

کلام سیاسی شیعه

غلامرضا بهروزک*

مقدمه

یکی از حوزه‌های اندیشه سیاسی اسلام، «کلام سیاسی» است. این حوزه همانند فقه سیاسی، از جمله عرصه‌های تفکر سیاسی مسلمانان می‌باشد که در درون خود تمدن اسلامی، شکل گرفته و رشد نموده است. علم کلام علمی است با ویژگی‌های کاملاً اسلامی و متعلق به همه مسلمانان. از این رو، «کلام سیاسی» نیز یکی از عرصه تفکر سیاسی اسلامی است که به سنت اسلامی تعلق دارد. می‌توان برای کلام سیاسی، همتیانی در تفکر غرب یافت که از آن به «الهیات

سیاسی»^(۱) تعبیر می‌کنند. البته آنچه در غرب به عنوان الهیات می‌شناسیم، از کلام اسلامی متمایز است و بر این اساس، آن‌ها همسان نیستند. کلام سیاسی به بیان آراء و اندیشه‌های کلامی مسلمانان در باب سیاست و زندگی اجتماعی می‌پردازد. در این نوشتار، برآنیم تا با تبیین اجمالی رهیافت کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، به بررسی کلی دیدگاه‌های کلام سیاسی شیعی بپردازیم.^(۲)

*. عضو هیأت علمی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم علیه السلام قم.

تعریف «کلام سیاسی»

این دو حوزه مطالعاتی را به عنوان حوزه‌های مستقل در اندیشه سیاسی اسلام به دوران جدید متعلق دانست که در گذشته اسلامی، صرفاً جزوی از بدنه کلی علوم فقه و کلام بوده‌اند. به نظر می‌رسد استقلال‌یابی علوم در دوران اخیر و به ویژه شکل‌گیری مطالعات مستقل در حوزه سیاسی عملاً محققان را به این سمت سوق داده است که با رعایت وجوه تمایز رهیافت‌های سیاسی دوره اسلامی هر کدام از این رهیافت‌ها را به عنوان شاخه‌های مستقلی در مطالعات سیاسی قلمداد نمایند.

روشن است که این امر بدان معنا نیست که عالمان اسلامی در گذشته، به تبیین فقهی یا کلامی مباحث سیاسی نپرداخته‌اند، بلکه مراد آن است که این حوزه‌ها به طور مستقل مورد نظر نبوده‌اند. فقه سیاسی و کلام سیاسی از این منظر، از فلسفه سیاسی و سیاست‌نامه نویسی متمایز می‌باشند. حوزه‌های اخیر در عمل، به عنوان حوزه‌های مستقل مطالعاتی در دوره اسلامی شناخته شده بودند. و متون مستقلی نیز در این زمینه‌ها

کلام سیاسی منشعب از علم کلام است و در نتیجه، ویژگی‌ها و خصایص علم کلام نیز در آن وجود دارد. نمی‌توان کلام سیاسی را به عنوان یک حوزه مطالعاتی مستقل در گذشته اسلامی یافت و تنها مسائلی در درون متون کلامی گذشته وجود دارند که به عرصه سیاسی - اجتماعی مربوط می‌شوند. گاه تکنگاری‌هایی را نیز، به ویژه نزد متکلمان شیعی، می‌یابیم که به یکی از عرصه‌های سیاست و عمدتاً مسئله امامت اختصاص یافته‌اند. در واقع، کلام سیاسی‌گرایی است که برخی از محققان در گونه‌شناسی مطالعات سیاسی مسلمانان در گذشته اسلامی آن را به عنوان یک مشرب مطالعاتی سیاسی در یک طبقه خاص قرار داده‌اند. وضعیت کلام سیاسی از این حیث کاملاً شبیه وضعیت فقه سیاسی است. هیچ کدام از این دو حوزه یک حوزه مطالعاتی مستقلی در دوره اسلامی نبوده‌اند و اندیشمندان اسلامی نیز در آثار خود، چنین نگرشی به آن نداشته‌اند. از این حیث، می‌توان تلقی

مربوط به فلسفه سیاسی، که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند، کلام سیاسی تحقق می‌یابد.»^(۳) او همچنین معتقد است: «کلام سیاسی به معنای آموزش‌های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت، برای هر انسان آگاه به دین اسلام غیر قابل انکار است.»^(۴) تعریف نخست صرفاً شامل کلام سیاسی نقلی می‌شود و تلاش‌های صورت گرفته از جانب متکلمان شیعی را در توضیح و تبیین عقلی آموزه‌های سیاسی دینی دربر نمی‌گیرد. تعریف دوم نیز، که گویا به تعریف نخست اشاره دارد، مانع نیست و فقه سیاسی را نیز در برمی‌گیرد. این امر بدان جهت است که فقه سیاسی عمدتاً بر اساس ادله نقلی، به توضیح تکالیف سیاسی مکلفان می‌پردازد. البته در این ویژگی، کلام سیاسی نقلی نیز - چنان‌که گذشت - با فقه سیاسی مشترک است. تمایز فقه سیاسی و کلام سیاسی نقلی به موضوع و غایت این دو برمی‌گردد. در حالی که فقه سیاسی دغدغه کشف و اثبات حکم تکلیفی را بر عهده دارد، کلام

با نگاه استقلالی نوشته شده‌اند. به هر حال، شایان توجه است که استقلال یا عدم استقلال این حوزه‌ها در دوره اسلامی نمی‌تواند تعیین‌کننده تلقی امروز ما از این حوزه‌ها باشد. ما در روزگار خود، به تناسب نیازهای علمی و زمانه خویش، باید به حوزه‌های مطالعاتی سیاسی نگاه کنیم و حتی در موارد نیاز، حوزه‌های جدیدی تأسیس نماییم. از این حیث، کلام سیاسی یکی از حوزه‌های ضروری و مورد نیاز ما در عصر حاضر می‌باشد.

از کلام سیاسی تاکنون تعاریف منسجم و متقنی، جز در چند مورد نادر، ارائه نشده است. از جمله معدود تعریف‌هایی که در این زمینه وجود دارند، می‌توان به تعریف‌های خسروپناه و اشتراوس اشاره کرد که به اجمال، آن‌ها را بررسی کرده، در نهایت، تعریف خود را ارائه می‌کنیم:

عبدالحسین خسروپناه «کلام سیاسی» را چنین تعریف کرده است: «آموزه‌های سیاسی است که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر پرسش‌های

سیاسی نقلی عمدتاً به اثبات نقلی دیدگاه‌های کلان دین و شارع درباره مسائل سیاسی می‌پردازد.

در جهان مسیحیت نیز تعاریفی از «الهیات سیاسی» صورت گرفته که با کلام سیاسی، که خاص تفکر اسلامی است، متناظر هستند. برای نمونه، می‌توان به تعریف اشتراوس اشاره کرد. مترجم متن اشتراوس در برابر واژه لاتین «Political Theology» از واژه «کلام سیاسی» استفاده نموده و در نتیجه، تعریف اشتراوس را چنین ترجمه کرده است. «آنچه ما از کلام سیاسی می‌فهمیم، تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می‌شود.»^(۵) به هر حال، اشتراوس نیز در تعریف خود، بر نشأت‌گیری آموزه‌های الهیات سیاسی از وحی اشاره کرده است. البته - چنان‌که در تعریف خسروپناه نیز بدان اشاره شد - چنین تعریفی را اگر بخواهیم در سنت اسلامی مدّ نظر قرار دهیم، فقه سیاسی را نیز در بر می‌گیرد. تعریف مزبور می‌تواند در نهایت، کلام سیاسی نقلی را در بر بگیرد، اما مباحث کلام سیاسی عقلی از آن خارج خواهند. مانند از این‌رو، این

تعریف جامع و مانع نمی‌باشد. با توجه به ویژگی‌های علم کلام، می‌توان کلام سیاسی را به این صورت تعریف نمود: «کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به توضیح و تبیین آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی می‌پردازد و از آن‌ها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌نماید.» در این تعریف، سعی شده است سه ویژگی علم کلام ملحوظ شوند: ارتباط با عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی و توضیحی کلام، و ویژگی دفاعی آن. موضوع کلام سیاسی را نیز می‌توان «عقاید سیاسی دینی» دانست. چنین موضوعی متناظر با موضوع برگزیده علم کلام است که در آن «عقاید دینی» محوریت دارند. وجه جامع بودن این موضوع به شمول آن بر آموزه‌های سیاسی دینی برمی‌گردد که مرتبط با اصول اعتقادی می‌باشد. وجه مانعیت آن هم در خارج شدن مباحث فقه سیاسی است که به فروع دین برمی‌گردد و بیشتر به تکالیف جزئی در عرصه سیاسی مربوط می‌شود. مراد از «عقاید دینی» در اینجا، نگرش کلان دین به امور گوناگون

صرفاً نگاهی اجمالی به نسبت کلام سیاسی با این دو حوزه مطالعاتی خواهیم داشت. البته نسبت این حوزه‌های سیاسی به نسبت کلان فلسفه، فقه و کلام در سنت اسلامی بر می‌گردند و با شناسایی این نسبت کلان، نسبت حوزه‌های مطالعاتی سیاسی نیز روشن خواهد شد.

کلام سیاسی بیشترین نسبت را با فلسفه سیاسی دارد. همانند همپوشی موضوعی فلسفه و کلام در سنت اسلامی، در عرصه تفکر سیاسی نیز می‌توان بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی این نسبت را یافت. برخلاف ادعای برخی در تقلیل فلسفه اسلامی به کلام، آن‌ها دو حوزه مستقل می‌باشند. در نسبت بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی نیز برخی چنین ادعایی مطرح نموده و فلسفه سیاسی را به کلام سیاسی تقلیل داده‌اند. آن‌لمبتون در بررسی خود در باب اندیشه سیاسی اسلام در دوره میانه، چنین نظری دارد.^(۶) البته علاوه بر این فرض، که قابل قبول نیست، سه فرض دیگر را نیز می‌توان مطرح کرد: تباین مطلق، تضاد و تعارض، و در نهایت، همگرایی و تأثیر

می‌باشد. از این حیث، عقاید دینی صرفاً اصول اعتقادی دینی را در بر نمی‌گیرند، بلکه هر دیدگاه کلانی را که به نگرش دین به امور دنیوی و اخروی و امور انسانی تعلق دارد، شامل می‌شود. به دلیل تکثر روشی علم کلام، که متناسب با شرایط و موقعیت‌های گوناگون، از روش‌های متنوعی در علم کلام بهره گرفته می‌شود، کلام سیاسی نقل و عقلی، هر دو در این تعریف جای می‌گیرند.

جایگاه کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام

برای شناسایی جایگاه کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، لازم است آن را با گرایش‌های سیاسی مشابه در اندیشه سیاسی اسلام مقایسه نماییم. همچنین می‌توان از طریق بررسی ضرورت پرداختن به کلام سیاسی در عصر حاضر، جایگاه و اهمیت آن را در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی نشان داد. نزدیک‌ترین گرایش‌ها به کلام سیاسی در سنت اسلامی، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می‌باشند. از این‌رو، در بررسی حاضر،

متفاوت می‌باشد. چنین تفاوتی به تفاوت سطح و برد این دو حوزه مطالعاتی برمی‌گردد. در حالی که فلسفه سیاسی و کلام سیاسی دو دانش هم‌عرض بودند و در اهداف و کارویژه‌ها تمایز پیدا می‌کردند، نسبت کلام سیاسی و فقه سیاسی چنین نیست. کلام سیاسی به تبیین کلیت دیدگاه سیاسی و چگونگی تنظیم کلان حیات سیاسی از منظر دین می‌پردازد، اما فقه سیاسی به بیان تکالیف سیاسی مکلفان در سه سطح فردی، گروهی - اجتماعی و حکومتی می‌پردازد. روشن است که چگونگی تفکر در این حوزه‌ها، مسبوق به تعیین کلیت دیدگاه دین در عرصه سیاسی می‌باشد. مباحث کلام سیاسی به صورت اصول موضوعه در فقه سیاسی به کار گرفته می‌شوند. از این حیث، کلام سیاسی بر فقه سیاسی اولویت و اولویت می‌یابد. اولویت بدان روی که بدون پرداختن به کلیت نگاه دین به عرصه سیاسی، نمی‌توان وارد جزئیات شد، و اولویت بدان روی که ما نیاز داریم بنیادهای فقه سیاسی معاصر خود را در کلام سیاسی بنا نهیم و سپس وارد غور در

متقابل. از دیدگاه نوشتار حاضر، رابطه همگرایی و تأثیر متقابل در سنت اسلامی در عمل حاکم بوده است.^(۷) از این حیث، می‌توان گفت: کلام سیاسی و فلسفه سیاسی به رغم داشتن وجوه تمایز، در تبیین کلیت زندگی سیاسی و ابعاد آن مشترک هستند. نکته مهم در تمایز این دو حوزه مطالعاتی، دل‌مشغولی کلام سیاسی به کشف، تبیین و دفاع از آموزه‌های سیاسی دینی از یک سو، و تعهد و دل‌دادگی فیلسوف به کشف و تحریر حقیقت از سوی دیگر می‌باشد. روشن است که این‌ها هر کدام کارویژه‌ها و اهداف خاص خود را دارند و در نتیجه، به رغم اشتراک در موضوع و مسائل، این دو حوزه مطالعاتی مستقل از هم می‌باشند. به دلیل چنین اشتراک‌هایی - چنان‌که در سنت اسلامی نیز شاهد بوده‌ایم - همواره بین فلسفه و کلام تعامل بوده است و به ویژه در سنت شیعی، فرایند همگرایی فلسفه و کلام سیر تکاملی داشته و در نهایت، در حکمت متعالیه صدرایی این امر به اوج می‌رسد.

اما ارتباط کلام سیاسی و فقه سیاسی

گرایش به دین در عرصه سیاسی- اجتماعی؛

۵. ضرورت فعال‌سازی مطالعات سیاسی در حوزه‌های دین پژوهی و نیاز به مباحث کلام سیاسی؛

۶. ضرورت تبیین امّات مباحث سیاسی اسلامی در کلام سیاسی و زمینه‌سازی پویایی فقه سیاسی شیعه.

مسائل کلام سیاسی شیعه

مجموعه مسائل کلام سیاسی شیعی را می‌توان در دو گروه مسائل سنتی و مسائل جدید دنبال کرد. چنان‌که گذشت، ویژگی عمده مسائل سنتی کلام سیاسی شیعی پراکندگی آن‌ها در لابه‌لای متون کلامی می‌باشد که در بهترین وضعیت، برخی از آن‌ها به صورت تک‌نگاری‌هایی مثل بحث امامت مستقلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند. عمده‌ترین این مسائل محورهای ذیل می‌باشند:

۱. حسن و قبح و حدود معرفت عقلی و ابعاد سیاسی آن؛
۲. حُسن تکلیف و لزوم شریعت الهی در عرصه اجتماعی؛

مباحث فقه سیاسی شویم. بی‌توجهی به این نکته سبب شده است که معدود آثاری که در باب فقه سیاسی نوشته شده‌اند، به جای پرداختن به هدف اصلی فقه سیاسی در تبیین تکالیف سیاسی مکلفان، خود را درگیر مباحث بنیادی - کلامی نمایند و در نتیجه، از توجه کامل به مسئولیت فقه سیاسی باز بمانند و در نتیجه، فقه سیاسی رشد مناسبی نداشته باشد.

برای جایابی کلام سیاسی در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی، می‌توان به ضرورت‌های پرداختن به مباحث کلام سیاسی در عصر حاضر پرداخت و نشان داد که چنین ضرورت‌هایی صرفاً با کلام سیاسی تأمین می‌شوند. مهم‌ترین این ضرورت‌ها عبارتند از:

۱. بازخیزی و احیای اسلام‌گرایی در عرصه سیاسی دو قرن اخیر؛
۲. سیطره سکولاریسم و چالش آن با مبانی اسلامی - شیعی؛
۳. ضرورت تأمین و تبیین مبانی نظری حکومت دینی و دفاع از نظام اسلامی؛
۴. بحران مکاتب فکری معاصر و گسترش

این مباحث پیشینه قبلی نداشته یا از منظرها و رویکردهای جدیدی مطرح شده‌اند. چنین تحوّل‌ی تحت تأثیر تجربه مدرنیسم غربی و بازتاب‌های آن در جهان اسلام صورت گرفته است. مدرنیسم با مبانی و نگرش‌های جدیدی که با خود آورد، در تعارض با نگرش‌های سنتی بوده، آن‌ها را به چالش می‌کشد. برخی از محققان از این تحوّل با عنوان «کلام جدید» یاد می‌کنند. البته به نظر می‌رسد که چنین تحوّل‌ی نه به معنای پیدایش علمی جدید، بلکه تحوّل در برخی از ابعاد کلان علم کلام می‌باشد که لزوماً به شکل‌گیری دانشی جدید نمی‌انجامد.^(۸) از این حیث، کلام سیاسی نیز در مواجهه با چالش‌های جدید، مسائل خاص خود را در عصر جدید یافته است. برخی از مهم‌ترین مسائلی که در کلام سیاسی امروز می‌توان مطرح و پی‌گیری کرد، عبارتند از:

۱. مسئله رابطه دین و سیاست؛
۲. انتظار بشر از دین در عرصه سیاسی و اجتماعی؛
۳. تبیین موضع دین در برابر مسائل

۳. مسئله جبر و اختیار و ابعاد سیاسی - اجتماعی آن؛

۴. مسئله ضرورت امامت در جامعه اسلامی و تبیین آن بر اساس قاعده «لطف».

۵. تبیین مسئله غیبت و علل آن؛

۶. مسئله ایمان و کفر و معیار عضویت در جامعه اسلامی؛

۷. دفاع از دیدگاه‌های سیاسی - دینی.

این‌ها مسائل عمده‌ای هستند که در لابه‌لای متون کلامی شیعی مطرح و دنبال شده‌اند. هر کدام از محورهای مزبور در درون خود، دارای مسائل فرعی نیز می‌باشد که معمولاً در متون کلامی سنتی ما مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این نوشتار، به دلیل اجتناب از تطویل، عمدتاً به گزارش مسائل سنتی کلام سیاسی شیعی پرداخته شده است.

فراتر از مسائل سنتی، که در متون کلامی شیعی مطرح شده‌اند، با تحولاتی که در چند سده اخیر در جهان اسلام رخ داده، مسائل و مباحث جدیدی نیز با ویژگی‌ها و روش‌های جدید پیش روی کلام اسلامی مطرح شده‌اند. بسیاری از

حسن و قبیح تأکید نمودند. از نظر اینان، عقل انسان قادر به تشخیص ملاک‌های حسن و قبح امور است و با به کارگیری این ملاک‌ها می‌تواند به داوری عقلی بپردازد. هرچند این مسئله صرفاً به صورت یک مسئله معرفت‌شناختی و کلامی صرف مطرح شد، اما به نظر می‌رسد در سنت اسلامی و مباحث کلامی بعدی، بسیار تأثیرگذار بوده است. متکلمان عدلیه با به کارگیری این معیارها، مباحث سیاسی - اجتماعی را نیز بر اساس دستاوردهای بحث حُسن و قبح پی‌گیری نمودند. مهم‌ترین دستاورد مستقیم این گرایش را در کلام عدلیه، می‌توان قاعده «لطف» و بازتاب‌های سیاسی - اجتماعی آن دانست.^(۹) این قاعده ضمن حجیت بخشیدن به عقل در حدود خاص آن، ورود تکالیف شرعی را در تکالیف عقلی نوعی، لطف قلمداد می‌کند.

۲. حُسن تکلیف و شریعت الهی در

عرضه سیاسی - اجتماعی

حُسن تکلیف از جمله نخستین مباحث سیاسی - اجتماعی در ترتیب مباحث

سیاسی - اجتماعی جدید و مستحدث؛
 ۴. تبیین وضعیت سیاسی جامعه اسلامی در دوره غیبت / عصر جدید؛
 ۵. دفاع از آموزه‌های سیاسی - اسلامی در برابر مکاتب سیاسی دیگر؛
 ۶. ترسیم سیمای کلان مدینه فاضله اسلامی.

مسائل کلام سیاسی شیعه، بیش از مباحثی هستند که ذکر شدند. مسائل مذکور فقط شمای کلی این مسائل را در اختیار قرار می‌دهند. از این‌رو، ضرورت دارد تا این مباحث در جای خود به صورت گسترده‌تری بحث و بررسی شوند. در ادامه، به بررسی محورهای عمده مباحث کلام سیاسی شیعه می‌پردازیم:

۱. حسن و قبح عقلی و حدود معرفت

عقلی و ابعاد سیاسی - اجتماعی آن

مسئله «حسن و قبح» از جمله مباحث بنیادینی است که در نخستین سده‌های اسلامی مطرح گردید. در برابر جریان عقل‌گریز اهل حدیث. گروهی از متکلمان، که بعدها به متکلمان «عدلیه» شناخته شدند، بر امکان تشخیص امور

توجه به نیاز آدمی در عرصه اجتماعی به قانون‌گذاری برجسته‌تر گشت.

در کلام سنتی شیعی، پس از مباحث وجودشناسی و خداشناسی و تعیین جایگاه انسان در عالم هستی و اثبات تعلق وجود آدمی به مبدأ هستی بخش و ترکیب وجودی وی از دو عنصر روح و بدن، بحث انسان‌شناسی با تکلیف و حسن آن پیوند خورده است. از این‌رو، در بحث انسان‌شناسی، ضرورت تکلیف و حسن آن و بیان ویژگی‌های تکلیف مطرح شده است. غایت چنین بحثی به ضرورت ارسال رسل و مباحث نبوت عامه ختم می‌شود. متکلمان سنتی شیعی در اثبات نیاز آدمی به تکالیف شرعی، به تحلیل ویژگی‌های آدمی و وجه نیاز او به هدایت آسمانی پرداخته‌اند. بدین‌روی لازم بوده است تا ساختار وجودی انسان و قوا و توانایی‌های وی مورد بررسی قرار گیرند و بر اساس این ویژگی‌ها، ضرورت تکلیف ثابت شود. در این رهیافت، بر تعارض درونی بین قوای عقلی و شهوی در وجود آدمی تأکید می‌شود.

از این منظر، وجه الزامی بودن تکلیف

کلامی شیعی می‌باشد. متکلمان شیعی پس از پرداختن به مباحث الهیات و اثبات توحید و مسائل آن و نیز پرداختن به بحث عدل در جهت اثبات نبوت عامه، مباحثی را نیز در باب تکلیف و حسن آن دنبال می‌کنند. حسن تکلیف از این حیث، به ویژگی‌های انسان و نیز حیات اجتماعی وی پیوند داده می‌شود. البته تقریرهای گوناگونی از این بحث مطرح شده‌اند. به موازات پررنگ‌تر شدن فرایند همگرایی کلام شیعی با فلسفه اسلامی به دست خواجه نصیرالدین طوسی، حسن تکلیف و بعثت انبیا بر اساس نیازهای اجتماعی انسان‌ها تفسیر می‌شوند. علامه حلی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر، این چرخش وی را از مشرب کلامی به مشرب حکمی در متن گوشزد می‌کند.^(۱۰) اما به هر حال، آنچه مهم است، توجه به بعد اجتماعی و سیاسی تکلیف می‌باشد. در تقریرهای اولیه، نیاز انسان به تکلیف و ارسال رسل، عمدتاً بر نیاز به وضع تکالیفی برای جلوگیری از غلبه قوای شهوانی بر عقل آدمی تأکید می‌شد. اما با چرخش حکمی در علم کلام،

۴) برای رفع آن، چاره‌ای جز وضع قانون و سنت عادلانه نیست.

۵) اگر همگی مردم در وضع قانون شرکت کنند، تنازع باز خواهد گشت. پس ناگزیر، باید مستند به شخصی باشد که از ایشان به کمال قوایش متمایز باشد.

۶) شناخت این شخص با معجزاتی که برآمدن او از جانب خدا دلالت کنند، متحقق می‌شود.

۷) مردم به دلیل تفاوت مزاجشان، در قبول خیر و شرّ متفاوتند. پس لازم است شارع مؤید به برهان و وعظ و مانند آن باشد.

۸) از آنجا که پیامبر در هر زمانی نیست، پس لازم است تا شریعت هنگام از بین رفتن او بقا یابد. پس بر ایشان عباداتی که یادآور صاحب شرع باشند واجب است و در آنها سه گونه منافع است: ریاضت نفس، عادت نفس به تفکر و نظر در امور الهیه، تذکر به خیر و شرّ اخروی برای حفظ نظام زندگی. (۱۲)

این استدلال اجتماعی بودن انسان را مفروض گرفته و بر آن مبتنی است، در حالی که استدلال نخست برای فرد واحد

آن است که اگر خداوند کسی را، که شرایط تکلیف در او تمام است، مکلف نسازد، او را به امر قبیح واداشته و چون واداشتن به قبیح باطل است، پس ملزوم آن نیز باطل خواهد بود. وجه ملازمه آن است که اگر خداوند شخصی را بیافریند و در وی شهوت به قبیح و تنفر از امر حسن قرار دهد، در حالی که عقل او نیز در تشخیص بسیاری از امور حسن و قبیح مستقل نیست، پس اگر در عقل و جوب واجب را مقرر ندارد تا آن را امثال کند، و حرمت حرام را قرار ندهند تا از آن اجتناب نماید، همانا با خلق شهوت و امر او به قبیح، او را به آن قبیح واداشته است. (۱۱)

خواجه نصیر در تبیین حکمی حسن تکلیف، که عمدتاً صبغه اجتماعی یافته است، استدلالی را مطرح می‌کند که چکیده آن چنین است:

۱) بقای نوع انسان به بقای اشخاص امری حسن است.

۲) چنین هدفی جز با تعاضد و تعاون حاصل نمی‌شود.

۳) حیات اجتماعی محل وقوع تنازع است.

حمایت از فکر «ارجاء» نیز در این جهت بوده است.^(۱۵) کلام عدلیه قول به جبر را شدیداً انکار کرده است. از ابوهدیل علّاف، یکی از بزرگان معتزله، نقل شده است: «حمار آدمی عاقل‌تر از اوست؛ چرا که وقتی حمار را از نهر بزرگی وادار به رد شدن نمایی، اطاعت نمی‌کند و اگر بخواهی او را از نهر کوچک رد نمایی عبور می‌کند؛ زیرا او بین آنچه او بر آن قادر است و آنچه مقدور او نیست فرق می‌گذارد، ولی آدمی بین این دو فرق نمی‌گذارد. پس حمارش عاقل‌تر از اوست.»^(۱۶)

در کلام شیعه، اصل اختیار آدمی از امور بدیهی تلقی شده است.^(۱۷) البته در اینکه حدود اختیار آدمی چقدر است، بین کلام شیعه و معتزله، به ویژه معتزله بصره، اختلاف است. در حالی که معتزله به تفویض معتقد بودند، متکلمان شیعی بحث «امر بین الامرین» را برگزیدند.^(۱۸)

مسئله جبر و اختیار به رغم تعلق به عرصه اعتقادی و کلامی، بر عرصه‌های زندگی سیاسی نیز در سده‌های نخست اسلامی تأثیراتی داشته است. حاکمان

نیز قابل طرح بود. برای نمونه، می‌توان مشابه استدلال نخست را در مورد نیاز آدمی به امام و هادی ذکر نمود که از نظر کلام شیعی بر اساس ویژگی‌ها و قوای درونی آدمی، بر خداوند لازم است تا او را با نصب امام راهنمایی کند. علامه حلی در کتاب *الآلغین* خود، چنین استدلالی را مطرح کرده است. از نظر وی، برای فرد واحد نیز نصب امام از جانب خداوند واجب است.^(۱۳) استدلال پیشین را در ضرورت قانون برای حیات اجتماعی، می‌توان در فلسفه سیاسی یونان و به تبع آن، نزد حکمای اسلامی، فارابی و دیگران یافت.^(۱۴)

۳. مسئله جبر و اختیار و ابعاد سیاسی -

اجتماعی آن

بحث «جبر و اختیار» یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی است که نتیجه آن در مباحث سیاسی - اجتماعی نیز ظاهر می‌شود. در طول تاریخ اسلام، برخی حاکمان سعی کرده‌اند با حمایت و ترویج قول بر جبر، به اعمال ناشایست و ظالمانه خویش سرپوش بگذارند؛ چنان‌که

قیح عقلی، این امکان را برای کلام شیعی فراهم می‌آورد که ضمن رد ارتباط ظلم و ستم حاکمان با دین و خداوند، معیارهای امور حسن و قبیح در دسترس عموم انسان‌ها قرار گیرند و در نتیجه، زندگی سیاسی قاعده‌مند و بر اساس اصول و قواعد عقلی - دینی تنظیم گردد. در نتیجه، حاکمان نمی‌توانند با استناد افعال و کردار خود به جبر و مشیت الهی، خواهان تسلیم‌پذیری و سکوت مردم باشند. ظهور قیام‌های متعدد از جانب شیعیان و ایستادگی در برابر ظلم خاندان اموی و عباسی در تاریخ اسلام را می‌توان از ثمرات چنین آموزه‌هایی دانست.

البته - چنان‌که روشن است - آموزه اختیار و اعتقاد به نظریه «امر بین الامرین» به امر تکوینی برمی‌گردد. این اختیار نسبی در قلمرو امر بین‌الامرین با امور تشریحی نیز محدود می‌گردد. چنین اختیاری آزادی عمل فرد را در مقام تکوین و تشریح رقم می‌زند. سرمنشأ بحث آزادی در کلام شیعی، همین قلمرو اختیار در عرصه تکوین و تشریح می‌باشد. قلمرو آزادی تکوینی بی‌شک، با

وقت با سوء استفاده از عقیده جبر، در صدد توجیه حکومت و اقدامات ناشایست و خلاف خود بودند. سر آغاز بسیاری از کتب سیاسی دوره میانه اسلامی، که به بحث دولت و حکومت می‌پردازد، با این توجیه آغاز می‌شود که خداوند آن‌ها را بر سریر قدرت نشانیده است. از این رو، هرگونه مخالفتی با ایشان مخالفت با امر الهی تلقی می‌گردید. البته هرچند این امر تداعی‌گر مشروعیت الهی می‌باشد، اما تداعی مشیت‌گرایی و احاله مسؤلیت‌های حاکمان به فعل و خواست الهی نیز می‌باشد. بنا به گزارش قاضی عبدالجبار معتزلی از استاد خود، ابوعلی جبایی، معاویه نخستین کسی بود که ایده جبر را مطرح کرد.^(۱۹) با توجه به بحران مشروعیت معاویه و نیز با توجه به اقدامات مخالف شریعت وی، روشن است که مقصود معاویه از طرح چنین مسئله‌ای توجیه حکومت خویش و خاندان اموی بوده است.

مهم‌ترین نمودهای این آموزه را می‌توان در مسئله «آزادی» مشاهده نمود. «امر بین الامرین» به همراه قول به حسن و

امامت، شمشیرها برهنه نگشته و خون‌ریزی صورت نگرفته است.»^(۲۱)

در مورد امامت، آراء و اقوال مختلفی بین فرق اسلامی مطرح است. خواجه نصیر در قواعد العقائد، به طبقه‌بندی آراء مختلف در این زمینه پرداخته است.^(۲۲) برخی آن را واجب و برخی آن را غیر واجب می‌دانند. قایلان به عدم وجوب، خوارج و اصمّ از متکلمان معتزلی می‌باشند. از نظر آن‌ها، در صورتی که عدل و تناصف در جامعه برقرار باشد، نیازی به امام نخواهد بود.^(۲۳) بین قایلان به وجوب نیز در منشأ وجوب امامت اختلاف است. برخی وجوب آن را به سمع استناد می‌دهند که جمهور اهل سنت و برخی از متکلمان معتزلی را تشکیل می‌دهند. برخی دیگر وجوب آن را عقلی می‌دانند. قایلان به وجوب عقلی، در متعلق وجوب اختلاف کرده‌اند و سه قول در این زمینه مطرح شده است: برخی آن را بر خلق واجب می‌دانند. جمهور معتزله بر این قول است. برخی دیگر آن را بر خداوند واجب می‌دانند و این‌ها خود به دو قسم تقسیم شده‌اند: برخی به

تکلیف شرعی و ارسال رسل تقیید یافته، محدودتر می‌گردد.^(۲۰)

۴. مسئله ضرورت امامت در جامعه اسلامی و تبیین آن بر اساس قاعده «لطف» امامت و رهبری جامعه به عنوان یک مسئله مهم سیاسی و اجتماعی، همه جوامع را متوجه خود نموده و موجب رقابت‌ها، شورش‌ها و جنگ‌های بسیاری شده است. به رغم ضرورت و گریزناپذیری نهاد حکومت در جوامع، در مورد متولیان آن، شرایط و صفات ایشان همواره اختلافاتی بروز کرده است. در تاریخ اسلام نیز به رغم اجماع فراگیر در رهبری بلا منازع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، پس از ارتحال آن حضرت، اختلافات شدیدی در مورد حاکم جدید و جانشین آن حضرت بروز کرد و امامت و رهبری جامعه اسلامی را به مسئله‌ای حاد و بحث‌انگیز تبدیل نمود و موجب تشعب فرق گردید. از این رو، به تعبیر شهرستانی در الملل والنحل، «بزرگ‌ترین اختلاف در بین امت اسلامی اختلاف در امامت بوده است و در مورد هیچ مسأله‌ای همچون

قول سمعی و قول به وجوب عقلی بر خلق و عدم وجوب مطرح و رد شده‌اند، اما هیچ استدلالی له یا علیه قول به وجوب من الله نشده است. (۲۷)

استدلال‌هایی که برای اثبات امامت و وجوب آن بر خداوند مطرح شده‌اند، دو مقام دارند: در مقام نخست، باید اثبات شود که انسان‌ها نیاز به رئیس و امام دارند، بدون توجه به اینکه شریعتی باشد یا نباشد. چنین نیازی می‌تواند از بعد فردی و اجتماعی حیات آدمی مطرح شود. پس از این مقام، باید اثبات شود که این امر بر خداوند واجب است که به نصب و تعیین امام اقدام نماید و تکالیف شرعی بدون نصب امام قبیح بوده و نصب امام متمم تکلیف شرعی است.

متکلمان شیعی به همراهی بیشتر متکلمان معتزلی معتقدند: ریاست برای جامعه امری ضروری است. این بحث صرفاً در مقام نخست مطرح شده و ارتباطی به استلزام آن با فعل الهی ندارد و چنین بحثی در مقام دوم مطرح خواهد شد. دلیلی که برای ضرورت ریاست بر جامعه از سوی متکلمان مطرح شده آن

«وجوب علی الله» معتقدند و برخی دیگر به «وجوب من الله». گروه نخست «امامیه» بوده و گروه دوم اسماعیلیه و غلات هستند. (۲۴)

تفکیک بین وجوب عقلی تعیین امام بر خداوند به «وجوب من الله» و «وجوب علی الله» را خواجه نصیر در قواعد العقائد مطرح کرده است. البته چنین تفکیکی در دیگر کتب کلامی مطرح نشده، حتی او خود نیز در دیگر کتب خویش این بحث را مطرح نساخته است. در حاشیه نسخه خطی کتاب کشف الفوائد، بدون ذکر نام محشی، این فرق چنین توضیح داده می‌شود: «ظاهر آن است که فرق بین "وجوب من الله" و "وجوب علی الله" در این است که نصب در اولی مختص خداوند است، بدین سان که امر خویش را ظاهر ساخته، ریاست عامه را بدان اعطا می‌نماید، بخلاف دومی که نصب امام یا از جانب خداست یا از جانب کسی که خداوند بر او تنصیب کرده است.» (۲۵)

به هر حال، آنچه در کتب کلامی شیعی بررسی و دنبال شده، قول به وجوب عقلی علی الله است (۲۶) و هرچند

پس از اثبات ضرورت امامت در جامعه، سخن بر سر کارویژه‌ها و اموری است که امام آن‌ها را بر عهده می‌گیرد. کارویژه‌هایی که از رییس انتظار می‌رود، چنین مطرح شده‌اند: (۳۰)

۱. جمع آراء در امور اجتماعی؛

۲. حفظ نظام بنی نوع از اختلال؛

۳. حفظ طباع مختلف از تعدی و

تجاوز؛

۴. اقامه حدود؛

۵. سرپرستی و نصب قضات و امراء

جیوش و اداره امور ایشان؛

۶. اقامه امر به معروف و نهی از منکر.

کار ویژه‌های دیگری نیز مطرح

شده‌اند که خاص امام معصوم علیه السلام

می‌باشند و به مقام دوم بحث برمی‌گردند.

با اثبات اصل امامت و با توجه به کار

ویژه‌های گوناگون آن، صفات امام مطرح

می‌گردند. صفات امام به دو قسم تقسیم

می‌شوند:

الف) صفاتی که لازم است امام فی

نفسه بدان‌ها متصف باشد؛

ب) صفاتی که از حیث تولیت و تدبیر

امور جامعه بر او لازمند است.

است که «ما مردم را چنین یافتیم که هر زمان فاقد رؤسا و افرادی باشند که در تدبیر امور خویش و سیاست خویش به آنان مراجعه کنند، در این صورت، حال ایشان آشفته گشته و زندگی شان مکرر و افعال قبیح، چون ظلم و ستم، در آن رواج می‌یابد و چنین یافتیم که هر زمان برای ایشان رئیسی یا رؤسایی باشد که در امور خویش به ایشان مراجعه کنند، به صلاح و رستگاری نزدیک‌تر و از فساد دورتر خواهند بود و این امری است که در هر قبیله و شهری و هر زمان و حالی عمومیت دارد.» (۲۸)

استدلال به ضرورت وجود ریاست بر

جامعه، صغرای استدلال متکلمان شیعی

را در باب وجوب نصب الهی امامت

تشکیل می‌دهد. از این‌رو، مخالفان این

دیدگاه امامیه در رد این ادعا، در هر دو

مقدمه استدلال مناقشه می‌کنند. قاضی

عبدالجبار معتزلی، برخلاف دیدگاه

اکثریت معتزله، وجوب عقلی ریاست بر

جامعه را رد می‌کند (۲۹) و عمده تلاش

سید مرتضی در کتاب الشافی به رد ادعای

او و شبهاتی که مطرح می‌کند، برمی‌گردد.

گردید. سید مرتضی در اثبات ضرورت عصمت امام، به چنین بیانی تمسک جسته، علتی دیگر برای نیاز به امام و رئیس را نفی می‌کند. او می‌گوید: «اگر جایز باشد مکلفان با وجود عصمت خویش به امام محتاج باشند، جایز خواهد بود انبیا نیز به ائمت و رعایا در صورت عصمت ایشان و قطع به اینکه مرتکب قبیح نمی‌شوند، محتاج باشند، و فساد این امر معلوم است. از سوی دیگر، اگر چنانچه علت حاجت به رئیس، عدم عصمت ایشان نباشد، پس باید جایز باشد استغنائی ایشان از امام در صورت غیر معصوم بودنشان، و حال آنکه این امر جایز نیست.»^(۳۳)

دلیل عمده دیگری که برای عصمت امام مطرح شده است، به ضرورت حفظ شریعت مربوط می‌شود. به دلیل آنکه شریعت برای هدایت و راهنمایی انسان آمده و از باب لطف الهی ابلاغ آن واجب است، ضروری است تا از طرف خداوند تدبیری برای حفظ آن از تحریف و ورود خطا و اشتباه و کاستی اندیشیده شود. از آنجا که در کلام اسلامی، این امر فقط از

مهم‌ترین صفاتی که از حیث نخست بر امام لازمند، عبارتند از: معصوم بودن و افضل‌الخلق بودن. و صفات حیثیت اخیر عبارتند از: اعلم بودن و اشجع بودن.^(۳۱)

الف. عصمت: بحث «عصمت» یکی از مسائل و موضوعات اختلافی و بحث‌انگیز در کلام اسلامی بوده است. به نظر می‌رسد بیشتر فرقه‌های کلامی در آن اتفاق نموده‌اند که عصمت نبی در ابلاغ وحی است. در عصمت پیامبر ﷺ از جهات دیگر، اختلافاتی دارند. یکی از مختصات امامیه قول بر عصمت انبیا و امامان می‌باشد. «عصمت» تعبیر دیگری از «عدالت» دانسته شده است.^(۳۲) عمده دلیلی که در این باب مطرح شده است، به همان علت نیاز به رئیس و امام برمی‌گردد. وجه نیاز جامعه به امام و رئیس از آن‌روست که افراد جامعه به دلیل معصوم نبودن، در معرض ابتلا به قبیح و مفاسد قرار دارند و در عمل، جامعه دچار فساد می‌گردد. از این‌رو، برای جلوگیری از چنین فساد لازم است تا رئیسی مانع این امر گردد. در چنین صورتی، اگر رئیس نیز معصوم نباشد، موجب اعاده فساد خواهد

از جمله اعتقادات متکلمان سنی، عصمت امت اسلام می‌باشد. ایشان با استناد به حدیثی منسوب به پیامبر اکرم ﷺ در مورد عدم اجتماع امت او بر خطا، مبنای کلامی برای آن ارائه کرده‌اند. با اثبات عصمت اجتماع، دیگر نیازی نخواهد بود تا امام معصوم باشد و جامعه از طریق نظارت و اتفاق خویش، از تحریف شریعت جلوگیری خواهد کرد. عمده دلیل ایشان ادله نقلی است.

متکلمان شیعی در پاسخ به این ادعا، اولاً ثابت می‌کنند که عقلاً احتمال خطا از اجتماع افرادی که معصوم نیستند برطرف نمی‌شود؛ و ثانیاً ادله نقلی مطرح شده در این مورد را نقض می‌کنند. (۳۶)

ب. افضلیت: دیگر صفت مهم امام، افضلیت اوست. از نظر متکلمان شیعی، افضلیت امام ضروری است. متکلمان معتزلی در مقابل، امامت مفضول را می‌پذیرند. خطبه ابن ابی الحدید معتزلی در آغاز شرح نهج البلاغه بر این اساس است: «الحمد لله الذی ... قدم المفضول علی الافضل لمصلحة اقتضاها التکلیف.»

افضلیت امام در کلام شیعی از دو

طریق وجود کسی که مصون از خطا باشد انجام‌پذیر است، پس باید امام، که حافظ شریعت است، معصوم باشد. چنین استدلالی از حیث ارتباط آن با فعل الهی، به مقام دوم بحث مربوط است، اما از حیث مقام نخست نیز از جهت لزوم عدالت و انصاف رئیس نیز می‌توان آن را طرح کرد، به ویژه آنکه عصمت جز عدالت مؤکد و کامل نیست.

استدلال اخیر درباب ضرورت عصمت امام، لزوماً بر بعد اجتماعی حیات آدمی مبتنی نیست و از این حیث، لازم است برای مکلف واحد نیز بدون توجه به همراهی او با دیگران یا عدم آن، در صورتی که خود معصوم نباشد، امامی وجود داشته باشد. متکلمان شیعی بر این اساس، تکلیف را منوط به وجود امام کرده، بدون تعیین امام، آن را قبیح می‌دانند و هرگونه اخلاقی در آن، به نقض توحید و عدل ارجاع داده شده (۳۴) و حتی استدلال شده است که بدون امام و در صورتی که خداوند بداند کسی صلاحیت امامت را ندارد، تکالیف شرعی قبیح خواهند بود. (۳۵)

افضل در ثواب و عبادت مفضول در سیاست و رهبری باشد و افضل در سیاست و رهبری در عبادت و ثواب مفضول باشد؟ پاسخ به این سؤال، مثبت است و با توجه به تفاوت مردم، چنین امری عقلاً جایز است. در این صورت، امامت تقسیم شده و در هر زمینه، افضل در آن متبّع خواهد بود.

به رغم پذیرش عقلی چنین فرضی، گفته شده است: «گرچه این امر جایز است، ولی ما از طریق سمع دانسته‌ایم که چنین موردی اتفاق نمی‌افتد و این بدان دلیل است که هنگامی که دانستیم امام واجب است، باید افضل از رعایای خویش باشد در جمیع آنچه در آن امام است. و از سوی دیگر، از طریق سمع دانستیم که امام واحد است و او امام در کل امور و در جمیع اشیاء است. پس می‌دانیم که امام برتر از همه است و کسی با او مساوی نیست.»^(۳۹)

اگر گفته شود چنانچه مانعی در تقدیم فاضل به وجود آید یا مصلحت، تقدیم مفضول را اقتضا کند، در این صورت باید تقدیم مفضول جایز باشد، در پاسخ این

حیث مطرح می‌گردد: نخست «افضلیت» به معنای افضل بودن در ثواب و عبادت در پیشگاه الهی؛ و دیگری افضلیت در آنچه به امور امامت مربوط می‌شود. برای افضلیت از حیث نخست، استدلال شده است که «امام استحقاق تعظیم و تبجیل بیشتری نسبت به رعایای خود دارد و این امر کاشف از عظمت ثواب او می‌باشد. از سوی دیگر، از آنجا که امام مقتدای دیگران می‌باشد، لازم است تا از حیث فضلیت نیز از دیگران برتر باشد تا دیگران با اقتدا به او، به بالاترین مراتب فضلیت و ثواب دست یابند.»^(۳۷)

افضلیت امام در ظاهر و در آنچه به امر امامت مربوط می‌شود، به حکم عقل استناد شده است. عقلاً تقدیم مفضول بر افضل را قبیح شمرده و در سیره عملی خویش، همواره به افضل افراد در فن خویش مراجعه می‌کنند. از این رو، امام نیز، که اداره و تنظیم امور امت را برعهده دارد، باید متخصص‌تر و افضل از دیگران در این امر باشد.^(۳۸)

آیا ممکن است افضلیت از هر دو حیث در شخص واحد جمع نشود و

فضلیت دارد، دانست. نتیجه چنین حکمی بدون شک، تفکیک حوزه‌های گوناگون و در نتیجه، در صورت وقوع، تقسیم حوزه‌های قدرت است؛ بدین معنا که - برای مثال - قاضی در امر قضاوت، که در آن افضل است، و امیر و سیاستمدار در مورد افضلیت خویش، مقدم هستند و در امور غیر آن تابع خواهند بود.

ج. اعلیّت: از آن‌رو که امام وظیفه حفظ شریعت را بر عهده دارد، باید به تمامی احکام شرعی عالم باشد و حتی بتواند حکم اموری را که قبلاً مطرح نبوده و جزو امور مستحدث هستند، اعلام نماید.

بدین‌روی، اعلیّت باید یکی دیگر از صفات امام باشد و به نظر می‌رسد چنین صفتی با توجه به لزوم علم امام به تمامی امور مربوط به حفظ شریعت، نه صفتی تفضیلی، بلکه صفتی مطلق می‌باشد؛ زیرا غیر عالم به حتی جزئی‌ترین امور امامت نخواهد توانست کار ویژه حفظ امت و شریعت را ایفا نماید، هرچند او در مقایسه با کسی که حتی امری جزئی را نمی‌داند اعلم تلقی می‌شود. به تعبیر دیگر، اعلیّت امام بدان معناست که او

پرسش گفته شده است: «این امر جایز نیست؛ زیرا وجه قبح تقدیم مفضول بر فاضل آن است که او در آنچه مقدم شده، افضل از مفضول است و اگر در جمیع احوال این امر وجود داشته باشد، پس باید در هیچ یک از آن‌ها حسن نباشد. و اگر این امر جایز باشد، جایز خواهد بود که بگوییم: در تمامی اموری که به عقل خویش به قبح آن پی برده‌ایم، مثل ترک انصاف و کار ظلم و امثال آن، ممتنع نیست که امری عارض شود که آن را از قبح بودن خارج کند، بلکه فراتر از آن، در آن مصلحت ایجاد کند، و این امر بالاتفاق فاسد است.»^(۴۰)

به دلیل آنکه امام شأن نبی را در هدایت مردم داشته و مقتدای ایشان است، باید جامع هر دو فضلیت باشد. اما نمایندگان امام و امیر و قاضی، که او منصوب می‌کند، تنها در آنچه بدان منصوب گشته‌اند، باید افضل باشند و افضلیت در ثواب ضرورت ندارد؛ زیرا عصمت در ایشان ضروری نیست.^(۴۱) بر این اساس، می‌توان ملاک تقدّم را در غیر امام معصوم صرفاً افضلیت او در آنچه

ایشان مربوط می‌شود، علم لازم داشته باشند و حتی ادعا شده است که «جایز نیست امام در مناطق دوردست کسی را نایب قرار دهد که از حال او معلوم است که اگر در امارت او حادثه‌ای واقع شود او حکم آن را می‌داند. یا در صورت عدم علم به آن، امکان رجوع به امام وجود نخواهد داشت.» (۴۴)

د. اشجع بودن امام: از صفاتی که در مورد امام، از حیث تولیت امور مطرح است، اشجع بودن امام است؛ زیرا امام رهبری جهاد و مبارزه با دشمنان را برعهده دارد و این امور مستلزم شجاعت امام هستند.

پس از بررسی ضرورت امامت بر جامعه و بررسی ویژگی‌ها و صفات عمده امام، بحث از مقام دوم و ارتباط آن با فعل الهی و شارع مطرح می‌شود. عمده مطالبی که متکلمان شیعی در مقام نخست اثبات می‌کنند، عبارتند از:

۱. امامت در جامعه و وجود رئیس عقلاً واجب است.

۲. امام باید مصون از خطا و اشتباه بوده و معصوم باشد؛ زیرا بدون آن شریعت حفظ نمی‌شود.

تمامی امور مربوط به امامت امت، اعم از حفظ شریعت و تدبیر امور ایشان، را می‌داند، هرچند عرفاً اعلم خوانده شود.

با توجه به ریاست امام و کار ویژه‌های او در حفظ شریعت و تدبیر امور مردم، لازم است امام در تدبیر امور و سیاست مردم نیز اعلم باشد. (۴۲) دلیل اعلمیت مقتضی آن است که امام خود در این زمینه‌ها اعلم باشد و صرف مشاوره و راهنمایی اهل فن کفایت نمی‌کند؛ زیرا اولاً، امکان خطا و سهو از دیگران منتفی نیست و از سوی دیگر، اختلاف آراء اهل فن موجب خواهد شد که امر امامت و تدبیر امور مختل گردد. از این رو، اعلمیت امام در این امور ضروری است. البته ضرورتی ندارد که امام به صنایع و حرفی که ربطی به امر امامت و رهبری ندارند، عالم باشد و عدم علم در این مورد مخل امامت نخواهد بود؛ هرچند افضلیت او در این امور حسن خواهد بود، اما شرط امامت نیست. (۴۳)

نوّاب و نمایندگان نیز که از طرف امام تعیین می‌شوند، باید در آنچه به امر نیابت

برای مردم در تعیین و کشف فرد ذی صلاح وجود ندارد. راه شناخت مصداق امامت نیز از این‌رو، نصّ پیامبر یا امام پیشین است و یا در صورت نبود آن، ظهور معجزات به دست امام جدید خواهد بود و در آوردن معجزات، امام و پیامبر مشترک خواهند بود.^(۴۶) بر اساس استدلال مزبور، تعیین امام نمی‌تواند به اختیار ائمت و گذاشته شود.

اشکالی که مطرح می‌شود این است که چرا این امر به اختیار ائمت و گذار نشود؛ چرا که خداوند می‌داند آن‌ها جز فرد ذی صلاح را انتخاب نخواهند کرد. پاسخی که در نقض اشکال مزبور داده شده این است که در این صورت، لازم می‌آید اختیار شرایع، انبیا و اخبار از گذشته و آینده نیز به خود مردم واگذار شود؛ زیرا خداوند می‌داند که مردم خطا نخواهند رفت و چرا جایز نباشد که خداوند ما را بر معارفی مکلف کند و هیچ دلیلی بر آن‌ها اقامه نکند؛ چرا که می‌داند ما جز راه راست را انتخاب نخواهیم کرد؟ چنین اموری نزد عقلاً قبیح است. چنین مسئله‌ای مانند آن است که فردی مکلف

۳. امام باید افضل الناس بوده و تقدیم مفضول بر فاضل عقلاً قبیح است.

۴. امام باید به احکام شریعت و سیاست ائمت اعلم باشد.

۵. صفات دیگری نیز در امام لازم است که مهم‌ترین آن‌ها اشجع بودن است.

۶. از آنجا که در صفات عمومی امام، همچون مرد بودن، بالغ بودن، عاقل بودن و امثال آن اختلافی بین متکلمان مطرح

نشده، چنین صفاتی نیز در کتب کلامی شیعی پی‌گیری نشده‌اند. در بخش کلام عقلی، نسبت به قرشی بودن امام نیز سخنی به میان نیامده است، هر چند طبق ادلّه نقلی، مصداق امام، فردی قرشی می‌باشد.

در تعیین مصداق امام، متکلمان شیعی بر اساس مبانی متخذه، در مقام نخست معتقدند: چون برخی از صفات لازم در امامت همچون عصمت، افضل بودن و اعلم بودن صفاتی درونی هستند که نمی‌توان از راه‌های ظاهری به آن‌ها علم پیدا کرد، از این‌رو، بر خداوند به دلیل آگاهی بر سرائر باطنی افراد، لازم است تا امام را تعیین کند^(۴۵) و در واقع، هیچ راهی

پیامبر ﷺ - به عنوان آورنده وحی الهی و هادی امت - در زمان محدودی حضور دارد، پس لازم است تا جانشینی با صفات خاص از سوی خداوند تعیین گردد. در واقع، تکلیف بدون نصب امام قبیح و موجب اخلال به توحید و عدل الهی خواهد شد. (۴۹)

از سوی دیگر، از باب حفظ شریعت نیز نصب امام بر خداوند واجب است. شریعت اسلامی مؤید بوده، برای تمامی نسل‌هاست. اگر حافظی برای آن نباشد انحراف در آن راه می‌یابد، و این امر از راه‌های دیگری همچون اجتهاد و تواتر اخبار حفظ نمی‌شود؛ زیرا سهو و خطا از آن‌ها ممتنع نیست و در نتیجه، نمی‌توان بدون امام و حافظ به آنچه به ما رسیده است، اطمینان حاصل کرد. (۵۰)

۵. تبیین مسئله غیبت و علل آن

با توجه به اطلاق و شمول ادله امامت بر تمامی اعصار و جوامع، غیبت امام پرسشی جدی رویاوری متکلمان شیعی قرار داد. اشکال اساسی که مطرح می‌شد، این بود که طبق استدلال‌های کلامی،

شود هر چه را در آینده برای او اتفاق خواهد افتاد، یا ثروتی را که در آینده به او خواهد رسید، بدون آنکه راهی برای معرفت به آن باشد، اعلام کند، صرفاً به خاطر آنکه بگوییم: او هرچه بگوید، درست خواهد بود. (۴۷)

هدف از نصب و تعیین امام آن است که مانع بروز ظلم و تعدی و فساد در جامعه شود و زمینه صلاح آن فراهم گردد. در صورتی که انتخاب امام به امت واگذار شود، اختلاف و نزاع دوباره عود خواهد کرد. تجربه تاریخی صدر اسلام با وجود عبارات و نصوصی که از پیامبر اکرم ﷺ در مورد مسئله امامت آمده است، به عنوان شاهد این استدلال مطرح می‌شود. (۴۸)

استدلال دیگری که مطرح می‌شود آن است که تکلیف شرعی منوط به این است که خداوند از باب لطف خویش، برای مردم راهنما و امامی تعیین کند؛ زیرا انسان به خاطر وجود شهوات و امیالی که او را از راه راست منحرف می‌سازند، نیاز به هادی و راهنما دارد و چنین نیازی منحصر در زمان خاصی نیست و چون

است گفته شود همهٔ مردم بر امام نشوریده بودند و در نتیجه، حرمان ایشان از امام معصوم جایز نخواهد بود. پاسخ متکلمان شیعی آن بود که شورش برخی از مردم نیز بر امام موجب بر هم زدن زمینهٔ تصرف امام می‌گردد. (۵۲)

سؤال دیگری که در مورد غیبت امام مطرح می‌گردد، فایدهٔ امام غایب و مستور است. این سؤال مطرح می‌گردد که چرا امامی تعیین گردید که غایب شود و چرا به عدم وجود امام بسندیده نگردید. پاسخی که داده شد، تفصیل ابعاد لطف بودن امام بود. «وجوده لطف و تصوّفه لطف آخر و عدمه ممتا» (۵۳) خواجه نصیر در این عبارت موجز، هر کدام از وجود امام و تصرف او را لطفی مستقل و علی حدّه می‌داند و علت عدم تصرف امام را خود خلق معرفی می‌کند. از سوی دیگر، با وجود امام، لطف الهی محقق می‌گردد، هر چند مردم با تهدید و تخویف امام مانع ظهور و تصرف او گشته‌اند. از این رو، مسئولیت غیبت امام علیه السلام بر عهدهٔ ظالمان است، در حالی که در صورت عدم وجود امام، چنین مسئولیتی بر عهدهٔ خداوند

وجود امام از باب لطف الهی ضرورتی گریزناپذیر بود که حتی تکلیف شرعی نیز بدون نصب امام، قبیح دانسته می‌شد، اما در عصر غیبت مردم از چنین لطفی محروم هستند. در واقع، ادعا می‌شد آنچه لطف است محقق نشده است و در امر تحقق یافته لطفی نیست. (۵۱)

متکلمان شیعی در پاسخ به این اشکال، مجدداً به دلیل لطف و مقدمات آن استناد نمودند. طبق استدلال متکلمان شیعی، بر خداوند از باب لطف واجب بود که امام و رئیسی برای جامعهٔ اسلامی معین نماید و بر امام نیز واجب بود تا بر اساس همین استدلال، امامت امت را بپذیرد. هر دو امر محقق شده بود و هم خداوند هم امام وظیفهٔ عقلی خویش را به انجام رسانیده بودند. اما بر مردم نیز واجب بود تا از طریق اطاعت و تسلیم در برابر امام، زمینهٔ تصرف امام را در امور حکومتی فراهم سازند. اما آنچه اتفاق افتاد، قتل و آزار امام بود. در واقع، این خود مردم بودند که به خاطر عدم تسلیم و انقیاد از امام، خود را از چنین لطفی محروم ساخته بودند، هر چند ممکن

این بحث در متون کلامی سنتی شیعی به صورت مبسوط مطرح نشده است. عمده مباحث سیاسی دربارهٔ جانشینی فقها از امام معصوم علیه السلام در متون فقهی دنبال شده است. اما با این حال، در عباراتی اجمالی اشاراتی را به این مسئله در متون کلامی سنتی می‌یابیم:

متکلمان شیعی ضرورت نصب جانشینانی را از سوی امام غایب (عج) مطرح ساخته‌اند. شیخ مفید رحمته الله علیه اجرای حدود و تنفیذ احکام را در عصر غیبت، از طریق نواب و کارگزاران امام می‌داند. (۵۶) سید مرتضی نیز معتقد است: «همانا امام علیه السلام در اطراف زمین از هیچ شهر و بلدی دور نمی‌ماند، مگر بعد از اینکه برخی از اصحاب و یاوران خود را به‌عنوان جانشین در هر جا تعیین می‌کند. لذا، به ناچار باید برای او یاوران و اصحابی در هر یک از شهرها و سرزمین‌های دور از او باشند که در مراعات آنچه بر شیعیان می‌گذرد، جانشین و قائم مقام آن حضرت به‌شمار روند. پس اگر به دست شیعه‌ای کاری انجام شد که موجب جبران و حفظ از

قرار می‌گیرد و تبعات عدم تصرف و حضور امام نیز متوجه اوست. (۵۴)

علاوه بر آن، فوایدی نیز برای امام غایب علیه السلام مطرح می‌گردد. مهم‌ترین کار ویژه امام غایب (عج) حفاظت از شرع به صورت غیر مستقیم، ایجاد امید در شیعیان و انتظار برای ظهور امام علیه السلام و تخویف اعدا و ستمگران می‌باشد. (۵۵) از سوی دیگر، امام غایب می‌تواند از طریق ارتباط با برخی نواب و نمایندگان خاص خویش، امت را در مسائل حادّ و بحرانی راهنمایی کند و از این‌رو، فایده‌ای که از این طریق از امام غایب حاصل می‌شود، از فقدان آن حاصل نمی‌گردد.

غیبت امام وضعیت جدیدی در جامعهٔ شیعی به وجود آورد. طبق استدلال‌های کلامی، ضرورت امام در هر عصری از باب لطف، واجب است و به رغم عدم حضور و تصرف امام معصوم علیه السلام و لطف حضور، هنوز مسئلهٔ ضرورت تعیین رئیس باقی است و باید بر اساس معانی کلام سیاسی سنتی شیعی، پاسخ مناسبی برای آن یافت. این مسئله چگونگی وضعیت سیاسی عصر غیبت را پیش می‌کشد. البته

چنین استدلالی در بحث‌های عالمان متأخر شیعی نیز مطرح شده است. بر اساس یکی از آن‌ها، «آن‌چنان که بر خداوند حکیم به مقتضای حکمت و قاعده لطف، نصب امام و حجت و والی بر بندگان واجب است، بر امام و والی نیز نصب قائم مقام در شهرهایی که از آن‌ها غایب است و نیز در عصر غیبت واجب است.» (۵۹)

ع مسئله ایمان و کفر و معیار عضویت در جامعه اسلامی

این مسئله ابتدا به وسیله خوارج، سپس به گونه‌های دیگر به وسیله دیگر فرقه‌های کلامی، به ویژه مرجئه، مطرح شد. هرچند این مسئله صیغه غیرسیاسی دارد، اما لوازم سیاسی مهمی در پی داشته است. مهم‌ترین این پیامدها برخورداری فرد از حقوق شهروندی است. افراد با خروج از ایمان، دیگر از حقوق مشروع عضو جامعه اسلامی بهره‌مند نمی‌شدند و حتی حق حیات خود را نیز از دست می‌دادند. بر این اساس، معیار تعلق به جامعه اسلامی مستقیماً با این مسئله

انحراف و مقتضی تأدیب و تنبیه او باشد، همین جانشین آن‌را برعهده گیرد، چنان‌که اگر امام می‌بود، خود برعهده می‌گرفت.» ایشان حتی راه شناخت جانشین را ارائه معجزه توسط خود جانشین می‌داند؛ «زیرا معجزات بر طبق مذهب ما، حتی به دست انسان‌های درست‌کار هم ظاهر می‌شوند، تا چه برسد به کسی که امام او را جانشین خود ساخته و قائم مقام خود قرار داده است.» (۵۷)

در تعبیری دیگر، ایشان حال امام را در عصر غیبت خالی از دو وجه نمی‌داند: «یا با ما در یک شهر و بلد است که در این صورت، خودش امور ما را مورد مراعات قرار می‌دهد و نیازی به غیر ندارد؛ و یا دور از ماست که در این صورت، با فرض حکیم بودن ایشان، ممکن نیست از ما دور شود، مگر بعد از اینکه کسی را به جانشینی خود تعیین کند و او را به عنوان قائم مقام خود در آن شهر بگذارد؛ همان‌طور که اگر ظاهر می‌بود و تشخیص داده می‌شد، باید چنین می‌کرد، و این نکته‌ای است که شبهه‌ای پس از آن نمی‌ماند.» (۵۸)

اسلامی صرفاً در حدّ تبیین ماهیت ایمان و کفر در کلام شیعی مطرح و دنبال شده است. البته روشن است که چنین مفهومی با آنچه بعدها در غرب با عنوان «شهروندی» و یا «Citizenship» شناخته می‌شود، تفاوت دارد. در حالی که در غرب شهروندی عمدتاً با ملیت و مرزهای ملی پیوند می‌خورد، در سنت اسلامی مرز دارالاسلام نه قلمرو سرزمینی، بلکه قلمرو اعتقادی است. به هر حال، به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین بحث مرتبط با شهروندی و معیار عضویت در جامعه اسلامی، همان بحث «ایمان و کفر» بوده که در متون سنتی کلامی شیعی به اجمال برگزار شده است.

۷. دفاع از دیدگاه‌های سیاسی - دینی

دفاع از آموزه‌های دینی یکی از وظایف اصلی علم کلام است. بر این اساس، متکلمان شیعی نیز همواره با پی‌گیری مهم‌ترین سؤالات و شبهات زمانه خود، در صدد ارائه پاسخ و توضیحات لازم برمی‌آمده‌اند. شیخ طوسی در سده پنجم هجری، خود بر این خط مشی تأکید نموده

ارتباط می‌یافت. در دوره اسلامی، جهان به دو بخش اصلی «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم می‌گشت و تنها کسانی در دارالاسلام عضویت می‌یافتند که بر اساس هنجارها و معیارهای اسلامی مجاز بودند. بحث ایمان و کفر عملاً در صدد ارائه چنین معیاری است. خوارج معتقد بودند که با ارتکاب گناه کبیره، فرد از امت اسلامی خارج شده، خون او مباح می‌گردد. در برابر خوارج، مرجئه صرف پذیرش اسلام و اقرار زبانی را کافی دانسته، حتی در گرایش افراطی عمل را معیار دوزخ و بهشت نیز قرار نمی‌دادند. از این رو، مسئله کلامی، که بار سیاسی نیز می‌یافت، «تبیین ماهیت ایمان و لوازم آن» بود. در برابر گرایش‌های افراطی خوارج و مرجئه، شیعیان با خارج نمودن «عمل» از مفهوم ایمان و تخصیص آن صرفاً به عمل جوانحی و قلبی، آن را برای برخورداری از مزایای امت اسلامی کافی می‌دانستند. البته چنین معیاری با صرف پذیرش لسانی اسلام، که از آن «مسلمانی» یاد می‌شد، تحقق می‌یافت.

مسئله شهروندی و عضویت جامعه

مشخصی احصا نمود، اما می‌توان به طبقه بندی و سنخ‌شناسی کلی این مسائل پرداخت. به نظر می‌رسد از این حیث، می‌توان مسائل دفاعی کلام سیاسی را به دو صورت طبقه‌بندی کرد: دفاع از آموزه‌های اعتقادی و دفاع از آموزه‌های فرعی - فقهی. مبنای این تقسیم‌بندی به تمایز اصول و فروع دین بر می‌گردد. دفاع از قسم نخست توسط یک متکلم کاملاً روشن است. به دلیل تعلق کلام به آموزه‌های اعتقادی و اصول دین، یک متکلم وظیفه بدیهی و روشنی در دفاع از این آموزه‌ها دارد. اما قسم دوم به رغم تعلق به فروع دین و احکام فقهی، در دامنه دفاعی علم کلام قرار می‌گیرد. این امر بدان سبب است که امر دفاع از یک فرع فقهی، خارج از حیطه علم فقه است. فقیه در نهایت، وظیفه دارد تا بر اساس منابع اربعه فقهی خود، به کشف و اثبات تکالیف مکلفان اقدام نماید. از این‌رو، دفاع از یک حکم فقهی دینی در برابر مکاتب دیگر نیازمند کار متکلمان است تا بر اساس شیوه‌های مناسب، به دفاع از یک فرع فقهی بپردازد. بر این اساس، کلام

است. او درباره علت اهتمام خویش به تلخیص کتاب شریف الشافی استاد خود سید مرتضی علم‌الهدی، به ضرورت بنازگویی و بیان روزآمد اندیشه‌های اسلامی و به ویژه مسئله امامت برای جامعه علمی اشاره می‌کند. (۶۰)

ویژگی دفاعی کلام سیاسی سبب می‌شود تا این رشته مطالعاتی همواره خود را بازسازی نموده، در برابر مسائل زمانه خود واکنش نشان دهد. از این‌رو، یک متکلم باید همواره به رصد تحولات فکری زمانه خود بپردازد و در موارد لازم، واکنش نشان دهد. شاید بتوان تکرار تک نگاری‌های فراوان در باب مسئله امامت از سوی متکلمان شیعی در طول تاریخ را بر این اساس تحلیل نمود. به دلیل تکرار تهاجمات علیه این آموزه اعتقادی - کلامی شیعی، متکلمان شیعی همواره لازم می‌دیدند که به تبیین روزآمد این آموزه دینی اقدام نمایند.

مباحث و مسائل مربوط به ویژگی دفاعی به دلیل تنوع شبهات و پرسش‌های هر زمانه متکثر و متنوع هستند و از این‌رو، نمی‌توان آن‌ها را به صورت معین و

سیاسی وظیفه دارد، هم از آموزه‌های سیاسی - اعتقادی دینی و هم از مسائل مطرح شده در فقه سیاسی دفاع نماید.

خاتمه

آنچه گذشت بررسی اجمالی درباره کلام سیاسی شیعه بود. ابتدا چیستی و مراد از کلام سیاسی مورد بحث قرار گرفت و سپس مسائل مهم کلام سیاسی شیعی در دو گروه مسائل سنتی و مسائل جدید کلام سیاسی شیعی بررسی شدند. روشن است که بررسی تمامی این مسائل در یک مقاله امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، در مقاله حاضر، صرفاً مهم‌ترین مسائل سنتی کلام سیاسی شیعه مورد بررسی قرار گرفتند. به رغم ضرورت‌ها و نیازهای بنیادین به کلام سیاسی، متأسفانه این حوزه مطالعاتی هنوز انسجام لازم و مناسب خود را پیدا نکرده است. غالباً چنین تصور می‌شود که امامت تنها بعد مسائل سیاسی کلامی است، در حالی که - چنان‌که گذشت - امامت تنها یکی از محورهای مسائل کلام سیاسی است. از این‌رو، به رغم اهمیت مسئله امامت در کلام سیاسی

شیعه، نمی‌توان دیگر مسائل کلامی را نادیده گرفت. البته در طول تاریخ کلام شیعی، آموزه امامت شناخته شده و از این نظر، امامت موضوع شاخص و محوری کلام شیعی را تشکیل می‌داده است. با توجه به نیاز امروز ما به پاسخ‌های کلامی به مهم‌ترین پرسش‌های سیاسی زمانه از یک سو، و عدم پیرایش و پرداخت مناسب به این مسائل در گذشته اسلامی به دلیل تعلق آن‌ها به زمانه ما، ضرورت دارد با تأسی به سیره حسنه متکلمان برجسته گذشته، مهم‌ترین مسائل سیاسی زمانه خود را به تأمل در رهیافت کلام سیاسی بگذاریم و پاسخ‌های مناسبی به پرسش‌های زمانه خود ارائه کنیم. از این‌رو، ضروری است در مجال مناسب به بررسی مهم‌ترین مسائل سیاسی زمانه خود از رهیافت کلام سیاسی بپردازیم. نکته حایز اهمیت آنکه ما به دلیل اعتقادات دینی خود، نمی‌توانیم مسائل زمانه خود را صرفاً از منظر فلسفه سیاسی بررسی کنیم. یک مؤمن دیندار نیاز دارد تا بین باورهای اعتقادی - دینی و تأملات عقلی خود، انسجام و هماهنگی برقرار

نماید. از این‌رو، فلسفه سیاسی به تنهایی نمی‌تواند چنین نیازی را پاسخ دهد و نیاز به کار متکلمان در عرصه سیاسی نیز برای رسیدن به این انسجام و هماهنگی ضروری می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها

1. POLITICAL THEOLOGY.

۲. برای اطلاع بیشتر درباره کلام سیاسی، ر.ک: نگارنده، «جستی کلام سیاسی»، قیسات، ش ۲۸، (تابستان ۱۳۸۲).
۳. عبدالحمین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۵۰۴.
۴. همان، ص ۵۰۹.
۵. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۳.
۶. لمبتون در تحلیل کلان از کل دانش سیاسی در اسلام، معتقد است: «اسلام نیز همانند یهود و مسیحیت، معتقد است که حکومت ریشه‌ای الهی دارد. در نتیجه، دانش سیاسی نظام مستقلی نیست که در پی رسیدن به بالاترین قله‌های اندیشه بشری باشد، بلکه شاخه‌ای از علم کلام است.» (ر.ک: ک. اس. لمبتون، اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج، ۱۳۷۸، ص ۳۱).
۷. برای بررسی نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی به صورت مسووتر، ر.ک: نگارنده، «بررسی تطبیقی کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۳، (تابستان ۱۳۸۲).
۸. در مورد جستی و دیدگاه‌های مختلف درباره کلام

- جدید، نک: احمد فرامرز قراملکی: هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۱۲۲ - ۱۴۶ / علی ربانی گلیایگانی، درآمدی بر علم کلام، ص ۱۴۳ - ۱۵۸ / علی اوجبی: «کلام جدید در گذر اندیشه‌ها»: مجله نقد و نظر، سال اول، ش ۲ / عبدالحمین خسروپناه: کلام جدید، ۹. در مورد قاعده لطف و جایگاه آن در کلام سیاسی شیعه، ر.ک: نگارنده، «درآمدی بر کلام سیاسی شیعه: قاعده لطف»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، (پاییز ۱۳۷۷).
- ۱۰. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، تعلیقه الشیخ جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۷۵، ص ۹۸.
- ۱۱. میثم بن علی البحرانی، قواعد المرام، تحقیق انسید احمد الحسینی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۶، ط ۲، ص ۱۱۴.
- ۱۲. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۹۸ - ۹۹.
- ۱۳. همو، الالفین، نجف، منشورات المكتبة الحیدریه، ط ۲: ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م، ص ۱۱.
- ۱۴. ر.ک: بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ج ۱، ص ۱۷۲ - ۱۸۰ / ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ج ۲، ص ۱۲۷ - ۱۳۷.
- ۱۵. ر.ک: حنا الفخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان، ج ۲، ۱۳۵۸، ص ۱۲۵.
- ۱۶. ر.ک: علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۰۱.
- ۱۷. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۶۸. خواهه نصیر در متن می‌گوید: «الضرورة قاضیه باسناد افعالنا الینا».
- ۱۸. ر.ک: علامه حلی، کشف الفوائد، نسخه خطی، تبریز، مکتب اسلام، ص ۶۰ - ۶۵.
- ۱۹. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق توفیق الطویل و سعید زائد، قاهره، المؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۴.
- ۲۰. در مورد مفهوم «آزادی» و رابطه آن با اختیار در

۳۷. شیخ طوسی، همان، ص ۲۰۱ - ۲۰۵.
۳۸. همان.
۳۹. همان، ص ۲۳۰.
۴۰. همان، ص ۲۳۱.
۴۱. همان، ص ۲۱۴.
۴۲. همان، ص ۲۳۵؛ علامه حلی، الالفین، ص ۳۴.
۴۳. شیخ طوسی، همان، ص ۲۴۲.
۴۴. همان، ص ۲۴۵.
۴۵. شیخ طوسی؛ پیشین؛ ج ۱، ص ۲۶۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۱۸۱.
۴۶. شیخ طوسی، همان.
۴۷. همان، ص ۲۶۹.
۴۸. علامه حلی، الالفین، ص ۴۶ / سید مرتضی؛ پیشین، ج ۴، ص ۷ / لاهیجی، پیشین، ص ۴۸۳.
۴۹. علامه حلی، همان، ص ۴۹.
۵۰. شیخ طوسی، پیشین؛ ج ۱، ص ۱۲۳.
۵۱. قاضی عبدالجبار؛ پیشین، ج ۲۰، ص ۴.
۵۲. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۲۰۴.
۵۳. علامه حلی، کشف المراد، ص ۱۸۲.
۵۴. سید مرتضی، امام و غیبت (المقنع فی الغیبه)، ص ۶۸.
۵۵. سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۱۸۶.
۵۶. شیخ مفید؛ الفصول العشره فی الغیبه، ص ۱۰۶.
۵۷. سید مرتضی، امامت و غیبت (المقنع فی الغیبه)، ص ۱۰۶.
۵۸. همان، ص ۱۰۷.
۵۹. لطف‌الله صافی گلپایگانی، ضرورت وجود حکومت او ولایة الفقهاء فی عصر الغیبه، قم، بی‌نا، ۱۴۱۵ ق؛ ص ۱۲ / همجنین ر.ک: شیخ عبدالله مفغانی، رساله هدایة الانام فی حکم اموال الامام، ط سنگی، ص ۱۴۱ - ۱۴۲ / حسینعلی منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس آیه‌الله بروجردی)، قم، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۷۲ - ۷۹.
۶۰. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج ۱، ص ۹.
- مقام تکوین و تشریح، ر.ک: اروین روزنتال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میر احمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۱. شهرستانی، الملل والنحل، تحقیق سید محمد گیلانی، بیروت، دار صعب، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۴.
۲۲. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد. این کتاب به ضمیمه کتاب تلخیص المحصل خواجه، توسط انتشارات دارالاضواء بیروت، در سال ۱۹۸۹ م چاپ شده است.
۲۳. ر.ک: فخر رازی، محصل، ص ۳۵۱.
۲۴. علامه حلی، کشف الفوائد، ص ۷۷.
۲۵. همان.
۲۶. حکیم لاهیجی قایلان به وجوب علی‌الله را سه قسم می‌کند: نخست اسماعیلیه که معرفت خداوند را منوط به تعلیم امام می‌دانند. دوم غلات که نقش امام را تعلیم فنون و صناعات و خواص اغذیه می‌دانند و سوم امامیه. (لاهیجی، گوهر مراد، ص ۴۷۴ - ۴۷۵).
۲۷. البته دیدگاه اسماعیلیه در مورد امامت اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام مطرح و رد شده، اما اشاره‌ای به استدلال ایشان در مورد «وجوب من الله» نشده است. (ر.ک: لاهیجی، پیشین، ص ۴۷۶).
۲۸. سیدمرتضی، الشافی فی الامامة، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۴۱۰ ق، ط ۲، ج ۱، ص ۴۷.
۲۹. قاضی عبدالجبار، پیشین، تحقیق عبدالحلیم محمود، الدارالمصریه للتألیف والترجمه، ج ۲۰، ص ۹.
۳۰. علامه حلی، الالفین، ص ۷ - ۱۰.
۳۱. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، ص ۱۸۰.
۳۲. لاهیجی، پیشین، ص ۴۶۴.
۳۳. سیدمرتضی، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۰.
۳۴. علامه حلی، الالفین، ص ۲۴ / شیخ طوسی، پیشین، ج ۱، ص ۴۹.
۳۵. شیخ طوسی، همان، ص ۹۸.
۳۶. ر.ک: شیخ طوسی، همان، ص ۱۴۰ - ۱۷۷.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی