

بررسی روش‌شناسی و معرفت‌شناسی اندیشه سیاسی آیت‌اله حائری یزدی

امیرحسین مرادپور دهنوی^۱

چکیده

پژوهش حاضر به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی آیت‌اله مهدی حائری در موضوع حکومت و سیاست می‌پردازد. دیدگاه وی که معتقد است حکومت از شئون پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) نیست، حکومت امری عرفی است و در زندگی اجتماعی، تنها از طریق وکالت می‌تواند مشروعیت داشته باشد. به این صورت که مردم کسانی را آزادانه بعنوان وکلای خود برای سامان دادن زندگی اجتماعی خویش انتخاب کنند، براساس کلام شیعه و در قالب نظریه استرشاد نقد و رد می‌شود. براساس کلام شیعی زندگی اجتماعی انسان طبق طبع اولیه آدمی تکامل‌گرا است و هرگونه جدایی از این طبع نوعی آسیب از این طبع اولیه است و انسان در جستجوی کمال و رشد با تأسی به یک الگو کامل انسانی به شکل‌گیری جامعه کمال‌گرا می‌انجامد. بدین جهت ماهیت زندگی اجتماعی انسان تجمع بر حول محور انسان کامل است تا با تأسی به وی زمینه تکامل فردی و اجتماعی فراهم شود. بی‌تردید عرصه‌های تکامل فردی و اجتماعی در این رویکرد مبتنی بر زیست در حیات جمعی حول محور انسان کامل است. اساس چنین جامعه‌ای رهبر آن است که در سنت کلامی امام و در عرفان انسان کامل نامیده می‌شود. لذا با رهبری نبی و امام است که انسان به تکامل می‌رسد و اینکه گفته شود؛ دستور الهی برای تشکیل حکومت از سوی امام و اطاعت مردم از امام وجود ندارد و حکومت امری شخصی است؛ سخن پسندیده‌ای نبوده و براساس نظریه استرشاد قابل قبول نیست. روش پژوهش در این مقاله توصیفی-اکتشافی است.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی، حائری، کلام، انتقادی، استرشاد

مقدمه

مهدی حائری یزدی پس از ۷۶ سال و بیش از نیم قرن تلاش علمی و فکری، در ۱۳۷۸/۰۴/۱۷ دار فانی را وداع کرد. وی فرزند آیت‌اله شیخ عبدالکریم حائری یزدی مؤسس حوزه علمیه قم بود. برخی آثار مهدی حائری عبارت است از: علم کلی (فلسفه ما بعدالطبیعه)، کاوش‌های عقل نظری (مبادی فلسفه تطبیقی)، هرم هستی (رساله هستی‌شناسی و زیرساخت اندیشه فلسفه ایشان)، آگاهی و گواهی، اصول معرفت‌شناسی اسلامی، کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق)، حکمت و حکومت (در فلسفه سیاسی)، متافیزیک (مجموعه مقالات)، آفاق فلسفه (مجموعه گفتگوها)، حائری یزدی، چند مجادله قلمی و علمی با علامه طباطبایی داشتند که در کتاب متافیزیک به چاپ رسیده است. مسئله حکومت و سیاست در اسلام همواره مورد توجه دانشمندان شیعی قرار داشته است و اکثریت قریب به اتفاق علماء شیعه برای پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) شأنیت حکومت و حکمرانی قائل هستند که اساس نظریه ولایت فقیه جامع‌الشرایط در دوران غیبت امام معصوم بر این دیدگاه استوار است اما افرادی نظیر مهدی حائری معتقد هستند که حکومت و سیاست از شئون نبوت و امامت نیست و یک امر عرفی و تجربی است و در نتیجه برای فقیه نیز چنین جایگاهی قائل نیست. لذا پژوهش حاضر به روش‌شناسی و معرفت‌شناسی مهدی حائری در موضوع حکومت و سیاست می‌پردازد و سپس دیدگاه وی که معتقد است حکومت از شئون پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) نیست، حکومت امری عرفی است و در زندگی اجتماعی، تنها از طریق وکالت می‌تواند مشروعیت داشته باشد. به این صورت که مردم کسانی را آزادانه بعنوان وکلای خود برای سامان دادن زندگی اجتماعی خویش، انتخاب کنند. براساس قرآن، سنت و کلام شیعه و در قالب نظریه استرشاد نقد و رد می‌شود.

۵۲

فرضیه این است که نبوت و امامت منصب الهی است که شامل جمیع امور فردی و اجتماعی بشر از جمله تشکیل حکومت می‌شود. و در بررسی این فرضیه به قرآن و سنت در قالب نظریه استرشاد پرداخته می‌شود و از همین‌رو نظریه مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت نقد می‌شود. روش پژوهش توصیفی و اکتشافی می‌باشد. ابتدا به روش‌شناسی حائری در موضوع حکومت و سیاست پرداخته می‌شود و در ادامه دیدگاه وی در خصوص حکومت و سیاست، نقد و بررسی می‌شود.

۱- روش‌شناسی و رویکرد کلی حائری به سیاست و حکومت

فلسفه سیاسی مهدی حائری یزدی و تحلیل جامع نظری ایشان در موضوع سیاست در کتاب حکمت و حکومت مطرح شده است و دیدگاه معروف ایشان مبنی بر اشتقاق حکومت از حکمت و نه حکم (به ضم حاء) در این کتاب تحلیل شده است. همچنین تئوری وکالت و مشروعیت دموکراتیک نیز در ضمن همین اثر ارائه شده که واجد نقدهایی وثیق بر نظریات دموکراسی غربی، از جمله دیدگاه‌های ژان ژاک روسو و دیگران

