینات و دلالت‌های هنجاری و سیاسی یک‌سانی داشته باشند. دلالت‌هنجاری به وضع ناموجود ناظرند، اما پدید آوردن و اجرای آنها مطلوب است. شاید مقومات تبیینی و دلالت‌های معرفتی در اندیشه متفکری یافت شود، اما او به وضع سامان‌مند و آرمانی‌اش هرگز اشاره نکرده باشد. چنین متفکری یا به لوازم و پی‌آمدهای منطقی اندیشه‌اش بی‌اعتناست یا عامدانه به علت یا دلیلی، از تصریح کردن به پی‌آمدهای هنجاری مبانی معرفتی اندیشه‌اش و نوع تحلیل و تبیین خویش درباره وضع موجود، خودداری می‌کند. بنابراین، کشف و فهم تضمینات هنجاری اندیشه وی، مهم‌تر خواهد شد. اگر اندیشه متفکری دلالت‌هنجاری داشته باشد، بنابر قاعده دلالت‌های وضعیتی و تبیینی و معرفتی نیز دارد؛ زیرا هر پیش‌نهادی درباره ایجاد اوضاع مطلوب، در بردارنده مقومات و مبانی معرفتی و تبیینی است؛ یعنی هر پیش‌نهادی درباره تغییر وضع موجود و ایجاد اوضاع مطلوب، به دو چیز مسبوق است: ۱. فهم متفکر درباره عالم و آدم؛ ۲. بستر و بافت تاریخی و تحلیل و تفسیر و تصویر ذهنی متفکر درباره آن و اوضاع و مسائل و بحران‌های محتمل موجود در آن. اسپریگنز به استلزامات و دلالت‌های هنجاری (راه‌های حل و درمان دردها و بحران‌ها)، بسیار توجه کرده است (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ۱۵۶).

۱. در این باره رک: جواد طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران*، ص ۱۳۷ - ۱۵۸.

بنابراین، شاید نظام‌های اندیشه‌ای با مقومات تبیینی و مفروضات و مبانی معرفتی متفاوت و حتی متعارض، تضمینات و دلالت‌های هنجاری و سیاسی همانندی داشته باشند.

گام سوم در فرآیند سنجش و بررسی امکانات مدنی اندیشه قاضی شوشتری، تحلیل و ارزیابی تضمینات و دلالت‌های هنجاری و سیاسی تفکر اوست؛ یعنی برکنار از مبانی نظری و معرفتی و بستر و اوضاع عینی و اجتماعی اندیشه وی و برکنار از تحلیل و تبیین او درباره وضع موجود، راه حل و چشم‌انداز آرمانی و مطلوب و پیشنهادها یا استلزامات هنجاری اندیشه‌اش معطوف به ساحت و قلمرو حیات جمعی و مدنی، سنجیده و واکاوی خواهد شد. وجود دلالت‌های هنجاری در اندیشه متفکر، ناگزیر به معنای مدنی بودن اندیشه او نیست؛ یعنی بسا اندیشه‌ورزانی که به‌رغم گرایش هنجاری‌شان، روی‌کردی فردگرایانه و نامدنی دارند.

پیشینه پژوهش

درباره تاریخ اندیشه سیاسی اسلام تا کنون تحقیق جامعی از منظرهای گوناگون سامان نگرفته و تک‌نگاری‌های عرضه شده در این زمینه، بیشتر روی‌کرد بیرونی دارند و پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه را از خارج به اندیشه سیاسی اسلام تحمیل می‌کنند و بر پایه آن، به انحطاط و زوال اندیشه حکم می‌رانند و آن را به تاریخ و سنت سیاسی اسلام تعمیم می‌دهند. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، نوشته جواد طباطبایی از این دست آثار است. باری، اندک پژوهش‌هایی با روی‌کرد درونی بدین موضوع پرداخته، اما اندیشه سیاسی قاضی شوشتری را از دست‌گذاشته‌اند. *اندیشه سیاسی ملامت‌را*، *اندیشه سیاسی فیض کاشانی*، *اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی و اندیشه سیاسی شیخ بهایی* به کوشش دکتر نجف لک‌زایی، دکتر بهروز لک، محسن مهاجر و علی خالقی، از در این جرگه می‌گنجند.

البته پایان‌نامه‌هایی درباره زمینه زندگی و اندیشه قاضی نیز در دست است که هیچ‌یک از آنها در زمینه اندیشه سیاسی وی، خودبسا نیستند. برای نمونه، «بررسی و تبیین

آرای تفسیری و علوم قرآنی قاضی نورالله شوشتری» از سید رضا وفایی یا «بررسی مقام روایی و تفسیری قاضی نورالله تستری»، از طاهره البرزی، از این پژوهش‌ها به شمار می‌روند. بنابراین، این پژوهش می‌کوشد مهم‌ترین ویژگی‌های تأثیرگذار اندیشه سیاسی قاضی شوشتری را بررسد و به نتیجه‌ای شایسته در این باره دست یابد.

دلالت‌های معرفتی اندیشه سیاسی قاضی شوشتری

الف) زندگی

پیشینه زیستی و نوع تعامل خاندان قاضی شوشتری با مراجع معنوی، علمای بزرگ و زندگی وی، از دلالت‌های معرفتی شکل‌گیری اندیشه سیاسی او به شمار می‌رود. قاضی نورالله شوشتری از علمای شهیر سده دهم و یازدهم هجری بود که به واسطه سلسله سادات مرعشی، به امام زین العابدین (ع) نسب می‌رساند. او در شوشتر زاده شد (۹۵۶ق) که خود آن‌جا را «دار المؤمنین» می‌خواند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۷۱). مادرش، فاطمه از خاندان سادات مرعشی بود (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۸۲). نسب قاضی با ۲۱ واسطه به سید علی مرعشی و با ۲۶ واسطه به امام چهارم شیعیان، حضرت سجاد (ع)، می‌رسد (مرعشی نجفی، ۱۳۷۶، ق، ۸۲؛ ۸۳). قاضی خود در *مجالس المؤمنین* نسبش را با چند نسل به امام سجاد می‌رساند:

و صورت نسب شریف و شجره پر ثمره منیف آن شجره ثمره هدایت و ثمره شجره فضل و درایت بر این وجه است: سید ضیاء الدین القاضی نورالله بن السید شریف بن ... الامام علی زین العابدین بن الامام الحسین بن امیرالمؤمنین علی علیهم السلام که از آن به بهترین نسب نام می‌برد (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۷۱).

قاضی نورالله، از سادات شوشتر و علمای پرآوازه اثناعشریه بود (بهوپالی، ۵۵۹ - ۵۶۰). او تحصیلات خود را در شوشتر آغاز و در مشهد کامل کرد. علوم نقلی و عقلی را نزد پدرش آموخت و طب را از حکیم مولانا عماد الدین فرا گرفت. میر صفی‌الدین محمد و میر جلال‌الدین محمد صدر نیز از معلمان او بودند. علامه امینی در *شهداء* / ۵ فضیلت، برگرفته از *نجوم السماء*، می‌گوید: قاضی از علمای عظیم

الشأن دوره صفوی و معاصر شیخ بهایی بود (امینی، ۲۹۱). او در ۹۹۲ و به روایتی در ۹۹۳ قمری برای گستراندن مذهب تشیع به هند رفت و به قصد رسیدن به «آگره»، از دیگر شهرها و روستاها گذشت (قمی، ۱۴۴).

خانواده و خاندان قاضی متدین و عالم بودند. وی همراه برادر کوچک‌ترش سید وجیه‌الدین محسن نزد علامه عبدالواحد تستری و دیگر علمای مشهد چیز آموخت (ارموی، ۱۶). پدر قاضی سیدنورالله، علامه بزرگوار، استاد علوم سمعی و عقلی و از مجتهدان ممتاز شوشتر، سید شریف‌الدین از شاگردان فقیه معروف شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی بود (مرعشی شوشتری، ۲۳) و کتاب *ارشاد* را در فقه، نزد شیخ ابراهیم قطیفی نوشت. شیخ در اجازه‌اش به سید شریف‌الدین، او را بسیار گرامی داشت و به دانش و بزرگی ستود (مرعشی نجفی، ۸۳): «افاده سید بیش از استفاده او بوده است» (کشمیری، ۴۶).

نیاکان قاضی نورالله، از نجم‌الدین محمود حسینی مرعشی آملی سرچشمه می‌گرفتند که از آمل به شوشتر هجرت کرد (امینی، ۲۹۱). قاضی نورالله در *مجالس المؤمنین* همواره به پیوند خود به سادات مرعشی می‌نازید (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۷۱). به گفته قاضی پیش از جدش، چراغ علم مردم شوشتر زمانی خاموش بود، اما جدش ضیاء‌الدین دوباره مشعل علم شوشتر را برافروخت؛ چنان‌که مردم دور و نزدیک از روشنایی‌اش بهره‌مند شدند و در عرصه علم در زمان کوتاهی، گوی سبقت را از رقیبان علمی‌اش ربود و بر کرسی ارشاد نشست و با مشعشیان و سید محمد نوربخش پیوند داشت و در شیراز نیز با شمس‌الدین محمد لاهیجی هم‌نشین و مصاحب شد (همان).

خاندان قاضی نیز فرزند عمویش زین‌الدین، در دوره صفویه به مناصب صدارت و تولیت آستان قدس رضوی رسیدند که سید عبدالله جزایری، نویسنده *تذکره شوشتر* در فصل یازدهم کتاب بدان اشاره کرده (جزایری، ۳۶ و ۳۷)؛ چنان‌که قاضی شوشتری نیز در *مجالس المؤمنین* در شرح حال امیر غیاث‌الدین منصور شیرازی، تا اندازه‌ای در این‌باره سخن گفته است: «مدتی منصب عالی صدارت پادشاه مغفور به او متعلق بود و در غایت عظمت و استقلال اشتغال می‌نمود و در مرتبه ثانی

که جناب مجتهد الزمانی شیخ علی بن عبدالعالی - روح الله روحه - از عراق عرب متوجه پایه سریر خلافت گشته» (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۷۲).

بنابر پژوهش‌های سامان‌یافته در این زمینه، نسبت مادری سادات حسینی (این‌جا قاضی شهید)، به دختر کسرا (شهربانو) مناقشه‌پذیر است. قاضی در ۱۰۱۹ قمری شهید شد؛ زیرا بدخواهان به سخن‌چینی درباره او پرداختند و مغرضانه از او به جهانگیرشاه گورکانی گزارش دادند و برای اثبات تشیّعش، به *مجالس المؤمنین* وی استناد کردند. شاه به آنان رخصت داد تا چند تازیانه بر او بزنند، اما علمای زشت‌کار چندان او را تازیانه زدند که از دست رفت (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۴۳۰). هم‌چنین گفته‌اند که آن بدخواهان کینه‌ورز، او را در راه عربان کردند و با چوب‌های شاخه‌دار زدند؛ چنان‌که گوشت‌های تنش پاره پاره شد و خونش ریخت و به جدش پیامبر امین (ص) پیوست (امینی، ۱۷۲). محدث قمی نیز همین شیوه شهادت قاضی را در *فوائد الرضویه* گزارش کرده است (قمی، ۶۹۷). فاضل کشمیری در نجوم السماء آورده است: «ولادت با سعادتش در سنه نهصد و پنجاه و شش (۹۵۶) واقع شده و شهادتش از کلمه سید نورالله که شهید شد سنه یک‌هزار و نوزده هجری (۱۰۱۹) بر می‌آید. بر این تقدیر، مدت عمر شریفش شصت و چهار (۶۴) سال می‌شود» (کشمیری، ۱۳۴).

انتساب اجداد قاضی به طریقت‌های شیعی - صوفی نوریخشیه و مشعشیه، ارتباط پدرش با شیخ ابراهیم قطیفی از علمای برجسته عصر صفوی، ارتباط قاضی با شیخ بهایی، تدین و دین‌داری و انتساب قاضی به تشیّع، مهم‌ترین دلالت‌های معرفتی زندگی قاضی شوشتری به شمار می‌روند که در اندیشه سیاسی وی مستقیم تأثیر گذاردند.

فضای گفتمانی عصر قاضی و ارتباط آن با موضوع حاضر

اندیشه هر متفکری به متن و بافت تاریخی‌اش، سخت پیوسته است. البته این دعوی نه به معنای نفی اصالت و استقلال اندیشه نیست، بلکه به معنای معطوف بودن اندیشه به مسائل و بحران‌های زمان و ارتباط قوی‌میش با متون و آثار و گفتار فکری مسلط بر عصر اوست. از این‌رو، افزون بر روی دادها و دگرگونی‌های زندگی قاضی شوشتری که

در نگرش وی تأثیر گذارد، ارزیابی فضای فکری و گفتار مسلط بر عصر او، به فهم بهتر بنیادهای معرفتی اش و پی آمدها و دلالت‌های سیاسی آن کمک می‌کند. بی‌گمان هر متن و اندیشه‌ای پنهان یا آشکار با متون و اندیشه‌های پیش از خود و زمانه‌اش پیوند خورده است. افزون بر این، هر متفکر و اندیشه‌ورزی به‌رغم بزرگی و توانایی‌اش، از دست‌آورد اندیشه و میراث پیشینیان خود بهره می‌گیرد (برت، ۱۳۷۴، ۲۰۳). هر متنی، به گفته اسکینر نقطه تلاقی زمینه‌های اجتماعی، زبانی، فکری و عملی است. بر پایه روش اسکینر در فهم اندیشه سیاسی متفکر، هم گفتار سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه وی و هم قصد آن اندیشه‌ورز برای برقراری ارتباط در چنین گفتاری، باید دریافت شود. شناخت گفتار سیاسی چیره بر هر دوره تاریخی، مستلزم شناخت سه عامل مهم است:

۱. مشکلات و پرسش‌های سیاسی مطرح در هر دوره و پاسخ‌های عرضه شده به آنها؛

۲. زبان خاص هر دوره؛ یعنی معانی، مفاهیم و گزاره‌های رایج در آن که نویسنده با استفاده از آنها آثارش را می‌نویسد؛

۳. سنت و عرف و اصول و قواعد رایج در استدلال‌های سیاسی حاکم بر هر دوره.

بنابر فرض، اندیشه‌های قاضی شوشتری حاصل خوانش ویژه او و تعاملش با بستر فکری و زبانی و تاریخی عصر خویش است. بنابراین، برای درک صحیح اندیشه او، مطالعه الگوی غالب مباحثات عصر وی ناگزیر می‌نماید. از این روی، نخست گفتار مسلط بر عصر این عارف و اندیشه‌ورز مؤثر به انگیزه فهم بهتر مبانی معرفتی و آثار و دلالت‌های سیاسی اندیشه‌اش، بررسی می‌شود.

دوره زندگی قاضی (۹۵۶-۱۰۱۹ ق) با سال ۲۶ حکومت شاه تهماسب تا سال ۲۳ پادشاهی شاه عباس صفوی، هم‌زمان بود. پیدایی حکومت ملی و رسمی شدن تشیع در ایران و بازیابی هویت جدید ایرانی به همت صفویان و رخ دادن جنگ‌های فراوان با عثمانیان و ازبکان سنی‌مذهب، گسترش تجارت جهانی و برقراری رابطه سیاسی و تجاری صفویان با اروپا، اصلاح ساختارهای نظامی و اجتماعی در عصر شاه عباس، دوگانگی جمعیت موسوم به تاجیکان و ترک‌ها، از روی داده‌های این دوره به شمار

می‌روند. این دوره هم‌چنین از منظر جهانی، عصر اکتشافات جغرافیای و کشف سرزمین‌های ناشناخته بود. از سوی دیگر، قاضی میانه این دوره برای نشر مذهب تشیع به هندوستان هجرت کرد (حسنی، ۱۲۵) و در دربار گورکانیان هند بر منصب قضاوت؛ یعنی «قاضی القضاة» هندوستان نشست (رحمان علی، ۱۲۳). گورکانیان هند که امپراطوری مغولی هند یا امپراطوری بابری نیز خوانده می‌شوند (میر جعفری، ۱۲۱)، حکومت بزرگی بود که آن را نوادگان امیر تیمور در هندوستان پدید آورد. این سلسله از ۱۵۲۶ تا ۱۸۵۷ میلادی بر بخش گسترده‌ای از شبه قاره هند (کشورهای امروزی هند، پاکستان، بنگلادش و بخش‌هایی از افغانستان امروزی) فرمان می‌راند.

