

مقدمه

یکی از حوزه های اندیشه سیاسی اسلام، «کلام سیاسی» است. این حوزه همانند فقه سیاسی، از جمله عرصه های تفکر سیاسی مسلمانان می باشد که در درون خود تمدن اسلامی، شکل گرفته و رشد نموده است. علم کلام علمی است با ویژگی های 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. می توان برای کلام سیاسی، همتایانی در تفکر غرب یافت که از آن به «الهیات سیاسی» (1) تعبیر می کنند. البته آنچه در غرب به عنوان الهیات می شناسیم، از کلام اسلامی متمایز است و بر این اساس، آن ها همسان نیستند. کلام سیاسی به بیان آراء و اندیشه های کلامی مسلمانان در باب سیاست و زندگی اجتماعی می پردازد. در این نوشتار، برآنیم تا با تبیین اجمالی رهیافت کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، به بررسی کلی دیدگاه های کلام سیاسی شیعی بپردازیم. (2)

تعریف «کلام سیاسی»

کلام سیاسی منشعب از علم کلام است و در نتیجه، ویژگی ها و خصایص علم کلام نیز در آن وجود دارد. نمی توان 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 می شوند. گاه تک نگاری هایی را نیز، به ویژه نزد متکلمان شیعی، می یابیم که به یکی از عرصه های سیاست و عمدتاً مسئله امامت اختصاص یافته اند. در واقع، کلام سیاسی گرایشی است که برخی از محققان در گونه شناسی مطالعات سیاسی مسلمانان در گذشته اسلامی آن را به عنوان یک مشرب مطالعاتی سیاسی در یک طبقه خاص قرار داده اند. 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 نبوده اند و اندیشمندان اسلامی نیز در آثار خود، چنین نگرشی به آن نداشته اند. از این حیث، می توان تلقی این دو حوزه مطالعاتی را به عنوان حوزه های مستقل در اندیشه سیاسی اسلام به دوران جدید متعلق دانست که در گذشته اسلامی، صرفاً جزوی از بدنه کلی علوم فقه و کلام بوده اند. به نظر می رسد استقلال یابی علوم در دوران اخیر و به ویژه شکل گیری مطالعات مستقل در حوزه سیاسی عملاً محققان را به این سمت سوق داده است که

با رعایت وجوه تمایز رهیافت های سیاسی دوره اسلامی هر کدام از این رهیافت ها را به عنوان شاخه های 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 نپرداخته اند، بلکه مراد آن است که این حوزه ها به طور مستقل مورد نظر نبوده اند. فقه سیاسی و کلام سیاسی از این منظر، از فلسفه سیاسی و سیاست نامه نویسی متمایز می باشند. حوزه های اخیر در عمل، به عنوان حوزه های مستقل مطالعاتی در دوره اسلامی شناخته شده بودند. و متون مستقلی نیز در این زمینه ها با نگاه استقلالی نوشته شده اند. به هر حال، شایان توجه است که استقلال یا عدم استقلال این حوزه ها در دوره اسلامی نمی تواند تعیین کننده تلقی امروز ما از این حوزه ها باشد. ما در روزگار خود، به تناسب نیازهای علمی و زمانه خویش، باید به حوزه های مطالعاتی سیاسی نگاه کنیم و حتی در موارد نیاز، حوزه های جدیدی تأسیس نماییم. از این حیث، کلام سیاسی یکی از حوزه های ضروری و مورد نیاز ما در عصر حاضر می باشد.

از کلام سیاسی تاکنون تعاریف منسجم و متقنی، جز در چند مورد نادر، ارائه نشده است. از جمله معدود تعریف هایی که در این زمینه وجود دارند، می توان به تعریف های خسروپناه و اشتراوس اشاره کرد که به اجمال، آن ها را بررسی کرده، در نهایت، تعریف خود را ارائه می کنیم:

عبدالحسین خسروپناه «کلام سیاسی» را چنین تعریف کرده است: «آموزه های سیاسی است که از وحی الهی سرچشمه می گیرد. به عبارت دیگر، اگر پرسش های مربوط به فلسفه سیاسی، که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند، کلام سیاسی تحقق می یابد.» (3) او همچنین معتقد است: «کلام سیاسی به معنای آموزش های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت، برای هر انسان آگاه به دین اسلام غیر قابل انکار است.» (4) تعریف نخست صرفاً شامل کلام سیاسی نقلی می شود و تلاش های صورت گرفته از جانب متکلمان شیعی را در توضیح و تبیین عقلی آموزه های سیاسی دینی دربرنمی گیرد. تعریف دوم نیز، که گویا به تعریف نخست اشاره دارد، مانع نیست و فقه سیاسی را نیز در برمی گیرد. این امر بدان جهت است که فقه سیاسی عمدتاً بر اساس ادله نقلی، به توضیح تکالیف سیاسی مکلفان می پردازد. البته در این ویژگی، کلام سیاسی نقلی نیز چنان که گذشت با فقه سیاسی مشترک است. تمایز فقه سیاسی و کلام سیاسی نقلی به موضوع و غایت این دو برمی گردد. در حالی که فقه سیاسی دغدغه کشف و اثبات حکم تکلیفی را بر عهده دارد، کلام سیاسی نقلی عمدتاً به اثبات نقلی دیدگاه های کلان دین و شارع درباره مسائل سیاسی می پردازد.

در جهان مسیحیت نیز تعاریفی از «الهیات سیاسی» صورت گرفته که با کلام سیاسی، که خاص تفکر اسلامی است، متناظر هستند. برای نمونه، می توان 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 می فهمیم، تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می شود.» (5) به هر حال، اشتراوس نیز در تعریف خود، بر نشأت گیری آموزه های الهیات سیاسی از وحی اشاره کرده است. البته چنان که 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 می گیرد. تعریف مزبور می تواند در نهایت، کلام سیاسی نقلی را در بر بگیرد، اما مباحث کلام سیاسی عقلی از آن خارج خواهند. ماند از این رو، این تعریف جامع و مانع نمی باشد.

با توجه به ویژگی های علم کلام، می توان کلام سیاسی را به این صورت تعریف نمود: «کلام سیاسی شاخه ای از

علم کلام است که به توضیح و تبیین آموزه های ایمانی و دیدگاه های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی می پردازد و از آن ها در قبال دیدگاه ها و آموزه های رقیب دفاع می نماید.»

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 می توان «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 آموزه های سیاسی دینی برمی گردد که مرتبط با اصول اعتقادی می باشد. وجه مانعیت آن هم در خارج شدن مباحث فقه سیاسی است که به فروع دین برمی گردد و بیشتر به تکالیف جزئی در عرصه سیاسی مربوط می شود. مراد از «عقاید دینی» در اینجا، نگرش کلان دین به امور گوناگون می باشد. از این حیث، عقاید دینی صرفاً اصول اعتقادی دینی را در بر نمی گیرند، بلکه هر دیدگاه کلانی را که به نگرش دین به امور دنیوی و اخروی و امور انسانی تعلّق دارد، شامل می شود. به دلیل تکثر روشی علم کلام، که متناسب با شرایط و موقعیت های گوناگون، از روش های متنوعی در علم کلام بهره گرفته می شود، کلام سیاسی نقل و عقلی، هر دو در این تعریف جای می گیرند.

جایگاه کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام

برای شناسایی جایگاه کلام سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، لازم است آن را با گرایش های سیاسی مشابه در اندیشه سیاسی اسلام مقایسه نماییم. همچنین می توان از طریق بررسی ضرورت پرداختن به کلام سیاسی در عصر حاضر، جایگاه و اهمیت آن را در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی نشان داد. نزدیک ترین گرایش ها به کلام سیاسی در سنت اسلامی، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی می باشند. از این رو، در بررسی حاضر، صرفاً نگاهی اجمالی به نسبت کلام سیاسی با این دو حوزه مطالعاتی خواهیم داشت. البته نسبت این حوزه های سیاسی به نسبت کلان فلسفه، فقه و کلام در سنت اسلامی بر می گردند و با شناسایی این نسبت کلان، نسبت حوزه های 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 می توان بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی این نسبت را یافت. برخلاف ادعای برخی در تقلیل فلسفه اسلامی به کلام، آن ها دو حوزه مستقل می باشند. در نسبت بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی نیز برخی چنین ادعایی مطرح نموده و فلسفه سیاسی را به کلام سیاسی تقلیل داده اند. آن لمبتون در بررسی خود در باب اندیشه سیاسی اسلام در دوره میانه، چنین نظری دارد. (6) البته علاوه بر این فرض، که قابل قبول نیست، سه فرض دیگر را نیز می توان مطرح کرد: تباین مطلق، تضاد و تعارض، و در نهایت، همگرایی و تأثیر متقابل. از دیدگاه نوشتار حاضر، رابطه همگرایی و تأثیر متقابل در سنت اسلامی در عمل حاکم بوده است. (7) از این حیث، می توان 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، دل مشغولی کلام سیاسی به کشف، تبیین و دفاع از آموزه های سیاسی دینی از یک سو، و تعهد و دل دادگی فیلسوف به کشف و

تحرّی حقیقت از سوی دیگر می باشد. روشن است که این ها هر کدام کارویژه ها و اهداف خاص خود را دارند و در نتیجه، به رغم اشتراک در موضوع و مسائل، این دو حوزه مطالعاتی مستقل از هم می باشند. به دلیل چنین اشتراک هایی چنان که در سنت اسلامی نیز شاهد بوده ایم 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 می رسد.

اما ارتباط کلام سیاسی و فقه سیاسی متفاوت می باشد. چنین تفاوتی به تفاوت سطح و برد این دو حوزه مطالعاتی برمی گردد. در حالی که فلسفه سیاسی و کلام سیاسی دو دانش هم عرض بودند و در اهداف و کارویژه ها تمایز پیدا می کردند، نسبت کلام سیاسی و فقه سیاسی چنین نیست. کلام سیاسی به تبیین کلّیت دیدگاه سیاسی و چگونگی تنظیم کلان حیات سیاسی از منظر دین می پردازد، اما فقه سیاسی به بیان تکالیف سیاسی مکلفان در سه سطح فردی، گروهی اجتماعی و حکومتی می پردازد. روشن است که چگونگی تفکر در این حوزه ها، مسبوق به تعیین کلّیت دیدگاه دین در عرصه سیاسی می باشد. مباحث کلام سیاسی به صورت اصول موضوعه در فقه سیاسی به کار گرفته می شوند. از این حیث، کلام سیاسی بر فقه سیاسی اولّیت و اولوئیّت می یابد. اولّیت بدان روی که بدون پرداختن به کلّیت نگاه دین به عرصه سیاسی، نمی توان وارد جزئیات شد، و اولوئیّت بدان روی که ما نیاز داریم بنیادهای فقه سیاسی معاصر خود را در کلام سیاسی بنا نهیم و سپس وارد غور در مباحث فقه سیاسی شویم. بی توجهی به این نکته سبب شده است که محدود آثاری که در باب فقه سیاسی نوشته شده اند، 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، می توان به ضرورت های پرداختن به مباحث کلام سیاسی در عصر حاضر پرداخت و نشان داد که چنین ضرورت هایی صرفاً با کلام سیاسی تأمین می شوند. مهم ترین این ضرورت ها عبارتند از:

1. بازخیزی و احیای اسلام گرایی در عرصه سیاسی دو قرن اخیر؛
2. سیطره سکولاریسم و چالش آن با مبانی اسلامی شیعی؛
3. ضرورت تأمین و تبیین مبانی نظری حکومت دینی و دفاع از نظام اسلامی؛
4. بحران مکاتب فکری معاصر و گسترش گرایش به دین در عرصه سیاسی اجتماعی؛
5. ضرورت فعال سازی مطالعات سیاسی در حوزه های دین پژوهی و نیاز به مباحث کلام سیاسی؛
6. ضرورت تبیین امّات مباحث سیاسی اسلامی در کلام سیاسی و زمینه سازی پویایی فقه سیاسی شیعه.

مسائل کلام سیاسی شیعه

مجموعه مسائل کلام سیاسی شیعی را می توان در دو گروه مسائل سنّتی و مسائل جدید دنبال کرد. چنان که گذشت، ویژگی عمده مسائل سنتی کلام سیاسی شیعی پراکندگی آن ها در لابه لای متون کلامی می باشد که در

بهترین وضعیت، برخی از آن‌ها به صورت تک‌نگاری‌هایی مثل بحث امامت مستقلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند. عمده‌ترین این مسائل محورهای ذیل می‌باشند:

1. حسن و قبح و حدود معرفت عقلی و ابعاد سیاسی آن؛
2. حُسن تکلیف و لزوم شریعت الهی در عرصه اجتماعی؛
3. مسئله جبر و اختیار و ابعاد سیاسی اجتماعی آن؛
4. مسئله ضرورت امامت در جامعه اسلامی و تبیین آن بر اساس قاعده «لطف».
5. تبیین مسئله غیبت و علل آن؛
6. مسئله ایمان و کفر و معیار عضویت در جامعه اسلامی؛
7. دفاع از دیدگاه‌های سیاسی دینی.

این‌ها مسائل عمده‌ای هستند که در لایه‌های 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 این مباحث پیشینه قبلی نداشته یا از منظرها و رویکردهای جدیدی مطرح شده‌اند. چنین تحوّل 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 تحوّل نه به معنای پیدایش علمی جدید، بلکه تحوّل در برخی از ابعاد کلان علم کلام می‌باشد که لزوماً به شکل‌گیری دانشی جدید نمی‌انجامد. (8) 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:

1. مسئله رابطه دین و سیاست؛
2. انتظار بشر از دین در عرصه سیاسی و اجتماعی؛
3. تبیین موضع دین در برابر مسائل سیاسی اجتماعی جدید و مستحدث؛
4. تبیین وضعیت سیاسی جامعه اسلامی در دوره غیبت / عصر جدید؛
5. دفاع از آموزه‌های سیاسی اسلامی در برابر مکاتب سیاسی دیگر؛
6. 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 این رو، 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:

1. 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 سده های اسلامی مطرح گردید. در برابر جریان عقل گریز اهل حدیث. گروهی از متکلمان، که بعدها به متکلمان «عدلیه» شناخته شدند، بر امکان تشخیص امور حسن و قبح تأکید نمودند. از نظر اینان، عقل انسان قادر به تشخیص ملاک های حسن و قبح امور است و با به کارگیری این ملاک ها می تواند به داوری عقلی بپردازد. هرچند این مسئله صرفاً به صورت یک مسئله معرفت شناختی و کلامی صرف مطرح شد، اما به نظر می رسد 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 حسن و قبح پی گیری نمودند. مهم ترین دستاورد مستقیم این گرایش را در کلام عدلیه، می توان قاعده «لطف» و بازتاب های سیاسی اجتماعی آن دانست. (9) این قاعده ضمن حجّیت بخشیدن به عقل در حدود خاص آن، ورود تکالیف شرعی را در تکالیف عقلی نوعی، لطف قلمداد می کند.

2. حسن تکلیف و شریعت الهی در عرصه سیاسی - اجتماعی

حسن تکلیف از جمله نخستین مباحث سیاسی اجتماعی در ترتیب مباحث کلامی شیعی می باشد. متکلمان شیعی پس از پرداختن به مباحث الهیات و اثبات توحید و مسائل آن و نیز پرداختن به بحث عدل در جهت اثبات نبوت عامّه، مباحثی را نیز در باب تکلیف و حسن آن دنبال می کنند. حسن تکلیف از این حیث، به ویژگی های انسان و نیز حیات اجتماعی وی پیوند داده می شود. البته تقریرهای گوناگونی از این بحث مطرح شده اند. به موازات پررنگ تر شدن فرایند همگرایی کلام شیعی با فلسفه اسلامی به دست خواجه نصیر الدین طوسی، حسن تکلیف و بعثت انبیا بر اساس نیازهای اجتماعی انسان ها تفسیر می شوند. علامه حلی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر، این چرخش وی را از مشرب کلامی به مشرب حکمی در متن گوشزد می کند. (10) اما به هر حال، آنچه مهم است، توجه به بعد اجتماعی و سیاسی تکلیف می باشد. 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 می شد. اما با چرخش حکمی در علم کلام، توجه به نیاز آدمی در عرصه اجتماعی به قانون گذاری برجسته تر گشت. در کلام سنتی شیعی، پس از مباحث وجودشناسی و خداشناسی و تعیین جایگاه انسان در عالم هستی و اثبات تعلّق وجود آدمی به مبدأ هستی بخش و ترکیب وجودی وی از دو عنصر روح و بدن، بحث انسان شناسی با تکلیف و حسن آن پیوند خورده است. از این رو، در بحث انسان شناسی، ضرورت تکلیف و حسن آن و بیان ویژگی های تکلیف مطرح شده است. غایت چنین بحثی به ضرورت ارسال رسل و مباحث نبوت عامه ختم می شود. متکلمان سنتی شیعی در اثبات نیاز آدمی به تکالیف شرعی، به تحلیل ویژگی های آدمی و وجه نیاز او به هدایت آسمانی پرداخته اند. بدین روی لازم بوده است تا ساختار وجودی انسان و قوا و توانایی های وی مورد بررسی قرار گیرند و بر اساس این ویژگی ها، ضرورت تکلیف ثابت شود. در این رهیافت، بر تعارض درونی بین قوای عقلی و شهوی در وجود آدمی تأکید می شود.

از این منظر، وجه الزامی بودن تکلیف 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 وجوب واجب را مقرر ندارد تا آن را امتثال 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. (11)

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

- 1) بقای نوع انسان به بقای اشخاص امری حسن است.
- 2) چنین هدفی جز با تعاضد و تعاون حاصل نمی شود.
- 3) حیات اجتماعی محل وقوع تنازع است.
- 4) برای رفع آن، چاره ای جز وضع قانون و سنت عادلانه نیست.
- 5) 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.
- 6) شناخت این شخص با معجزاتی که برآمدن او از جانب خدا دلالت کنند، متحقق می شود.
- 7) مردم به دلیل تفاوت مزاجشان، در قبول خیر و شر متفاوتند. پس لازم است شارع مؤید به برهان و وعظ و مانند آن باشد.

8) 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 آن ها سه گونه منافع است: ریاضت نفس، عادت نفس به تفکر و نظر در امور الهیه، تذکر به خیر و شر اخروی برای حفظ نظام زندگی. (12)

این استدلال اجتماعی بودن انسان را مفروض گرفته و بر آن مبتنی است، در حالی که استدلال نخست برای فرد واحد نیز قابل طرح بود. برای نمونه، می توان مشابه استدلال نخست را در مورد نیاز آدمی به امام و هادی ذکر نمود که از نظر کلام شیعی بر اساس ویژگی ها و قوای درونی آدمی، بر خداوند لازم است تا او را با نصب امام راهنمایی کند. علامه حلی در کتاب ألافین خود، چنین استدلالی را مطرح کرده است. از نظر وی، برای فرد واحد نیز نصب امام از جانب خداوند واجب است. (13) استدلال پیشین را در ضرورت قانون برای حیات اجتماعی، می توان در فلسفه سیاسی یونان و به تبع آن، نزد حکمای اسلامی، فارابی و دیگران یافت. (14)

3. مسئله جبر و اختیار و ابعاد سیاسی- اجتماعی آن

بحث «جبر و اختیار» یکی از مهم ترین مباحث کلامی است که نتیجه آن در مباحث سیاسی اجتماعی نیز ظاهر می شود. در طول تاریخ اسلام، برخی حاکمان سعی کرده اند با حمایت و ترویج قول بر جبر، به اعمال ناشایست و ظالمانه خویش سرپوش بگذارند؛ چنان که حمایت از فکر «ارجاء» نیز در این جهت بوده است. (15) کلام عدلیه قول به جبر را شدیداً انکار کرده است. از ابوهدیل علاّف، یکی از بزرگان معتزله، نقل شده است: «حمار آدمی عاقل تر از اوست؛ چرا که وقتی حمار را از نهر بزرگی وادار به رد شدن نمایی، اطاعت نمی کند و اگر بخواهی او را از نهر کوچک رد نمایی عبور می کند؛ زیرا او بین آنچه او بر آن قادر است و آنچه مقدور او نیست فرق می گذارد، ولی

آدمی بین این دو فرق نمی گذارد. پس حمارش عاقل تر از اوست.» (16)
در کلام شیعه، اصل اختیار آدمی از امور بدیهی تلقی شده است. (17) 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. (18)

مسئله جبر و اختیار به رغم تعلّق به عرصه اعتقادی و کلامی، بر عرصه های زندگی سیاسی نیز در سده های نخست اسلامی تأثیراتی داشته است. حاکمان 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 می پردازد، با این توجیه آغاز می شود که خداوند آن ها را بر سریر قدرت نشانیده است. از این رو، هرگونه مخالفتی با ایشان مخالفت با امر الهی تلقی می گردید. البته هرچند این امر تداعی گر مشروعیت الهی می باشد، اما تداعی مشیّت گرایی و احاله مسؤولیت های حاکمان به فعل و خواست الهی نیز می باشد. بنا به گزارش قاضی عبدالجبار معتزلی از استاد خود، ابوعلی جبّایی، معاویه نخستین کسی بود که ایده جبر را مطرح کرد. (19) با توجه به بحران مشروعیت معاویه و نیز با توجه به اقدامات مخالف شریعت وی، روشن است که مقصود معاویه از طرح چنین مسئله ای توجیه حکومت خویش و خاندان اموی بوده است.

مهم ترین نمودهای این آموزه را می توان در مسئله «آزادی» مشاهده نمود. «امر بین الامرین» به همراه قول به حُسن و قبح عقلی، این امکان را برای کلام شیعی فراهم می آورد که ضمن ردّ ارتباط ظلم و ستم حاکمان با دین و خداوند، معیارهای امور حسن و قبیح در دسترس عموم انسان ها قرار گیرند و در نتیجه، زندگی سیاسی قاعده مند و بر اساس اصول و قواعد عقلی دینی تنظیم گردد. در نتیجه، حاکمان نمی توانند با استناد افعال و کردار خود به جبر و مشیّت الهی، خواهان تسلیم پذیری و سکوت مردم باشند. ظهور قیام های متعدد از جانب شیعیان و ایستادگی در برابر ظلم خاندان اموی و عبّاسی در تاریخ اسلام را می توان از ثمرات چنین آموزه هایی دانست. البته چنان که روشن است آموزه اختیار و اعتقاد به نظریه «امر بین الامرین» به امر تکوینی برمی گردد. این اختیار نسبی در قلمرو امر بین الامرین با امور تشریعی نیز محدود می گردد. چنین اختیاری آزادی عمل فرد را در مقام تکوین و تشریع رقم می زند. سرمنشأ بحث آزادی در کلام شیعی، همین قلمرو اختیار در عرصه تکوین و تشریع می باشد. قلمرو آزادی تکوینی بی شک، با تکلیف شرعی و ارسال رسل تقیید یافته، محدودتر می گردد. (20)

4. 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 رقابت ها، شورش ها و جنگ های 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 مسئله ای حاد و بحث انگیز تبدیل نمود و موجب تشعّب فرق گردید. از این رو، به تعبیر شهرستانی در الملل والنحل، «بزرگ ترین اختلاف در بین امت اسلامی اختلاف در امامت بوده است و در مورد هیچ مسأله ای همچون امامت، شمشیرها برهنه

نگشته و خون ریزی صورت نگرفته است.» (21)

در مورد امامت، آراء و اقوال مختلفی بین فرق اسلامی مطرح است. خواجه نصیر در قواعد العقائد، به طبقه بندی آراء مختلف در این زمینه پرداخته است. (22) برخی آن را واجب و برخی آن را غیر واجب می دانند. قایلان به عدم وجوب، خوارج و اصمّ از متکلمان معتزلی می باشند. از نظر آن ها، در صورتی که عدل و تناصف در جامعه برقرار باشد، نیازی به امام نخواهد بود. (23) بین قایلان به وجوب نیز در منشأ وجوب امامت اختلاف است. برخی وجوب آن را به سمع استناد می دهند که جمهور اهل سنت و برخی از متکلمان معتزلی را تشکیل می دهند. برخی دیگر وجوب آن را عقلی می دانند. قایلان به وجوب عقلی، در متعلق وجوب اختلاف کرده اند و سه قول در این زمینه مطرح شده است: برخی آن را بر خلق واجب می دانند. جمهور معتزله بر این قول است. برخی دیگر آن را بر خداوند واجب می دانند و این ها خود به دو قسم تقسیم شده اند: برخی به «وجوب علی الله» معتقدند و برخی دیگر به «وجوب من الله». گروه نخست «امامیه» بوده و گروه دوم اسماعیلیه و غلات هستند. (24)

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 می شود: «ظاهر آن است که فرق بین "وجوب من الله" و "وجوب علی الله" در این است که نصب در اوّلی مختص خداوند است، بدین سان که امر خویش را ظاهر ساخته، ریاست عامّه را بدان اعطا می نماید، بخلاف دومی که نصب امام یا از جانب خداست یا از جانب کسی که خداوند بر او تنصیب کرده است.» (25)

به هر حال، آنچه در کتب کلامی شیعی بررسی و دنبال شده، قول به وجوب عقلی علی الله است (26) و هرچند قول سمعی و قول به وجوب عقلی بر خلق و عدم وجوب مطرح و رد شده اند، اما هیچ استدلالی له یا علیه قول به وجوب من الله نشده است. (27)

استدلال هایی که برای اثبات امامت و وجوب آن بر خداوند مطرح شده اند، دو مقام دارند: در مقام نخست، باید اثبات شود که انسان ها نیاز به رئیس و امام دارند، بدون توجه به اینکه شریعتی باشد یا نباشد. چنین نیازی می تواند 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 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 می یابد و چنین یافتیم که هر زمان برای ایشان رئیسی یا رؤسایی باشد که در امور خویش به ایشان مراجعه کنند، به صلاح و رستگاری نزدیک تر و از فساد دورتر خواهند بود و این امری است که در هر قبیله و شهری و هر زمان و حالی عمومیت دارد.» (28)

استدلال به ضرورت وجود ریاست بر جامعه، صغرای استدلال متکلمان شیعی را در باب وجوب نصب الهی امامت

تشکیل می دهد. از این رو، مخالفان این دیدگاه امامیه در ردّ این ادعا، در هر دو مقدمه استدلال مناقشه می کنند. قاضی عبدالجبار معتزلی، برخلاف دیدگاه اکثریت معتزله، وجوب عقلی ریاست بر جامعه را رد می کند (29) و عمده تلاش سید مرتضی در کتاب الشافی به ردّ ادعای او و شبهاتی که مطرح می کند، برمی گردد. پس از اثبات ضرورت امامت در جامعه، سخن بر سر کارویژه ها و اموری است که امام آن ها را بر عهده می گیرد. کارویژه هایی که از رییس انتظار می رود، چنین مطرح شده اند: (30)

1. جمع آراء در امور اجتماعی؛
 2. حفظ نظام بنی نوع از اختلال؛
 3. حفظ طباع مختلف از تعدّی و تجاوز؛
 4. اقامه حدود؛
 5. سرپرستی و نصب قضات و امراء جیوش و اداره امور ایشان؛
 6. اقامه امر به معروف و نهی از منکر.
- کار ویژه های دیگری نیز مطرح شده اند که خاص امام معصوم علیه السلام می باشند و به مقام دوم بحث برمی گردند.
- با اثبات اصل امامت و با توجه به کار ویژه های گوناگون آن، صفات امام مطرح می گردند. صفات امام به دو قسم تقسیم می شوند:

الف) صفاتی که لازم است امام فی نفسه بدان ها متصف باشد؛
ب) صفاتی که از حیث تولیت و تدبیر امور جامعه بر او لازمند است.

مهم ترین صفاتی که از حیث نخست بر امام لازمند، عبارتند از: معصوم بودن و افضل الخلق بودن. و صفات حیثیت اخیر عبارتند از: اعلم بودن و اشجع بودن. (31)

الف. عصمت: بحث «عصمت» یکی از مسائل و موضوعات اختلافی و بحث انگیز در کلام اسلامی بوده است. به نظر می رسد بیشتر فرقه های کلامی در آن اتفاق نموده اند که عصمت نبی در ابلاغ وحی است. در عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله از جهات دیگر، اختلافاتی دارند. یکی از مختصات امامیه قول بر عصمت انبیا و امامان می باشد. «عصمت» تعبیر دیگری از «عدالت» دانسته شده است. (32) عمده دلیلی که در این باب مطرح شده است، به همان علت نیاز به رئیس و امام برمی گردد. وجه نیاز جامعه به امام و رئیس از آن روست که افراد جامعه به دلیل معصوم نبودن، در معرض ابتلا به قبیح و مفساد قرار دارند و در عمل، جامعه دچار فساد می گردد. از این رو، 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 گردید. سید مرتضی در اثبات ضرورت عصمت امام، به چنین بیانی تمسک جسته، علتی دیگر برای نیاز به امام و رئیس را نفی می کند. او می گوید: «اگر جایز باشد مکلفان با وجود عصمت خویش به امام محتاج باشند، جایز خواهد بود انبیا نیز به امت و رعایا در صورت عصمت ایشان و قطع به اینکه مرتکب قبايح نمی شوند، 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.» (33)

دلیل عمده دیگری که برای عصمت امام مطرح شده است، به ضرورت حفظ شریعت مربوط می شود. 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 طریق وجود کسی که مصون از خطا باشد انجام پذیر 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 می توان 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 می دانند و هرگونه اخلاقی در آن، به نقض توحید و عدل ارجاع داده شده (34) و حتی استدلال شده است که بدون امام و در صورتی که خداوند بداند کسی صلاحیت امامت را ندارد، تکالیف شرعی قبیح خواهند بود. (35)

از جمله اعتقادات متکلمان سنی، عصمت امت اسلام می باشد. ایشان با استناد به حدیثی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد عدم اجتماع امت او بر خطا، مبنای کلامی برای آن ارائه کرده اند. 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 می کنند که عقلاً احتمال خطا از اجتماع افرادی که معصوم نیستند برطرف نمی شود؛ و ثانیاً ادله نقلی مطرح شده در این مورد را نقض می کنند. (36)

ب. افضلیت: دیگر صفت مهم امام، افضلیت اوست. از نظر متکلمان شیعی، افضلیت امام ضروری است. متکلمان معتزلی در مقابل، امامت مفضول را می پذیرند. خطبه ابن ابی الحدید معتزلی در آغاز شرح نهج البلاغه بر این اساس است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... قَدَّمَ الْمَفْضُولَ عَلَى الْإِفْضَلِ لِمَصْلَحَةِ اقْتِضَائِهَا التَّكْلِيفَ».

افضلیت امام در کلام شیعی از دو حیث مطرح می گردد: نخست «افضلیت» به معنای افضل بودن در ثواب و عبادت در پیشگاه الهی؛ و دیگری افضلیت در آنچه به امور امامت مربوط می شود. 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 می باشد. از سوی دیگر، از آنجا که امام مقتدای دیگران می باشد، لازم است تا از حیث افضلیت نیز از دیگران برتر باشد تا دیگران با اقتدا به او، به بالاترین مراتب افضلیت و ثواب دست یابند.» (37)

افضلیت امام در ظاهر و در آنچه به امر امامت مربوط می شود، 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 می کنند. از این رو، امام نیز، که اداره و تنظیم امور امت را برعهده دارد، باید متخصص تر و افضل از دیگران در این امر باشد. (38)

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

که چنین موردی اتفاق نمی افتد 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 می دانیم که امام برتر از همه است و کسی با او مساوی نیست.» (39)

اگر گفته شود چنانچه مانعی در تقدیم فاضل به وجود آید یا مصلحت، تقدیم مفضل را اقتضا کند، در این صورت باید تقدیم مفضل جایز باشد، در پاسخ این پرسش گفته شده است: «این امر جایز نیست؛ زیرا وجه قبح تقدیم مفضل بر فاضل آن است که او در آنچه مقدّم شده، افضل از مفضل است و اگر در جمیع احوال این امر وجود داشته باشد، پس باید در هیچ یک از آن ها حسن نباشد. و اگر این امر جایز باشد، جایز خواهد بود که بگوییم: در تمامی اموری که به عقل خویش به قبح آن پی برده ایم، 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.» (40)

به دلیل آنکه امام شأن نبی را در هدایت مردم داشته و مقتدای ایشان است، باید جامع هر دو فضیلت باشد. اما نمایندگان امام و امیر و قاضی، که او منصوب می کند، تنها در آنچه بدان منصوب گشته اند، باید افضل باشند و فضیلت در ثواب ضرورت ندارد؛ زیرا عصمت در ایشان ضروری نیست. (41) بر این اساس، می توان ملاک تقدّم را در غیر امام معصوم صرفاً فضیلت او در آنچه فضیلت دارد، دانست. نتیجه چنین حکمی بدون شک، تفکیک حوزه های گوناگون و در نتیجه، در صورت وقوع، تقسیم حوزه های قدرت است؛ بدین معنا که برای مثال قاضی در امر قضاوت، که در آن افضل است، و امیر و سیاستمدار در مورد فضیلت خویش، مقدّم هستند و در امور غیر آن تابع خواهند بود.

ج. اعلمیت: از آن رو 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. بدین روی، اعلمیت باید یکی دیگر از صفات امام باشد و به نظر می رسد چنین صفتی با توجه به لزوم علم امام به تمامی امور مربوط به حفظ شریعت، نه صفتی تفضیلی، بلکه صفتی مطلق می باشد؛ زیرا غیر عالم به حتی جزئی ترین امور امامت نخواهد توانست کار ویژه حفظ امت و شریعت را ایفا نماید، هرچند او در مقایسه با کسی که حتی امری جزئی را نمی داند اعلم تلقی می شود. به تعبیر دیگر، اعلمیت امام بدان معناست که او تمامی امور مربوط به امامت امت، اعم از حفظ شریعت و تدبیر امور ایشان، را می داند، هرچند عرفاً اعلم خوانده شود.

با توجه به ریاست امام و کار ویژه های او در حفظ شریعت و تدبیر امور مردم، لازم است امام در تدبیر امور و سیاست مردم نیز اعلم باشد. (42) دلیل اعلمیت مقتضی آن است که امام خود در این زمینه ها اعلم باشد و صرف مشاوره و راهنمایی اهل فن کفایت نمی کند؛ 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. (43)

نوّاب و نمایندگانی نیز که از طرف امام تعیین می شوند، باید در آنچه به امر نیابت ایشان مربوط می شود، 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 حادثه ای واقع شود او حکم آن را می داند. یا در صورت عدم علم به آن، امکان رجوع به امام وجود نخواهد داشت.» (44)

د. اشجع بودن امام: از صفاتی که در مورد امام، از حیث تولیّت 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 ویژگی ها و صفات عمده امام، بحث از مقام دوم و ارتباط آن با فعل الهی و شارع مطرح می شود. عمده مطالبی که متکلمان شیعی در مقام نخست اثبات می کنند، عبارتند از:

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

2. امام باید مصون از خطا و اشتباه بوده و معصوم باشد؛ زیرا بدون آن شریعت حفظ نمی شود.

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

4. امام باید به احکام شریعت و سیاست امت اعلم باشد.

5. صفات دیگری نیز در امام لازم است که مهم ترین آن ها اشجع بودن است.

6. 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 پی گیری نشده اند. در بخش کلام عقلی، نسبت به قرشی بودن امام نیز سخنی به میان نیامده است، هرچند طبق ادله نقلی، مصداق امام، فردی قرشی می باشد.

در تعیین مصداق امام، متکلمان شیعی بر اساس مبانی متخذ، در مقام نخست معتقدند: چون برخی از صفات لازم در امامت همچون عصمت، افضل بودن و اعلم بودن صفاتی درونی هستند که نمی توان از راه های ظاهری به آن ها علم پیدا کرد، از این رو، بر خداوند به دلیل آگاهی بر سرائر باطنی افراد، لازم است تا امام را تعیین کند (45) و در واقع، هیچ راهی برای مردم در تعیین و کشف فرد ذی صلاح وجود ندارد. راه شناخت مصداق امامت نیز از این رو، 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. (46) بر اساس استدلال مزبور، تعیین امام نمی تواند به اختیار امت وا گذاشته شود.

اشکالی که مطرح می شود این است که چرا این امر به اختیار امت واگذار نشود؛ چرا که خداوند می داند آن ها جز فرد ذی صلاح را انتخاب نخواهند کرد. پاسخی که در نقض اشکال مزبور داده شده این است که در این صورت، لازم می آید اختیار شرایع، انبیا و اخبار از گذشته و آینده نیز به خود مردم واگذار شود؛ زیرا خداوند می داند که مردم خطا خواهند رفت و چرا جایز نباشد که خداوند ما را بر معارفی مکلف کند و هیچ دلیلی بر آن ها اقامه نکند؛ چرا که می داند ما جز راه راست را انتخاب نخواهیم کرد؟ چنین اموری نزد عقلا قبیح است. چنین مسئله ای مانند آن است که فردی مکلف 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. (47)

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 صلی الله علیه و آله در مورد مسئله امامت آمده است، به عنوان شاهد این استدلال مطرح می شود. (48)

استدلال دیگری که مطرح می شود 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 می سازند، نیاز به هادی و راهنما دارد و چنین نیازی منحصر در زمان خاصی نیست و چون پیامبر صلی الله علیه و آله 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. (49)

از سوی دیگر، از باب حفظ شریعت نیز نصب امام بر خداوند واجب است. شریعت اسلامی مؤید بوده، برای تمامی نسل هاست. اگر حافظی برای آن نباشد انحراف در آن راه می یابد، و این امر از راه های دیگری همچون اجتهاد و تواتر اخبار حفظ نمی شود؛ زیرا سهو و خطا از آن ها ممتنع نیست و در نتیجه، نمی توان بدون امام و حافظ به آنچه به ما رسیده است، اطمینان حاصل کرد. (50)

5. 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 می شد، این بود که طبق استدلال های کلامی، وجود امام از باب لطف الهی ضرورتی گریزناپذیر بود که حتی تکلیف شرعی نیز بدون نصب امام، قبیح دانسته می شد، اما در عصر غیبت مردم از چنین لطفی محروم هستند. در واقع، ادعا می شد آنچه لطف است محقق نشده است و در امر تحقق یافته لطفی نیست. (51)

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 جامعه 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 وظیفه عقلی خویش را به انجام رسانیده بودند. اما بر مردم نیز واجب بود تا از طریق اطاعت و تسلیم در برابر امام، زمینه 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، هرچند ممکن است گفته شود همه 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 زمینه تصرف امام می گردد. (52)

سؤال دیگری که در مورد غیبت امام مطرح می گردد، فایده امام غایب و مستور است. این سؤال مطرح می گردد 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 تصرفه لطف آخر و عدمه مئاً.» (53) خواجه نصیر در این عبارت موجز، هر کدام از وجود امام و تصرف او را لطفی مستقل و علی حده می داند و علت عدم تصرف امام را خود خلق معرفی می کند. از سوی دیگر، با وجود امام، لطف الهی محقق می گردد، هرچند مردم با تهدید و تخویف امام مانع ظهور و تصرف او گشته اند. از این رو، مسئولیت غیبت امام علیه السلام بر عهده ظالمان است، در حالی که در صورت عدم وجود امام، چنین مسئولیتی برعهده خداوند قرار می گیرد و تبعات عدم تصرف و حضور امام نیز

متوجه اوست. (54)

علاوه بر آن، فوایدی نیز برای امام غایب علیه السلام مطرح می گردد. مهم ترین 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 می باشد. (55) از سوی دیگر، امام غایب می تواند از طریق ارتباط با برخی نوّاب و نمایندگان خاص خویش، امت را در مسائل حادث و بحرانی راهنمایی کند و از این رو، فایده ای که از این طریق از امام غایب حاصل می شود، از فقدان آن حاصل نمی گردد.

غیبت امام وضعیت جدیدی در جامعه شیعی به وجود آورد. طبق استدلال های 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 مسئله 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 می کشد. البته این بحث در متون کلامی سنتی شیعی به صورت مبسوط مطرح نشده است. عمده مباحث سیاسی درباره 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 می یابیم:

متکلمان شیعی ضرورت نصب جانشینی را از سوی امام غایب (عج) مطرح ساخته اند. شیخ مفید رحمه الله اجرای حدود و تنفیذ احکام را در عصر غیبت، از طریق نوّاب و کارگزاران امام می داند. (56) سید مرتضی نیز معتقد است: «همانا امام علیه السلام در اطراف زمین از هیچ شهر و بلدی دور نمی ماند، مگر بعد از اینکه برخی از اصحاب و یاوران خود را به عنوان جانشین در هر جا تعیین می کند. لذا، به ناچار باید برای او یاوران و اصحابی در هر یک از شهرها و سرزمین های دور از او باشند که در مراعات آنچه بر شیعیان می گذرد، جانشین و قائم مقام آن حضرت به شمار روند. پس اگر به دست شیعه ای کاری انجام شد که موجب جبران و حفظ از انحراف و مقتضی تأدیب و تنبیه او باشد، همین جانشین آن را برعهده گیرد، چنان که اگر امام می بود، خود برعهده می گرفت.»

ایشان حتی راه شناخت جانشین را ارائه معجزه توسط خود جانشین می داند؛ «زیرا معجزات بر طبق مذهب ما، حتی به دست انسان های درست کار هم ظاهر می شوند، تا چه برسد به کسی که امام او را جانشین خود ساخته و قائم مقام خود قرار داده است.» (57)

در تعبیری دیگر، ایشان حال امام را در عصر غیبت خالی از دو وجه نمی داند: «یا با ما در یک شهر و بلد است که در این صورت، خودش امور ما را مورد مراعات قرار می دهد 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؛ همان طور که اگر ظاهر می بود و تشخیص داده می شد، باید چنین می کرد، و این نکته ای است که شبهه ای پس از آن نمی ماند.» (58)

چنین استدلالی در بحث های عالمان متأخر شیعی نیز مطرح شده است. بر اساس یکی از آن ها، «آن چنان 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 آن ها غایب است و نیز در عصر غیبت واجب است.» (59)

6. مسئله ایمان و کفر و معیار عضویت در جامعه اسلامی

این مسئله ابتدا به وسیله خوارج، سپس به گونه های دیگر به وسیله دیگر فرقه های کلامی، به ویژه مرجئه، مطرح شد. هرچند این مسئله صبغه غیرسیاسی دارد، اما لوازم سیاسی مهمی در پی داشته است. مهم ترین این پیامدها برخورداری فرد از حقوق شهروندی است. افراد با خروج از ایمان، دیگر از حقوق مشروع عضو جامعه اسلامی بهره مند نمی شدند و حتی حق حیات خود را نیز از دست می دادند. بر این اساس، معیار تعلّق به جامعه اسلامی مستقیماً با این مسئله ارتباط می یافت. در دوره اسلامی، جهان به دو بخش اصلی «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم می گشت و تنها کسانی در دارالاسلام عضویت می یافتند که بر اساس هنجارها و معیارهای اسلامی مجاز بودند. بحث ایمان و کفر عملاً درصدد ارائه چنین معیاری است. خوارج معتقد بودند که با ارتکاب گناه کبیره، فرد از امت اسلامی خارج شده، خون او مباح می گردد. در برابر خوارج، مرجئه صرف پذیرش اسلام و اقرار زبانی را کافی دانسته، حتی در گرایشی افراطی عمل را معیار دوزخ و بهشت نیز قرار نمی دادند. از این رو، مسئله کلامی، که بار سیاسی نیز می یافت، «تبیین ماهیت ایمان و لوازم آن» بود. در برابر گرایش های 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 می دانستند. البته چنین معیاری با صرف پذیرش لسانی اسلام، که از آن «مسلمانی» یاد می شد، تحقق می یافت.

مسئله شهروندی و عضویت جامعه 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 می شود، تفاوت دارد. در حالی که در غرب شهروندی عمدتاً با ملیّت و مرزهای ملی پیوند می خورد، در سنت اسلامی مرز دارالاسلام نه قلمرو سرزمینی، بلکه قلمرو اعتقادی است. به هر حال، به نظر می رسد نزدیک ترین 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.

7. دفاع از دیدگاه های سیاسی دینی

دفاع از آموزه های دینی یکی از وظایف اصلی علم کلام است. بر این اساس، متکلمان شیعی نیز همواره با پی گیری مهم ترین سوالات و شبهات زمانه خود، در صدد ارائه پاسخ و توضیحات لازم برمی آمده اند. شیخ طوسی در سده پنجم هجری، خود بر این خط مشی تأکید نموده است. او درباره علت اهتمام خویش به تلخیص کتاب شریف الشافی استاد خود سید مرتضی علم الهدی، به ضرورت بازگویی و بیان روزآمد اندیشه های اسلامی و به ویژه مسئله امامت برای جامعه علمی اشاره می کند. (60)

ویژگی دفاعی کلام سیاسی سبب می شود تا این رشته مطالعاتی همواره خود را بازسازی نموده، در برابر مسائل زمانه خود واکنش نشان دهد. از این رو، یک متکلم باید همواره به رصد تحولات فکری زمانه خود بپردازد و در موارد لازم، واکنش نشان دهد. شاید بتوان تکرار تک نگاری های 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 می دیده اند که به تبیین روزآمد این آموزه دینی اقدام نمایند.

مباحث و مسائل مربوط به ویژگی دفاعی به دلیل تنوع شبهات و پرسش های هر زمانه متکثر و متنوع هستند و از این رو، نمی توان آن ها را به صورت معین و مشخصی احصا نمود، اما می توان به طبقه بندی و سنخ شناسی کلی این مسائل پرداخت. به نظر می رسد از این حیث، می توان مسائل دفاعی کلام سیاسی را به دو صورت طبقه بندی کرد: دفاع از آموزه های اعتقادی و دفاع از آموزه های فرعی فقهی. مبنای این تقسیم بندی به تمایز اصول و فروع دین بر می گردد. دفاع از قسم نخست توسط یک متکلم کاملاً روشن است. به دلیل تعلّق کلام به آموزه های اعتقادی و اصول دین، یک متکلم وظیفه بدیهی و روشنی در دفاع از این آموزه ها دارد. اما قسم دوم به رغم تعلّق به فروع دین و احکام فقهی، در دامنه دفاعی علم کلام قرار می گیرد. 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 این رو، دفاع از یک حکم فقهی دینی در برابر مکاتب دیگر نیازمند کار متکلمانانه است تا بر اساس شیوه های مناسب، به دفاع از یک فرع فقهی پردازد. بر این اساس، کلام سیاسی وظیفه دارد، هم از آموزه های 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 چپستی 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 امکان پذیر نیست. از این رو، در مقاله حاضر، صرفاً مهم ترین مسائل سنتی کلام سیاسی شیعه مورد بررسی قرار گرفتند. به رغم ضرورت ها و نیازهای بنیادین به کلام سیاسی، متأسفانه این حوزه مطالعاتی هنوز انسجام لازم و مناسب خود را پیدا نکرده است. غالباً چنین تصور می شود که امامت تنها بعد مسائل سیاسی کلامی است، در حالی که چنان که گذشت امامت تنها یکی از محورهای مسائل کلام سیاسی است. از این رو، به رغم اهمیت مسئله امامت در کلام سیاسی شیعه، نمی توان 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 می داده است. با توجه به نیاز امروز ما به پاسخ های کلامی به مهم ترین پرسش های سیاسی زمانه از یک سو، و عدم پیرایش و پرداخت مناسب به این مسائل در گذشته اسلامی به دلیل تعلّق آن ها به زمانه ما، ضرورت دارد با تأسی به سیره حسنه متکلمان برجسته گذشته، مهم ترین مسائل سیاسی زمانه خود را به تأمل در رهیافت کلام سیاسی بگذاریم و پاسخ های مناسبی به پرسش های زمانه خود ارائه کنیم. از این رو، ضروری است در مجالی مناسب به بررسی مهم ترین مسائل سیاسی زمانه خود از رهیافت کلام سیاسی پردازیم. نکته حایز اهمیت آنکه ما به دلیل اعتقادات دینی خود، نمی توانیم 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 این رو، فلسفه سیاسی به تنهایی نمی تواند چنین نیازی را پاسخ دهد و نیاز به کار متکلمانانه در عرصه سیاسی نیز برای رسیدن به این انسجام و هماهنگی ضروری می نماید.

POLITICAL THEOLOGY. 1

2. برای اطلاع بیشتر درباره کلام سیاسی، ر. ک: نگارنده، «چیستی کلام سیاسی»، قبسات، ش 28، (تابستان 1382).
3. عبدالحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1382، ص 504.
4. همان، ص 509.
5. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، 1373، ص 3.
6. لمبتون در تحلیل کلان از کل دانش سیاسی در اسلام، معتقد است: «اسلام نیز همانند یهود و مسیحیت، معتقد است که حکومت ریشه ای الهی دارد. در نتیجه، دانش سیاسی نظام مستقلی نیست که در پی رسیدن به بالاترین قله های اندیشه بشری باشد، بلکه شاخه ای از علم کلام است.» (ر. ک: ک. اس. لمبتون، اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج، 1378، ص 31).
7. برای بررسی نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی به صورت مبسوط تر، ر. ک: نگارنده، «بررسی تطبیقی کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش 23، (تابستان 1382).
8. در مورد چیستی و دیدگاه های مختلف درباره کلام جدید، نک: احمد فرامرز قراملکی: هندسه معرفتی کلام جدید، ص 122 146 / علی ربّانی گلپایگانی، درآمدی بر علم کلام، ص 143 158 / علی اوجبی: «کلام جدید در گذر اندیشه ها»؛ مجله نقد و نظر، سال اول، ش 2 / عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید.
9. 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 2، (پاییز 1377).
10. ر. ک: علامه حلی، کشف المراد، تعلیقه الشیخ جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، 1375، ص 98.
11. میثم بن علی البحرانی، قواعد المرام، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، 1406، ط 2، ص 114.
12. ر. ک: علامه حلی، کشف المراد، ص 98. 99.
13. همو، الالفین، نجف، منشورات المكتبة الحیدریه، ط 2، 1388 ق / 1969 م، ص 11.
14. ر. ک: بلوم، نظریه های نظام سیاسی، ج 1، ص 172 180 / ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ج 2، ص 127. 137.
15. ر. ک: حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان، چ 2، 1358، ص 125.

16. ر. ک: علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، قم، مؤسسه دارالهجره، 1407 ق، ص 101.
17. ر. ک: علامه حلی، كشف المراد، ص 68. خواجه نصیر در متن می گوید: «الضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا».
18. ر. ک: علامه حلی، كشف الفوائد، نسخه خطی، تبریز، مکتب اسلام، ص 60. 65.
19. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق توفیق الطویل و سعید زائد، قاهره، المؤسسة الاعلمی للمطبوعات، 1406، ج 8، ص 4.
20. در مورد مفهوم «آزادی» و رابطه آن با اختیار در مقام تکوین و تشریع، ر. ک: اروین روزنتال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میر احمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1378.
21. شهرستانی، الملل والنحل، تحقیق سید محمد گیلانی، بیروت، دار صعب، 1986، ج 1، ص 24.
22. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد. این کتاب به ضمیمه کتاب تلخیص المحصل خواجه، توسط انتشارات دارالاضواء بیروت، در سال 1989 م چاپ شده است.
23. ر. ک: فخر رازی، محصل، ص 351.
24. علامه حلی، كشف الفوائد، ص 77.
25. همان.
26. حکیم لاهیجی قایلان به وجوب علی الله را سه قسم می کند: نخست اسماعیلیه که معرفت خداوند را منوط به تعلیم امام می دانند. دوم غلات که نقش امام را تعلیم فنون و صناعات و خواص اغذیه می دانند و سوم امامیه. (لاهیجی، گوهر مراد، ص 474 475).
27. البته دیدگاه اسماعیلیه در مورد امامت اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام مطرح و رد شده، اما اشاره ای به استدلال ایشان در مورد «وجوب من الله» نشده است. (ر. ک: لاهیجی، پیشین، ص 476).
28. سیدمرتضی، الشافی فی الامامة، تهران، مؤسسه الصادق، 1410 ق، ط 2، ج 1، ص 47.
29. قاضی عبدالجبار، پیشین، تحقیق عبدالحلیم محمود، الدارالمصریة للتألیف والترجمه، ج 20، ص؟.
30. علامه حلی، الالفین، ص 7. 10.
31. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، قم، دارالکتب الاسلامیه، 1394 ق، ج 1، ص 180.
32. لاهیجی، پیشین، ص 464.
33. سیدمرتضی، پیشین، ج 1، ص 290.
34. علامه حلی، الالفین، ص 24 / شیخ طوسی، پیشین، ج 1، ص 49.
35. شیخ طوسی، همان، ص 98.
36. ر. ک: شیخ طوسی، همان، ص 140 177.
37. شیخ طوسی، همان، ص 201. 205.
38. همان.
39. همان، ص 230.
40. همان، ص 231.
41. همان، ص 214.
42. همان، ص 235؛ علامه حلی، الالفین، ص 34.

43. شیخ طوسی، همان، ص 242.
44. همان، ص 245.
45. شیخ طوسی، پیشین، ج 1، ص 266؛ علامه حلّی، کشف المراد، ص 181.
46. شیخ طوسی، همان.
47. همان، ص 269.
48. علامه حلّی، الالفین، ص 46 / سید مرتضی، پیشین، ج 4، ص 7 / لاهیجی، پیشین، ص 483.
49. علامه حلّی، همان، ص 49.
50. شیخ طوسی، پیشین، ج 1، ص 123.
51. قاضی عبدالجبار، پیشین، ج 20، ص؟.
52. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج 1، ص 204.
53. علامه حلّی، کشف المراد، ص 182.
54. سید مرتضی، امام و غیبت (المقنع فی الغیبه)، ص 68.
55. سید مرتضی، الشافی، ج 1، ص 186.
56. شیخ مفید، الفصول العشره فی الغیبه، ص 106.
57. سید مرتضی، امامت و غیبت (المقنع فی الغیبه)، ص 106.
58. همان، ص 107.
59. لطف الله صافی گلپایگانی، ضرورة وجود الحكومة أو ولاية الفقهاء فی عصر الغیبه، قم، بی نا، 1415 ق، ص 12 / همچنین ر . ک: شیخ عبدالله ممقانی، رسالة هداية الانام فی حکم اموال الامام، ط سنگی، ص 141 142 / حسینعلی منتظری، البدر الزاهر (تقریرات درس آیه الله بروجردی)، قم، 1374، ج 3، ص 72. 79.
60. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ج 1، ص؟.

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