می‌باشد. حکومت و حکم در لغت دو مصدر از فعل حکم، یحکم، حکما و حکومه ذکر شده است و هر دو به معنای داوری کردن، فیصله دادن و نیز به معنای استقرار و ثبوت و اتقان و قاطعیت در رای آمده است. و در اصطلاح سیاست و علوم سیاسی، حکومت به معنای فن‌کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور است. و حکمت هم از این معنای فن‌کشورداری گرفته شده نه از حکم به معنای امر کردن و فرمان دادن. پس حکم و حکومت به معنای علم و آگاهی قطعی از واقعیت است که انسان بدان می‌گردد و گواهی می‌یابد. شاهد بر اینکه حکومت به معنای فن‌کشورداری نیز همان حکمت و علم تصدیقی به مسائل سیاسی و اقتصادی مملکت است این است که کشورداری و سیاست مدن از شاخه‌های حکمت و عقل عملی محسوب می‌شود و به معنای فرماندهی و سلطنت و حاکمیت بر زیر دستان نمی‌باشد، تا چه رسد به معنای ولایت و قیمومت (حائری یزدی (الف)، ۱۹۹۵: ۵۵-۵۴). حائری معتقد است که یکی از عوامل بسیاری از نابسامانی‌ها و ظلم‌ها و تبهکاری‌ها که عملاً در تاریخ از سوی دیکتاتورها به وجود آمده و می‌آید، همین اختلاط معانی مختلف حکم و حکومت است که گفته شد: گاهی به معنای فرمان دادن و صدور اوامر از سوی مقام برتر به مقام پایین‌تر است که باید وی بدون چون‌وچرا فرمانبرداری کند و هرگونه آزادی و استقلال، حتی آزادی در اندیشه و گفتار از او مسلوب است. بدیهی است این حکومت با حکومتی که از حکمت نشأت یافته و به معنای تدبیر اندیشمندان و عادلانه و تمشیت صمیمانه امور داخلی و خارجی شهروندان یک پهنای ۵۳ سیاسی جغرافیایی است تفاوت بسیار دارد.

حائری حکومت را امری تجربی و حسی می‌داند و بطور کلی سیاست مدن را خارج از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی می‌داند در این رابطه چنین بیان می‌کنند: «حکومت نه یک واقعیت ما بعدالطبیعه است که برطبق تئوری مثال‌های افلاطونی بر روی زمین نورافشانی کرده و نه یک پدیده برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن رهنمون شده است. بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت و همسایگی یکدیگر و انتفاع و همیاری با هم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آئین‌کشورداری و سیاست را به خود گرفته است و چون حکومت یک وکالت و نظارتی از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون‌مرزی میان کشورها بیش نیست و این روابط کلا در قلمرو عقل عملی و عمومی انسان‌ها قرار دارند و از جمله موضوعات و متغیرات محسوب‌اند، لذا خود حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهند بود و در رده احکام لایتغیر الهی به شمار نمی‌آیند» (حائری یزدی (ب)، ۱۳۷۹: ۵۷). حکومت یک پدیده بسیار بدوی و تجربی است که از این ضرورت‌های اولیه زیست طبیعی - عقلانی و نازل انسان‌ها روئیده شده است. حائری می‌گوید آنچه که از این تفسیر تجربی از سیاست و سیاستمداری به دست می‌آید این است که به حکم طبیعت برتر خود به سوی

بهبودی و خوشبختی پیوسته در شتابند و سیاستمدار حرفه‌ای کسی است که وسایل و عوامل رسیدن به هدف بهبودی و کامیابی را به تناسب زمان و مکان خاص آن کشور برای شهروندان فراهم می‌آورد (همان، ۷۰). وی معتقد است سیاستمدار باید برطبق اصول و کلیات اخلاقی و دینی و حقوقی وظیفه خود را انجام دهد و فیلسوف صرفاً با عقل نظری خود و فقیه تنها با اجتهاد و تفقه در دین نمی‌تواند به حرفه سیاستمداری گماشته شود. از دیدگاه ایشان قرآن کریم به صراحت فرموده است که «امور دنیایی و حوادث روزمره مردم که سیاستمداری و آئین کشورداری از جمله آنهاست کلاً به عهده خود مردم است.» و به این آیه شریفه استناد می‌کنند: «و امرهم شوری بینهم» (شورا، ۳۸). یعنی امور مردمی باید از طریق مشورت و رایزنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی. اینکه آیا آدمی دارای دو نوع عقل است یا اینکه یک نوع نیروی شناسنده بیشتر در آدمی وجود ندارد؟ به نظر می‌رسد برخلاف وجود دو نوع معرفت نظری و عملی در آدمی، او دارای یک نیروی اندیشنده بیش نیست. بهترین دلیل این مدعا آن است که پسوند عملی در برابر نظری که به عقل نسبت داده می‌شود، تنها به گروه‌بندی معقولات و تنوع آنها دلالت می‌کند و نه به دوگانگی معنی و واقعیت عقل بشر (حائری یزدی (ز)، ۱۳۸۴: ۳۲).

حائری از لحاظ روشی منادی وحدت روشی و مونیسم به شمار می‌رود. هواداران وحدت روش‌شناختی ماده، نخستین سنگ بنای هر نوع استدلال عقلی اعم از استدلال نظری و استدلال عملی را وابسته به گزاره‌های اولیه و یقینی می‌دانند. از نظر بیشتر هواداران این نگرش، گزاره‌های اساسی و اولیه سازنده هر استدلال عقلی عبارتند از: اولیات، مشاهدات، وجدانیات، مجربات، حدسیات و متواترات فطری. این گزاره‌های اساسی سازنده گزاره‌های استدلالی دیگری خواهند بود که آنها نیز به نوبه خود گزاره‌های استدلالی دیگری را بنا خواهند کرد و به این ترتیب ساختمان معرفت نظری و عملی بشر بالا خواهد رفت. تنها تفاوت موجود میان معرفت نظری و عملی از نظر هواداران وحدت روشی این است که اولویت معرفت عملی که سنگ بنای اولیه معرفت سیاسی خواهد بود، گزاره‌هایی است که متکلمان از آنها بعنوان مستقلات عقلیه نام می‌برند (حائری یزدی (د)، ۱۳۶۱: ۱۰۷).

به نظر وحدت‌گرایان مستقلات عقلیه در معرفت‌های عملی مانند اولویت در معرفت‌های نظری، گزاره‌های خودکفایی هستند که با تصور موضوع آنها، محمول و نسبت میان موضوع و محمول، حکم به درستی یا نادرستی آنها به دست می‌آید. به این ترتیب گزاره‌های نخستین سازنده معرفت نظری و معرفت سیاسی ساخته می‌شود. به عقیده وحدت‌گرایان دیگر گزاره‌های استنتاجی و استلزامی معرفت سیاسی و دیگر معرفت‌های بشری، باید بگونه‌ای به دست آیند که در نهایت به این گزاره‌های اساسی اولیه منتهی شوند تا درست و معقول باشند. از نظر وحدت‌گرایان گزاره‌های بنیادین سازنده معرفت سیاسی عبارت است از دو گزاره «عدل نیکوست» و «ظلم نارواست». در نظر وحدت‌گرایان روشی، فرایند به دست آمدن گزاره‌های

استلزامی و استنتاجی در معرفت سیاسی و دیگر معرفت‌های بشری یکسان است. نتیجه این کنش عقلانی عبارت است از پیدایش مفاهیم حقیقی و مفاهیم انتزاعی (که به آن اعتباری نفس‌الامری هم گفته می‌شود) در حالیکه سرشت مفاهیم بکار رفته در معرفت سیاسی اعتباری است. به این ترتیب مفاهیم معرفت سیاسی نیز به‌رغم اینکه هیچ یک از دو نوع بالا نیستند اما در روش مطالعه، آنها نیز در حکم مفاهیم حقیقی فرض می‌شوند و درست به این نکته است که مونیسم روش‌شناسی شکل می‌گیرد (پزشکی، ۱۳۸۳: ۳۳-۲۳).

۲- مبانی معرفت‌شناسی

حائری در سطح نظری، به یک نظام معرفت سنتی برمبنای سنت‌های حکمت متعالیه اسلامی و آراء صدرالمتألهین با عنوان «هرم هستی» قائل بود (حائری یزدی (د)، ۱۳۶۰: ۴۱). در این نظام معرفتی سنتی، خداوند حقیقت هستی و واقعیت پایدار و متعالی آن است و همه ممکنات در اصل وجود خود وابسته به او و جزء تجلیات او هستند. اما درست برمبنای این سنت‌گرایی منسجم بود که حائری «الهیات سیاسی رادیکالی» در نقد دیدگاه رسمی سیاسی در ایران به دست داد. در کتاب حکمت و حکومت که با وفاداری به سنت‌های فکری اسلامی نوشته شده است، وی استدلال می‌کند که «حکومت» نه در ذات اسلام است و نه در گوهر نبوت است و نه در بنیاد امامت است. حکومت امری عرفی است و همانطور که در عنوان کتاب حائری نیز به ۵۵ آن اشاره ظریفی شده است، باید براساس عقلانیت و حکمت و منطق تأسیس شود نه با احساسات و هیجانات (حائری یزدی (الف)، پیشین: ۲۱۸). سنت‌گرایی مسلمان، امور عرفی راجع به تاریخ و سیره اسلامی را از امور ذاتی اسلام و قرآن تفکیک می‌کند.

از نظر حائری، ذات دین متفاوت با حکومت است (همان، ۱۷۱). حائری پس از تفکیک اصل نبوت از امر حکمرانی پیامبر (که حسب اقتضای خاصی به وجود آمده بود)، به نقد نظریه حکومت اسلامی در دنیای امروز می‌پردازد و برای این منظور به یک مفهوم سنتی آشنا یعنی «عصمت» استدلال می‌کند. در نظام معرفت سنتی، «عصمت» تضمین‌کننده درونی نیرومندی بود که مانع هرگونه اعمال نظر مستبدانه در قوانین زندگی اجتماعی مردم و مانع خودکامگی و سلطه بر مردم می‌شد. پس وضع اقتدار حکمرانی برای غیرمعصوم مبنایی در سنت ندارد (حائری یزدی (و)، ۱۳۸۴: ۱۷۰). حائری با همین مبانی نتیجه می‌گیرد که حکومت، بنا به سرشت خویش امری عرفی است و در زندگی اجتماعی مردم، تنها از طریق وکالت می‌تواند مشروعیت داشته باشد. به این صورت که مردم کسانی را آگاهانه و آزادانه بعنوان وکلای خود برای سامان دادن زندگی اجتماعی خویش، انتخاب کنند و برگمارند (همان، ۱۷۷-۱۷۸). بدیهی است که وکالت نیز امر عرفی و فرامذهبی است. حائری با استمداد از پایه‌های معرفت سنتی خود، بطور همزمان، هم برخی مدل‌های دموکراسی غربی را نقد

می‌کند و هم، به نقادی ریشه‌ای نظریه نراقی دست می‌زند و از او انتقاد می‌کند که در عوائد الایام فقیه را خداوندگار روی زمین دانسته است (حائری یزدی (الف)، پیشین: ۱۸۴).

وی هستی را بر دو نوع تقسیم می‌کند: الف) مقذور: هستی‌هایی هستند که غایب به انسان هستند؛ ب) غیرمقذور: در هستی‌های غیرمقذور جای برهان است. در هستی‌های مقذور این عقلا هستند که اعتبار می‌کنند. هستی‌های مقذور هستی‌های اعتباری انسان می‌شوند. ادراکات اعتباری یعنی اعتبارشان به وجود انسان است (همان، ۱۸۵).

۳- نظریه و دکترین مالکیت مشاع حائری یزدی

حائری از مهمترین منتقدان حکومت دینی و از طرفداران جدایی دین از سیاست و مشروعیت دموکراتیک حکومت به شمار می‌رود. نظریه وکالت مالکیت شخصی مشاع از ابداعات او در فقه سیاسی شیعه است. او در این نظریه حق حکومت را به تمام اهالی سرزمین که از نظر او مالکان طبیعی آن هستند می‌دهد و حکومت-گران را نمایندگان و وکلای مردم می‌داند. تئوری وکالت و مشروعیت دموکراتیک نیز در کتاب حکمت و حکومت ایشان ارائه شده که واجد نقدهایی وثیق بر نظریات دموکراسی غربی، از جمله دیدگاه‌های ژان ژاک روسو و دیگران می‌باشد. براساس فرضیه مالکیت مشاع، کشور یا شهر به آن مکان و محدوده سیاسی^{۵۶} جغرافیایی گفته می‌شود که در برگیرنده مالکیت خصوصی انحصاری (خانه‌ها) و مالکیت‌های خصوصی مشاع که قلمرو استفاده شهروندان است می‌باشد. این شهروندان یا ساکنان یک محدوده سیاسی^{۵۷} جغرافیایی، در زیست خصوصی و فردی خود مالکیت مستقل و انحصاری خود را دارند و در مکان و فضای بیرون از زیست خصوصی که عبارت از کوچه‌ها و معابر و خیابان‌های مورد استفاده مشترک و مشاع است، از مالکیت خصوصی مشاع استفاده می‌کنند. مانند افرادی که مالکیت سرزمین و مکان خصوصی را از طریق ارث به مشاع به دست آورده‌اند و همه آنها بطور مساوی از مالکیت آن برخوردارند. در فرضیه مالکیت مشاع طبیعی نیز مملکت تماما مکان زیست بزرگی برای ساکنین آن به حساب می‌آید که همه بطور مساوی و شیاع در مالکیت خصوصی آن سهیم‌اند و آنچه را که برای مالک شخصی از حقوق و امتیازات طبیعی گرفته تا اختصاص وضعی و قانونی برای کلیه شهروندان کشور نیز برطبق همان اصول و قوانین مالکیت، ثابت و لازم‌الاجرا است، زیرا آنها صاحبان و مالکان حقیقی کشورند، و هر صاحب مالی حق حاکمیت و حق هر نوع تصرفی که بخواهد در اموال خود دارا می‌باشد (همان، ۱۱۴). در این سیستم، پس از اینکه زیست طبیعی انسان‌ها بطور ضرورت به مرحله مالکیت خصوصی مشاع تمام محدوده سیاسی^{۵۸} جغرافیایی که نام آن کشور است رسید دور تکامل طبیعی^{۵۹} عقلانی به تکاپو و تلاش علمی و صنعتی برای بهزیستی و یا همزیستی مسالمت‌آمیز گرایش می‌یابد. در این مرحله که مرحله اندیشمندی و انسان‌گرایی است همه پدیده‌ها و رخدادهای ارادی که از هر واحد از

آحاد انسانی سر می‌زند طبیعی است که باید همراه با شعور و درک پیشین مسئولیت انجام پذیرد. و این نظارت عقلانی، مسئولیت و تعهدی است که همه کنش‌ها و واکنش‌های ارادی و آزاد او اثر می‌گذارد (همان، ۱۱۴-۱۱۵).

براساس دکترین مالکیت شخصی مشاع و استقلال هویت و آزادی معقول شهروندان، هنگامی که روند تکامل زیست انسانی از مرز زیست طبیعی گذر کرده و به مرحله بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان خود رسید، آنگاه عقل عملی او وظیفه رهبری خود را به عهده گرفته، در تعیین نمایندگی برای تدبیر امور کشور داور و رهنمود می‌کند. و چون بهزیستی و همزیستی مسالمت‌آمیز یک هدف دشوار است که نمی‌تواند از طریق زیست ساده و ابتدایی طبیعی به دست آید، از سوی دیگر هریک از شهروندان به تنهایی ممکن نیست از عهده آن برآید، از این جهت باید همه آنها که در مالکیت سرزمین شریک‌اند، نمایندگی خود را به عهده کسانی واگذار کنند که در این کار مهارت و توان مخصوص به آن را دارا می‌باشند و با انتخاب این نمایندگان از سوی جمیع آراء مالکین مشاع کشور، یا از طریق حاکمیت اکثریت بر اقلیت، نخستین پایگاه نظام وضعی و قانونگذاری به عرصه وجود می‌آید (بهروزی لک (الف)، ۱۳۹۱: ۷۴). مثال رایج و متداول این حکومت و کشورداری که بر پایه مالکیت خصوصی مشاع استوار است، مشکل و پرسش‌های پیرامون فلسفه سیاسی را حل‌وفصل و پاس‌خگویی می‌نماید، قرارداد وکالت همان وارثان یک مالکی است که اموال و مملوکات خود را به صورت اختصاصی مشاع از طریق وراثت صاحب شده‌اند. و چون در اختلافات و مسائل خصوصی که از این رهگذر پیش می‌آید آشنایی کافی به رسوم و قوانین حقوقی جاری ندارند، یک حقوقدان و متخصص در قوانین دادگستری را بعنوان نماینده و وکیل خود بر می‌گزینند تا او بتواند از حقوق مالکیت مشترک و مشاع آنها در محاکم مربوطه دفاع نماید. بنابراین حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندان اند بیش نیست. و معلوم است قرارداد وکالت و نمایندگی از هر جهت پیوسته در اختیار موکلین است. زیرا ماهیت وکالت به تعبیر فقها یک قرارداد جایز و غیرلازم الایفاء است، و موکل یا موکلین هر زمان که بخواهند می‌توانند قرارداد مزبور را یکسویه حل و فسخ نمایند. و وکیل هم پیوسته در اختیار زیرنظر موکل خود تنها مسئولیت‌هایی را که در دایره وکالت او است انجام می‌دهد و حق تجاوز از محدوده وکالت و نمایندگی خود را ندارد. و معلوم است که وکیل یا نماینده مزبور هر عملی را که در راستای وکالت و نمایندگی خود از سوی مالکان مشاع انجام می‌دهد، باید به خاطر دفاع و جلب مصالح و دفع مفاسد از آحاد موکلین خود باشد، بطوریکه نتیجه فعالیت‌های نمایندگی او بطور مساوی به همانگونه که مالکیت‌های مشاع آنان ایجاب می‌کند، به سوی هریک از افراد و آحاد آنان بازگشت نماید. رابطه مردم کشور با حکومت و مقام کشورداری نظیر همین مالکین مشاعی است که شخصی را بعنوان وکیل و نماینده تام‌الاختیار خود انتخاب

می‌کنند. بدین طریق حکومت جزء نمایندگی و نمایان‌گری مردم، معنا و واقعیتی ندارد. نتیجه اینکه مالکیت فردی و شخصی مشاع هم فردیت افراد شهروندان را تضمین سیاسی و اخلاقی و اجتماعی می‌کند و هم آزادی و استقلال آنها را در چارچوب غیرقابل نفوذ خود نگهداری و نگهداری کرده و پیوسته بدین وسیله حق طبیعی حاکمیت ملی را برای جوامع بشری در هر جا و به هر شکلی که باشند اعلام می‌دارد (بهروزی لک (ب)، ۱۳۹۶: ۴۷).

از دیدگاه حائری؛ سیاست و حکومت از شئون امامت و نبوت نیست. نبوت و امامت در اساس با هر نوع از انواع حکومت‌ها و رهبری‌های سیاسی متفاوت است و در عناصر تحلیلی نبوت و امامت به کوچکترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی‌شود. بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و مردمی است. چرا که آن یکی از علم فعلی عنائی ربوبی برخاسته و از طریق وحی تحقق عینی و تجربی می‌یابد، و آن دیگری صرفاً یک پدیده مردمی است که از نهاد خواسته مردم وجود اعتباری و قراردادی پیدا می‌کند، آن یکی از ابدیت و ازلیت علم عنائی ربوبی برخوردار است، و آن دیگری زائیده طبیعی از ترکیب آراء نالاستوار و تشخیص متغیر و جدال‌انگیز مردم، آن یکی به هیچ روی قابل تجاوز و دستیابی فرصت‌طلبان و سودجویی نابکاران نیست، و آن دیگری همچون توپ فوتبالی است که در پیش پای بازیگران دائماً در چرخش و گردش است و با گرایش‌های شیداگرانه خود به سوی این و آن آشکارا نشان می‌دهد که در حقیقت اوست که بازیگران خود را به وعده کاذب پیروزی به بازی می‌گیرد، نه بازیگران او را (همان، ۴۵).

پیامبر (ص) وظیفه تشکیل حکومت نداشتند و مقام رهبری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه پیام آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح و مورد رضایت قرار گرفته است. همانگونه که از آیه شریفه «لقدرضی‌الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجره» (فتح، ۱۸) استفاده می‌شود، چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر، بخشی از ماموریت و رسالت پیامبر اکرم (ص) شمرده شود و این خود بهترین نشانه آن است که نه تنها حکومت و آئین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد بلکه مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجا که مربوط به اجرائیات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده، از طریق انتخاب و مباحث مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است. آیه شریفه: «وامرهم شوری بینهم»، نیز دلالت بر همین واقعیت دارد که آنچه مربوط به همزیستی مسالمت‌آمیز با همسایگان و اقتصاد آنها در خانه بزرگ ایشان که کشور است، باید به خودشان واگذار شود و اگر در مصاف این امور و حوادث مردمی، برخوردی با اوامر و نواهی شریعت روی دهد، مسئولیت آن با خود مردم خواهد بود و پیامبر را نمی‌تواند که اوامر و نواهی الهی را با زور و اجبار به دست مردم اجرا نماید زیرا اجبار جسمانی و اجرای عمل با زور بوسیله قوای اجرایی مخالف با اصل عقلانی مسئولیت مکلفین است و به همین اصل

مسئولیت عقلانی در قرآن مجید به پیغمبر اکرم (ص) از سوی خدا هشدار داده شده، بدین قرار: «ذکر انما انت مذكر لست علیهم بمصیطر» (غاشیه، ۲۳-۲۲). یعنی وظیفه پیامبر، تذکر و هشدار دادن است نه اعمال قدرت و سلطنت (ولایت). بنابراین از منظر حائری اولا حکومت، دولت و آئین‌گذاری به اصطلاح سیاسی که عبارت از اداره و تدبیر یک محدوده ژئوپلیتیک است به هیچ وجه قابل انطباق به یک جامعه اسلامی نیست و نمی‌توان وجه تشابهی از نقطه نظر اصول و فلسفه سیاسی میان این دو پدیده ترسیم و آنها را با یکدیگر مقایسه نمود. و ثانیاً حکومت برخی از پیامبران بخشی از رسالت عمومی آنها نبوده است (همان، ۱۵۳-۱۵۲). از منظر حائری «جامعه» از جمع که به معنای گروه است، آمده و هر گروه و جمعیتی نیز از احاد و افراد تشکیل شده است. و فرد و انسان فی‌نفسه دارای ارزش و اهمیت می‌باشد. آیاتی که در تحلیل و شناخت ماهیت انسان در قرآن آمده است، دومین مقام رفعت و شکوه هستی را پس از مقام الوهیت برای انسان ترسیم می‌سازد. و انسان را یک موجود خداگونه و نماد تمام عیار آفریننده جهان در روی زمین تعریف می‌کند و سرشت آفرینش او را برتر و پر بارتر از تمام موجودات زمینی و آسمانی نشان می‌دهد.

«لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین» (تین، ۵-۴). ما سرشت انسان را به زیباترین و والاترین صورت در عرصه خلقت نمایان ساختیم و سپس او را به سوی آخرین مراتب نزول هستی فرو آوردیم (تا همه درجات بی‌نهایت هستی را از آغاز تا انجام در نهاد خود پیش آمده و اندوخته خود سازد).

۵۹

حائری معتقد است که دموکراسی سیاسی نمی‌تواند به اصول موضوعه خود که استقلال و آزادی فردی است، همه جا وفادار بماند و ناگزیر باید یک استبداد و بردگی جمعی را بپذیرد تا از این رهگذر بتواند قوانین و مقررات موضوعه خود را به شهروندان تحمیل نماید. اما دموکراسی از سویی به استقلال و آزادی و شخصیت فردی شهروندان خود می‌بالد و از سوی دیگر، شهروندان را اعضای بلا اراده قوانین و مقررات موضوعه خود به حساب می‌آورد. اما در جامعه اسلامی رابطه کلی و فرد و شخصیت و استقلال فردی به هیچ وجه دگرگونی نمی‌پذیرد. در بحث آزادی‌های سیاسی حائری بر نقش اراده و اختیار انسان تاکید می‌کند. در این رابطه می‌نویسد: «اصل آزادی در آموزش‌های اسلامی (کلام و فلسفه) از جمله مبادی تکلیف به شمار می‌رود. حال آنکه در تئوری‌های دموکراسی یکی از مقررات و نمودارهای انتظامی می‌باشد که پیوسته دست خوش محدودیت و جرح و تعدیل است» (حائری یزدی (ه)، ۱۳۶۱: ۱۶۳-۱۶۱). حائری معتقد است که نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت، هیچ دلالتی بر تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را برعهده بگیرد، استنباط نمی‌شود. تنها این خود مردم و مکلفی‌اند که باید همانگونه که در تدبیر زندگی خود و خانواده خویش می‌کوشند، به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است، شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب نمایند.

۴- نقد و بررسی دیدگاه‌های سیاسی حائری

در آیات فراوانی در قرآن واژه ولایت و ولی به معنای حکومت و سرپرستی آمده است مثل آیه شریفه: «انما ولیکم اله و رسوله والذین یقیمون الصلوه ویوتون الزکاه و هم راکعون» (مائده، ۵۵). بنابراین این سخن مرحوم حائری که می‌فرماید ولایت و حکومت به معنای سرپرستی و حاکمیت نیامده مردود است. و در پاسخ به این ادعای مرحوم حائری که به صراحت می‌گوید: پیامبر شأن خاصی در عرصه حکومت ندارد و شأن او را در رسالت حصر می‌کند و به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند. و پیامبر (ص)، کاری به تشکیل حکومت از جنبه پیامبری‌اش نداشته بلکه از جنبه بشری بودن‌اش دست به این کار زد پس از آموزه‌های دینی نیست. سید محمدحسین طباطبایی در ذیل آیه شریفه «وفا ارسلناک علیهم حفیظاً» (نساء، ۸۰). که از آن حصر وظیفه استفاده می‌شود به این نکته اشاره می‌کند که این حصر یک حصر اضافی است، نه حقیقی و گویی مردم پیامبر (ص) را در میمنت و مشئمت مردم اثرگذار می‌دیدند. و قرآن این را نقد کرده و فرموده پیامبر (ص) حفیظ شما نیست. یا در آیه «فهل علی الرسول الا البلاغ المبین» (نحل، ۳۵)، بلاغ در برابر وظیفه الجاء مردم بر مسلمانی است. مثلاً پیامبر وکیل کار مردم نیست مثل ایمان آوردن و عمل صالح انجام دادن و ... یعنی اگر قرار است ایمان بیاورید خودتان بیاورید و در این زمینه من وکیل شما نمی‌باشم.

ع. پس این آیات حصر اضافی وظیفه پیامبر است نسبت به چیزی که یا مردم توهم می‌کردند که وظیفه اوست و یا اینکه پیامبر فکر می‌کرد وظیفه‌ای بیش از این دارد که مردم را ملزم به ایمان کند. در قرآن و روایات دلایل فراوانی در این زمینه وجود دارد. به خصوص روایاتی در باب لزوم اطاعت از ائمه (ع) که در اصول کافی است نظیر: باب فرض الطاعه الائمة؛ «ان الائمة و لاه الناس»؛ بحث تفویض و آیه شریفه: «ان تؤدوا الامانات الی اهلها» (نساء، ۵۸) و ... که از آن استفاده می‌شود که اینگونه نیست که فقط آیاتی داشته باشیم که منحصر در رسالت باشد. بنابراین واضح است که اداره امور اجتماعی و سیاسی جامعه برعهده ائمه (ع) می‌باشد و لذا اطاعت مردم در این زمینه هم بر مردم فرض و واجب است. تاخر حکومت بر رسالت دلیل بر تفکیک این دو مقام نیست. به خصوص این که در بحث حضرت ابراهیم(ع) داریم که بعد از نبوت امام شد و حتی ممکن است کسی اول براساس آموزه‌های پیامبر قبلی؛ اول امام باشد و بعد پیامبر شود. هیچ التزام منطقی بر همراهی امامت و نبوت وجود ندارد. البته مرحوم حائری معنایی از امامت مدنظر دارند که همان حکومت است (مسعودی، ۱۳۸۷: ۵۶).

حائری در کتاب حکمت و حکومت مطلبی دارد که: مردم بیعت کردند و خدا توشیح کرد. به نظر می‌رسد آیه شریفه و این حرف ایشان با هم سازگاری ندارد. آیه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند مربوط به سوره فتح و صلح حدیبیه است که پیامبر (ص) عثمان را به مکه فرستاد و او دیر برگشت و مسلمانان و پیامبر آماده جنگ شدند. در اینجا با پیامبر (ص) پیمان بستند و پیامبر به مدینه برگشت که بیعت رضوان و تحت شجره بود و

مبنی بر این بود که نگریند و مفادش، مفاد حکومت پیامبر نیست چون پیامبر حدود ۶ سال است که حکومت داشته و تعداد مسلمانان نیز خیلی بیشتر از این تعداد بوده ولی در این بیعت ۱۴۰۰ نفر وجود داشته است و حتی بیعت عقبه اولی هم مبنی بر دفاع از پیامبر (ص) بوده نه حکومت پیامبر. پس اینکه آیات حصر وظیفه پیامبر (ص) در رسالت کند و یا حکومت پیامبر براساس ویژگی‌های شخصی او بوده و یا آموزه‌های اجتماعی و سیاسی از خود پیامبر بوده است، سخنان حائری موجه به نظر نمی‌رسد تا مقدمه‌ای بر سلب سیاست و حکومت از نبوت و امامت و به تبع ولایت فقیه باشد. و نیز حائری معتقد است که حکومت و ولایت از شئون نبوت و امامت نیست و نقش نبی و امام فقط بیان وحی و قانون الهی است. سیاست و حکومتداری جزء امور جزئی و شخصی و تخصصی است که برعهده خود مردم می‌باشد خداوند هیچ تکلیفی را برعهده امت مسلمان در باب انتخاب و اطاعت از امام قرار نداده است و در اساس مرحوم حائری نقشی را برای جامعه قائل نیست و فقط این اراده آزاد افراد است که به صورت مالکیت مشاع حق تصمیم‌گیری بر امور خویش به صورت وکالت به شخصی اعطا می‌کنند برای رد این ادعاهای مرحوم حائری به نصوص دینی مثل زیارت جامعه کبیره می‌نگریم که آیا امام در دیدگاه کلام شیعی تنها نقش‌اش بیان احکام است؟ آیا این مساله با روح حاکم بر جملات جامعه کبیره همخوانی دارد؟ و در پایان نظریه استرژادی حیات اجتماعی انسان و نقش انسان کامل در زندگی بشری و استلزامات آن بررسی می‌شود. یک نگاه این است که امام معصوم (ع) مجری قوانین است، ۶۱ از این نگاه، ولایت دینی و مدیریت اجتماعی و سیاسی ثابت نمی‌شود. این امامت، یک امامت حداقلی است و در اندازه «زیارت جامعه کبیره» نیست. جامعه‌ای که به خلافت الهی و ولایت حقه در مقیاس جامعه کبیره اعتقاد دارد، در حیات اجتماعی هم از امام و ولی خود تبعیت می‌کند و مناسک آن را دنبال می‌کند و گرنه نقش امام و ولی، مثل نقشی که «قطب» در تصوف دارد، یا مثل دیدگاه مهدی حائری عملاً به حوزه خصوصی تنزل پیدا می‌کند و ربطی به اداره حکومت دینی و تعالی حیات اجتماعی نخواهد داشت.

آیا پیدایش و تکامل جامعه و مدیریت اجتماعی، ناشی از نیازهای طبیعی انسان و برای حل و فصل آنهاست (که از غارها شروع شده و کامل‌تر شده است) و طبیعتاً ربطی به دین ندارد یا اینکه می‌تواند معطوف به حل نظام نیازمندی‌های دینی انسان باشد؟ اصولاً آیا نیازمندی‌های دینی و غیردینی را می‌توان از هم تفکیک کرد یا اینکه نیازمندی‌های دینی انسان باید نیازمندی‌های شامل نسبت به سایر نیازها شود و همه نیازهای انسان تحت پرستش خدای متعال قرار گیرد؟ اساساً آیا جامعه، اعتباری است یا حقیقی؟ و آیا می‌توان مکلفی به نام «جامعه» داشت و بین مکلف در فقه حکومت و فقه نظامات با مکلف در فقه موضوعات، فرق گذاشت؟ آنچه امروز جزء مبانی فقه مصطلح و ارتکازات فقهی ماست این است که مکلف، فرد مختار است و تکلیف، غالباً ناظر به آحاد افراد است نه ناظر به جمع و معطوف به نظام جامعه؛ یعنی هر کسی تکلیف خاص خود و ثواب

و عقاب خاص خود را دارد؛ نه ثواب و عقاب مشاع و اجتماعی. ولی مکلف در فقه حکومت، واحد جامعه است که دارای تکلیف مشاع است؛ یعنی آن جامعه، مکلف به تکلیف اجتماعی و مکلف به ایجاد یک نظام افعال و یک فعل بزرگ و نتیجه بزرگ است؛ مثل لشکری که با هم فتح کرده‌اند و به ثواب مشاع می‌رسند و اگر هم کوتاهی کردند در عقوبت یکدیگر شریک‌اند. در این صورت، اینگونه نیست که همه در تکلیف اجتماعی به شکل یکسان، مکلف باشند، بلکه جامعه، مکلف به تکلیف کل است که اجزاء و تناسباتی دارد و منحل به افراد نمی‌شود، بلکه منحل به اجزای یک کل می‌شود. (دیدگاهی که کلام شیعه به معنای عام‌اش به آن می‌پردازد. به این معنا کلام به هرسوالی می‌تواند پاسخگو باشد که تعریف مختار در موضوع و مسائل علم کلام است) (بهر روزی لک (الف)، پیشین: ۹۹).

ماهیت استرژادی حیات اجتماعی انسان و ادله دینی این نظریه از کتاب و سنت:

«يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْأَمِهِمْ» (اسراء، ۷۱). هر ملتی با پیشوایشان فراخوانده می‌شوند؛ «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس، ۱۲). و هر چیزی را در کتاب و پیشوایی روشن برشمرده‌ایم و حدیث عن أَبِي جَعْفَرٍ (ع): «وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ أَرْضًا مُنْذُ قَبَضَ آدَمَ (ع) إِلَّا وَفِيهَا إِمَامٌ يُهْتَدَى بِهِ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ وَلَا تَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ؛ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): قَالَ إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتْرَكَ الْأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَادِلٍ (الكافی، ۱۷۹-۱۷۸). امام باقر (ع) می‌فرمایند: به خدا سوگند از روزی که آدم (ع) قبض روح شده زمین خدا را بدون امام وانگذاشته جز اینکه همیشه رهبری دادگستر بوده است که بوسیله آن به سوی خدا رهبری می‌شدند و او حجت خدا بر بندگانش بوده است و زمین بی حجت خدا به بندگانش نمی‌ماند.

عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): لَوْ بَقِيَتْ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ لَسَاخَتْ (الكافی، ۱۷۹). ابو حمزه می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: زمین بدون امام می‌ماند؟ فرمود: اگر زمین بدون امام باشد فرو رود و نظم‌اش از هم بپاشد. حضرت علی (ع): «أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُومٍ إِمَامًا يُقْتَدَى بِهِ وَ يَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ» (نهج البلاغه، نامه به عثمان بن حنیف). از دیدگاه کلام سیاسی شیعی و طبق ادله عقلی و نقلی، ماهیت زندگی اجتماعی انسان طبق طبع اولیه آدمی رشدگرا و تکامل‌گرایی بوده و هرگونه جدایی از این طبع نوعی آسیب از این طبع اولیه است. چنین طبعی در فرایندهای مختلفی چون خانواده (تولد و گریزناپذیری نخستین تشکل انسانی) و سپس رفع نیازهای اولیه زندگی آغاز می‌شود، اما در نهایت طبق الگوی مطلوب در جستجوی کمال و رشد با تأسی به یک الگو کامل انسانی به شکل‌گیری جامعه کمال‌گرا می‌انجامد. بدین جهت اصل ماهیت زندگی اجتماعی انسان تجمع بر حول انسان کامل است تا با تأسی به وی زمینه تکامل فردی و اجتماعی فراهم شود. بدون تردید عرصه‌های تکامل فردی و اجتماعی در این رویکرد مبتنی بر زیست در حیات جمعی حول محور انسان کامل خواهد بود.

چنین حیاتی در عرصه اجتماعی با عرصه فردی نیز پیوند بنیادی دارد و رابطه بعد فردی- اجتماعی تفکیک-ناپذیر است. صورت‌بندی چنین جامعه‌ای به صورت مدور و تشکیل لایه‌های هدایتی خواهد بود. هرچند چنین جامعه‌ای از منظر هدایت طبقه‌بندی شده است، اما به لحاظ حقوق و تکالیف لایه‌های مختلف آن در مقابل هنجارها و قوانین جامعه یکسان خواهند بود. اساس چنین جامعه‌ای رهبر آن است که در سنت کلامی شیعی از آن به امام و در عرفان به انسان کامل، و در تعبیر فلاسفه گذشته به فیلسوف شاه، رئیس اول، فیلسوف پیامبر یاد شده است. لذا با رهبری نبی و امام است که انسان‌ها رشد و تکامل را بدست می‌آورند و اینکه گفته شود که بر انسان کامل که همان امام است دستور الهی و دینی برای تشکیل حکومت از سوی امام و اطاعت مردم از امام وجود ندارد و حکومت امری فردی و شخصی است و از لوازم امامت و رهبری جامعه به شمار نمی‌رود؛ سخن باطلی است. براساس نظریه استرشاد قابل قبول نیست. و آیه شریفه: «لیظهره علی دین کله» دیگر معنا نخواهد داشت (بهر روزی لک (الف)، پیشین: ۷).

۵- صورت تبیینی استدلال به نظریه استرشاد

جهان مبتنی بر توحید بوده و غایتی جز توحید ندارد. آغاز و انجام انسان طبق اصل توحید بازگشت به سوی خداوند است. (انا له و انا الیه راجعون)، جستجوی سعادت و کمال‌گرایی در جبلت و سرشت آدمی تنیده است. هرگونه تلاش وی حتی در موارد انحراف، جزء جستجوی کمال نیست. در موارد انحراف این کمال به صورت کژتاب تصور می‌شود (نظر علامه در اعتباریات) انسان‌ها دو دسته هستند: هدایت یافته به تفضل الهی و هدایت‌پذیر (الا ان لكل مأموم امام). انسان‌ها به تنهایی نمی‌توانند به هدایت کامل نایل شوند و نیاز به راهنمایی و هدایت الهی دارند (اضطرار به وحی). محوریت کمال و هدایت‌گرایی مستلزم محوریت هادی و انسان کامل است تا زمینه سعادت و هدایت را فراهم سازد (اضطرار به حجت). حداقل گونه متصور اجتماع انسانی (دو نفر)، مستلزم آن است یکی حتما امام باشد (عدم خلو زمین از حجت). پس اگر یک انسان مأموم/ غیرکامل فرض شود، لطف الهی مستلزم تعیین امام برای اوست (استدلال علامه حلی در الالفین). بدین طریق حداقل اجتماع دو نفری بر استرشاد استوار می‌شود (کلینی، ۱۳۶۹: ۹۷).

باتوجه به نقش غایی سعادت و محوریت امام، هرگونه مراحل متصور در تاریخ زندگی اجتماعی صرفا ممهّد و زمینه‌ساز جامعه سعادت محور حول امام است. فرایندهایی چون زندگی خانوادگی، نیازهای متنوع و تقسیم کار اجتماعی، استخدام دیگران در رفع نیازها، شناسایی از طریق شعوب و قبائل همگی صرفا جنبه تمهیدی دارند و اصالت نمی‌یابند. به تعبیر دیگر با فرض قبول این مراحل عامل زیربنایی کمال‌جویی محرک این مراحل است. استرشاد در مدینه آرمانی شیعی به بلوغ و کمال نهایی خویش رسیده و آرمان شهر اسلامی،

جامعه‌ای هدایت محور است (دولت کریمه). مکانیسم استرشاد در غیاب انسان کامل نیز توسط سازکار بدیل، محوریت سنت وی، قابل اجراست (مثل نظریه ولایت فقیه) (همان، ۹۸).

نتیجه‌گیری

دیدگاه سیاسی مهدی حائری در خصوص حکومت پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) بوسیله نظریه استرشاد در کلام شیعه رد می‌شود. مردم بهترین را انتخاب می‌کنند. حضور مردم در سیاست نیز باید برای انتخاب بهترین باشد. امام معصوم، اعلم الناس است. مردم در جامعه امام اعتقاد به علمیت امام دارند. توان معرفتی مردم برای تشخیص بهترین‌ها کافی نیست. الف) در حد نخبگانی کافی نیست. ب) عدم کفایت آحاد به طریق اولی. در جامعه امامت، مردم می‌پذیرند که امام اعلم الناس و معصوم است. مردم در جامعه امام با حضور امام، مردم به حداقل بلوغ فکری خواهند رسید. «یضع یده علی رؤس العباد فیکمل به احلامهم» نتیجه آن است که در جامعه مهدوی مردم با شناخت آگاهانه به صورت داوطلبانه و به صورت ارادی اعلم فاعلم می‌پردازند که مصداق شایسته سالاری است. برخلاف ادعای حائری که قاعده لطف را در رهبری سیاسی پیامبر (ص) و امام معصوم رد نموده است. بیان می‌کنیم که براساس قاعده لطف لازم است که خداوند انسان‌ها را هدایت و ارشاد کند و آن هم از طریق ارسال رسل و تعیین امام است که هدایت اجتماعی مردم را برعهده بگیرند «و لکم فی رسول اله اسوه حسنه» چون که قاعده لطف را اینگونه معنا کردند که هر چیزی بنده را به خدا نزدیک و از معصیت دور می‌کند را لطف می‌گویند. و یکی دیگر از اشکالاتی که به مبانی معرفت‌شناسی حائری وارد است این است که ایشان نقش دستورات و قوانین شرع را در امور سیاسی و اجتماعی (امور دنیوی) را نادیده یا کم‌رنگ می‌بینند. البته بررسی و ارزیابی فلسفه سیاسی مرحوم حائری مجال دیگری را می‌طلبد.

۶۴

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- بهروزی لک (الف)، غلامرضا (۱۳۹۱)، «جزوه درسی درس کلام سیاسی»، مقطع دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- ۳- بهروزی لک (ب)، غلامرضا (۱۳۹۶)، «ماهیت استرشادی فطری، حیات اجتماعی در حکمت متعالیه»، فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست متعالیه، س ۵، ش ۱۷.
- ۴- پزشکی، محمد (۱۳۸۳)، «اندیشه سیاسی صدرالمتألهین»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
- ۵- حائری یزدی (الف)، مهدی (۱۹۹۵)، حکمت و حکومت، لندن: نشر شادی.

۶- حائری یزدی، (ب)، مهدی (۱۳۷۹)، «علم حضوری و علم حصولی»، مترجم: سیدمحسن میری، فصلنامه ذهن، ش ۱.

۷- حائری یزدی (ج)، مهدی (۱۳۶۰)، «هرم هستی (تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی)»، فصلنامه مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

۸- حائری یزدی (د)، مهدی (۱۳۶۱)، «متافیزیک»، مجله نهضت زنان مسلمان.

۹- حائری یزدی (ه)، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی (فلسفه اخلاق)، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۰- حائری یزدی (و)، مهدی (۱۳۸۴)، علم کلی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۱- حائری یزدی (ز)، مهدی (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۲- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، اصول کافی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

۱۳- مسعودی، رضا (۱۳۸۷)، سیاست‌گری و سیاست‌اندیشی (زندگی و فکر سیاسی مهدی حائری یزدی)، تهران: نشر علم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی