

جایگاه سیاست و نظریه‌ی خلافت الهی در طبقه‌بندی علمی و اندیشه‌ی صدرالمতألہین

فَرخ امّہ طلب

محقق گروه اندیشه‌ی سیاسی اسلام در پژوهشگاه علوم انسانی

صدرالمتألہین شیرازی - مشہور بہ ملاصدرا - حکیم و فیلسوف عصر صفوی در ایران است کہ در آرا و نظریات اندیشمندان اسلامی بعد از خود تأثیر ژرفی گذاشته است. از این رو، آگاهی از ابعاد مختلف اندیشه‌ی این حکیم متألہ، اهمیت بہ‌سزایی در شناخت دامنه‌ی تفکرات سیاسی و اجتماعی اندیشمندان مسلمان معاصر دارد.

در این مقاله تلاش شدہ است اندیشه‌ی سیاسی ملاصدرا با نگاهی بہ آثار فلسفی ایشان معلوم شود، ابتدا جایگاہ دانش سیاست در طبقه‌بندی علوم از دیدگاہ ملاصدرا و سپس اندیشه‌ی سیاسی آن حکیم بزرگوار، در چارچوب نظریه‌ی «حق الهی»، تبیین شدہ است.

مقدمہ

اگرچہ ملاصدرا کتاب یا رسالہ‌ی مستقلی در زمینہ‌ی فلسفہ‌ی سیاسی ندارد، ولی این نشانی ناتوانی او در موضوعات سیاسی یا بی‌توجهی وی بہ این موضوعات نیست. در این مورد می‌توان گفت کہ جایگاہ رفیع راهنمایی‌های عملی پیامبر اکرم (ص) و ائمہ‌ی اہل بیت (ع) نزد شیعہ، باعث تضعیف موقعیت اندیشه‌ی سیاسی یونانی در بین آنها می‌شد. با دقت در مضامین سیاسی آثار فلسفی - تفسیری ملاصدرا، بہ خوبی دریافت

می‌شود که او در بسیاری از موارد، در خارج از چارچوب سنتی فلسفه‌ی سیاسی (حکمت مدّنی یا سیاست مُدُن) به انتخاب موضوع و بحث می‌پردازد. این سنت شکنی از یکسو نشان‌دهنده‌ی خلاقیت او و از سوی دیگر نشانگر تلاش وی برای «اسلامی» کردن اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خویش است. برای درک بهتر اندیشه‌ی سیاسی ملاصدرا، خوب است ابتدا جایگاه علم سیاست در طبقه‌بندی او از علوم معین شود؛ که برای تحقق این منظور باید این طبقه‌بندی با طبقه‌بندی متداول و سنتی علوم مقایسه شود. به عنوان نمونه، مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی (ره) در مقدمه‌ی کتاب اخلاق ناصری، شرحی کامل در این باب ارائه داده است؛ که خلاصه‌ی آن نقل می‌شود:

علم حکمت، دانستن همه‌ی چیزها است چنان‌که هست و قیام کردن به کارها چنان‌که باید^(۱)؛ و از آنجا که موجودات دو قسم هستند، حکمت هم دو نوع است:

۱. موجوداتی که وجود آنها موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری	موجودات
۲. آنکه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر اشخاص بشر است	نباشد

۱. حکمت نظری (علم به قسم اول)	حکمت
۲. حکمت عملی (علم به قسم دوم)	

۱. علم مابعدالطبیعه	اقسام حکمت نظری
۲. علم ریاضی	
۳. علم طبیعی	

۱. علم الهی (الهیات بالمعنی الاخص) شامل معرفت خدا و مقربان او چون عقول و نفوس و احکام و افعال آنها.	اقسام اصلی علم مابعدالطبیعه (فلسفه‌ی علیا یا الهیات)
۲. فلسفه‌ی اولی (امور عامه) یعنی شناخت احوال موجودات از آن جهت که موجودند؛ مانند وحدت کثرت و وجوب و امکان و حدوث و قدم و فروع آن شامل شناخت نبوت و امامت و امامت و احوال معاد و امثال آن.	

- | | |
|--|----------------------|
| ۱. علم هندسه (مقادیر) | اقسام اصلی علم ریاضی |
| ۲. علم عدد (حساب) | |
| ۳. علم هیئت (نجوم) | |
| ۴. علم تألیف (که چون در آوازه‌ها به کار گیرند، آن را علم موسیقی نامند) | |

- | | |
|--------------------------------------|----------------|
| ۱. علم مناظر و مریا | فروع علم ریاضی |
| ۲. علم جبر و مقابله | |
| ۳. علم جزائقال و نیرانجات و امثال آن | |

- | | |
|---|----------------------|
| ۱. علم اسما طبیعی (شناخت مبادی متغیرات چون زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لانهایت) | اقسام اصلی علم طبیعی |
| ۲. علم اسما و عالم (شناخت اجسام بسیط و مرکب و احکام بسایط علوی و سیفلی) | |
| ۳. علم کون و فساد (شناخت ارکان و عناصر و تبدل صور بر مادهی مشترکه) | |
| ۴. علم آثار علوی (شناخت اسباب و علل حوادث هوایی مانند رعد و برق و صاعقه و باران و برف، و زمینی مثل زلزله و آتشفشان) | |
| ۵. علم معادن (شناخت مرکبات و کیفیت ترکیب آنها) | |
| ۶. علم نبات (شناخت اجسام نامی - گیاهان - و نفوس و قوای آنها) | |
| ۷. علم حیوان (شناخت احوال اجسام متحرک به حرکت ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آنها) | |
| ۸. علم نفس (شناخت احوال نفس ناطقه‌ی انسانی و چگونگی تدبیر و تصرف آن در بدن و غیر بدن) | |

اقسام فرعی (فروع) علم طبیعی بسیار است؛ مانند علم طب (پزشکی)، علم احکام نجوم (ستاره‌شناسی)، علم فلاح (کشاورزی) و امثال آن.

تذکر: علم منطق شامل دانستن کیفیت چیزها و راه رسیدن به مجهولات است. لذا این علم اگرچه جزء حکمت نیست، به منزله‌ی آلات و ادوات برای کسب دانش‌های دیگر است (و به دیگر سخن، فن است نه حکمت).

معنای حکمت عملی: دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی، به نحوی که این نوع را به تنظیم احوال معاد و معاش و کمالی که باید به آن برسند، نایل کند.

اقسام حکمت عملی

۱. آن که مربوط به هر فرد به تنهایی می‌شود. ← تهذیب اخلاق (علم اخلاق یا حکمت خُلُقِی).

۲. آن که مربوط به جامعه و گروه از نظر مشارکت آنها با هم است؛ که خود دو گونه است:

۱-۲. آن که مربوط به جماعتی است که میان آنها در منزل و خانه مشارکت است. ←

تدبیر منازل (علم تدبیر منزل یا حکمت منزلی).

۲-۲. آن که مربوط به جماعتی است که میان آنها در شهر و ولایت و منطقه و کشور

و اقلیم مشارکت است. ← علم سیاست مُدُن (حکمت مدنی).

به دیگر سخن، منشأ و مبدأ مصالح اعمال و کارهای نیکوی نوع بشر که زمینه‌ساز و

متضمن تنظیم امور و احوال ایشان است، در اصل دو نوع است:

۱. منشأ طبعی که بر مبنای عقل صاحب‌نظران و تجربه‌ی افراد زیرک است و با گذشت

زمان و تغییرات روزگار، تغییر نمی‌پذیرد؛ و شامل سه گونه است:

۱-۱. علم تهذیب اخلاق؛

۱-۲. علم تدبیر منزل؛

۱-۳. علم سیاست مُدُن.

۲. منشأ وضعی که دو نوع است:

۲-۱. سبب وضع، اتفاق رأی جماعتی بر آن باشد (آداب و رسوم)؛

۲-۲. سبب وضع، اقتضای رأی فردی بزرگ و مؤید به تأیید الهی مانند پیامبر یا امام

معصوم بوده باشد (نوامیس الهی).

اقسام نوامیس الهی

- ۱-۲-۲. آنچه مربوط به هر فرد به تنهایی می‌شود، مانند عبادات و احکام.
 - ۲-۲-۲. آنچه مربوط به اهل منازل از نظر مشارکت با هم است، مانند مناکحات و سایر معاملات.
 - ۳-۲-۲. آنچه مربوط به اهل شهرها و سرزمین‌ها (اقالیم) است، مانند حدود و سیاست (علم فقه).
- از آنجا که منشأ این نوع اعمال «وضع» است، لذا با تغییر احوال و مردان و روزگار و دوران و تبدل ملت‌ها و دولت‌ها، آن هم تغییر می‌کند و چون حکیم به دنبال قضایای عقلی و کلی تغییر ناپذیر و کهنه‌نشدنی است، این نوع اموری که منشأ وضعی دارند، تفصیلاً خارج از حکمت (فلسفه) و اجمالاً داخل مسائل حکمت عملی (یعنی مربوط به حکمت عملی) هستند. (۲)

جایگاه سیاست در طبقه‌بندی علمی ملاصدرا

قبل از آنکه اندیشه‌ی سیاسی صدرالمتألهین شیرازی بررسی شود، دقت در مطالب فوق، امری ضروری است؛ و الارشته‌ی ارتباط و پیوستگی بحث‌های مرحوم ملاصدرا خیلی زود ازدست می‌رود. انتظار می‌رود که ملاصدرا به عنوان فیلسوفی بسیار برجسته، تقسیمات مذکور را رعایت کرده باشد؛ اما با کمال تعجب می‌بینیم که او آنچه در کتاب مبدأ و معاد راجع به سیاست ذکر می‌کند، به دنبال بحث «نبوت» است؛ که در تقسیمات مذکور، جزء فروع «فلسفه‌ی اولی» (یا امور عامه) که خود از اقسام علم مابعدالطبیعه است، به‌شمار می‌رود. به این ترتیب، می‌توان گفت ملاصدرا از قاعده‌ی تقسیم فلسفی در این باب عدول کرده و اندیشه‌ی سیاسی خود را بر آنچه منشأ وضعی دارد، بخصوص «نوامیس الهی»، مبتنی ساخته است. البته شیوه‌ی بحث‌های سیاسی ملاصدرا حتی از نظر سیستمی، شیوه‌ی ترکیبی است؛ زیرا فلسفه‌ی ملاصدرا (حکمت متعالیه)، محل به‌هم پیوستن و ترکیب شیوه‌های کلامی و عرفانی و فلسفه‌ی مشائی و اشراقی است. در عین

حال دیده می‌شود که ملاصدرا با تقسیم کلی آیات و سوره‌های قرآن به شش مقصود و با ذکر اصول سه‌گانه و ملحقات سه‌گانه، سومین نوع از ملحقات را به اقسام سه‌گانه‌ی حکمت عملی یعنی تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و علم سیاست منحصر می‌کند؛ اما درباره‌ی علم سیاست، برخلاف انتظار، به‌جای عبارت «سیاست مُدُن»، از عبارت «علم سیاست و احکام شریعت از قبیل دیات و قصاص و احکام» استفاده می‌کند (صدرالمتألهین شیرازی ۱۳۶۴: صص ۱۵-۱۶). این سخن به منزله‌ی آن است که ملاصدرا راهی برای ترکیب این دو مجموعه که یکی ریشه در علوم عقلی یونانی و دیگری ریشه‌ی دینی دارد، یافته است. او نوع سوم از نوامیس الهی را که «احکام شریعت» می‌نامد، به همراه «سیاست مدن» ذکر می‌کند. در نظر نخست، این نکته چندان مهم نیست، ولی نتیجه‌ی عملی آن بسیار اهمیت دارد؛ زیرا ملاصدرا به این ترتیب بین نبوت و شریعت و سیاست پیوند برقرار می‌کند و توضیح می‌دهد که شریعت برای سیاست، چون روح برای جسد است و افعال سیاست که جزئی و ناقص‌اند، با شریعت بقا و کمال می‌یابند (البته شاید مقصود مرحوم ملاصدرا، به تعبیر امروزی، بیش‌تر فن سیاست بوده باشد، نه علم سیاست). لذا رابطه‌ی سیاست و شریعت، در نیازمندی سیاست به شریعت و بی‌نیازی شریعت به سیاست تجلّی می‌یابد؛ و سیاستی که از شرع جدا باشد، همانند جسدی بی‌جان است (ص ۱۱۴) (۳).

شاید برای خواننده‌ی این سطور جالب باشد که بدانند سه قرن پیش از مرحوم شهید آیت‌الله مدرس که سیاست مسلمانان را عین دیانت می‌دانست، حکیمی فرزانه با چنین بیان بلیغ و فصیحی بر جدایی‌ناپذیر بودن دین از سیاست تأکید می‌ورزد (هر چند قرن‌ها پیش از او نیز این مطلب در بین حکمای مسلمان رایج بود). البته بدون این ترکیب که ملاصدرا به آن دست زد، تفسیر و تحلیل و یا پیشنهاد دولت دینی دشوار است؛ از این رو، خصوصاً برای کسانی که به «نظام سیاسی دینی» می‌اندیشند، این نوآوری مرحوم ملاصدرا بسیار اهمیت دارد. به‌عنوان یک احتمال می‌توان فرض کرد که نوآوری مذکور، در شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی آرمانخواهانه‌ی فقهای فلسفه‌دان بزرگی چون حضرت امام خمینی (قدّس سرّه) نقش فراوانی داشته است. این نوآوری، به‌نحو واضح‌تری نیز بیان شده است:

۱. علم شرعی | اقسام علم از نظر ملاصدرا
۲. علم عقلی

۱. علم اصول | اقسام علم شرعی
۲. علم فروع

۱. علم توحید | اقسام علم اصول
۲. شناخت رسالت و کتاب
۳. شناخت نبوت
۴. شناخت امامت
۵. شناخت معاد

۱. شناخت فتاوی | اقسام علم فروع
۲. شناخت احکام
۳. شناخت قضاوت‌ها
۴. شناخت معاملات
۵. شناخت امور مربوط به ازدواج و طلاق و ...

۱. علم اصول | اقسام علم عقلی
۲. علم فروع (که بسیار است و ملاصدرا آنها را نام نمی‌برد)

اقسام علوم عقلی اصلی

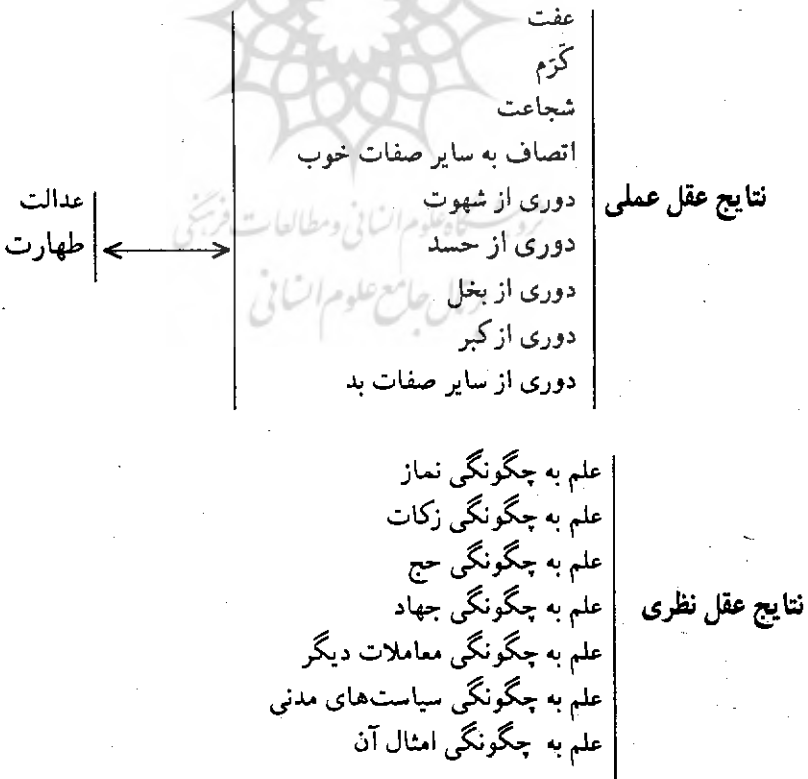
الهیات |
ریاضیات | ۱. نظری
طبیعیات |

تهذیب اخلاق | ۲. عملی
تدبیر منزل
تدبیر مدینه

درضمن، توضیح می‌دهد که اصول علم عقلی به اصول شریعت و فروع آن به فروع شریعت برمی‌گردد (ملاصدرا ۱۳۶۳: صص ۳۳۴-۳۳۸).
ملاصدرا این ارتباط بین شریعت و سیاست یا علم عقلی و علم شرعی را به گونه‌ی دیگری نیز بیان می‌کند؛ اما این بار با تقسیم عقل، نه علم.

اقسام عقل

۱. عقل نظری (که فرد به واسطه‌ی آن از بالاتر تأثیر می‌پذیرد)؛
 ۲. عقل عملی (که فرد با آن در مرتبه‌ی پایین‌تر از خود اثر گذارده و فعل را انجام می‌دهد).
- عقل نظری نسبت به عقل عملی، مثل روح نسبت به جسد است (شبهه رابطه‌ی شریعت و سیاست): عقل نظری، اصل و مخدوم است و عقل عملی، فرع و خادم.



انواع نتایج عقل نظری

۱. آنکه غایتی غیر حصولشان در نفس خودشان نیست؛ که از آن به ایمان تعبیر شده و مبدأ آن عقل است.
۲. آنکه غایتی غیر حصولشان در نفس خودشان است و از آن به دین تعبیر شده است. به این ترتیب، ملاصدرا تدبیر و سیاست را برای ایجاد ادب صالح و تهذیب نفس با اعمال نیکو و طاعات و دوری از زشتی‌ها و گناهان می‌داند (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۶۰۰-۵۹۲). چنان‌که هدف دین نیز همین است. این مطلب، نحوه‌ی اتحاد دین و سیاست را از نظر مرحوم ملاصدرا روشن می‌کند. بنابر این، جدایی دین و سیاست از هم مفهومی ندارد؛ زیرا سیاست یا عین دین است و یا خدمتگزار آن. به دیگر سخن، ملاصدرا در گفتار فوق، به شرحی فلسفی از اتحاد دین و سیاست دست یافته که محصول فلسفه‌ی ترکیبی او است. به نظر می‌رسد که مطلب مذکور، جایگاه اندیشه‌ی سیاسی را در نظام فلسفی ملاصدرا به خوبی نمایانده باشد.

خلافت الهی از دیدگاه ملاصدرا

سابقه‌ی خلافت الهی به خلقت آدم (ع) می‌رسد، چه، او نخستین خلیفه‌ی خدا در زمین بود. پس از ایشان نیز بنا به آیات قرآن کریم، سایر پیامبران (علیهم السلام) خلیفه‌ی خداوند متعال بوده‌اند. در تاریخ سیاسی اسلام، این مسئله پس از رسول اکرم (ص) مطرح شد: خلفای غاصب ابتدا خود را «خلیفه‌ی پیامبر» و سپس در عهد بنی‌امیه و بنی‌عباس «خلیفه‌ی خدا» نامیدند. اما شیعه همواره معتقد بود که «خلیفه» کسی است که خداوند، خود، او را تعیین فرموده باشد، لذا ادبار مردم و در نتیجه خانه‌نشینی و انزوای او، یا اقبال مردم و حاکمیت یافتنش، تأثیری در اصل خلافتش ندارد. از این روشیانی معمولاً حکام رسمی را خلفای غاصب یا حکام جور می‌شناختند.

آنچه در اینجا اهمیت دارد، این است که مرحوم ملاصدرا بین عقاید مذهبی و آرای فلسفی خود پیوند ایجاد کرده و آرای خود را در خدمت تبیین نظری عقایدش درآورده است. لذا نظریاتش پیرامون دو قوس نزولی و صعودی وجود، غیرممکن بودن صدور

بیش از «یکی» از یگانه‌ی بی‌همتا، حرکت جوهری و امثال آن، در خدمت تبیین وی از «خلافت الهی» درمی‌آید.

امروزه مبحث «خلافت الهی»، یادآور یکی از مباحث سیاسی است؛ مسئله‌ی «حق الهی» (درمقابل حق حاکمیت بشر بر خودش و قرارداد اجتماعی برای ایجاد دولت) معمولاً به عنوان دستاویزی برای مشروعیت‌دادن به حاکم مطرح می‌شود. ولی آنچه نظریه‌ی صدرالمতألهین را متمایز می‌کند، جایگاه تعویض‌ناپذیر «خلیفه‌ی خدا» در عالم هستی^(۴) است که خلافت او را از جانب خداوند چه در حالت تمکین مردم و یافتن اقتدار سیاسی و چه در حالت تقیه یا غیبت تضمین می‌کند. اما به هر حال حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز از تبلیغ حق الهی خود برای حکومت کردن، بهره می‌جستند. از این رو، درک «حق الهی» ضروری است:

پیش از پیدایش جنبش‌های جمهوریخواه و دموکراتیک، قدرت حکومت‌ها در سراسر جهان، کمابیش با نظریه‌ی حق الهی توجیه می‌شد. به‌موجب این حق، پادشاهان و شاهنشاهان به خواست خداوند بر روی زمین فرمانروایند؛ و این نظریه تا آنجا دامنه می‌یافت که پادشاهان را در مقامی خدایی یا نیمه‌خدایی و یا عامل اجرای اراده‌ی خداوند و «ظَلَّ اللَّهُ» (سایه‌ی خدا) می‌شناخت. اما بعد از پیدایش جنبش‌های آزادیخواهانه (لیبرالیسم) و دموکراتیک در عصر جدید، این نظریه در همه‌ی کشورها، به‌ویژه در کشورهایی که رژیم‌های استبداد سلطنتی آنها به رژیم‌های مشروطه بدل شد، جای خود را به این اصل داد که حاکمیت دولت، از جانب «مردم» است و دولت در برابر مردم مسئول است. (داریوش آشوری ۱۳۷۰: ص ۱۳۰)

این مسئله در فلسفه‌ی سیاسی ملاصدرا، مفهومی دقیق و به‌مراتب والاتر از آنچه در بالا ذکر شد، دارد. نظریه‌ی بی‌که ملاصدرا بر مبنای «حق الهی» مطرح می‌سازد و مغز و محتوای اصلی فلسفه‌ی سیاسی او را تشکیل می‌دهد، نظریه‌ی «خلافت الهی» است:

۱. اصل این نظریه‌ی ملاصدرا همچون بسیاری از متفکران اسلامی، از قرآن کریم گرفته شده است. بنا به آیات ۵۷ و ۶۲ از سوره‌ی انعام، ۴۰ و ۶۷ از سوره‌ی یوسف، ۷۰ و ۸۸ از سوره‌ی قصص، ۱۲ از سوره‌ی غافر، ۱۰ از سوره‌ی ممتحنه، ۴۱ از سوره‌ی رعد، ۲۶ از سوره‌ی کهف، ۷۸ از سوره‌ی نمل، ۱۰ از سوره‌ی شوری و بسیاری آیات دیگر، «حُکْم» تنها از آن خداست و او به پیامبران «حُکْم» و «علم» و «کتاب» و «نبوت» داده است. این

کلمه، تمامی معانی آن (حکمت - شناخت برترین چیزها به برترین دانش‌ها - علم، فقه، قضاوت به عدل، مطلق قضاوت، بازداشتن افراد از ستمگری، صاحب اختیار و آزادی عمل و روابودن قضاوت یک فرد درباره‌ی دیگران، و دیگران را به انقیاد و پیروی واداشتن) (ابن منظور، ۱۴۱۰ هـ.ق: ج ۱۲، صص ۱۴۰-۱۴۵) را شامل می‌شود. بنابراین، طبق نظر قرآن، حکومت، حق خداوند است که آن را به هر که بخواهد، می‌دهد. همچنین طبق آیات ۳۰ از سوره‌ی بقره و ۲۶ از سوره‌ی صاف، خداوند در زمین «خلیفه» قرار داد. خلیفه، یعنی جانشین نه جایگزین.^(۵) و با توجه به اینکه «حُکْم» تنها از آن خداست و صرفاً او حق تعیین تکلیف بشر را دارد، پس فقط او می‌تواند «خلیفه» تعیین کند.

پیدااست که نظریه‌ی «خلافت الهی» ملاصدرا، ملهم از این نظر قرآنی است، نه برگرفته از سنت‌های قومی که پادشاهان را سایه‌ی خدا یا پسر خدا و امثال آن می‌دانستند. علاوه بر این، با توجه به آیات ۱۲۴ از سوره‌ی بقره، ۷۳ از سوره‌ی انبیاء، ۵ و ۴۱ از سوره‌ی قصص و ۲۴ از سوره‌ی سجده، امر «پیشوایی» (امامت) را خداوند قرار می‌دهد؛ و جالب اینکه در آیه‌ی ۴۱ از سوره‌ی بقره، حضرت ابراهیم (ع) را «امام» مردم قرار می‌دهد و در پاسخ به دعای او می‌فرماید: «عهد من به ستمکاران نمی‌رسد» (یعنی من ستمکاران را امام قرار نمی‌دهم). پس، معلوم می‌شود که امامت ستمکاران و باطل گرچه از جانب خداوند قرار داده نشده، ولی خداوند این اختیار را به بشر داده است که به «جعل امام» از طرف خدا توجه نکنند و خود پیشوایانی باطل برگزینند و یا به باطل به پیشوایی برسند. البته در این صورت باید عواقب سوء کار خود را متحمل شوند. ملاصدرا نیز به این آیه استناد می‌کند و می‌گوید:

این آیه دلالت بر عصمت انبیا و امامان علیهم السلام از ظلم و فساد، به‌ویژه از شرکی که آن بزرگترین مراتب ظلم است؛ دارد (آن‌گاه ملاصدرا به کمک این مطلب، حقایق خلافت خلفای پیش از امیرالمؤمنین (ع) را رد می‌کند) ... ظالم کسی است که ظلم از او سرزند؛ این اعم است از ظالمی که ظلم از او در گذشته و یا در حال سر می‌زند... گرفتیم آن کسی که از کفر توبه کرده، اسم کافر در عرف شریعت بر او اطلاق نشود؛ ولی آیا امکان دارد که تنها با توبه به منصب امامت برسد؟ ... اختلاف بین دو گروه، در معنی امامت و مرتبه‌ی امامت هست، که آیا همان است که ما گفتیم^(۶) و یا آنکه تنها حکومت در ظاهر و فرماندهی لشکر در جنگ و تعیین حکام ولایات و قاضیان محاکم در شهرها و همانند آن است؟ البته

به شرط خوب اداره کردن و داشتن عقل و عدالت و دانستن احکام شرعی، اگرچه به واسطه‌ی یاری گرفتن از کسی که او داناتر و پرهیزکارتر در نزد خداوند است، باشد؟ ... شیعه به این آیه، استدلال بر درستی سخن آنان از جهت وجوب عصمت در ظاهر و باطن می‌کند ... عهد، گاه به معنی امر و دستور استعمال می‌شود ... و از آن جمله عهدهای پادشاهان است که به حکام و قاضیان خود صادر می‌کنند. و چون ثابت شد که عهد خداوند عبارت از امر و فرمان اوست، گوئیم: بیان الهی که «عهد من به ستمکاران نمی‌رسد»، خالی از این نکته نیست که مرادش از ستمکاران، ستمکاران غیر مأمور باشند؛ چون ستمکاران را ارزش و اعتباری نیست که مردم دستورات الهی را از آنان فراگیرند، و چون صورت اول به اتفاق مسلمین بر اینکه دستورات الهی لازم ظالمان است مانند لزوم برای غیر آنان، باطل شد، صورت دوم که «آنان امین بر دستورات الهی و قابل اعتماد در رهبری نیستند»، ثابت می‌شود؛ پس آنان ائمه نیستند. پس به حسب دلالت آیه، پطغان امامت فاسق ثابت می‌شود. پیغمبر (ص) فرمود: «مخلوق را طاعتی (از مخلوق دیگر) در نافرمانی خدا نیست؛ چون فاسق نمی‌تواند حاکم باشد، و اگر شد، احکامش جاری و مطاع نیست، و همچنین شهادت (گواهی) و خبردادنش اگر از پیغمبر خیری نقل کرده، و فتوی و حکمش اگر فتوی داد، مورد پذیرش نیست، و پیشماز هم نباید باشد... (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۲، صص ۴۱۴-۴۱۸)

بنابر این، ریشه‌ی اصلی اندیشه‌ی مرحوم ملاصدرا درباره‌ی «خلافت الهی»، در متن قرآن کریم است و این با نظریات سطحی حق الهی که پادشاهان و امپراتوران برای «توجیه قدرت» و «مشروعیت سیاسی» خود به آن متوسل می‌شوند، تفاوت بسیار دارد؛ اگرچه این بنیادی‌ترین و عقلانی‌ترین تفسیر «حق الهی» است و حکومت جمهوری اسلامی ایران هم مبتنی بر آن است و مستلزم نفی اراده و رأی مردم نیست. زیرا این مطلب دو جنبه دارد: جنبه‌ی اول «جعل الهی» است که همان تعیین خلیفه و امام از طرف خداوند متعال است؛ و جنبه‌ی دوم، «قبول مردم» است که همان بیعت و رأی مردم است؛ و بدون جنبه‌ی دوم، فرد اگرچه در همان حال از جانب خدا خلیفه و امام است، حاکمیت سیاسی (تمکن و اقتدار)^(۷) او تحقق نمی‌پذیرد.

۲. ریشه‌ی دیگر نظریه‌ی «خلافت الهی» ملاصدرا، نظریات فلسفی او است. نتیجه‌ی برخی از اصول حکمت متعالیه، دقیقاً به «خلافت الهی» به آن‌گونه که او می‌گوید، منتهی می‌شود. بعضی از آن اصول عبارتند از:

الف - اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت.

ب - حقیقت وجود به طبیعت خود، یک سلسله صفات و مختصات و احکام و قوانین ذاتی دارد؛ علم، وحدت، وجوب، بساطت و فعلیت و جز اینها، از جمله‌ی ذاتیات (مساوقات) وجود هستند.

ج - وجود، حقیقتی مشکک است و دارای درجات؛ از مبدأ نخست و واجب آغاز و به ماده‌ی نخستین منتهی می‌شود (کثرت درعین وحدت و وحدت درعین کثرت).

د - تجلی وجود، یک تجلی آخدی و سمرمدی است. این تجلی از مرتبه‌ی احدیت وجود آغاز می‌شود و بر همه‌ی نواحی دامن می‌گسترده.

ه - تجلی، همزه‌ی اتصال خلق با حق است؛ در مرتبه‌ی واحدیت، فیض اقدس، و در مرتبه‌ی مشیت و فعل، فیض مقدس و وجود منبسط است.

و - از حقیقت واحد بسیط، جز یک واحد بسیط، امکان صدور اولی و بالذات را ندارد.

ز - وجود درعین وحدت، شامل دو قوس است: یکی قوس نزولی که از واجب شروع و به ماده‌ی اولیه (هیولی) ختم می‌شود و دیگری قوس صعودی که از ماده‌ی نخستین شروع

می‌شود و با حرکت جوهری تکامل می‌یابد تا اینکه ماده به ملکوت تبدیل می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳: صص ۷۴-۷۷).

حاصل تکامل همه‌ی جهان مادی طی هفت درجه می‌داند و او را حاوی همه‌ی قوای جمادی و نباتی و حیوانی و قوه‌یی برتر می‌شناسد که به واسطه‌ی آن «می‌تواند با تحصیل

علم و عمل، به آسمان‌ها و مجاورت ملکوت اعلی ارتقا یابد و از آن پس ذات خود را با معرفت کامل و عبادت بسیار به کمال رساند و بساط گوئین را درنوردد و از جهان و

جهانیان برتری یابد، و پس از فنا شدن از ذات خود به فوز دیدار خدا نایل آید» (ملاصدرا ۱۳۶۴: صص ۵۵-۵۷)، از قوس صعودی وجود حرف می‌زند. ولی در قوس نزولی، اولین و

عالی‌ترین چیزی که به وجود می‌آید، خلیفه‌ی خدا است:

بدان که چون حکمت الهی... اقتضا فرمود، مملکت ایجاد و رحمت را گسترده آفرید و

لوای قدرت و حکمت را با آشکار ساختن ممکنات، و به وجود آوردن مکونات و آفریش

آفریدگان و به دست گرفتن امور و کارسازی در آنها، برافراشته ساخت؛ و این امر، از سوی

ذات قدیم احدیت، بالمباشره و بدون واسطه‌یی بعید (و با واسطه‌ی قریب، یعنی به وسیله‌ی

آن واحد بسیط و یگانه‌یی که در ابتدا خلق فرمود)، به لحاظ بُعد مناسبتی که میان عزت قدم و

ذلت حدوث است^(۸) صورت پذیرفت. از این پس، خدای پاک اراده فرمود که از خود در

کارسازی و سرپرستی و نگهداری و پاسداری امور، جانشینی تعیین سازد که ناگزیر وجهی به سوی قدم داشته باشد که از خدای پاک و منزّه مدد و یاری جوید و وجهی به سوی حدوث داشته باشد که خلق از او مدد و یاری جوید؛ بنابراین، خدای بزرگ برای کارسازی امور، جانشینی به صورت خویش معین فرمود و همه‌ی نام‌ها و صفات خود را به او خلعت داد و سامان امور را به او پیاموخت و بر مسند جانشینی خود جایگزین نمود و حکم همه را به او واگذار کرد. پس، مقصود از وجود عالم، به وجود آمدن انسان است که جانشین خدا در این جهان است... و مقصود از وجود انسان، پیدایش ارواح و مقصود از وجود ارواح ناطقه، پیدایش جانشین خدا پرروی زمین است که: «من در زمین، خلیفه‌ی برقرار خواهم کرد.» (آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی بقره)؛ در نتیجه، پیامبر ناچار است که از خدا دستور گیرد و نزد او آموزش یابد، آن‌گاه آن دستورات و آموخته‌ها را به بندگان خدا ارائه کند و به راهنمایی آنان پردازد و بدین ترتیب پیامبر واسطه‌ی میان این جهان و آن جهان است... بنابراین پیامبران در این راه قافله‌سالاران اقت‌های خویش می‌باشند. (ص ص ۱۱۳-۱۱۴)

۳. ویژگی آشکار حکمت متعالیه - که لقب فلسفه‌ی ملاصدرا است - از نظر روش‌شناختی، همان روش ترکیبی آن است^(۹)؛ هم‌چنان که ریشه‌ی متقدم نظریه‌ی «خلافت الهی»، نظریات فلسفی ملاصدرا است (هرچند در اصل، ریشه در قرآن کریم دارد). این نظریه‌ی فلسفی، با تأکید بر اینکه «جانشینی به صورت خویش معین فرمود و همه‌ی نام‌ها و صفات خود را به او خلعت داد»، به صورت اندیشه‌ی عرفانی و اشراقی درمی‌آید که انسان کامل را تجلی و مظهر صفات و اسمای الهی می‌داند:

پس همان‌طوری که آدم، ابوالشیر و خلیفه‌ی الهی در زمین است، همین‌طور پیغمبر (ص) ابوالارواح و خلیفه‌ی الهی در عالم ارواح است؛ پس روح، خلیفه‌ی الهی و مجمع و فراگیرنده‌ی صفات ذاتی حق تعالی - مانند علم و حیات و قدرت و اراده‌ی شنوایی^(۱۰) و بینایی و کلام و بقاء - می‌باشد و جسد، خلیفه‌ی روح است و مجمع و فراگیرنده‌ی صفات آن. (ملاصدرا ۱۳۶۹: ج ۳، ص ۶۱۶).

و بعد از آنکه این نظریه را در قوس نزولی مطرح می‌کند و به قوس صعودی می‌رسد، مبحث «خلافت الهی» او شیوه‌ی کلامی پیدا می‌کند؛ چنان‌که درباره‌ی «امامت» (دکتر سید مصطفی محقق داماد ۱۳۷۴: ص ص ۳۳-۳۴) و بحث پیرامون آیه‌ی ۱۲۴ از سوره‌ی بقره - که قبلاً عنوان کردیم - و نیز آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی نساء درباره‌ی «تعمین اولی الامر»، به شیوه‌ی کلامی سخن می‌گوید (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۲، ص ص ۴۱۴-۴۲۱؛ ۱۳۶۳: ص ۲۹۸). به دیگر بیان، هرچه بحث انتزاعی‌تر می‌شود، بیش‌تر رنگ فلسفی و عرفانی دارد و هر جا

که بحث از واقعیات جهان مادی است، شیوه‌ی کلامی و فقهی درپیش می‌گیرد. به این ترتیب، نظریه‌ی ملاصدرا، ملتقای نظریات فلسفی و عرفانی و کلامی (و نیز علوم نقلی تفسیر و حدیث و فقه) در این باب است.

۴. نظریه‌ی «خلافت الهی» ملاصدرا مستلزم آن است که خلیفه‌ی الهی، چه مردم او را بپذیرند و او متمکن شود و اقتدار سیاسی یابد و چه نپذیرند، خلیفه است و اراده‌ی مردم، واقعیت دو قوس وجودی را تغییر نمی‌دهد، بلکه سرنوشت خود مردم و میزان نزدیکی و دوری آنها از خداوند و سرانجام ورود آنها به بهشت یا دوزخ تغییر می‌یابد. پس مردم به خلیفه نیازمندند، نه خلیفه به مردم؛ لذا اگر خلیفه مقتدر و متمکن شود و قدرت سیاسی و حکومت را به دست آورد، مشورت او با مردم، جهت آزمایش و تعلیم و رشد مردم و راهنمایی آنها و حصول سعادت ایشان است، نه استفاده از نظریات مردم و اعتبار سیاسی داشتن آرای مردم. این امر که نتیجه‌ی منطقی نظریات ملاصدرا است - و هرچند او تصریحاً آن را نگفته ولی مبادی منطقی آن را کاملاً بیان داشته است - سخنی است که با نظریه‌ی شیعی که منبعث از قرآن کریم است، همخوانی دارد؛ زیرا در قرآن به پیامبر (ص) امر شده است که با مردم مشورت کند، ولی «تصمیم‌گیری قاطع» به عهده‌ی خودش گذارده شده است. پس، کار خلیفه‌ی الهی بیش از آنکه سیاسی یا نظامی یا اقتصادی باشد، فرهنگی است؛ یعنی تمامی وجوه ارتباط او با مردم، در خدمت آموزش و پرورش مردم برای تبدیل شدن به انسان‌هایی متعالی است و سیاست و اقتصاد و نظامیگری، جملگی صورتی آلی و وسیله‌ی می‌یابند و تعلیم و تربیت و ارتقای معنوی انسان‌ها، هدف غایی است. طبیعتاً در چنین نظام سیاسی، آموزش و پرورش اولویت نخستین را در برنامه‌ریزی دولتی خواهد داشت. همچنین با توجه به اینکه انسان‌ها عصاره‌ی خلقت جهان مادی و حاوی تمامی قوای جمادی و نباتی و حیوانی و نیز قوه‌ی عقل هستند، پس همه خلیفه‌ی خدا در زمینند و موظفند در محیط طبیعی خود، اعم از بی‌جان و جاندار، تغییر مطلوب به وجود آورند و با کسب علم (و به تعبیر قرآن در سوره‌ی الزحمن، «سلطان») در طبیعت نفوذ و از آن برای بهبود زندگی و تأمین مایحتاج و رفع نیاز مادی بشر استفاده کنند و به تصریح قرآن، موظفند زمین را آباد سازند. اما آبادی زمین، نیاز به

مشارکت و قانون دارد؛ که در جای دیگری ذکر شد (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۲، صص ۲۷۶-۲۷۹).
 و طبعاً قانون، مجری عادل می‌خواهد که باید خلیفه‌ی خدا باشد تا بتواند از آبادی زمین
 و رفاه اجتماعی و امکانات بالقوه و بالفعل افراد انسان و محیط طبیعی آنها جهت آبادی
 آخرت ایشان استفاده کند و آنها را به سرمنزل مقصود برساند؛ کاری که حاکمان معمولی
 بشری نمی‌توانند انجام دهند و این، یکی از تفاوت‌های حکومت اسلامی با
 حکومت‌های دیگر است.

مسئله: در اینجا پرسشی پیش می‌آید و آن اینکه نظر ملاصدرا درباره‌ی حکومت در
 شرایطی که خلیفه‌ی خدا ظاهر نبود (در غیبت بود) و یا در موقعیتی بود که از سوی مردم
 پذیرفته نشد و اقتدار سیاسی نیافت (تقیّه و عدم تمکن)، چیست؟

پاسخ این است که ملاصدرا هم می‌داند در میانه‌ی آیه‌ی «اکمال دین و اتمام نعمت» که به
 تعیین پیشوایی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) در روز ۱۸ ذیحجه در غدیر خم از سوی
 خداوند حکیم مربوط می‌شود (آیه‌ی ۳ از سوره‌ی مائده) - و می‌دانیم که این آیه در حرمت
 خوردن مردار و خون و گوشت خوک و برخی دیگر از حیوانات بیان شده - دقیقاً پس از
 قسمت مربوط به «اکمال دین و اتمام نعمت»، آمده است که: «پس، هرگاه کسی در ایام
 سختی از روی اضطرار (به ناچار) و نه به قصد گناه، چیزی از آنچه حرام شده است،
 مرتکب شود، حق بر او سخت نگیرد که خدا بر خلق بسیار بخشنده و مهربان است.»
 (آیه‌ی ۳ از سوره‌ی مائده). این مطلب (قاعده‌ی اضطرار)، راه را به روی اندیشمندان مسلمان
 باز می‌کند؛ به این ترتیب که در موقعیت مفروض، پادشاه که به دلایل فلسفی - که
 مطرح شد - شایسته‌ی عنوان خلیفه‌ی خدا نیست، باید: الف - قدرتمند باشد تا از اسلام
 حمایت کند، اگرچه در حد صلاحیت و رشاد و خالی از عیب و بدی و تباهی هم نباشد؛
 ب - ریاست کل کشور را داشته و دارای تمرکز قوا باشد تا وجود نظام ملوک الطوائفی و
 کشمکش‌های سیاسی و نظامی، به هرج و مرج و فروپاشی نظام اجتماعی و سیاسی منجر
 نشود؛ ج - ریاست دینی و دنیوی داشته باشد تا انتظام امر دینی که هدف بزرگ و اصلی
 است، از بین نرود (ص ۴۶۳).

برخی از اختیارات و وظایف پادشاه و امام: الف - حکومت در ظاهر (اعمال قدرت

سیاسی)؛ ب- فرماندهی لشکر در جنگ؛ ج- تعیین حکام ولایات؛ د- تعیین قاضیان محاکم در شهرها؛ ه- تبلیغ دینی و محافظت از دین و آموزش و پرورش در خدمت دین و برای تأمین سعادت اخروی انسان‌ها (صص ۴۱۶-۴۱۷).

شرایط پادشاه غیر معصوم: الف- مدیر و مدبر باشد (یعنی بتواند خوب اداره کند)؛ ب- عاقل باشد؛ ج- عادل باشد؛ د- احکام شرعی را بداند (اگر خود به آنها عالم نیست، از کسی که از او داناتر و پرهیزکارتر در نزد خداوند است، یاری بگیرد)؛ ه- به خودش (با کفر و شرک) و به دیگران (با تصمیمات، دستورات و یا عملکردهای ظالمانه) ستم نکند؛ و- فاسق (آشکارا گنهکار) نباشد (ص ۴۲۱)؛ ز- در برابر رنج‌ها، ترس‌ها، جنگ‌ها، زخم‌ها و چپاول اموال و اسیری فرزندان و امثال آن، تحمل بیش‌تری از رعایا و عموم مردم داشته باشد. (۱۱)

به این ترتیب، در صورت غیبت خلیفه هم امکان اداره‌ی امور مردم وجود دارد. ملاصدرا در جای دیگر می‌گوید:

... کشوری که پادشاه ندارد، اگر همگان رضایت به عهده‌دار شدن منصب قضا به شخص عادل از خودشان دهند، به‌طوری که آنان مددکار او باشند، بر هر کسی که از احکام او سرباز زند، هر آینه قضا و حکم او روان است، اگر چه از جانب امام و یا پادشاهی، ولایت و حکم ندارد.

و: از شرط مددکاران آن نیست که باید حتماً عادل باشند (ص ۴۱۹).

در اینجا ملاصدرا به‌نحوی از اعتبار «قرارداد اجتماعی» و «رأی اراده‌ی مردم» در حالت بلا تکلیفی و نبودن پادشاه سخن می‌گوید. پیدا است که در نظر ملاصدرا، کسی که در شرایط نبودن پادشاه و امام، با تجلی اراده‌ی مردم، امور قضایی ایشان را در دست گرفته است و مردم هم برای اجرای احکام صادره از جانب او به وی کمک می‌کنند، به مراتب بر بلا تکلیفی و هرج و مرج و فروپاشی نظام اجتماعی ترجیح دارد؛ و این طبق قاعده‌ی اضطرار در مرحله‌ی بعد از مرحله‌ی قبل (نبودن امام ظاهر و روی کار آمدن پادشاه مقتدر) است. البته ملاصدرا برای شخص انتخاب‌شده، شرط «عدالت» را قائل شده است؛ بدین معنا که مردم نمی‌توانند غیر عادل را انتخاب کنند و او اگر هم انتخاب شود، مشروعیتی ندارد.

در اینجا لازم است برای درک آسان‌تر نظریات ملاصدرا، مفهوم عدالت هم از نظر او بررسی شود:

مفهوم «عدالت» در اندیشه‌ی سیاسی علمای مسلمان، مفهومی بسیار مهم است؛ علت آن است که دین اسلام به آن بسیار اهمیت می‌دهد و معتقد است که «آسمان‌ها و زمین به عدل برپا شده‌اند» (همچنان که احکام اسلام هم در چهارچوب «عدل» تشریح شده‌اند). لہذا برخی از این علماء، نظیر فیلسوف شهیر علامه جلال‌الدین دوانی در عهد حکومت آق‌قویونلو (قرن نهم هجری)، رساله‌های مستقل و مبسوطی در «عدالت» نگاشته‌اند.

اما استنباط ملاصدرا از «عدالت» چیست؟ این کلمه در دیدگاه ملاصدرا چهار مفهوم دارد که سه تا از آن فردی و یک مورد مربوط به روابط اجتماعی است. ملاصدرا آن دو را که جنبه‌ی فلسفی دارند - موارد اول و دوم، مذکور در زیر - از افلاطون استنباط کرده است:

۱. عدل به معنی «اعتدال» و «حد وسط» و «میان‌روی» در خوی‌ها و صفات و دوری از افراط و تفریط. مثلاً «شجاعت» یک فضیلت (اعتدال اخلاقی = عدالت) است که در حد افراط به «بی‌باکی» و در حد تفریط به «جبن و ترسویی» تبدیل می‌شود که هر دو رذیله‌ی اخلاقی محسوب می‌شوند.

۲. عدل به معنی یکی از قوای روحی انسان که وظیفه‌ی آن ضبط و نگهداری قوای سه‌گانه‌ی ادراک و غضب و شهوت و آوردنشان تحت اشاره‌ی دین و عقل است. (۱۲) به این شکل که آن سه قوه را تعدیل می‌کند: ادراک در حد افراط به شیطنت و حيله‌گری و گمراهی و در حد تفریط به کودنی و حماقت و جهل و سرگستگی منجر می‌شود و در حالت اعتدال به تدبیر نیکوی امور و اندیشیدن نیک و دانایی و کشف رموز پنهانی تبدیل می‌شود؛ و چنان‌که گفتیم، غضب در حالت افراط به تهور و بی‌پروایی و یاغیگری، در حالت تفریط به ترس و خواری و بی‌غیرتی و در حالت اعتدال به شجاعت تعبیر می‌شود. شهوت نیز در حالت افراط، شره (آزمندی)، در حالت تفریط، خمود (خاموشی و سستی) و در حالت اعتدال، عفت و پاکدامنی است (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۲، صص

۳. عدل به معنی ظلم و جور و ستم نکردن به مردم و حق دیگران را نستاندن و رعایت تقوا در رفتار با دیگران و اجرای بدون تبعیض قانون در میان مردم و به تعبیر ملاصدرا «حاکم به عدل» بودن فرد:

خداوند همان‌گونه که برای دیگر اعضای ادراکی (بدن انسان) امامی قائم و حاکمی عادل (قلب) قرار داده که در ادراکات جزئی بدن مراجعه نموده و حق را از باطل آن جدایی سازد، همچنین در این جهان بزرگ به عنوان خلیفه‌ی الهی سزاوار و بلکه واجب است امامی که قائم و حاکم به عدل باشد، در میان مردمان قرار دهد که در شک‌ها و نادانی‌ها و پیشامدها و اعتقادات کلیشان به او مراجعه نمایند... (ملاصدرا ۱۳۶۷: ج ۲، صص ۳۹۱-۳۹۲)

عدالت به این معنا، از لوازم امامت و پیشوایی و (در حالت اضطراری) پادشاهی است و جزء مباحث کلامی به‌شمار می‌رود.

۴. عدل به معنی فقهی آن، یعنی گناه کبیره نکردن و بر گناه صغیره اصرار نورزیدن که شرط احراز بسیاری از موقعیت‌ها در جامعه‌ی اسلامی است و ضد آن «فسق» است:

فاسق نمی‌تواند حاکم باشد؛ و اگر شد، احکامش جاری و مُطاع نیست، و همچنین شهادت (گواهی) و خبردادنش اگر از پیغمبر خبری نقل کرده، و فتوا و حکمش اگر فتوا داد، مورد پذیرش نیست؛ و پیشنهاد هم نباید باشد، ولو آنکه اقتدای به او نماز را باطل نکند. (صص ۴۱۵ و ۴۱۸).

و: هر مشرکی ظالم است (صص ۴۱۵ و ۴۱۸).

یعنی چون شرک را به ناحق بر توحید برگزیده است، عادل نیست. و

لازمه‌ی آن (امامت)، دوری از ظلم و فسق است... چون هر فاسقی نادان است، زیرا هر کس که به سبب تباه کردن ثروتش که مایه‌ی زندگانی او در دنیا است، به خود ستم روا دارد، از نادانان شمرده می‌شود، پس هر کس که به خود در آنچه که مایه‌ی زندگانی در جهان باقی است، ستم روا دارد، سزاوارتر است که از جمله‌ی نادانان شمرده شود. لذا فاسق به دلیل این آیه (آیه ۱۲۴ از سوره‌ی بقره)، صلاحیت امامت را ندارد، چون امام کسی است که اطاعت و پیشوائیش بر امت واجب است؛ پس اگر از او معصیتی صادر شود... (ص ۴۲۱)

که در اینجا گناه نکردن (عصمت)، از شروط امامت شمرده شده است؛ و معلوم است که این معنا هم به رفتار (چه فردی و چه اجتماعی) برمی‌گردد.

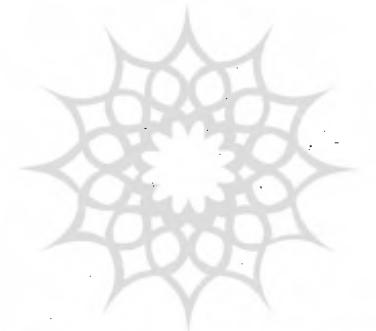
آنچه گفتیم، سیری اجمالی در اندیشه‌های سیاسی مردی بزرگ در قرون گذشته بود. امیدواریم سطور گذشته علاوه بر نمایاندن نظریه‌ی ملاصدرا، به فهم بهتر نظر شیعه در مبحث «خلافت» و «سیاست» نیز کمک کرده باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. و به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری، فلسفه به معنای مطلق دانش عقلی در برابر دانش‌های نقلی مثل لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث، فقه و اصول است؛ و فیلسوف، یعنی جامع همه‌ی علوم عقلی زمانش، اعم از الهیات و ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و اخلاقیات و منزیات (مرتضی مطهری ۱۳۶۲: صص ۸۹-۹۰).
۲. برای تفصیل مطلب، مراجعه کنید به خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ هـ.ق، صص ۶-۱۰ و ۱۱۸-۱۱۳.
۳. در اینجا شریعت به منزله‌ی «مجموعه‌ی مرجع» و «منبع الهام» و «محک نقد» سیاست تلقی می‌شود؛ هم‌چنان‌که «آداب و رسوم» و نیز «عقل صاحب‌نظران و هوشمندان» باید منطبق یا مبتنی بر «نوامیس الهی» بوده باشد، و الا «غیردینی» (لایئیک و سکولار) می‌شود.
۴. در واقع، اصل «تعویض‌ناپذیری» در نظریه‌ی سیاسی شیعه در باب امامت و خلافت، از نظر فکری و عملی، در طول تاریخ بسیار مهم بوده است و معمولاً یکی از مهم‌ترین عوامل در تعارض همیشگی تشیع با قدرت‌های مستقر ستمگر به‌شمار می‌رفت. تفاوت اندیشه‌ی سیاسی شیعه و سنی در مورد این اصل، بسیار قابل تأمل است.
۵. «جایگزین»، معادل تقریبی کلمه‌ی «آلترناتیو» و مستلزم نوعی دوگانگی است. مثلاً «حاکمیت مردم» را امروزه غربی‌ها بر مبنای دموکراسی مطرح می‌کنند؛ و آن را آلترناتیو (جایگزین) «حاکمیت خدا» و هم‌ساز با دموکراسی می‌دانند؛ و از آنجا که در اندیشه‌ی سیاسی شیعه، خلیفه به‌عنوان «جانشین خدا» مطرح است، نه «جایگزین خدا»، اندیشه‌ی سیاسی سنی با دموکراسی غربی سازگارتر است تا اندیشه‌ی سیاسی شیعه («حق الهی» در حکومت شیعی بیش‌تر مطرح است تا در حکومت سنی) و این، یکی از رمزهای ناکامی چشمگیر اندیشه‌ی سیاسی انقلابی ستیان است.
۶. که امام اگر خود پیامبر نباشد، باید حافظ، مبلغ و مفسر شریعت پیامبر باشد و در این امر معصوم باشد. م.
۷. «اقتدار» در علوم سیاسی، به معنای «قدرت توجیه‌شده و مشروع» است؛ ولی «تمکن» یعنی مطلق «دستیابی به قدرت سیاسی» بدون توجه به میزان مشروعیت سیاسی.
۸. چون علت و معلول باید سنخیت داشته باشند. م.
۹. روش ملاصدرا در طرح نظریه‌ی خلافت الهی، در مراحل زیر نمود پیدا می‌کند:
الف- فلسفی (قاعده‌ی «الْوَاحِدُ لَا يُضَدُّ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ»)^۱؛ ب- عرفانی (قاعده‌ی تجلیات صفات و اسمای الهی)^۲؛ ج- کلامی (قاعده‌ی لطف و لزوم عصمت)^۳؛ د- فقهی (قاعده‌ی اضطرار).
۱۰. ظاهراً در اصل باید «اراده و شنوایی» بوده باشد. م.
۱۱. «لذا لذت پادشاهی هم بزرگ‌ترین لذت‌های دنیا است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۳۵۲).
۱۲. ملاصدرا تعریف بلیغ‌تری هم دارد، بدین صورت که «عدالت نیز از حد وسط ظلم و انظلام (ستم‌کردن و ستم‌کشیدن)، که از افراط بعضی از این قوا، و تفریط بعضی پیدا می‌شود، حاصل می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: صص ۹۱-۹۲).

کتابنامه

- آشوری، داریوش، ۱۳۷۰. دانشنامه‌ی سیاسی. تهران: مروارید.
- ابن منظور ۱۴۱۰ ه.ق. لسان العرب. ج ۱۲. بیروت: دارصادر.
- محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۷۴. «امامت و ولایت از دیدگاه صدرا»، خردنامه‌ی صدرا، ش ۲، صص ۳۳-۴۰.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۲. آشنایی با علوم اسلامی. ج ۱-۴. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ملاصدرا (صدرالمتألهین یا صدرالدین شیرازی)، محمدبن ابراهیم. ۱۳۶۷ و ۱۳۶۹. شرح اصول کافی. ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی. ج ۱ و ۲ (۱۳۶۷)، ج ۳ (۱۳۶۹). تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ ۱۳۶۴. المظاهر الالهیه. ترجمه‌ی سید حمید طیبیان. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۶۳. معانی الغیب. مقدمه‌ی آیت‌الله عابدی شاهرودی. تهران: مولی.
- (خواجه) نصیرالدین طوسی، ابو جعفر نصیرالدین محمدبن حسن طوسی. ۱۴۱۳ ه.ق. اخلاق ناصری. تهران: علمیه‌ی اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شمیم گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی

پرتال جامع علوم انسانی