دوران شکوه امپراطوری گورکانی یا مغول کبیر دوره اکبر شاه، شاه جهان را تا میانه دوره پادشاهی اورنگ زیب عالم‌گیر فرامی‌گیرد (گوستاولوبون، ۲۳۵). حکم‌رانان این سلسله آرام آرام سراسر شبه قاره را زیر فرمان خود گرفتند. زبان رسمی دربار گورکانیان هند، فارسی و فرهنگ ایرانی در این دربار بس نافذ بود و همین سبب، به گسترش فارسی و فرهنگ ایرانی در شبه قاره هند انجامید (شیمل، ۱۲۳). قاضی شوشتری، ۹۹۳ قمری هم‌زمان با پادشاهی اکبرشاه به هند رفت. اکبر شاه در آن زمان بر سرزمین‌های گجرات، بنگاله و کشمیر و سند حکم می‌راند. قاضی شوشتری ۲۷ سال در هندوستان ماند. او در سرزمین‌های سنی‌مذهب می‌زیست. از این‌رو، محیط ضد تشیع زمانه؛ یعنی حضور نحله‌هایی همچون ماتریدیه و اشعریه در هندوستان (حائری، ۶۷)، مهم‌ترین دلالت‌های معرفتی مؤثر در پیدایی اندیشه سیاسی قاضی شوشتری بوده است. البته اندیشه سیاسی قاضی شوشتری برکنار از تأثیرپذیری‌اش از تحولات سیاسی - اجتماعی آن عصر، مستقل بود. افزون بر اینکه بنابر نظریه توماس اسپرینگز، قاضی در هندوستان به خوبی عوامل بحران را می‌شناخت. عوامل بحران از دیگر دلالت‌های معرفتی مؤثر در پیدایی دغدغه قاضی و پس از این، دلالت‌های تبیینی اندیشه سیاسی وی بود. جریان تاریخی تشیع نزد او مهم می‌نمود؛ چنان‌که به نوع حکومت کم‌تر توجه می‌کرد. از این‌رو، از هر استعدادی برای دفاع از تشیع سیاسی بهره می‌برد. بنابراین، او در آن سرزمین به دربار اکبر شاه نزدیک شد و بر منصب قضا نشست.

دلالت‌های تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی شوشتری

الف) قاضی و تقیه

جدا کردن دلالت‌های تبیینی و هنجاری اندیشه قاضی از یک‌دیگر دشوار می‌نماید؛ زیرا وی در چارچوب جهان‌بینی و معرفت‌شناسی شیعی، افزون بر تبیین مسائل، هم‌زمان به عرضه راه‌کارهای هنجاری می‌پرداخت. تقیه؛ یعنی کتمان عقیده و تظاهر به کاری مخالف با میل باطنی، از دلالت‌های تبیینی (وضعیتی) اندیشه سیاسی قاضی بود که نمودی هنجارین داشت و بر پیوند اندیشه سیاسی وی با مذهب تشیع دلالت می‌کرد. تقیه بر پایه شروطی برای حفظ ایمان و دین، توصیه، بلکه واجب شمرده می‌شود. مهم‌ترین شرط تقیه اعتماد و اطمینان نداشتن به حفظ جان است (کلینی، ۱۳۶۴، ۳، ۳۰۸). روایات بسیاری از ائمه شیعه (بیشتر از امام محمد باقر و امام جعفر صادق) درباره ارزش و اهمیت تقیه نقل شده است. مضمون این روایات شیعیان را بدین هدایت می‌کند که تقیه را اصلی معرفتی و هنجاری بدانند. قاضی شوشتری نیز به اهمیت سیاسی این اصل آگاه بود. تأکید بر ارزش و اهمیت سیاسی تقیه در هنگامه خطر، در این روایات جایگاه برجسته‌ای دارد. برای نمونه، از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند: «التقیه من دین الله» یا «اتقوا علی دینکم فاحجوبوه بالتقیه؛ فانه لا ایمان لمن لا تقیه له» یا «التقیه تُرس المؤمن» و «لا ایمان لمن لا تقیه له» (کلینی، ۱۳۶۴، ۳، ۳۰۸ - ۳۱۴). امام باقر (ع) نیز به تقیه کردن سفارش و بر آن تأکید می‌کرد: «التقیه دینی و دین آبائی و لا ایمان لا تقیه له» یا «خالطوهم بالبرانیه و خالفوهم بالجوانیه اذا کانت الامرہ صبیائیه؛ با فرمان‌روایان [خود کامه] هوا و هوس‌محور، به‌ظاهر بیامیزید و در باطن با او مخالف باشید» (همان).

قصه حضرت یوسف و تهمت زدن او به برادرانش، از نمونه‌های تاریخی و قرآنی تقیه به شمار رفته است (کلینی، ۱۳۶۴، ۳، ۳۱۰). هم‌چنین تقیه اصحاب کهف درباره اجرای آیین بت‌پرستان و مشرکان به‌رغم خداشناسی و موحد بودنشان، از مستندات تقیه به شمار می‌رود (کلینی، ۱۳۶۴، ۳، ۳۱۰). با توجه به زمینه شیوه‌های سیاسی مبارزه شیعه اثناعشریه، تقیه از شیوه‌های مبارزه منفی، نامستقیم و فرهنگی است. تقیه در این شیوه مبارزه، رکن اصلی است.

بنابراین، قاضی بی‌گمان، به جایگاه سیاسی (معرفتی و هنجاری) تقیه در مذهب تشیع و گفتار امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) و نقش هنجاری آن در گسترش مذهب تشیع، آگاه بود. او با همین شیوه نه تنها به منصب قضا دست یافت که توانست کتاب‌های ارزش‌مندی را به جامعه شیعیان عرضه کند. قاضی در دفاع از تقیه در مذهب تشیع و در مقابله با اهل سنت، نمونه‌های فراوانی از تقیه اهل سنت در *مصائب النواصب* برشمرده و گفته است: سنیان معروف مانند احمد بن حنبل در هنگامه فشار به تقیه دست زده‌اند. او هم چنین به ماجرای محنه در دوره مأمون اشاره کرده است (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ۲، ۲۹). او نکته لطیفی را به نقل از تفسیر کبیر فخررازی درباره جواز تقیه در برخی از کارها و دیدگاه قُدما را در این‌باره، در حاشیه همان کتاب نقل کرده است: «مجاهد گفته است که جواز تقیه مربوط به پیش از قوت اسلام بود، اما از حسن بصری نقل شده است که گوید: ان التقیة جائزة للمؤمنین الی یوم القیامة^۱» (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ق، ۲، ۲۸).

باری، با توجه به اینکه خودش در *الحق قی الحقی* می‌نویسد: «فقیر نام خود را در تصانیف ننوشته تا قربت الی الله باشد و ایضاً هرگز به کسی از مخالفان اظهار نکرده که آن تصانیف از فقیر است» (قاضی شوشتری، ۱۳۷۶، ق، ۱، ۱۱۰)، در هنگامه‌های خطیر و بسیار حساس سیاسی و در برابر کسان خاصی تقیه می‌کرده و در همه احوال و در برابر همه افراد، یکسان نبوده؛ یعنی در زمان کوتاه حضورش در هندوستان و دربار گورکانیان، برای دفاع از تشیع، از تقیه بسیار بهره می‌برده است، اما به‌رغم اینکه اندیشه سیاسی قاضی شوشتری تقیه کردن را برمی‌تابید، تنها در هنگامه اضطراب سیاسی به استفاده از آن رخصت می‌داد؛ چنان‌که وی در همان زمان، نزد کسانی با عنوان «عالم بزرگ شیعی» معروف بود و حتی معاصرانش به او اعتراض می‌کردند که چرا در تألیفات خود تقیه نمی‌کند. او در *مجالس المؤمنین* در این‌باره چنین

۱. برای آگاهی بیشتر در این‌باره، رک: محمد بن عمر فخر رازی، *التفسیر الکبیر* (مفاتیح الغیب)، ج ۸، ص ۱۴.

نوشته است:

مفضل بن عمر گفت: حضرت امام جعفر (ع) مرا گفتند که نزد مؤمن طاق رو و او را امر کن که با مخالفان مناظره نکند؛ پس به در خانه او آمدم و چون از کنار بام سرکشید، به او گفتم که حضرت امام تو را امر می فرمود که با اغیار سخن نکنی. گفت: می ترسم که صبر نتوانم کرد. مؤلف گوید که این بی چاره مسکین نیز مدتی به بلای صبر گرفتار بودم و با اغیار تقیه و مدارا می نمودم و از بی صبری می ترسیدم و آخر از آنچه می ترسیدم به آن رسیدم و از عین بی صبری این کتاب را در سلک تقریر کشیدم. اکنون از جوشش بی اختیار به جناب پروردگار پناه می برم و همین کتاب را شفیع خود می آورم (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۸۷).

هم چنین در پاسخ به میر یوسف استرآبادی درباره چرایی ترک تقیه نوشته است:

به اعتقاد فقیر در دارالملک هند به دولت پادشاه عادل جای تقیه نیست؛ زیرا که کشته شدن امثال فقیر در نصرت مذهب حق، موجب عزت دین است و صاحب شرع رخصت داده اند که چنین کسی تقیه نکند (قاضی شوشتری، بی تا، ۸).

او در همین مکاتبه به اتهام دیگر استرآبادی؛ یعنی اینکه وی سبب گرفتاری کسانی شده، چنین پاسخ گفته است: حضور برخی از شیعیان قدرت مند در کشمیر مانع آسیب دیدن کسی چون ملا محمد امین شیعی مقیم کشمیر است. به گفته قاضی، «شیعه کشمیر هرگز تقیه نکرده اند و نمی کنند» (همان، ۹). هم چنین هدف و مرام و مسلک سیاسی خویش را در نامه ای به شیخ بهایی آورده و گفته است که استفاده بد از تقیه در هند، به شیعیان آسیب می رساند:

در این شرایط من به این نتیجه رسیده ام که در هند تقیه یک آفت بزرگ است و فرزندان ما را از مذهب امامیه دور و به پذیرش مذاهب دروغین اشعری و ماتریدی وادار می سازد. بر اثر لطف و توجه سلطان، ردای تقیه را از دوش هایم به دور افکندم و سپاهی از دلیل و برهان با خود برداشتم و سرگرم جنگ با علمای مخالف اهل بیت در این کشور شدم (همان، ۱۲).

هم‌کاری با پادشاهان

دلالت‌های تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی شوشتری را درباره هم‌کاری‌اش با شاهان فراتر از گفتمان‌های رایج در عصر صفوی باید تبیین کرد؛ زیرا دو دیدگاه فقهی درباره نوع هم‌کاری فقیهان و مجتهدان با شاهان عرضه می‌شد:

۱. حکومت سلطان نامعصوم (جائر و عادل)، حکومت جور و هم‌کاری با آن حرام است (دیدگاه سنتی)؛

۲. حکومت سلطان عادل شیعی مروج تشیع با فرض اینکه مجتهد جامع الشرائط آن را امضا کند، مشروع و هم‌کاری با آن جایز است (دیدگاه نوگرایانه) (بشارت، ۱۳۹۰، ۱۲).

قاضی بر استفاده از همه استعدادها و زمینه‌ها (حتی تعامل با امیران سنی مذهب) برای پیش‌برد تشیع سیاسی تأکید کرده؛ چنان‌که درباره هم‌کاری با شاهان گورکانی نوشته است:

پس از مسافرت‌های طولانی و تحمل رنج‌ها و دردهای بی‌شمار به پایتخت هند رسیدم. در اینجا بخت با من یار بود و فرصتی یافتم که از خورشید درخشان [اکبرشاه] بهره‌مند شوم و در سایه سلطان بزرگ آرام گیرم. یاری خدا موفقیت بزرگی برایم به بار آورد. با لطف و رحمت خدا، من از موقعیتی والا و نیز دوستی سلطان بزرگ برخوردار شدم. درحقیقت موفقیت من بر اثر کرم و بخشش پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ولی خدا علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) است. مقام والا و تقرب به سلطان مرا از خود غافل نساخته است. من همواره نسبت به آخرت و زندگی پس از مرگ هوشیار بوده‌ام (قاضی شوشتری، بی‌تا، ۸).

او در *مجالس المؤمنین* درباره دست زدن شاه اسماعیل به کشتار گروهی مشعشیان خوزستان چنین نوشته است:

بعد از کشتن سید علی والی خوزستان و تسخیر شهر حویزه و قتل عام طایفه مشعشع، بی‌توقف به شوشتر نزول اجلال فرمودند. سید نورالله - از رهبران مشعشیان - با وجود ضعف و پیری بیمار بود و به استقبال آن

پادشاه دین پناه اقدام نتوانست نمود. بنابراین، بعضی مفسدان آن دیار، به قاضی محمد کاشی - که صدر آن پادشاه کام‌کار بود - گفتند که سید نورالله بیماری را بهانه ساخته و به واسطه رابطه‌ای که او را با سلاطین مشعشع بوده، از استقبال حضرت پادشاه و زمین‌بوسی در گاه تقاعد نموده. آن قاضی جابر که به شرارت ذات و شراست طبع و خشونت خلق، مشهور و طینتش به قساوت قلب و استعمال مکر و اراقت دم نسبت به جمیع اهل عالم، مجبول و مفطور بود، گواهی آن مفسدان را به سمع قبول شنید و پی فتوای اشاره علیه قاهره، در مقام مؤاخذه و مصادره آن سلاله ذریه طاهره گردید (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۷۱).

بنابراین، قاضی شوشتری افزون بر اینکه هم‌کاری را با امیران سنی‌مذهب گورکانی کار پسندیده‌ای شمرده، بر استفاده از هر زمینه‌ای برای دفاع از خود تشیع تأکید کرده است:

بر اثر لطف و توجه سلطان [اکبرشاه] من بدین نتیجه رسیدم که بحث و مناظره مذهبی فعال با مخالفان اهل بیت جهادی است که بهترین توشه برای جهان آخرت را فراهم می‌آورد. ابتدا کتاب مصائب النواصب را نوشتم که ردی است بر نواقض الروافض. استدلال‌های من، نویسنده آن کتاب را رسوا و مفتضح کرد. سپس کتاب الصوارم المهرقه را نوشتم. به وسیله این کتاب حملات سخت نویسنده صواعق المحرقة بر ضد شیعه به خود او بازگشت و صواعق که ادعا می‌شد درخشان و نورانی است، به مشتی خاکستر مبدل گردید (قاضی شوشتری، بی تا، ۱۲).

قاضی شوشتری از زیرکی سیاسی فراوانی برخوردار بود؛ چنان‌که شاهان و حکومت‌های شیعه‌مذهب را از حاکمان و شاهان سنی‌مذهب، برتر می‌خواند؛ چنان‌که در جند سوم *مناصب النواصب* و مناظره سیاسی با میرمخدوم از علمای سنی‌مذهب عصر شاه طهماسب، به دفاع از تاریخ سیاسی - اعتقادی تشیع دوره آل بویه، مغولان (محمد خدابنده) و شاه طهماسب پرداخته است. (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ق، ۱، ۳۷۴ - ۳۷۷). اشکالات میرمخدوم در *نواقض الروافض* بدین ناظر است که شیعیان، سلطان حقیقی را امام معصوم می‌دانند. این امام هفتصد سال غایب است و

مجتهد به جای او، همه وظایف امام معصوم را جز جهاد بر عهده دارد. اگر مجتهد نباشد، چه می‌شود؟ پس، این طهماسب کیست؟ امام معصوم است؟ خیر. مجتهد است؟ خیر. حتی کسانی در عدالتش نیز تردید دارند؛ یعنی امام غاصب است؛ پس چرا شیعیان او را لعن نمی‌کنند؟

قاضی می‌گوید پاسخ پرسش اول این است که مؤمنان در غیاب مجتهد کارهای او را سامان می‌دهند و بنابراین، در غیبت امام و مجتهد هم مشکلی رخ نمی‌نماید، اما شاه طهماسب، مدعی نبود که بر جای امام معصوم نشسته است. او خود را رعیت امام می‌دانست که کارش حفظ ثغور مسلمانان است؛ از این روی که هر کسی بتواند به معروف امر و از منکر نهی کند، چنین وظیفه‌ای را باید اجرا کند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ۲، ۲۳۳).

آثار قاضی شوشتری

دلالت‌های تبیینی اندیشه سیاسی قاضی شوشتری در تألیف آثارش، دفاع از باورهای سیاسی تشیع در مواجهه به دشمنان تاریخی این مذهب بوده، افزون بر اینکه وی از مبانی تبیینی خویش در قالب دلالت‌های هنجاری ناظر به تنظیم زندگی مدنی شیعیان بهره برده است. قاضی از دید آرمانی و هنجاری، امامت شیعی را ضامن بقای جامعه و عامل حل بحران‌های موجود می‌دید. برای نمونه، هدف قاضی از تقسیم‌بندی *مجالس المؤمنین* به دوازده مجلس، از تأسی‌اش به شمار دوازده امام تشیع سرچشمه می‌گیرد که با یک مقدمه و یک خاتمه، تداعی‌گر شماره چهارده معصوم محترم نزد شیعیان است. قاضی در این کتاب از گروهی از علما و راویان شیعه و شاهان و امیران، صوفیان و شاعران امامیه از گذشته تا عصر خودش سخن گفته است. او می‌دید گروهی از مخالفان، به شیعه طعن می‌زنند که این مذهب با ظهور دولت صفویه و خروج شاه اسماعیل صفوی پدید آمده است (ارموی، ۱۳۶۷، ۴۷، به نقل از میرزا عبدالله افندی). قاضی با نوشتن این کتاب ثابت کرد که تشیع تاریخ بلندی دارد و از همان اوایل تاریخ اسلام و روزگار رسول خدا (ص)، درباره پیروان اهل بیت به کار می‌رفته است (افندی، ۱۴۰۱ ق، ۱۵۵). سخن نویسنده *روضات الجئات*، بر این دلالت می‌کند که



قاضی در آن کتاب، بر پرشمار نشان دادن شیعیان تأکید کرده است. سید محمدباقر خوانساری در شرح حال محمد بن علی معروف به محی الدین بن عربی، پس از نقل پاره‌ای از مطالب نادرست صوفیه و نقد آنها می‌نویسد: «البته در میان دانشوران شیعی، گروهی هستند که تمام اینها را به یک چشم می‌بینند؛ به ویژه قاضی نورالله شوشتری که به همین دلیل، به او لقب «شیعه‌تراش» داده‌اند (خوانساری، ۱۳۹۱ ق، ۸، ۱۶۲).

دلالت‌های تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی همچن دیگر صوفیان دوره صفوی، از عرفان ابن عربی متأثر بود. او معتقد است که خرقه ابن عربی به حضرت خضر نسب می‌برد و از این رو، بر دفاع از تشیع سیاسی تأکید می‌کند. وی در *مجالس المؤمنین*، در احوال ابن عربی، او را «اوح‌الدین محیی الدین محمد بن علی العربی الحاتمی الاندلسی قدس سرّه العزیز» می‌خواند و درباره‌اش می‌گوید:

از خاندان فضل وجود بوده و از حضيض تعلقات و قيود به اوج اطلاق و شهود، صعود نموده و نسبت خرقه وی به یک واسطه به حضرت خضر می‌رسد و خضر به موجب تصریح مولانا قطب‌الدین انصاری صاحب *مکاتیب*، خلیفه امام زین العابدین (علیه السلام) است و شیخ ابوالفتح در تفسیر این آیه که «قال فأنها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض»، روایت نموده که حضرت خضر (علیه السلام) با بعضی از نظریافتگان درگاه گفته که من از موالیان علی و از جمله موکلان بر شیعه اویم و از بعضی درویشان سلسله نوریخشیه شنیده شد که هر یک از مشایخ صوفیه که اظهار ملاقات خضر نماید یا خرقه خود را به او منسوب سازد، فی الحقیقه، اخبار از التزام مذهب شیعه نموده و اشعار به عقیده خود در باب امامت فرموده. کلام شیخ در *فتوحات* - بر وجهی که سابقاً مذکور شد - در اعتقاد او به امامت و وصایت ائمه اثناعشر نسبت به سید بشر (صلوات الله علیهم) صریح است (خوانساری، ۱۳۹۱ ق، ۸، ۱۶۲).

قاضی نورالله شوشتری با ذهنیتی سیاسی و با اقتباس از قرآن^۱، دیگر اثر خودش را *احقاق الحق و ازهاق الباطل* نامید تا خواننده را به کتاب خدا و

۱. «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء، آیه ۸۱).

احقاق حق فراخواند و بواطل سیاسی مخالفان تشیع را آشکار کند. او در این اثر با گفتاری منطقی و زیبا و رسا، به ادعاهای سیاسی - مذهبی فضل بن روزبهان نویسنده *ابطال الباطل* پاسخ گفته و در بطلان دیدگاه وی به کتاب‌های خود اهل سنت استشهاد کرده است (مدرسی، ۱۳۴۴، ۳، ۳۸۵). او در این کتاب افزون بر نقد دیدگاه فضـل الله و اثبـات نظریـات سیاسـی امامیه که در نوشته‌های علامه حلی آمده است، در استدلال‌های خود، نظر مستدلش را در تجزیه و تحلیل حقایق از دید تاریخی - سیاسی و به شکل منطقی عرضه می‌کند تا به رد دعوی فضل الله پردازد و مناظره‌گری موفق باشد (رضوی، ۱۳۶۷ش، ۱، ۵۷۳ - ۵۷۴).

احقاق الحق او، دوره‌ای از اصول و معارف سیاسی - اعتقادی است که مسائل توحید، نبوت، امامت، معاد، عدل و توابع آنها مانند حسن و قبح عقلی، دیدگاه اشاعره و معتزله را در بردارد و در زمینه اثبات مسائل خود و در مقام رد و ایراد، از روش‌های فلسفی و کلامی شیعی، بسی بهره برده است (قاضی شوشتری، ۱۳۷۶ ق). او امامت را از اصول دین می‌داند: «بنابر آنکه بقای دین و شریعت را موقوف می‌داند به وجود امام؛ چنان‌که ابتدای شریعت موقوف است به وجود نبی. پس حاجت دین به امام به منزله حاجت دین است به نبی» (قاضی شوشتری، ۱۳۷۶ ق، ۲، ۳۰۵). هم‌چنین با استناد به قرآن، سنت، اجماع و عقل (ادله اربعه) به اثبات آن می‌پردازد (همان).

به گزارش منابع، شیعیان هند پیش از تألیف *احقاق الحق* ناگزیر بودند تقیه کنند و عقاید خویش را از ترس پادشاهان متعصب و جائر پنهان نگاه دارند، اما قاضی با نوشتن *احقاق الحق* و دیگر آثارش، آشکارا از حقانیت تشیع علوی سخن گفت و برتری کلام شیعی را به روشنی نشان داد و به شیعیان هند، دوباره جان بخشید (عاملی، ۱۳۸۵ ق، ۲، ۳۳۷؛ رضوی، ۱۳۶۷ش، ۱، ۵۸۳ - ۵۸۹).

دلالت‌های تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی شوشتری در تألیف آثارش، ویژگی‌های فکری فراوانی دارد. وی در *الصوارم المهرقه* (کتابی درباره امامت عظمی و خلافت کبرا) به *الصواعق المحرقة* ابن حجر هیثمی عسقلانی پاسخ گفته است (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق). نیز *مناصب النواصب*

را در رد نواقض الروافض میرزا مخدوم شریفی (م ۹۸۸ یا ۹۹۵) نوشت. میرمخدوم از اهل سنت دوره صفویه و ساکن قزوین بود که در سایه این دولت کمابیش به تقیه تسنن خود را حفظ می‌کرد و روزگار می‌گذراند. قاضی در منصب *النواصب* نیز به دفاع از عقاید شیعی پرداخت. برای نمونه، وی در مقدمه بسیار کوتاه ششم، روش استدلال شیعه را به روایات اهل سنت درباره حقانیت امام علی (ع) و اولاد ایشان آورده و در مقدمه هفتم مشکلات تاریخی شیعه را گزارش کرده و گفته است که بیشتر امامان ما به شمشیر یا زهر به شهادت رسیدند و علمای ما بیشتر در تقیه به سر می‌بردند و به‌رغم اکثریت مخالفان، مذهب حق اهل بیت (ع) استوار مانده است. هم‌چنین به نمونه‌هایی از تعصب علمای اهل سنت در برابر دیدگاه‌های شیعه اشاره می‌کند: «زمخشری می‌نویسد به مقتضای آیه «هو الذی یصلی علیکم و ملائکه» می‌توان بر همه مسلمانان صلوات فرستاد، اما چون روافض این را درباره ائمه خود شعار کرده‌اند، ما از آن منع می‌کنیم» (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق، ۱، ۱۸۶ - ۱۸۷).

مقدمه هشتم در باره حکم لعن و مصادیق آن است. نویسنده در این بخش به تفکیک لعن و سب و تهمت‌های بی‌دلیل به شیعه می‌پردازد و پس از این مقدمات هشت‌گانه، کتابش را با عنوان‌های جُند اول و دوم و... سامان می‌دهد:

جند اول درباره آیاتی که میرمخدوم آنها را دلیل فضل صحابه دانسته است؛

جند دوم درباره احادیثی که میرمخدوم در همین زمینه به آنها استناد کرده است؛

جند سوم در رد دلایل میرمخدوم درباره حقانیت خلفای سه‌گانه در مستولی شدن بر احکام خدا پس از رحلت رسول (ص). او در جند سوم، در مقام رد نویسنده *نواقض* که تشیع امامی آل‌بویه را نفی می‌کند و می‌گوید هیچ سلطان امامی تا زمان ما نبوده است، به دفاع از تاریخ سیاسی تشیع، مطالبی درباره آل‌بویه و دیگر شاهان امامی مذهب مانند خدابنده عرضه می‌کند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق، ۱، ۳۷۴ - ۳۷۷). قاضی به این سخن میرمخدوم که گفته است شاه اسماعیل، خون‌ریز بود (اشارتی به کشتن سنیان)، چنین پاسخ می‌دهد: به فرض که چنین بوده باشد، اما نخستین بار طلحه و زبیر و عایشه بر امام علی (ع) شوریدند و خون ریختند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق، ۱، ۴۰۹ - ۴۱۰). بحث درباره مفهوم عصمت نزد شیعیان (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق، ۲، ۸۲ - ۱۰۸) و

تکفیر صحابه نخستین و روایاتی درباره فراگیر شدن ارتداد، برخورد عثمان با قرآن و تکلیف سنیان در هنگامه قیامت و رجعت از دید شیعه و رد کردن احادیث کتاب‌های صحاح اهل سنت، از دیگر دلالت‌های تبیینی اندیشه سیاسی قاضی شوشتری در این کتاب است (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ق، ۲، ۵۲ - ۶۸، ۱۱۴). قاضی در دنباله کتاب، شرحی درباره گفتار عالمان شیعه درباره باب نماز جمعه آورده؛ سپس به مقایسه شروط اقامه جمعه به فتوای شیعه و علمای اهل سنت پرداخته است (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ۲، ۲۱۵ - ۲۱۶).

تسلط قاضی در دفاع از تشیع، دقت وی در پاسخ‌گویی به شبهات، کاربرد روش‌های جدلی و اعتقاد وی به اعتدال علمی و عقیدتی، از مهم‌ترین ویژگی‌های تبیینی اندیشه سیاسی قاضی شهید است که به از دست رفتن جانش در دفاع از مراسم انجامید. وی در این زمینه، از عبدالجلیل رازی متأثر بود و در همین کتاب نیز از او نقل کرده است (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹، ۲، ۱۸۹).

قاضی استاد مناظره سیاسی - دینی بود؛ یعنی از مناظره در قالب مبدأ و دلالتی هنجاری برای اصلاح جامعه به سود شیعیان بهره می‌برد؛ چنان‌که در مناظره با سید میر یوسف علی حسینی اخباری مؤلف رساله *اسئله یوسفیه* می‌گوید:

و دیگر از عجایب آنکه سندهای فقیر را که از آیات باهره و کتب معتبر ذکر نموده، ناقص عیار تصور نموده‌اید و آنچه خود در مقام استدلال از تفسیر کاشفی که جهت میرعلی شیر خارجی نوشته، از *مصابیح القلوب* که مرد مداح معرکه‌گیری بوده و از مقصد اقصی و مانند آن از کتب مجهوله نقل نموده‌اید، زر تمام عیار نام نهاده‌اید (قاضی شوشتری، ۹).

تعبیر مداح معرکه‌گیر درباره حسن شیعی سبزواری که آثارش نمونه‌ای از آثار فارسی شیعیان ایران سده هشتم است، از توجه قاضی به ضعف استنادی چنین متون خبر می‌دهد. نقد قاضی درباره کاشفی نیز از این‌روست که او در هرات با امیرعلی شیر نوایی هم‌نشین بود که به ضدیت با شیعه شهرتی داشت و این اخبار در هند پیچیده بود. خود کاشفی، از مردمان سبزواری و شیعه بود، اما نوشته‌هایش در هرات (مانند تفسیر)، رنگ و آب شیعی نداشت. تحلیل‌های وی، بر این دلالت می‌کند که قاضی به متون

برساخته غالیان سخت ملتفت بود و هر روایتی را در متون سابق، نمی‌پذیرفت. از دید او، آنان احادیث و خطبه‌های حضرت علی (ع) را جعل کردند: «تا عوام شیعه به نقل آن اقبال نمایند و آن‌گاه اقبال ایشان را به نقل و روایت آن موجب تشنیع و تجهیل شیعه سازد» (قاضی شوشتری، بی‌تا، ۱۰). او معتقد بود: «جمیع اختلافات که در دین پیدا شده، از احادیث کاذبه و اخبار موضوعه غلات و خارجیان است و در کتب رجال شیعه همیشه [حکم] بر فساد روایات بسیاری از غلات شیعه کرده‌اند» (همان).

قاضی و تصوف

قاضی شوشتری از موضعی تبیینی و هنجاری از برخی از صوفیان راستین پشتیبانی کرد. دفاع از شیعیان و اعلام فزونی شمار آنان در مبانی تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی، برجسته بود. از این‌رو در تطبیق پاره‌ای از اندیشه‌های صوفیان با گفتارهای شیعی می‌کوشید و حتی کسانی را از آنان در شمار شیعیان می‌آورد. هم‌چنین در مقام شیعه‌ای صوفی‌مشرّب، اندیشه‌های صوفیان دروغین را آسیب‌شناسی می‌کرد؛ چنان‌که یکی از دو باب مفصل *مجالس المؤمنین* (مجلس ششم) به شرح احوال و اقوال صوفیان و عارفان می‌پردازد و افزون بر ستایش آنان، اقوال و مبانی مکتبشان را با تشیع سازگار می‌کند:

مجلس ششم در ذکر جمعی از صوفیه صافی که نزد سالکان مسالک طریقت و مؤسسان قواعد شریعت و حقیقت، مقصود از ایجاد عالم و اختراع بنی‌آدم، بعد از ایجاد جواهر ظواهر انبیاء و ائمه هدی...، وجود فائض الجود این طایفه کرام و اصفیای عظام - کثرهم الله بین الانام - است که میامن توفیق از ادنی مراتب خاک به اعلیٰ مدارج افلاک، ترقی نموده‌اند و از حضيض خُمول بشریت به اوج ملکیت تلقی فرموده از پرتو سراج و هاج و عکس شعاع ... به مرتبه‌ای رسیده‌اند که عواقب امور قبل از ظهور مشاهده نموده‌اند و خواتیم اشیا پیش از بروز وجود مطالعه فرموده. دعایم دین و دولت به میامن همت ایشان قایم و قوایم ملک و ملت به روابط وجود ایشان منتظم، پاک‌بازان بساط مردی و صدرنشینان صُفه دردمندی، بحرآشامان تشنه‌جگر و دست‌افشانان بی‌پا و سر، گم‌گشتگان جاده سلامت

و منزویان گنج ملامت، زنده‌پیلان زنده‌پوش و زنده‌دلان صاحب‌هوش، خرقه‌پوشان خانقاه قدس و باده‌نوشان بزم‌گاه انس، شاهان بی‌کلاه و امیران بی‌سپاه... (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۱، ۱۲۲).

قاضی با ستودن عرفا، در پی نشان دادن برخورداری شیعیان از این خصال نیکو بوده است:

قومی ملوک طبع که از روی سلطنت	گویی که از احترام سلاطین کشورند
شاهان دل‌پوش که گاه حمایتی	زیر گلیمشان جم خاقان و قیصرند
امروز از نعیم جهان چشم دوختند	فردا خود از کرشمه به فردوس نگرند
منگر به چشم خار درین پا برهنگان	نزد خرد عزیزتر از دیده‌سرنند
آدم بهشت را به دو گندم اگر فروخت	حقا که این گروه به یک جو نمی‌خرند

(قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۲، ۲ و ۳).

از سوی دیگر، وی با زیرکی ویژه‌ای در برخی از ستایش‌های تلویحی درباره عرفا و متصوفه واقعی، از ترکیب‌های «بحرآشامان تشنه‌جگر»، «دست‌افشانان بی‌پا و سر» و «گم‌گشتگان جاده سلامت» بهره برده است که گویی به تلویح، به ریشخند برخی از باورهای صوفیان می‌پردازد. او بر خطرهای تهدیدکننده سالکان این مسلک چشم نبسته و در این باره فراوان سخن رانده و اهل سلوک و ارباب طریق را از آنها پرهیز داده است:

خطر گرفتار شدن در دام کسانی که صلاحیت نشستن بر مسند ارشاد خلق و پیشوایی معنوی و روحانی را ندارند و بسیاری از آنان افراد شیادند که قادر به عرضه کالایی جز ریا و سالوس و جهالت و فریب‌کاری نیستند و معارف حقه بر ایشان فقط یک دکان و ابزار صید غافلان است. نیز کسانی که هر چند ظواهر شرع را به تمام و کمال رعایت می‌کنند و دیگران را به پیروی آن می‌خوانند، اما به تزکیه نفس و تصفیه دل نپرداخته‌اند و خلق و خوی خود را نیکو نساخته‌اند و همچو گروه اول از طریقت هیچ نصیبی جز ظواهر فریبنده نبرده‌اند و دیگران نیز با تقلید از ایشان، از تباه کردن شخصیت و قابلیت‌های روحی خود نتیجه‌ای نمی‌گیرند، پوشیده نماند که بسیاری از عیاران روزگار و ابله طراران دکان‌دار که صاحبان غلظت طبع و

کثافت حجابند و سال‌ها به مرض آرایش و افزایش سبلیت و محاسن عمر گذرانیده‌اند و عمامه کبیره که بار عناد و استکبار است بر سر نهاده‌اند...؛ پس طالب صادق را واجب و لازم است که در ابتدای کار، احتیاط بسیار نماید تا پای مال طریق این جهال نشود و غریق گرداب تقلیدشان نگردد که چون از پیروی ایشان فسردگی و تیرگی و سردی پدید گشته، حرارت را فرو نشانند، قابلی نقصان پذیرفته ضایع گردد.

پوشیده مرقعند این خامی چند نارفته ره صدق و صفا گامی چند بگرفته ز طامات الف لامی چند بدنام‌کننده نکونامی چند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵ ق، ۲، ۷ - ۱۰)

در این طریق اخطار بسیار و مهالک بی‌شمار است؛ چه خطرات وساوس و ورطات هواجس و تسویلات باطله و تخیلات فاسده، سالک را در بیابان طلب حیران و سرگردان گردانند... (همان، ۲، ۴).

قاضی از منظری سیاسی (هنجاری) نه تنها به پاره‌ای از دعوی‌های شماری از صوفیان باور نداشت و آنها را لاف‌های بی‌هوده می‌شمرد که نسبت‌های غلات شیعه را به امامان بر اثر گراف‌گویی برخی از صوفیان، نمی‌پذیرفت و به‌رغم تعصبش در شیعی‌گری که به شهادتش انجامید، آگاهی پیامبر (ص) و امامان را از همه مغیبات و ضمایر نفی می‌کرد:

به تواتر رسیده که حضرت پیغمبر مدت‌ها در مسئله‌ای انتظار وحی کشیده‌اند و اگر ایشان را در اول فطرت یا در اول بعثت اطلاع بر جمیع غیب می‌بود، انتظار وحی کشیدن بی‌وجه می‌بود (قاضی شوشتری، بی‌تا، ۱۳).

تلاش برای نزدیک کردن تصوف و عرفان به تشیع، کار تازه‌ای نبود، اما اینکه قاضی می‌کوشید شمار شیعیان را افزون بنماید، ابتکاری سیاسی معطوف به مبانی معرفتی و هنجاری اندیشه سیاسی وی به شمار می‌رفت. قاضی شهید از اندک عالمان شیعه بود که زیرکانه و از منظری سیاسی، ناتهاجمی و حتی حمایت‌گرایانه و ستایش‌گرایانه با حلاج روبه‌رو شد (لاهوری، ۱۴۵) و او را «البحر المواج ... سرور اهل اطلاق و سرمست جام اذواق، حلاج اسرار و کشاف اسطر» خواند و بر این بود که گناه وی، انتساب به مذهب

شیعه امامیه و اعتقاد به وجود مهدی اهل بیت و دعوت مردم به نصرت آن حضرت و شوراندن مردم بر خلفای عباسی است که کفر و زندقه را بهانه کردند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵، ۲، ۳۶ - ۳۹).

او افزون بر *مجالس المؤمنین* در شرح حال عرفا و دفاع از ایشان، در اثر کلامی اش *الحق الحق* که لایحه دفاعیه شیعه در برابر مخالفان مذهبی ایشان به شمار می‌رفت، به تلویح از صوفیان و عارفان راستین پشتیبانی کرد. برای نمونه، ابن‌روزبهان، علامه حلی را به مخالفت محققان صوفیه متهم کرده بود، اما قاضی این اتهام را رد کرد و مخالفت علامه را به صوفیان ناحقی نه کسانی همچون بایزید و جنید ناظر دانست که به عقیده قاضی شیعه به شمار می‌رفتند (قاضی شوشتری، ۱۳۷۶ق، ۱، ۲ / ۱۸۱ و ۹۰). وی آثار مستقلی در بررسی اندیشه‌های عارفان پدید آورد که عنوان آنها بر دفاع او از شیعیان دلالت می‌کند نه متصوفه. هم‌چنین ستایش وی بیشتر درباره عارفان واقعی بود نه متصوفه گوشه‌نشین. رساله‌ای در اثبات تشیع سید محمد نوربخش (مرعشی شوشتری، ۳۱؛ طهرانی، ۱، ۸۷) و رساله‌ای در اثبات تشیع میر سید علی همدانی (طهرانی، ج ۱، ۹۹)، از این دست آثارند.

شاید مقصود قاضی از ملهم بودن تصوف از تشیع، صوفیان نخستین و خالص بوده باشد نه متصوفه قرون بعد که یک‌سره تارک دنیا بودند یا به اباحی‌گری دچار شدند. به عقیده قاضی، صوفیان نخستین؛ یعنی کسانی مانند بایزید و معروف کرخی و ابراهیم ادهم و شقیق بلخی، از شاگردان یا مستفیدان از محضر امامان شیعه بودند (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵ ق، ۲، ۲۰ - ۲۴) و کسانی از اصحاب امام مانند کمیل و بهلول و اویس، در سلک رجال طریقت جای داشتند (همان، ۲، ۱۰ - ۱۲ / ۱۴ - ۲۰). از این روی، او می‌گفت شیعی و صوفی دو نام متغایرنند که بر یک حقیقت دلالت می‌کنند (همان، ۲، ۵). قاضی برای اثبات گفته‌هایش به سخن سید المتألهین حیدر آملی استناد کرده است. آملی در *جامع الاسرار* مهم‌ترین منبع دیدگاهش، چنین می‌گوید: «فرقه ناجیه امامیه دو طایفه‌اند یکی حامل ظاهر علوم رسول مجتبی و ائمه هدی؛ علوم شرعیه اصلیه فرعیه و طایفه دیگر متحمل باطن علوم ایشانند که آن عبارت از طریقت حقیقت و ایقان باشد» (آملی، ۲۱۱).

درباره اعتقاد قاضی به وحدت وجود نیز گفتنی است که چنین باوری، از مهم‌ترین ویژگی‌های مکتب بیشتر عارفان به شمار می‌رود. قاضی جمله معروف محی‌الدین بن‌عربی؛ یعنی «وحدت وجود مستلزم اتحاد و آلوده شدن حق به آرایش‌های ممکنات است» را به مغایر با تفسیر مخالفان ابن عربی تفسیر کرده است تا با عقیده متشرعان درباره توحید ناسازگار ننماید: «حکم به آنکه وجود خالق وجود مخلوق است، مستلزم حکم به اتحاد خالق و مخلوق نیست تا کفر لازم آید و مستند شیخ (ابن عربی) در وحدت وجود، کشف صحیح و ذوق صریح است نه دلیل عقلی یا مقدمات نقلی» (قاضی شوشتری، ۱۳۶۵ ق، ۲، ۶۳ / ۶۶).

اعتقاد متصوفه و عرفا به علی (ع)، از دلایل ستایش او درباره آنان بوده و این مسئله از دید وی، ویژگی معرفتی و سیاسی داشته است؛ چنان‌که در مصائب النواصب می‌نویسد: «اصحاب امامیه در مباحث کلامی خود نوشته‌اند از فضائل امام علی (ع) آن است که تمامی صوفیه و ارباب اشارات و حقیقت خود را بدو منسوب می‌کنند» (قاضی شوشتری، ۱۳۶۹ ق، ۱۶۱-۱۶۴).

قاضی در وصف برخی از عرفا که علی (ع) را پیشوای خود می‌دانستند اشعاری نیز سروده است (ریاض خان، ۷۴). برای نمونه، در ستایش غزل منسوب به نصیرالدین چراغ دهلی (م ۷۵۷ ه) از مشایخ بزرگ چشتیه (عبدالرحمان، ۲۱۱) که مضمونش ارادت‌ورزی به حضرت علی (ع) بوده، بیت‌هایی سروده است (احمد نظامی، ۲۱۱؛ میرخورد، ۱۳۴). چراغ دهلی در این غزل می‌سراید:

ای در سر زلف تو صد فتنه به خواب اندر

در عشق تو خواب من نقشی است بر آب اندر

در شرع محبت زان فضل است تیمم را

کز دامن پاکان هست گردی به تراب اندر

در دفتر عشق تو چون صفر همه هیچند

کی من که کم از هیچم آیم به حساب اندر

(دهلوی، ۱۳۷؛ هدایت، ۳۹۷).

بنابراین، قاضی شوشتری نه تنها متصوفه را مطلق تأیید نمی‌کرد که باورهای صوفیانه فراوانی را نمی‌پذیرفت. حتی در رساله /سئله یوسفیه به نقد برخی از آداب صوفیان و عارفان پرداخته است. پاسخ قاضی به میر یوسف استرآبادی در این رساله، نمونه‌ای از این دست به شمار می‌رود. میر یوسف استرآبادی به گفتاری از تذکره /لا ولیاء عطار و سخن او یس قرنیه در آن استناد کرده است: «من عرف الله لایخفی علیه شیء»، اما قاضی با تردید در انتساب تذکره /لا ولیاء به عطار و سند این نقل از او یس، چنین می‌نویسد: «بر خدّام ظاهر است که عبارات غلط‌نما در کلام صوفیه بسیار است و به واسطه اجمال و ایهام که در عبارت ایشان واقع است، بسیاری از آن تناقض می‌نماید» (قاضی شوشتری، ۱۳۸۸، ۱۳).

نتیجه

قاضی نورالله شوشتری (۹۵۶-۱۰۱۹ ه ق) از عالمان شیعه و صوفی مشرب عصر صفوی بود که در تحول گفتمان سیاسی - شیعی روزگارش، بسیار تأثیر گذارد. فضای گفتمانی روزگار قاضی شوشتری نیز در قالب دلالت‌های معرفتی، در پیدایی اندیشه سیاسی وی مستقیم تأثیرگذار بود. روی داده‌های زمان همچون عوامل بحران در اندیشه قاضی تأثیر گذارده است. از این رو، گمان می‌رود مبانی و مقومات تبیینی و هنجاری اندیشه سیاسی قاضی شوشتری را در چارچوب الگوهای رایج فقه سیاسی عصر صفویه، نتوان تحلیل کرد؛ زیرا او از دید اندیشه سیاسی، افزون بر اینکه به دفاع از تشیع می‌پرداخت، بر استفاده از همه زمینه‌ها (حتی تعامل با امیران سنی مذهب) برای تقویت آن تأکید می‌کرد؛ چنان‌که پشتیبانی ایشان از حکومت‌ها، شاهان شیعه و سنی و متصوفه واقعی، بهره‌گیری از تقیه در هنگامه ضرورت، هم‌گرایی سیاسی متصوفه واقعی و شیعیان در مقابله با اهل سنت، تفهیم اتهامات دشمنان تاریخی تشیع در مناظرات سیاسی و اعلام فزونی جمعیت شیعیان جهان، در این قالب ارزیابی شدنی است. افزون بر اینکه قاضی برای پیش‌برد طرح و آرمان سیاسی خویش در دفاع از مبانی معرفتی و بنیادی تشیع که برگرفته از قرآن و احادیث است، به توضیح، تبیین و تفسیر امامت، نبوت، اصول و فروع دین از منظر روحانی شیعه پرداخت.

اگرچه گفتمان‌های سیاسی مهمی در اندیشه قاضی شوشتری دیده می‌شود، آثار

و نظریات سیاسی وی کم‌تر در قالب آثار و نظریات بنیادی در تاریخ فلسفه سیاسی اسلام می‌گنجد؛ یعنی به‌رغم تأثیر کم‌نظیر وی در تقویت سیاسی تشیع، نمی‌توان وی را در جرگه دیگر نظریه‌پردازان سیاسی همچون خواجه نصیرالدین طوسی یا ملاصدرا، جای داد.



کتابنامه

- **آملی، سیدالمتألهین حیدر (۱۳۶۸)؛ جامع الاسرار و منبع الانوار، با مقدمه هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، بینا.
- احمد نظامی، خلیق (۱۹۸۰)؛ تاریخ مشایخ چشت، ۱، هندوستان، دهلی.
- ارموی، سید جلال الدین محدث (۱۳۶۷ق)؛ فیض آلاله فی الترجمة قاضی نورالله، تهران، دارالکتب اسلامیة.
- اسپرینگز، توماس، (۱۳۷۷). فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران: نشر آگاه.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق)؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ۵، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مطبعة الخيام، قم.
- امینی تبریزی، عبدالحسین (۱۳۵۵ق)؛ شهداء الفضیلة، نجف، مطبعة الغری.
- برت، ادوین آرثر. (۱۳۷۴) مبادئ مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشارت، مهدی (۱۳۹۰)؛ «تشیع و ادوار اندیشه سیاسی، در باب در باب فراز و فرودهای اندیشه ی سیاسی شیعه از پیدایش تا حال، دو ماهنامه سوره اندیشه، ش ۵۶، ۵۷، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی .
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳) عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، امعه شناسی و توسعه سیاسی، تهران، نگاه معاصر.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۷). عرفان و سیاست. فصلنامه متین، شماره ۷.
- بهوپالی، سید علی حسن خان (۱۳۹۰)؛ تذکره صبح گلشن، تهران، انتشارات اوستا فراهانی.
- جناتی، محمد ابراهیم (۱۳۹۰)؛ ادوار اجتهاد، قم، بینا.
- جزایری سید عبدالله (۱۲۷۶ ق)؛ تذکره شوشتر، بیجا، چاپخانه حیدری.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۰)؛ نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران امیر کبیر.

- حسنی، عبدالحی (۱۴۰۳)؛ *الثقافة الاسلاميه في الهند* (معارف العوارف فی انواع العلوم و المعارف)، دمشق، چاپ ابوالحسن علی حسنی ندوی.
- خوانساری، سید محمد باقر (۱۳۹۱ق)؛ *روضات الجنات*، ترجمه محمد باقر ساعدی، ۸، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- سید جوادی احمد صدر حاج و دیگران (۱۳۶۶)؛ *دایره المعارف تشیع*، ۴، تهران، انتشارات حکمت.
- دهلوی، حسن بن علی حسن (۱۳۷۷)؛ *فوائد الفوائد*، ملفوظات خواجه نظام الدین اولیاء بدیوانی، تصحیح محمد لطیف ملک، تهران، چاپ محسن کیانی.
- رحمان علی، محمد عبدالشکور بن علی (۱۳۳۲ ق)؛ *تذکره علمای هند* [چاپ سنگی]، لکهنو، مطبع منشی نولکشور.
- رضوی، سید عباس اطهر (۱۳۶۷ق)؛ *شعیه در هند*، ۱، ترجمه از واحد ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ریاض خان، محمد (۱۳۹۷ ق)؛ *اقبال و دیگر شعرای فارسی گو*، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی .
- شیعی، کامل مصطفی (۱۳۵۲)؛ *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی، تهران، دانشگاه تهران.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۶)؛ *در قلمروی خانان مغول*، رجمه فرامرز نجد سمیعی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی، سیدجواد، (۱۳۶۸)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی ایران*. چاپ دوم، تهران، انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
- طهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۳ ق)؛ *الذریعه*، ۱، ۱۱، لبنان، چاپ بیروت.
- عاملی، شیخ حر (۱۳۸۵ ق)؛ *امل الامل*، به همت و تحقیق احمد حسینی اشکوری، ۱ و ۲، بغداد، انتشارات مکتبه الاندلس.
- عبدالرحمان، صباح الدین (۱۹۴۹)؛ *بزم صوفیه*، هندوستان، چاپ مسعود علی صاحب ندوی، اعظم گره.

- قاضی شوشتری، نور الله (۱۳۲۷ش)؛ صوارم المهرقه، بامقدمه و تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران، دارالکتب اسلامیه.
- _____ (۱۳۶۵)؛ مجالس المؤمنین، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- _____ (۱۳۶۹ق)؛ مصائب النواصب، ترجمه محمد علی مدرس چهاردهی نجفی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- _____ (۱۳۷۶ق)؛ احقاق الحق و إزهاق الباطل، با مقدمه سید شهاب الدین مرعشی، ۱ و ۲، قم. کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (بیتا)؛ رساله اسئله یوسفیه، مکاتبات مناظره میر یوسف استر آبادی و قاضی نور الله شوشتری * جدال اندیشگی میان تفکر شیعی اصولی با اخباری، به اهتمام رسول جعفریان، تهران، مرکز پژوهش کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۴ صفحه، ۱۵۲
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۵)؛ فوائد الرضویه فی احوال علما المذهب الجعفریه (سرگذشت عالمان شیعه)، ۱، به کوشش ناصر باقری بیدهندی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی.
- لاهوری، غلام سرور (۱۹۱۴)؛ *حزینة الاصفیا*، هندوستان، کانپور.
- کشمیری، محمد علی آزاد (۱۳۸۲)؛ *نجوم السماء*، ترجمه میر هاشم محدث، تهران، امیر کبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۴)؛ *اصول کافی*، ۳، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع).
- گوستاولوبون (۱۳۳۴) *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات علی اکبر علمی.
- مدرس، محمد علی (۱۳۴۴)؛ *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب یا کنی و القاب*، ۳، ۴، چ سوم تبریز، چاپخانه شفق.
- مرعشی شوشتری، سید علاءالملک (۱۳۵۲ش)؛ *فردوس*. در تاریخ شوشتر و برخی از مشاهیر آن، تهران، انجمن آثار ملی. چاپخانه بهمن.

- مرعشی نجفی، آیه الله العظمی سید شهاب الدین (۱۳۷۶ ق)؛ اللثالی المنتظمه والدرالثمینه، در زندگی علامه حلّی و سلطان محمد خدابنده و فضل بن روزبهان و قاضی سیدنورالله، تهران، چاپخانه اسلامی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۸)، علوم انسانی و رهایی بخشی عرفان مدنی، چاپ در «علوم انسانی و ماهیت تمدن سازی آن» به اهتمام علی خورسندی طاسکوه، چاپ اول، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۸)، «نظریه سیاسی پارادایمی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش سیاست نظری» دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز.
- مهاجر نیا، محسن (۱۳۸۰)، «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، فصلنامه قبسات، شماره ۲۰ و ۲۱، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میرجعفری، حسین (۱۳۷۵)، تاریخ تیموریان و ترکمانان، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- میرخورد، محمدبن مبارک (۱۳۵۷)؛ سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشت، پاکستان، لاهور.
- نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ ق)؛ مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل بیت الحیاء تراث، الطبعة الثانية
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۴۴ ق)؛ ریاض العارفین، تهران. بینا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی