

ضمن تصحیح و بررسی رساله سیدمرتضی علم‌الهدی درباره مشروعیت همکاری با سلطان (مسئله فی‌الحمل مع السلطان) (۱) اصطلاح سلطان محقق عادل را که در نظر نگارنده معنایی وسیع‌تر از معنای امام عادل وقت دارد تبیین نمودیم با استناد به مدرکی حاوی بحث مشابهی درباره مسئله مشروعیت که توسط شیخ طوسی شاکرد سیدمرتضی مطرح شده بود (چنین استدلال کردیم که به رغم تصور اغلب دانش‌مندان غربی، فقه شیعه ازوماً تمام حکومت‌ها را در زمان غیبت امام فاقد مشروعیت تلقی نمی‌کند) (۲). لمبتون در کتاب خود با عنوان «دولت و حکومت در سده‌های میانه اسلامی» (۳)، این تبیین را زیر سؤال برد و هابست و نورمن کالدر تیز صراحتاً آن را رد کرده‌اند (۴). مسلماً این مسئله در بردارنده اشارات مهم جهت دستیابی به فهم درست و دقیقی از فقه شیعه و تطویر تاریخی آن است لذا موضوعات مطرح شده در این بحث شایستگی بازبینی و بررسی مجدد را دارند.

در آغاز لازم است بر این نکته تأکید کنیم که اصطلاح سلطان عادل و سلطان الحاق در برخی آثار فقهی شیعه نظیر «النهایه» شیخ طوسی به کار رفته است. این اصطلاح در این گونه آثار تصریحاً یا تلویحاً (همان گونه که پارها خاطر نشان شده است) مختص امام است (۵). اما ضرورت درک ماهیت این اصطلاح (سلطان عادل) در چنین شرایطی می‌تواند نشان‌گر این مطلب باشد که سلطان عادل را در یک متن حقوقی به تنهایی نمی‌توان مترادف با امام برحق پنداشت، لذا بهتر آن است که کاربرد این اصطلاح در یافتن خاص فقهی آن (یعنی) در دست گرفتن مناصب حکومتی مورد بررسی قرار گیرد. از آنجا که سیدمرتضی در بحث درباره این مسئله، تعریف روشن و صریحی از سلطان محقق عادل ارائه نکرده است، سته معنای مورد نظر او همچنان محل بحث است. در مقابل، شیخ طوسی سلطان عادل را فردی می‌داند که به شایسته امر می‌کند و از برنهایت به باز می‌درد و اشیاء را در جایگاه مناسب‌شان قرار می‌دهد (الوضع الانشای فی مواضعها) (۶)؛ او در این تعریف، همان گونه که در جاهای دیگر نیز آن را مطرح می‌کند - شدیداً از فقه شیعه تأثیر پذیرفته است (اما) سؤال این جا است که آیا این مطلب صرفاً یک شرط زائد برای امام محقق وقت است یا این که تعریف مشروع سلطان عادل در این زمینه است؟ در مورد اخیر، به نظر می‌رسد معنای مورد نظر - همان گونه که در ضمن بررسی رساله سیدمرتضی در باب مشروعیت همکاری با سلطان چنان گفته‌ام - در پدای امر گسترده‌تر از صرف امام است (یعنی دایره شمولش سایر افراد غیر از امام را هم در بر می‌گیرد و دیگر صرفاً خاص امام نیست). امام معصوم در اصطلاح شرع، فردی است که از هر گونه لغزش و اشتباه مبری بوده و به نص صریح از جانب خداوند برای هدایت امتان‌ها برگزیده شده است. عدالت او نیازی به اثبات از طریق امر به معروف و نهی از منکر و قرار دادن اشیاء در جایگاه مناسب‌شان ندارد، بلکه تعالیم و نحوه سلوک او گواه عدالت او است.

با این حال، خاتم‌المبتون پس از تفسیر همین رساله معتقد است که با توجه به تقلیل دو اصطلاح سلطان عادل (امام) و سلطان چنانچه (حاکم نامشروع) که ممکن است عادل باشد یا نباشد) امکان وجود یک معنای وسیع‌تر برای این اصطلاح (سلطان عادل) منتفی است. او همچنین معتقد است که احتمالاً این رساله تمعناً ایهام‌دار نگاشته شده است و بعید نیست که (نگارنده آن) از سلطان عادل معنای گسترده‌تری را مراد کرده باشد (در عین حال) او (لمبتون) معتقد است که در شرایطی عمومی، مراد فقها از اصطلاح سلطان عادل، امام بوده و تنها حکومت او مشروع است در حالی که سلطان چنانچه در نظر آن‌ها در اصل یکی از خلفای اموی یا عباسی بوده است که به زعم ایشان، حکومت او نامشروع تلقی می‌شده است. در کنار این دو نظریه، رای سومی وجود دارد که همکاری با سلطان چنانچه را در برخی شرایط مجاز شمرده است. این نظریه، حکومت (چنانچه) را در شرایط عمومی فاقد مشروعیت می‌داند (۷). اما در عین حال نوعی مشروعیت ثانوی یا تجربی برای آن قائل است (۸).



# مسئله سلطان عادل در فقه شیعه

امتیازی (برای ایشان) نیست، چرا که بر مبنای فقه شیعه - بنا به گفته سیدمرتضی و شیخ طوسی - به حکومت رسیدن سلطان چنانچه در صورتی که حاکم بتواند بر طبق موازین فقهی عمل نماید، بلاشکال است. سیدمرتضی خود در زمان سه خلیفه عباسی با حکومت همکاری نمود. افزون بر این، تعریف شیخ طوسی از سلطان عادل از نقطه نظر شرعی کاملاً صریح و روشن است. هر چند که ممکن است در عمل، مسائل و مشکلات متعددی را به همراه داشته باشد. با بررسی دقیق‌تر ساختار استدلال شیخ طوسی این نکته

این تفسیر با ازنه معنایی مهم از «عادل» با وجود نامشروع بودن یا نیمه مشروع بودن و با (با وجود) سلاطین کاملاً نامشروع، به لحاظ شرعی سبب بروز مسائل دشواری در این متن گردیده است. چگونه می‌توان شخصی را که مرتکب اعمال کاملاً غیر شرعی در حکومت می‌شود عادل انگاشت؟ چگونه می‌توان او را فردی دانست که اشیاء را در موضع مناسب خودشان قرار می‌دهد؟ مسلماً تلقی چنین سلاطین عادلی به عنوان افرادی که تحت نظر آن‌ها همکاری با حکومت جور در برخی شرایط مجاز است.

اشکاک می‌شود که تعریف او از سلطان عادل در بردارنده مشروعیت عقلی است. بنا به گفته او (شیخ طوسی) به حکومت رسیدن سلطان عادل، مشروع بوده و به آن توصیه شده است (مرغوب نیه) و چه بسا که در حد وجود باشد چرا که این امر، حاکم را قادر می‌سازد تا امر به معروف و نهی از منکر کند و اشیاء را در موضع مناسبشان قرار دهد به سخن دیگر، حاکم از آن جا که شارع نیز او را بر چنین امری منصوب کرده است می‌تواند مطمئن باشد که قادر بر چنین مهمی تواند بود. سیدمرتضی همین مطلب را با این بیان که هیچ مسئله‌ای (لا مسئله عنها) در مورد مشروعیت آن وجود ندارد به باز می‌گوید از آن جا که چنین عملی معمولاً یقینی نیست و حاکم موجود موقوف است که بر اساس ظن غالب عمل کند، شرایط برای سلطان چنان مداخله آمیز خواهد بود. اما حتی در این صورت نیز پذیرفتن این منصب از سوی وی، مادام که ناگزیر از نقض قوانین شرع و یا ارتکاب به عمل خلاف نباشد، مطلوب (مستحب له) است.

ایرادات وارده از سوی کاتدر به تمام تلقی‌ها

از سلطان عادل به استثنای امام در فقه شیعه بر ملاحظاتی کلی تری مبتنی است. کاتدر با متمایز کردن فقه اهل سنت که بیشتر مایل بود تا فقه را آن گونه تعریف کند که (بنا بر اجماع) امر حکومت در هر دوره مبتنی بر فهمی معقول از شریعت است معتقد است که بنا به تعریف سنت فقهی شیعه امامیه - که در زمان بوئیان پدید آمد - احکام شریعت (حتی) در صورت لزوم یک حاکم تنها می‌بایست توسط امام غایب انجام گیرد. از این لحاظ این قانون، مشروعیت را از سایر حکومت‌های غیردینی (سکولار) سلب می‌کند. بسط نظام مند و دقیق احکام امامیه سرچشمه به این باور انجامید که برخی امور شرعی که در گذشته توسط امام انجام می‌گرفته در زمان غیبت او به برخی فقهای واجد شرایط تفویض شده است. این مسئله به نوبه خود مسبب گردید تا حاکمان غیردینی (سکولار) مدام که مطابق تعالیم فقهای واجد شرایط عمل می‌کنند از یک مشروعیت ثانوی و نسبی برخوردار گردند (۹). کاتدر بر مبنای این نظریه نتیجه می‌گیرد که در تلقی امامیه از شریعت، سلطان عادل از هیچ گونه جایگاه معتدلی همانند جایگاه امام بر خوردار نیست و تمام تفاسیری که از اصطلاح سلطان عادل در فقه شیعه به عنوان فردی غیر از امام انجام شده است نادرست هستند (۱۰). (در نظر او) این مسئله که آیا احتمال حکومت سلطان عادل غیر از امام پذیرفتنی است یا نه (صرفاً) یک نزاع ساختگی فقهی است که توسط سیدمرتضی و شیخ طوسی و با هدف دستیابی به حکومت انجام گرفته است. اگر فقه شیعه قائل به برخطا بودن کامل حکومت مشروع در زمان غیبت امام است - همان گونه که کاتدر دلمان بر آن پافشاری می‌کند - پس چگونه است که پذیرش سمت را زیر لوای حاکم چنان که اگر تکوین تشویق می‌کند - دست کم مجاز می‌شمارد؟ این سؤال را می‌توان به دو صورت توجه نمود. توجه اول که غالباً در منابع بر آن تأکید می‌شود آن است که دلیل جواز این امر، صرفاً حفظ جامعه امامیه بوده است. دوم این که (در این صورت) عملکردهای رسمی صاحب مناصب حکومتی به لحاظ شرعی فاقد اعتبار خواهد بود. اما سیدمرتضی با تأکید بر مشروعیت کامل عملکردهای صاحب مناصب حکومتی در مقایسه با عملکردهای حاکم چنانچه این تفسیر را رد می‌کند و تأکید می‌کند که چنانچه کسی در دستگاه حکومت عهددار سستی شود در سنت مانند آن است که امام عادل او را به این سمت منصوب نموده است و بازداشتن او از دست گرفتن مناصب حکومتی و انجام وظایفش و یا مداخله در اهداف و مقاصدش خلاف شرع است و هر کس چنین کند مورد مجازات قرار گرفته، به قتل محکوم می‌شود (۱۱). بنابر توضیح سیدمرتضی، دلیل این مشروعیت آن است که (حاکم) چنانچه به ندرت چنین مأمور عادل و صالحی را بر می‌گزیند حال آن که تنها زمانی می‌تواند به این مأمور به عنوان مأموری مشروع و شایسته اعتماد نمود که توسط امام عادل منصوب شده باشد (۱۲). شیخ طوسی بدون هیچ گونه محدودیتی در نوع مناصب حکومتی در درباره حاکم چنانچه صرفاً به عمارت

جایه، فصاحت و مسائل دیگر می‌پردازد (۱۳). پدیده‌ای است که تنها فقهای امامیه نیستند که دستیابی به مناصب حکومتی را به لحاظ شرعی مجاز دانسته و از آن حمایت می‌کنند چرا که در فقه شیعه در زمان بوئیان، اصلی مبتنی بر انکار مشروعیت اعمال حکومتی در زمان غیبت امام بر حق وجود نداشت.

مناظرات سید مرتضی و شیخ طوسی نشان می‌دهد که دغدغه اصلی فقهای شیعه، پسان فقهای اهل سنته اولاً و بالذات اجرای مسلم و کامل اصول و قواعد شریعت از جمله احکامی که مستلزم وجود حکومت است - بوده است؛ با این تفاوت که فقه اهل سنت در کل هر کسی را که عهددار حکومت است بر حق می‌دانند مگر این که ظالم یا فاسد شناخته شود. حال آن که فقه شیعه هر چند که

### در تلقی امامیه از شریعت، سلطان عادل از هیچ گونه جایگاه معتدلی همانند جایگاه امام بر خوردار نیست

تا اندازهای اعمال فرد صالحی را که در دستگاه حکومت فعالیت می‌کند مجاز می‌داند، اما به صراحت تمام اعمال (حاکم) چنانچه را فاقد مشروعیت می‌داند. این فرد صالح - خواه فقیه باشد و خواه غیر فقیه - نایب امام غایب در انجام امور، تصمیم گیرنده نهایی و منبع مشروعیت به شمار می‌رود. این مسئله در صحنه‌های مشروعیت بخش عمده‌ای از امور حکومتی و نیز مسائلی که نیازمند اتخاذ تصمیمات شخصی یا مستلزم حضور امامند را در بر می‌گیرد. حق استفاده از حسی، اعلا، جهان امامت نماز، جمعه و اجرای حدود از جمله این امور محسوب می‌شوند. این امور در زمان غیبت امام با مسکوت می‌مانند یا این که کلاً یا بعضاً از جانب امام به فقهای شیعه تفویض می‌گردند. بدون شک سلطان عادلی که اعمالش همانند یک حاکم صالح مشروعیت دارد، منطقیاً مشمول این حکم فقهی است و قطعاً حاکم چنانچه خواه از خلفای عباسی باشد یا غیر آن - که مدعی خلافت و جانشینی امام معصوم است - مشمول این اصل نخواهد بود. لذا حاکمی که به حکومت مطلق امام غایب قائل است، و به آن احترام می‌گذارد و به حقوق خاص او نیز تعدی نمی‌کند همانند فرد صالح، نایب بر حق امام غایب است و مانند او امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و اشیاء را در موضع مناسب خودشان قرار می‌دهد و می‌بایست سلطان عادل تلقی گردد و بر مومنین نیز واجب است که بر دستور او عمل نکنند.

اصل این مطلب که سلطان عادل می‌تواند حکومت را به دست بگیرد در متون فقهی آمده است. اما این بیان معنا نیست که این سلطان عادل صرفاً شخص امام باشد. این مطلب صراحتاً در عبارت کوتاهی از محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام او آمده است. هر دست گرفتن حکومت توسط سلطان عادل به نیابت امام الاصل بلاشکال و چه بسا که واجب است، گویا که امام او را بدین مهم منصوب کرده است (۱۴). در این عبارت، مشکل بنیان سلطان عادل و امام الاصل را تشخیص داد (۱۵). احتمالاً هدف محقق حلی از به کار بردن اصطلاح امام الاصل نشان دادن این مطلب باشد که امام در هر حال تنها منبع و مرجع مشروعیت و از جمله مشروعیت در انتصاب است. دلیل منطقی (نهفته در پس) این تمایز، آشکارا به اعتقادی کلی و عام در فقه شیعه باز می‌گردد. اطاعت از فرمان نبی یا امام معصوم از آن جا که اطاعت از خداوند محسوب می‌شود (بر تمام شیعیان) واجب است.

این که سیدمرتضی و شیخ طوسی (هر دو) نیابت سلطان عادل را اساساً به مثابه امری مجاز و توصیه شده می‌پذیرند، خود گواه متقن نری است بر این که مراد آن‌ها صرفاً و منحصر اشخاص امام نیست. گسترش پدیده فقه شیعه پس از محقق حلی تدریجاً به تعویق موقعبت فقها به عنوان رهبران جامعه شیعه انجامید. قسمت

عمده این فرایند، مشروعیت دادن به اجتهاد مستمر - مستطاب قواعد شرعی توسط فقهای واجد شرایط از اصول فقهی - بود که در فقه متقدم تر شیعه به صراحت مردود شناخته شده بود. در این هنگام - بنا بر شواهدی که لمبتون و کاتدر ارائه کرده‌اند - حکم شرعی تفویض حقوق امام به فقها - که اکنون مجتهدین خوانده می‌شوند - به تدریج بسط بیشتری یافت. مجتهدان طراز اول خواه به صورت فردی و خواه به طور مشترک به عنوان نایب امام غایب مطرح شدند.

گسترش نقش رهبری فقها در جامعه شایسته تا اندازه‌ای بر خلاف هر نوع تمایل به تشکیل حکومتی عادل بود. اگر جامعه شیعه کلاً می‌توانست تحت رهبری فقها - که اکنون نیابت عام را بر عهده داشتند - به وظایف خود عمل کند، در این صورت توافق و سازش عملی با هر نوع حکومتی کافی بود و به تفکیک حکومت عدل از جور یا مشروع از نامشروع چندان نیازی وجود نداشت. بنابراین، جای شگفتی نیست که اصل همکاری با حکومت که در آغاز توسط سیدمرتضی و شیخ طوسی مطرح و تدوین شده بود، بعد از آن چندان مورد توجه قرار نگرفت. اما به رغم ممنوعیت اجتهاد در فقه متقدم، این مقوله اکنون به بخشی از سنت فقهی شیعه تبدیل شده است. تا آن هنگام که مسئله (اجتهاد) در فقه شیعه معتبر است امکان دستیابی سلطان عادل به حکومت منتفی نخواهد بود.

ترجمه: علیرضا رضایت

منبع:

www.iis.ac.uk

پانویس‌ها

۱- در LXVIII (1980) ص 21-18، اثر نر به همراه الحاقات و روایت‌های برگرفته از سایر دست نوشته‌ها در "Religious Schools and Sects in Medieval Islam" ص 198-195، چاپ رسیده است.  
2 - BSOAS LXVII, p.30. see further in more general terms "Authority in Twelver Shiism" in La Notion d'authorite au Moyen Age: Islam, Byzance, Colloque de la Napoule 1978, Paris 1982, pp.163-73 (esp. pp. 170-71). Reprinted in Religious Schools and Sects in Medieval Islam.

۳- اکتوبر، ۱۹۸۱م.

۴- در مقاله‌های تحت عنوان

"Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Mohammad Bagir al-Sabzavari".

(متولی) ص ۹۰-۶۱، ۱۹۷۷م، تهران، ص ۱۰۵-۹۱.

۵- به عنوان نمونه، بنگرید به Sabzavari ص ۱۵۱، پانویس شماره

۳۳، ص ۸۳، Legitimacy، روحیه ص ۹۷ و ۹۸، حسین مدرس

طباطبایی، خراج در فقه اسلامی، Kharaj in Islamic Law، لندن،

۱۹۸۹م، ص ۱۵۹، پانویس شماره ۱.

۶- شیخ طوسی، التهایه، بیروت، ۱۹۷۰م، ص ۱۲۶، ص ۳۵۶.

۷- BSOAS LXVII، ص ۲۰.

۸- State، ص ۱۵۲، پانویس شماره ۲۸.

۹- Legitimacy، ص ۹۱.

۱۰- Legitimacy، ص ۱۰۲، پانویس شماره ۲۱.

۱۱- BSIAS LXVII، ص ۳۳، ترجمه ص ۲۸-۲۷.

۱۲- BSIAS LXVII، ص ۳۳-۳۲، ترجمه ص ۲۶-۲۵.

۱۳- التهایه، ص ۳۵۸.

۱۴- حلی، شرایع الاسلام، تصحیح محمدجواد مظفر، بیروت، ۱۹۷۰، ج

۱، ص ۱۶۲.

۱۵- اما این تشخیص را کاتدر مطرح کرده است.

بولتن BRISMES شماره ۱۹۷۹ (۱۹۷۹) ص ۱۰۸، پانویس شماره ۶ بدون

هیچ توضیح اضافی، باید بگویم که تمار مورد نظر محقق حلی با به

انتصاب از سوی یکی از بواب امام در زمان حضور آن حضرت اشاره دارد و با

دلیل پیشنهاد انتصاب از سوی امام ملک امام می‌شود که در این صورت فرد

منصوب (در پذیرش یا رد آن) مختار است تا مسیر خود را با معنای به ظاهر

مستقل حاکم که در آن، سلطان در پشت فقهی به کار می‌رود در تضاد است

و تفسیر دوم به تفویض ویش یا اطاعت و سستی است که شایستگی توجه

جدی ندارد.



پروفسور یوسف کاروبی در ۲۶ دسامبر ۱۹۳۰ میلادی در اشترکات آلمان متولد شد. در سال ۱۹۵۲ به اخذ لیسانس در تاریخ و ادبیات اسلامی از دانشگاه قاهره نائل شد. سپس به تحصیلات عالی در موطن خود ادامه داد و در سال ۱۹۵۷ از دانشگاه هامبورگ درجه دکترا در مطالعات اسلامی را دریافت کرد. مادلونگ رسانه دکترا خود را تحت نظر اسلام شناسان مشهور آلمانی اشتر و تمان و اشپولر به پایان رساند. از سمت‌های علمی مادلونگ می‌توان به حضور او به عنوان استاد یار مطالعات اسلامی در دانشگاه تگزاس در اوستین و دانشگاه شیکاگو و دانشگاه آکسفورد اشاره کرد. مادلونگ به عنوان استاد مدعو در دانشگاه کلمبیا و پس از دیگر از دانشگاه‌های آمریکا و اروپا تدریس کرده است. در زبان فارسی به ویژه کتاب «جانشینی حضرت محمد (ص)» از او ترجمه و منتشر شده است.