

نبوت، شریعت و قانون

تاریخ دریافت: ۸۵/۱۱/۲

تاریخ تأیید: ۸۵/۱۱/۱۱

علی علی حسینی *

نبوت، شریعت و قانون

از مهم‌ترین شاخصه‌های فلسفه سیاسی اسلام، توجه به نبوت و جایگاه نبی ﷺ در ساختار اندیشه سیاسی است. نبی ﷺ در فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی از دو جهت، بسیار مورد توجه قرار گرفته است: اول آن که نبی ﷺ در رأس ساختار سیاسی قرار دارد و قوام و دوام مدینه به او بستگی دارد؛ دوم آن که قانون در مدینه از نبی نشأت می‌گیرد. در تفکر اسلامی نبی ﷺ که با عالم فوق قمر در ارتباط است، معارف را در قالب شریعت که هم شامل قواعد فردی - اخلاق - و هم قواعد عمومی - قانون مدینه - می‌شود از جانب خداوند دریافت کرده و به عموم انسان‌ها عرضه می‌نماید. در زمان حضور نبی مکرم اسلام ﷺ آیات قرآن و سیره و سنت او مبنای عمل و راهنمای افراد در زمینه امور فردی - اخلاق - و امور اجتماعی - قانون - تلقی می‌شد. اما آنچه امروزه برای مسلمانان مبنای عمل است، آیات قرآن و عملکرد معصومین علیهم‌السلام است. بنابراین اگر نص صریحی در قرآن یا سیره معصومین علیهم‌السلام در مورد خاصی وجود داشته باشد، در آن زمینه نیازی به قانون‌گذاری احساس نمی‌شود. در غیر این صورت می‌توان حکم مورد نیاز را از ادله شرعی استنباط کرد. علم فقه با شیوه‌های خاص خود عهده دار تعیین قواعد و قوانین مورد نیاز است. اما در مواردی که نص صریحی وجود ندارد و استناد به سیره یا سایر مستندات نیز امکان‌پذیر نیست، باید آنچه به عنوان قاعده و قانون وضع می‌شود، مطابق با شریعت باشد یا حداقل مخالفتی با آن نداشته باشد. به همین دلیل است که قانون موضوعه در میان مسلمانان، چندان نمی‌تواند جایگاهی داشته باشد و بخش کوچکی از قلمرو قانون در میان مسلمانان را به خود اختصاص می‌دهد. بر این اساس، قانون در دیانت اسلام و به تبع آن در تفکر اسلامی، پیوندی وثیق با دو مفهوم شریعت و نبوت دارد و نبی ﷺ به عنوان صاحب، مُبلِّغ و آورنده شریعت، از سوی خداوند، منشأ اصلی و منبع اساسی قواعد مورد نیاز افراد بشر در قالب قانون تلقی خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: نبوت، شریعت، قانون، نص، مدینه‌النبی.



مقدمه

قانون در یک تقسیم‌بندی کلی به قانون موضوعه و قانون طبیعی یا الهی تقسیم می‌شود. در میان مسلمانان تقریباً هر دو دیدگاه طرفدارانی دارد. گرچه می‌توان بحث قانون موضوعه در جهان اسلام را دنبال کرد، اما این مقاله درصدد است تا رویکردی را ردیابی نماید و پیشنهادش را جست و جو کند که نیاز به وضع قانون را ضروری نمی‌داند. البته هر دو رویکرد اشتراکات و نقاط تقاطعی با یکدیگر دارند، اما صرف نظر از این اشتراکات، دیده شده است که برخی صحبت از عدم نیاز به وضع قانون به دلیل وجود قانونی از جانب شریعت کرده‌اند؛ برای مثال در دوره مشروطه شیخ فضل‌الله نوری چنین استدلال می‌کند که «اما قانونی که فرمودید وضع خواهد شد، اولاً قانون ما هزار و سیصد و اندی سال پیش نوشته شده و به ما داده شده است... و دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است».^۱ و نیازی به تشکیل مجلس و وضع قانون نیست، بلکه علما باید تکلیف همه چیز را بر اساس شریعت تعیین کنند. وی در جای دیگری می‌گوید:

ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم. این قانون وحی خداوند است و معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست. لذا ما ابداً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود. خصوص که ما باید بر حسب اعتقاد به اسلام، نظم معاش خود را قسمی بخواهیم که امر معاد ما را مختل نکند و لابد چنین قانونی منحصر خواهد بود به قانون الهی.^۲

البته به این نکته واقفیم که معتقدان به قانون موضوعه در میان مسلمانان، اتفاق نظر دارند که قانون وضع شده نباید بر خلاف شریعت باشد؛ اما نکته مهم آن است که گروه مقابل، اساس قانون موضوعه را زیر سؤال می‌برند و به وجود شریعت استناد می‌کنند. این دیدگاه گرچه خیلی افراطی است، اما نوع تعدیل شده آن همان است که متفکران مسلمان به عنوان قانون محصول وحی شناخته‌اند و بین نبوت، شریعت و قانون پیوند برقرار کرده‌اند. پیوندی که باعث شده تا تقریباً جمله متفکران مسلمان این مفاهیم را در دستگاه اندیشگی خود به کار برند و بر بنیان این بحث، مباحث دیگر خود را سامان دهند.

بنابراین، علی‌رغم اهمیت بسیار زیاد مباحث تاریخی در مورد دولت نبوی و مبحث قانون و قانون‌گرایی در این دولت که حول محور مصحف‌النبی به عنوان قانون اساسی دولت نبوی می‌چرخد، این مقاله درصدد است تا نوعی از قانون‌گرایی در جهان اسلام را واکاوی و پیشنهادی یابی کند که با دو مفهوم نبوت و شریعت در ارتباط تنگاتنگ است و سایه سنگین خود را بر اندیشه و فلسفه سیاسی مسلمانان افکنده است. عمده این اتفاق در دوره میانه تمدن اسلامی - که عصر زرین تمدن و تفکر

اسلامی نیز به حساب می‌آید - افتاده است و اکنون مسلمانان را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. به اعتقاد یکی از پژوهشگران اندیشه سیاسی اسلام:

«اسطوره‌های سیاسی که در دوره میانه تمدن اسلامی شکل گرفته و تکامل یافته‌اند، به رغم تغییرات گسترده در فضای ذهن و زندگی امروز مسلمانان، هنوز و برای همیشه در ورای ذهنیت و ارزش‌های فکری جهان اسلام حاضر و زنده اند. آنها باقی مانده و باز تولید می‌شوند و با این حضور ممتد خود، امکانات و محدودیت‌هایی به همراه می‌آورند. حضور این اسطوره‌ها در دنیای جدید مسلمانان به احتمال زیاد موجب پارازیت‌ها، اختلالات و ناسازه‌های تعیین‌کننده برای اینجا و اکنون جوامع اسلامی بوده و باشد».^۳

عبارت فوق، توجیه‌کننده هدف و قصد مقاله حاضر است. این که چگونه می‌توان از قانون صحبت کرد ولی وضع آن را مورد توجه قرار نداد؟ این که چگونه قانونی که به دست بشر وضع نشده است مقبولیت عام پیدا می‌کند؟ به اعتبار کدام مفاهیم است که چنین قانون پیشینی‌ای امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند - یعنی دو مفهوم شریعت و نبوت - و این که چگونه پیوند میان مفاهیم قانون، شریعت، نبوت و وحی بخش عمده‌ای از تأملات متفکران مسلمان را بنیان می‌گذارد تا براساس وجود چنین مفاهیمی، سایر بخش‌های تفکر خود را مفصل‌بندی نمایند؟ و در نهایت این که چگونه قدسیت و احترامی که در مفاهیم نبوت، شریعت و وحی وجود دارد به مفهوم قانون (قانون الهی و پیشینی) سرایت می‌کند تا متفکران مسلمان به خود اجازه ندهند با وجود حکم صریح شریعت به وضع قانون بپردازند و در صورت فقدان نص صریح شریعت، رعایت عدم مخالفت قانون موضوعه با شریعت را بکنند؟ اینها جملگی پرسش‌ها و دغدغه‌هایی است که بهانه نگارش این مقاله شد و نگارنده را بر آن داشت تا به مکتوب کردن این دغدغه‌ها خطر کند.

برای توضیح بحث فوق و دنبال کردن دغدغه‌های تحقیق، ضمن بررسی دقیق قانون پیشینی و پسینی به لحاظ محتوا و در بستر تاریخ، ضمن تاکید بر قانون پیشینی به ویژه از نوع الهی آن در اسلام، به سراغ بررسی این مفهوم در تفکر اسلامی به طور کلی و در نهایت بررسی این بحث در دیدگاه متفکرانی از شاخه‌های مشاء و متعالیه خواهیم رفت و آن گاه به جمع‌بندی و برخی نتایج اشاره خواهیم کرد.

بر این اساس، پرسش اصلی تحقیق، این است که در اسلام چه نسبتی میان قانون، نبوت و شریعت وجود دارد و بازتاب آن بر اندیشه‌های مسلمانان چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، فرضیه زیر به آزمون گذاشته شده است: قانون در اسلام بر بنیان شریعت استوار است که به واسطه نبوت نبی گرامی صلی الله علیه و آله از جانب خداوند دریافت می‌شود و بر همین اساس اندیشه‌های اسلامی، نبی -

فیلسوف را رئیس مدینه و اتیان‌کننده قانون جامعه می‌دانند.

اندیشیدن به شیوه قدیم و جدید و الزامات آن

به‌طور کلی آگاهی، اندیشه و تفکر به دو دوره قدیم و جدید تقسیم می‌شود.^۴ هر یک از دوران قدیم و جدید ویژگی‌ها و اقتضائاتی دارد و در موارد مختلف از یکدیگر متمایز می‌شوند. ادیان و مکتب‌های فلسفی را عمدتاً از جنس آگاهی‌های قدیم و اندیشه‌ها را از جنس آگاهی‌های جدید بشر دانسته‌اند. تفکر سیاسی قدیم اساساً اخلاقی است و به دنبال نظام مطلوب است. ادیان نیز از نظر مبنایی در اندیشه سیاسی قدیم جای می‌گیرند و به دنبال، نظم، نظام و سامان مطلوب هستند. در تفکر قدیم این فرض پذیرفته شده بود که نظم از پیش طراحی شده در هستی (Cosmos) وجود دارد. این نظم در مورد تمامی اجزای هستی به یکسان قابل پیگیری است. اگر الگوی یک جزء استخراج شود، قابل تعمیم به سایر اجزا نیز می‌باشد. بنابراین قواعد و مقررات مربوط به فرد انسانی که در حوزه اخلاق قابل پیگیری است الگویی از قواعد و مقررات مربوط به شهر / جامعه نیز می‌باشد که باید به آن قانون اطلاق کرد. بنابراین پیشینی بودن قانون از ویژگی‌های تفکر قدیم و پسینی بودن آن ویژه دوران جدید است.



قانون، پیشینی و پسینی

قانون از یک منظر به پیشینی و پسینی تقسیم می‌شود. قانون پیشینی، قانونی است که از قبل وجود دارد و بشر در تدوین و تهیه آن دخالتی ندارد و صرفاً باید آن را بیابد و به آن دسترسی پیدا کند.^۵ اما قانون پسینی، قانونی است که بشر در وضع و تعیین حدود آن دخالت مستقیم دارد و ناشی از اراده و خواست بشر است.

قانون به مفهوم اعم کلمه در همه فنون و علوم، قاعده کار و حاکم بر هر چیزی است. اما در معنای اخص آن، عبارت از دستور زندگی اجتماعی است.^۶ انسان‌ها برای این که بتوانند به طور اجتماعی زندگی کنند نیازمند قواعد و قوانینی بودند تا بر اساس آن به تمشیت امور بپردازند. این قواعد ممکن است وضع یا کشف شود.^۷

در روزگار کهن، قواعد و ضوابط از مناظرات و منازعات برخاسته و ناظر به فرضیاتی درباره چگونگی جهان و طبیعت انسان و ماهیت کارهای مطلوب و نامطلوب بوده است.^۸ لئواشترائوس معتقد است در دیدگاه متفکران کلاسیک، زندگی نیکو، همانا کمال طبیعت بشری است؛ همان زندگی در خور طبیعت است. پس آن قواعدی را که بیانگر ویژگی‌های ذاتی زندگی نیکو هستند، می‌توان «قانون طبیعی»

نامید.^۹ چنان که اشتراوس تاکید می‌کند، این قواعد در سرشت بشر و در طبیعت وجود دارند و باید کشف شوند. اما قوانین موضوعه یا پسینی «ناشی از قدرت و عرف و عادت و سابقه و سنت و احکام پادشاهان و مصوبات مجالس مقننه است».^{۱۰} قوانین موضوعه، از قبل وجود ندارند بلکه محصول خواست و اراده انسان‌هایی هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند.^{۱۱}

لزوم مطابقت قانون موضوعه با قانون طبیعی و یا به عبارت بهتر لزوم عدم مخالفت قانون موضوعه با قانون طبیعی، نکته ای است که اختلافی در آن وجود ندارد. سیسرون، ناطق و سیاستمدار روم، با طرح مفهوم ناموس طبیعت و قانون فطرت، قوانین موضوعه مخالف فطرت و طبیعت را حکم زور می‌نامد و شایسته نام قانون نمی‌داند.^{۱۲} اما در این که قوانین طبیعی منشأ عقلی دارند یا الهی، دیدگاه‌ها متفاوت است. زینون، پیشوای رواقیون، آنچه را به حکم عقل سلیم، موافق عدل تشخیص می‌داد، قانون طبیعت تلقی می‌کرد.^{۱۳} چنان که پیش از این نیز گفته شد، نوعی پیوستگی ذاتی میان آدمی و طبیعت خارجی وجود دارد، به طوری که قوانین حاکم بر طبیعت خارجی، در عین حال در مورد ساخت روانی انسان نیز معتبر است. در این صورت، نظام طبیعت، نشانه ای از نظام جامعه می‌شود.^{۱۴} عده‌ای نیز قوانین طبیعی و فطری را موهبتی الهی دانسته و می‌گویند:

ناموس طبیعت قوانینی است لایتغیر که پروردگار دانا و توانای جهان، به حکمت بالغه خود مقرر فرموده است... این قانون در خلقت و فطرت و گوهر ذاتی بشر و جامعه بشریت به ودیعت نهاده شده و در عین حال در علوم الهی و فلسفی و سیاسی و حقوقی به کمالات مطلوبه و اصول مسلمه‌ای اطلاق می‌شود که بنی آدم همیشه به رعایت آن ملزم بوده است.^{۱۵}

قانون پیشینی در بستر تاریخ

قدیمی ترین اثری که بین قانون پیشینی و پسینی تفکیک قایل شده و قانون پیشینی را برتر و مقدم بر قانون پسینی قرار داده مربوط به سوفوکل، شاعر بزرگ یونان است. وی در نمایشنامه «آنتی گون»، دختر ادیپ شاه» تقابل دو نوع قانون را به میان آورده که قهرمان نمایش به هنگام محاکمه و دفاع از خود به قوانین طبیعی استناد جسته و قوانین موضوعه را در مقابل احکام لایزال طبیعی، ناچیز می‌شمرد.^{۱۶}

به طور کلی پیش از آغاز فلسفه، یونانیان معتقد بودند که هر چیزی دارای جایگاه و وظیفه معینی است؛ حتی این امر تابع مشیت زئوس هم نیست؛ زیرا خود زئوس نیز تابع همان قانونی است که بر دیگران حاکم است.^{۱۷} بر این اساس، فلاسفه به دنبال کشف عنصر لایتغیری بودند که اصل و اساس کائنات است و آن را قانون طبیعت نام نهادند. آنها معتقد بودند که حقوق طبیعت، جاودانی و غیر قابل



تغییر و اوضاع و احوال انسان متغیر است و چنان که بتوان این قانون ثابت و جاودانی را کشف کرد و حیات آدمی را با آن وفق داد، زندگی بشر تا درجه ای منطقی و عقلانی خواهد شد... و مرتبه کمال انسانی آن است که تابع قانون ثابت طبیعت شود.^{۱۸}

افلاطون و سقراط و به طور کلی تفکر عقلی یونانی دیدگاه فوق را تعقیب کردند و به دنبال یافتن ارزش ها و فضایل ثابت و الگوهای کامل و مطلوب، فلسفه خود را بنا نهادند.

مفهوم قانون پیشینی در مقطعی از تاریخ، با مفهوم الوهیت پیوند خورد و قانون پیشینی، ناشی از اراده خداوند دانسته شد. چنان که دکتر کاتوزیان تصریح می کند، مسیحیان به طور کلی، قوانین طبیعی را ناشی از اراده خداوند می دانستند و این قوانین، جلوه ای از مشیت الهی تلقی می شد. هر چند که عقل بشری می تواند آن را دریابد.^{۱۹}

مسلمانان نیز بر منشأ الهی قوانین تاکید کرده اند. ایشان اعتقاد به نوعی ناموس الهی دارند که بر تمام عالم حکمفرماست. در این باره گفته می شود:

پیروان دیانت اسلام را به طور کلی عقیده بر این است که قوانین الهی ناشی از اراده پروردگار و حاکم بر جهان هستی است و ذات مقدس ربوبی، آنها را از طریق وحی بر فرستاده اش نازل فرموده است. مشیت الهی با طبیعت امور و فطرت بشر که جملگی مخلوق اویند، سازگار است.^{۲۰}

متفکران مسلمان وقتی که می خواهند وجود خداوند را اثبات کنند نیز به برهان نظم اشاره می کنند که در این برهان نیز نظم پیشینی و جعل شده از سوی ناظمی همچون خداوند متعال، اساس استدلال قرار می گیرد. طبق مدعای این برهان، هر کسی با مشاهده جهان هستی در می یابد که در هر گوشه ای از این جهان نظم دقیقی به کار رفته است. با ملاحظه هر یک از موجودات، سازمان منظمی در آنها به چشم می خورد که برنامه، حساب و قانونی بر تمام اجزای آن حکمفرماست و این نشان از وجود نظم کلان در کل هستی دارد و این نظم ناشی از ناظمی است که او خداوند متعال است. آنچه که در مورد برهان نظم برای ما اهمیت دارد این است که اصل نظم پیشینی حاکم بر جهان هستی پذیرفته شده است. قبل از این که مدینه ای شکل بگیرد و قانون گذار انسانی ای به تعیین و وضع قانون بپردازد این نظم و قانون توسط خداوند متعال بر سر تا سر عالم و اجزای آن، اعم از انسان و شهر، گسترده شده است.

فردریش فون هایک، دو نوع قانون موضوعه و طبیعی را با عنوان تزیس (Thesis) (قانون موضوعه) و نوموس (Nomos) (قانون طبیعی) مطرح کرده و تفاوت های آنها را بر می شمارد. به اعتقاد او در قانون موضوعه، قصد و اراده دخیل است، در حالی که قانون طبیعی بر معیار «درست

بودن» استوار است.^{۲۱} از نظر فون هایک قانون طبیعی مربوط به قواعد رفتار درست است؛ این قوانین کشفی هستند و حوزه اعمال مجاز برای همه اجزای جامعه را تعیین می‌کنند. از نظر او قانون طبیعی از شرایط نظم خود جوشی مشتق می‌شود که انسان آن را ابداع نکرده است.^{۲۲} این قوانین به منزله حقیقت‌های ابدی تلقی می‌شدند که قابل کشف بودند ولی قابل تغییر هرگز.^{۲۳} بر اساس نگاه پیشینی به قانون است که هایک می‌گوید «قانون» از قانون‌گذاری قدیمی‌تر است، چرا که قبل از این که بشر اقدام به وضع قانون کند، قوانینی وجود داشته‌اند. گو این که مسلمانان معتقدند این قانون را قبلاً خداوند در نظر گرفته و از طریق انبیای عظام به بشر هدیه کرده است.

بنابراین چنان که پیش از این نیز تاکید شد، در تفکر اسلامی قانون پیشینی با دیانت ارتباط پیدا می‌کند و با دو مفهوم نبوت و شریعت پیوند می‌خورد و تأثیر عمیقی بر دانش سیاسی مسلمانان می‌گذارد.

البته پیوند قانون پیشینی با دیانت، مختص مسلمانان نیست؛ چنان که اشتراوس در تفسیر گفته ای از جان لاک می‌گوید: «قانون طبیعی نوعی بیان نامه الهی است. همان صدای خدا در وجود بشر است. پس می‌توان آن را قانون خدا یا قانون الهی یا حتی قانون ازلی نامید».^{۲۴} اشتراوس در ادامه می‌گوید قانون طبیعت را می‌توان اثبات کرد، چون وجود و صفات خدا را می‌شود اثبات کرد و چنین قانونی نه تنها در عقل یا از راه عقل بلکه از راه وحی نیز به مقام قانونی می‌رسد. این در حالی است که لاک خود، پا را از این نیز فراتر نهاده و می‌گوید: «بشر از راه وحی است که چنین قانونی را به صورت تمام و کمال شناخته است، ولی بعدها عقل بشر، قانونی را که به وحی به او رسیده است، تأیید می‌کند».^{۲۵}

قانون پیشینی، وحی و شریعت در اسلام

واژه قانون، معادل «Law» در زبان انگلیسی و ترکیب قانون اسلامی، معادل «Islamic law» محصول درک بشر غربی است که از طریق ارتباطات زبانی به جوامع مسلمان راه یافته است. در گفتار پیشامدرن مسلمانان، عبارتی مشابه این واژه وجود ندارد، بلکه به جای آن دو واژه «فقه» و «شریعت» برای سرسپردگی جوامع مسلمان به قانون الهی به کار برده می‌شد. البته واژه‌های «فقه و شریعت» با هم تفاوت دارند. فقه همیشه به بشر ارجاع داده می‌شود و کم و بیش واژه‌ای آکادمیک است و شامل جست و جو، تفسیر و تحلیل و ارائه قانون می‌شود؛ خواه این کار در کتاب، مکتب یا ذهن صورت گیرد، خواه در پاسخ به سؤالی خاص. فقه را می‌توان نوشت، آموخت و مطالعه کرد؛ می‌توان درباره آن فکر کرد و مفاهیمش را به کار گرفت و پیاده کرد. اما شریعت، واژه‌ای است که معنایی الهی دارد و می‌تواند



در سطحی وسیع و به صورت آزاد به کار گرفته شود تا به دین مسلمانان ارجاع داده شود؛ چرا که شریعت، دین خداست. شریعت حتی در زمانی که جزئیات قانون، نامعلوم و ناملموس باشند به معنای قانون خداست. در یک معنای خاص و محدود می‌توان "شریعت" را به قانون خدا به عنوان قانونی ایده آل که به نوعی در وحی جای داده شده، تعبیر کرد.^{۲۶} بر این اساس، مسلمانان، عمدتاً شریعت را که از جانب خداوند و توسط فرستاده او به انسان‌ها رسیده است، قانون بنیادین می‌دانند. برخی معتقدند شریعت، همه شعبه‌های حقوق (داخلی و بین‌المللی، عمومی و خصوصی، جزا و مدنی) و حتی تکالیف مذهبی و اجتماعی، امور عبادی، مناسک شرعی و احکام مستحبات را در بر می‌گیرد.^{۲۷}

از نظر مسلمانان قانون‌گذار نخست، پروردگار جهان است که با فرستادن کتاب کریم و یا با زبان پیام آور خود، تشریح و قانون‌گذاری کرده است.^{۲۸} آنچه را که کتاب خدا و رسول او به عنوان روش زندگی مطرح کرده اند شریعت نام داده‌اند.^{۲۹} شریعت به عنوان قانون خدا، قانونی عام و شامل است که همواره و برای تمام زندگی انسان به کار می‌آید. ابوالاعلی مودودی در بیانی مفصل این دیدگاه را - که بسیاری از متفکران مسلمان آن را قبول دارند - این‌گونه ارائه می‌کند: نظریه ای که قرآن و پیامبر درباره زندگی انسان در این سرا عرضه کرده اند چنین است که نظام آفرینش بر اساس قانون منسجمی در گردش است و تابع نظام محکم و استواری است. خدا در امور دنیا دخالت دارد و شایسته نیست که نظام آفرینش از دستور او پیشی بگیرد و یا راه نافرمانی در پیش گیرد. او آفریدگار چنین نظامی است، زمین هم پهنه ملک اوست و انسان‌های روی زمین هم رعایای اویند که نه می‌توانند خویشان را بیافرینند و نه آن که خود را سرپرستی کنند... زندگی آنان دست او [خدا] است. بنابراین انسان‌ها از روزی که به صورت نطفه‌ای در رحم مادر خود جای می‌گیرند تا واپسین لحظات زندگی خود به قانون طبیعی گردن نهاده‌اند و همه آن را پذیرفته‌اند و نمی‌توانند از آن سرپیچی کنند و گویی چون رعایای اویند و به حکم سرشت خود به این قانون گردن می‌نهند.^{۳۰}

مسلمانان عموماً خدا را این‌گونه می‌بینند و جایگاه و موقعیت انسان را در حد رعایای او فرض کرده و قانون را همان شریعت نازل از جانب خدا می‌دانند و قانون مدون و موضوعه نیز در نگاه ایشان، همان فقه است که مبتنی بر شریعت و قانون الهی است. در واقع با توجه به قلمرو گسترده‌ای که برای شریعت وجود دارد، صرفاً در موارد سکوت شریعت و فقدان نص صریح، قلمرو مناسبی برای استنباط فقه وجود دارد. در موارد سکوت، فقها به استنباط احکام از شریعت می‌پردازند.

قانون، شریعت و نبوت در تفکر اسلامی

وقتی صحبت از تفکر اسلامی می‌شود، ناخودآگاه به دوره میانه تمدن اسلامی کشیده می‌شویم. اندیشه‌ای که در این دوره تولید شد، پدیده‌ای است که در نسبت با شریعت اسلامی و در زمینه نظم

سلطانی، زاده و تکثیر شد؛ چونان فرزندی که آمیزه‌ای از شریعت و صورتبندی‌ای اقتداری از زندگی سیاسی است.^{۳۱} فیلسوفان مسلمان که عمدتاً به دنبال شرعی کردن عقل و عقلی کردن شرع بودند متوسل به اندیشه‌هایی عقلی از جنس یونانی شدند که ماهیت سیاسی داشتند. بر همین اساس متفکران مسلمان نیز تحت تاثیر معلمان یونانی خود و با آمیزه‌ای از مباحث اسلامی، دستگاهی از اندیشه سیاسی را طراحی کردند که ویژه مسلمانان و مختص اقتضات اسلامی است. این متفکران، گرچه به اقتفای اسلاف یونانی خود اعتقاد به نظم پیشینی در هستی و الگوی کائناتی از هر چیز داشتند و همچون ایشان کشف این نظم و قانون را مربوط به آگاهی، دانایی و قوای ادراکی بشر می‌دانستند، اما یک فرق اساسی با آنها داشتند و آن این که از نظر فیلسوفان کلاسیک غربی، الگوی نظم مکنون در طبیعت توسط فیلسوف کشف می‌شود، اما متفکران دیندار، پیوندی میان این نظم و واسطه‌های آسمانی و زمینی به نام عقل فعال و نبی بر قرار می‌کنند و انتظار دارند تا الگوی کامل از هر چیز از این کانال به دست داده شود. بر همین اساس، عقل فعال به عنوان پل هستی‌شناسی از جهان ماده به ماورای آن عمل می‌کند.^{۳۲} عقل فعال که گفته می‌شود ابلاغ‌کننده وحی الهی است، از جایگاهی در معرفت‌شناسی اسلامی برخوردار می‌شود که به گفته هانری کوربن، با یکی شمردن عقل فعال و روح القدس (جبرئیل، ملک وحی)، به معرفت‌شناسی نبوی می‌پیوندد.^{۳۳} کوربن در همین راستا، فلسفه سیاسی فارابی را فلسفه نبوت و معرفت‌شناسی او را معرفت‌شناسی حکمت نبوی می‌نامد که با پدیده «کتاب منزل من السماء» پیوندی اساسی دارد.^{۳۴}

محصول این فرایند، اهمیت نبوت، شناخت نبی، جایگاه این دو مفهوم در اندیشه اسلامی و نقش آن در حل مساله قانون مورد نیاز فرد و جامعه است. بنابراین نظریه نبوت* و پیامبر شناسی یکی از ارکان اندیشه سیاسی متفکران مسلمان می‌شود.

پیوند دو مفهوم «وحی»** و «قانون الهی»*** با مفاهیمی چون نبوت و پیامبر شناسی، اهمیت این مفاهیم را دو چندان می‌نماید. وحی به مثابه قانونی که از پیش داده شده**** و به وسیله پیامبر از جانب خداوند رسیده است، درون‌مایه‌ای فلسفی به نظریه نبوت می‌دهد.^{۳۵}

اشتراک ضمنی بر شمردن دو نوع قانون، که یکی فقط به آسایش بدن توجه دارد و دیگری علاوه بر آسایش بدن، کمال روح و تکامل عقلی را نیز هدف خود قرار داده است و حتی آسایش جسم را برای

* Doctrine of prophecy.

** Revelation.

*** Divine law.

**** Given law.



دستیابی به کمال روح و عقل دنبال می‌کند، اولی را قانون بشری* و دومی را قانون الهی** می‌نامد؛ قانون الهی‌ای که بیان‌کننده‌اش فقط می‌تواند یک پیامبر باشد. اما اگر این پیامبر قرار است کمال عقل را نیز نوید دهد لاجرم باید خود نیز یک فیلسوف باشد که در این صورت می‌تواند قانون خوب را بیاورد، اما برای ابلاغ آن باید از قوه مخیله قوی برخوردار باشد.^{۳۶}

حاصل آن که، از نظر اشتراوس، پیامبر نه تنها یک معلم، حاکم و فیلسوف است، بلکه او قانون‌گذار نیز می‌باشد.^{۳۷} این در حالی است که فیلسوف از آن جهت که یک بشر است، متکی به وحی است و به تنهایی نمی‌تواند نه برای خودش و نه برای دیگران، چنین قانونی را که آسایش جسم و کمال روح و عقل را در پی داشته باشد، ارائه نماید.^{۳۸} نبی در تفکر اسلامی - و به تبع آن به وسیله ابن میمون در تفکر یهودی - از چنان جایگاهی در عرصه اجتماع و سیاست برخوردار می‌شود که نه تنها قانون‌مورد نیاز شهر را او می‌آورد و کمال روح و عقل به این قوانین مربوط است، بلکه پایه‌گذار و ایجاد‌کننده چنین شهری نیز که مدینه فاضله نامیده می‌شود، خود اوست.^{۳۹}

در این فرایند، وحی به عنوان قانونی که از جانب خداوند و از طریق پیامبر داده شده^{۴۰} یکی از مباحث مهم فلسفه می‌شود^{۴۱} و توجه به وحی، نبی، نبوت، پیامبر شناسی*** و ویژگی‌های آن در فلسفه اسلامی و یهودی که هر دو دین شریعت هستند، مورد توجه قرار می‌گیرد.

نه تنها نبوت یکی از مباحث مهم فلسفه می‌شود، بلکه از سوی دیگر در مورد نبی این تاکید صورت می‌گیرد که او باید فیلسوف نیز باشد. چرا که اگر قرار است «وحی»، حقایق نظری بنیادین را مورد گفت و گو قرار دهد، آورنده وحی یعنی نبی باید خود دانش چنین حقیقت‌هایی را داشته باشد یعنی حداقل، فیلسوف باشد و از کمال عقل آگاهی داشته باشد. او نه تنها باید همزمان فیلسوف باشد بلکه باید توان ارائه تمثیلی حقایق را نیز داشته باشد؛ گو این که از کمال عقل و قوه خیال قوی نیز برخوردار است.^{۴۲} چنان که پیش از این تاکید شد این بدان معنا نیست که نبی همطراز فیلسوف قرار می‌گیرد، بلکه درجه نبی بسیار بالاتر از فیلسوف است و فیلسوف باید از نبی پیروی کند،^{۴۳} هر چند که یکی از ابعاد دانش نبی، بعد فلسفی آن است.

اشتراوس، طبق تقسیمی که متفکران مسلمان و یهودی انجام داده‌اند، عالم را به بالا**** و پایین***** تقسیم می‌کند و معتقد است دانش و توانایی انسان صرفاً معطوف به عالم پایین است و

* Human law.

** Divine law.

*** Prophetology.

**** Upper world.

***** Lower world / world below.

محدود به همین عالم است. در واقع انسان‌ها در تاریکی و ظلمت به سر می‌برند و آگاهی اندک و مشکوکی از عالم بالا دارند. نبوت به مثابه نوری است که تاریکی را می‌زداید و روشنایی و آگاهی می‌آورد.^{۴۴} تفاوت فیلسوف و نبی هم در همین است که نبی از این نور و آگاهی به طور کامل برخوردار است و همواره در نور زندگی می‌کند، اما سایر انسان‌ها از جمله فلاسفه گاهی بارقه‌ای از نور را دریافت می‌کنند. پیامبر کسی است که از عقل کامل و قوه خیال کامل برخوردار است. میل و اشتیاق به دانایی و آگاهی به عالم بالا دارد. او تنها کسی است که می‌تواند به وحدت با عالم بالا برسد. او می‌تواند به طور مستقیم، خدا و فرشتگان را بشناسد. این دانش برتری دارد نسبت به دانش تمامی انسان‌ها و به او این صلاحیت را می‌دهد که معلم انسان‌ها و حتی فیلسوفان شود. به ویژه آن که حتی قوه خیال نبی نیز به تمامه با دانش او از عالم بالا عجین شده و همین ویژگی به او این امکان را می‌دهد تا دانش خود را به صورت تمثیلی ارائه کند و معلم و راهنمای جمهور مردم باشد.^{۴۵}

این دو نوع توانایی نبی - چنان که در بحث مربوط به فارابی خواهد آمد - ناشی از نقش دو گانه عقل فعال* در افاضه فیض بر قوه عاقله** و قوه متخیله*** نبی است. در واقع، نبوت**** محصول افاضه فیض بر این هر دو قوه است.^{۴۶} البته این افاضه که همان وحی خداوند به نبی از طریق عقل فعال است، ابتدا بر قوه ناطقه نبی صورت می‌گیرد و سپس بر قوه متخیله^{۴۷} او، بنابراین کسی که به او وحی صورت می‌گیرد، ابتدا فیلسوف و متعقل می‌شود و سپس به مقام نبوت می‌رسد. شاید حکمت این مسئله در این باشد که تخیل و اقناع مربوط به عالم پایین است و تعقل معطوف به عالم بالا، و چنان که فارابی نیز تاکید می‌کند، نبی، معارف را به صورت عقلی دریافت می‌کند و به صورت تخیلی و اقناعی ابلاغ می‌نماید. در واقع آگاهی نبی از عالم بالا تخیلی نیست بلکه عقلی است. اما دانشی که او پیدا می‌کند با بیان تمثیلی و تخیلی و با استفاده از قوه خیال عرضه می‌شود،^{۴۸} و اگر دریافت معارف بر ابلاغ آنها تقدم دارد، باید افاضه بر قوه عاقله که دریافت کننده است قبل از افاضه بر قوه متخیله که ابلاغ کننده است باشد و به این ترتیب شاید بتوان گفت که حیثیت عقلانی رئیس اول بر حیثیت تخیلی او برتری و اولویت دارد، گرچه هر دوی این حیثیت‌های نبی، محصول وحی و نتیجه دریافت وحی و ارتباط با عالم بالاست.

نبی با این دو توانایی، قرار است تا آسایش و کمال جسم، روح و عقل انسان را تأمین نماید؛ بنابراین او بیان‌کننده قانونی خواهد بود که کمال و ویژه انسان را که کمالی عقلانی و روحانی در کنار

* Active intellect.

** Intellect faculty.

*** Imaginative faculty.

**** Prophecy.



آسایش جسم اوست تأمین می‌کند. این قانون، قانون الهی است و نبی با پایه‌گذاری اجتماعی که بتواند این کمال را تأمین نماید و در سایه قانون الهی که قانونی پیشینی و ارائه شده از سوی خداست، زندگی افراد را در شهر سامان خواهد داد. از نظر اشتراوس، فیلسوف نیز متکی به این قانون پیشینی است که توسط پیامبر بیان می‌شود و او باید از نبی پیروی نماید.^{۴۹} بر این اساس، چنان‌که ابن‌سینا می‌گوید، هدف نهایی نبوت، هدفی سیاسی است و کاربردی‌ترین و عملی‌ترین نقش پیامبر، فرمانروایی سیاسی است نه پیش‌گویی.^{۵۰} پیامبر، توان فرمانروایی و اداره مردم را، صرفاً از آگاهی مستقیم خود از عالم بالا به دست می‌آورد که در این صورت، علم و سیاست به هم آمیخته می‌شوند و به کمک نبی می‌آیند.^{۵۱} بر همین اساس، مدینه فاضله و شهر کامل فقط به واسطه پیامبر محقق می‌شود؛ چرا که او تحت انوار ساطع از بالاست و آگاهی مستقیم از عالم بالا دارد.^{۵۲} خلاصه آن که برای فلاسفه، وحی به عنوان یک واقعیت، امری مسلم و قطعی است و به همین دلیل این نکته نیز برای آنها قطعی و مسلم است که یک قانون الزام آور، یک قانون الهی، قانونی که از جانب خداوند به وسیله پیامبر اظهار شده نیز یک واقعیت است.^{۵۳} اگر قانون، از پیش فرستاده شده است، فیلسوف مسلمان لازم نیست در جست و جوی قانون باشد؛ چرا که حکومت و قانون کامل برای زندگی انسان از جانب پیامبر آورده شده و به گفته اشتراوس، به همین دلیل، فلاسفه مسلمان و یهودی - ابن‌میمون - در فلسفیدن خود کمتر به قانون می‌پردازند و بیشتر به مباحث متافیزیکی می‌پردازند تا مباحث اخلاقی - سیاسی. البته این فلاسفه به عنوان فیلسوف به ناچار باید تلاش کنند تا این قانون پیشینی را بفهمند،^{۵۴} ویژگی‌های آورنده آن را برشمارند، فرق او با فیلسوف را بیان نموده و هر آنچه در این زمینه مورد نیاز است را تئوریزه کنند. این نکته یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های تفکر فلسفی - سیاسی مسلمانان با تفکر یونانی است؛ چرا که فیلسوف یونانی در جست و جوی قانون و دولت کامل به دانش فلسفی خود متکی است هر چند برخی، تفکر فیلسوفان یونانی را نیز ادامه نبوت‌ها و دانش‌های قدسی دانسته‌اند و در همین راستا از افلاطون به افلاطون الهی تعبیر کرده‌اند.^{۵۵} گر چه به اعتقاد برخی نیز تفکر یونانی - افلاطونی / ارسطویی - نسبت چندانی با ادیان ندارد و ماهیتاً با تفکر وحیانی فاصله زیادی دارد.^{۵۶}

در ادامه، پیوند قانون، شریعت و نبوت را در میان آرای برخی از متفکران مسلمان دنبال خواهیم کرد.

قانون، شریعت و نبوت در دیدگاه فارابی و ابن‌سینا

فارابی

فارابی، موسس فلسفه اسلامی، تقریباً مهم‌ترین فیلسوف سیاسی مسلمان است و سایر فیلسوفان

مسلمان، حاشیه ای بر فارابی هستند. به اعتقاد فارابی، انسان‌ها برای دست یافتن به معارف، چاره ای ندارند جز آن که به دامن وحی متوسل شوند.^{۵۷} بر این اساس در تفکر فارابی میان دانش در این جهان و رستگاری سعادت آمیز در جهان دیگر ارتباط وجود دارد؛ بنابراین معرفت شناسی وی دارای بعد رستگاری حیاتی است^{۵۸} و تحقق مؤثر حقیقت متافیزیکی و کاربرد آن در مورد حیات بشری، تنها می تواند از خلال یک سنت و حیانی کسب شود.^{۵۹}

تاکید فارابی بر نبوت و جایگاه نبی در فلسفه اسلامی چنان است که به گفته کوربن، فلسفه سیاسی فارابی را می توان به عبارتی بهتر، فلسفه نبوت نامید.^{۶۰}

فارابی ضمن تقسیم عالم به فوق قمر و تحت قمر، سلسله مراتبی برای این دو عالم در نظر می گیرد. پایین ترین مرتبه در عالم فوق قمر که متعلق به عقل فعال است و بالاترین مرتبه در عالم تحت قمر که مربوط به رئیس اول یا پیامبر است از اهمیت ویژه ای برخوردارند. ارتباط این دو مرتبه و فعل و انفعالاتی که بین آنها صورت می گیرد بخش مهمی از فلسفه سیاسی فارابی را تشکیل می دهد. این ارتباط، زمینه ساز ارتباط و حیانی رئیس اول و آگاهی از عالم بالا برای او می شود. فارابی معتقد است، رئیس اول، کسی است که حرفه زمامداری اش مرتبط با وحی الهی است و از طریق وحی، افعال و آرایبی که در دین و ملت فاضله، است تقدیر و وضع می کند.^{۶۱} وی چنین انسانی را، انسان الهی می نامد و^{۶۲} منظور او از «ملت» در این جا، همان شریعت است.^{۶۳}

از نظر موسس فلسفه اسلامی، کمال انسان در ادراک مبادی عقلیه است و آنچه انسان را به سوی کمال و غایت خود هدایت و وصل می کند نیز همان مبادی عقلیه؛ یعنی عقل فعال است.^{۶۴}

فارابی خود در کتاب *آراء اهل مدینه فاضله* پس از بیان ارتباط عقل فعال از عالم فوق قمر با رئیس اول از عالم تحت قمر، می گوید:

در این صورت این انسان، همان انسانی بود که به او وحی می شود و خداوند عزوجل به واسطه عقل فعال به او وحی می کند؛ پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می شود، از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می شود. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده.^{۶۵}

چنین انسانی، در نتیجه ارتباط با عقل فعال صاحب قوتی می شود که «به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیا و کارها را بداند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد، راهنمایی کند و سوق دهد».^{۶۶} در واقع متفکران مسلمان، از جمله فارابی، پذیرفته اند که مدینه مظهر نظام موجودات



است^{۶۷} و قوانین حاکم بر هستی به مدینه نیز قابل تعمیم است. این قوانین به مثابه ناموس آسمانی است که بر سراسر جهان حکومت خواهد کرد.^{۶۸} واژه ناموس، از واژه نوموس یونانی* به معنای قانون مشترک میان همه موجودات گرفته شده و مناسب‌ترین برابر تازی آن «شریعت» یا «حقوق الهی» است.^{۶۹} بنابراین قانون مدینه نیز باید بر وفق نظام عالم باشد. یعنی ترتیب زندگی بشر، ترتیبی است که در نظام کائنات مقرر است و این ترتیب را نبی می‌داند، چرا که او صاحب شریعت است.

نبی یا صاحب شریعت، حامل و مبلغ شریعت است. به اعتقاد فارابی، تقدیر و وضع افعال و آرایبی که در دین و ملت فاضله (شریعت) است به چند صورت ممکن است انجام پذیرد.

اول این که همه شریعت به صورت یکجا به او وحی بشود و دیگر این که رئیس اول به مدد قوتی که از طریق وحی و خداوند اخذ نموده، در نتیجه شرایطی که برای وضع آراء و افعال فاضله لازم است، برایش آشکار و فراهم شده است، یا آن که بخشی از شریعت و آیین به صورت اول و بخشی به صورت دوم وضع می‌شود.^{۷۰}

بنابراین بیان و ابلاغ قواعد و قوانین شریعت بر عهده پیامبر - به عنوان رئیس اول مدینه فاضله - است. از دیدگاه فارابی، شریعت از دو جزء تشکیل شده است: جزء اول، تعیین حد و مرز آرا و جزء دوم، تقدیر و وضع افعال است.^{۷۱} ابن میمون در فلسفه یهودی نیز تحت تاثیر فارابی، قانون را به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌کند. بخش عملی مربوط به چیزهایی می‌شود که انسان باید انجام دهد و بخش نظری به چیزهایی مربوط می‌شود که باید مورد تفکر و باور قرار گیرند. در واقع ابن میمون یک اصطلاح اسلامی را به کار می‌برد تا علم معمولی مربوط به قانون را طراحی کند.^{۷۲}

چنان که بحث شد، فارابی، به عنوان مؤسس اسلامی، چنان جایگاهی به نبی و مفهوم نبوت در فلسفه سیاسی می‌دهد که یکی از ارکان فلسفه فیلسوفان مسلمان و حتی یهودی می‌شود. فارابی به اقتضای فیلسوفان یونانی از قوای نفس در وجود انسان سخن به میان می‌آورد و در مورد رئیس اول که به دلیل وحی شدن به او، او را نبی می‌خوانیم، بر دو قوه متعقله و متخیله نبی تاکید بیشتری می‌کند، به طوری که این دو قوه در معرفت شناسی و روان شناسی او، از جایگاه ویژه برخوردار می‌شوند^{۷۳} و مبنایی برای تحلیل‌های بعدی فارابی در مورد مدینه فاضله، فرمانروایی آن، قانون مورد نیاز مدینه و ... شکل می‌گیرد. نبوت نبی محصول افاضه فیض از جانب عقل فعال بر قوه متخیله اوست. ابلاغ شریعت نیز بر مبنای همین افاضه برای نبی امکان پذیر می‌شود. قوه متخیله، قوه واسط میان قوه

* Nomos.

متعلقه* و قوه حسی** است و مهم ترین کار ویژه اش آن است که تصاویر حسی را ضبط و حفظ کند و آنها را در موارد لازم با هم ترکیب یا از یکدیگر جدا نماید. کارکرد دیگر این قوه آن است که تصاویر محسوسی که در خود حفظ کرده و در بعضی موارد تصاویر عقلی و نفسانی را مانند انواع جسمانی آن، محاکات نماید.^{۷۴} از نظر فارابی، این نوع ارائه و ابلاغ که یکی از اجزای مهم کارکرد پیشگویانه نبی است، مستند به قوه خیال است نه عقل*** که گستره‌ای جهان شمول دارد؛ بر خلاف ابن سینا که آن را کارکرد عقل می‌داند.^{۷۵}

ابن سینا

به نظر می‌رسد تاکید بر مفهوم نبوت در دیدگاه‌های ابن سینا، پر رنگ تر از سایر متفکران مسلمان باشد. ابن سینا میان پادشاهی با نبوت و قانون دینی فرق می‌گذارد. گر چه یکی از کارکردهای نبی فرمانروایی است، اما به اعتقاد ابن سینا، غایت پادشاهی، رفاه جسمانی و پرداختن به عالم محسوس است، اما ماموریت نبوت معطوف به هر دو جهان است. نبی کسی است که آنچه از طریق وحی و الهام آموخته، ابلاغ و اعلام می‌نماید و هدفش نه تنها رفاه جسمانی بلکه کمال عقل یعنی همان ویژه ترین کمال انسانی است.^{۷۶} ابن سینا از نبوت‌ها صحبت می‌کند و مهم ترین معیار تفکیک نبوت‌ها را بالاترین ظرفیت و قابلیت دریافت آگاهی و دانش مستقیم می‌داند؛^{۷۷} دانشی که بر قیاسات و ادله پایه گذاری نشده بلکه مستقیماً از وحی دریافت شده است. بر همین اساس، ابن سینا سه ویژگی روحی مهم برای نبی برمی‌شمارد: اول، کمال قوه خیال؛ دوم، ظرفیت انجام معجزات و سوم، دانش مستقیم. بالاترین درجه نبوت برای کسی است که علاوه بر این سه ویژگی از کمال عقلی و اخلاقی نیز برخوردار باشد.^{۷۸}

از نظر ابن سینا، نبوت را باید در علم سیاست دنبال کرد، چرا که مهم ترین کارکرد و بارزترین نقش عملی نبی فرمانروایی سیاسی است و نه پیشگویی.^{۷۹} پیش فرض ابن سینا آن است که بقاء، دوام و رفاه انسان منوط به زندگی اجتماعی است و زندگی اجتماعی نیازمند قانون و قانون‌گذار است. قانون‌گذار کسی می‌تواند باشد که بتواند اجرای قوانین را نیز تضمین کند، یعنی مردم را وادارد تا قوانین را اجرا نمایند و چنین کسی فقط یک پیامبر است و خداوند بی تردید، ضرورت چنین پیامبری را مد نظر دارد. این پیامبر ویژگی‌هایی غیر از ویژگی‌های مردم عادی دارد.^{۸۰} با این تحلیل، نبوت پیوندی عظیم با سیاست پیدا می‌کند و ضرورت نبوت و شریعت، به عنوان قانون الهی، یکی از ارکان فلسفه

* Rational.

** Sensitive.

*** Reason.



سیاسی ابن سینا می‌شود و اگر شریعت و قانون از کانال نبوت به انسان رسیده است پس دیگر وظیفه فیلسوف، جست و جوی قانون و وضع آن نخواهد بود بلکه کشف، شناخت، فهم و بیان آن است.

قانون، نبوت و شریعت در دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

ملاصدرا، تاریخ فلسفه و در امتداد آن، تاریخ عمومی علم و نظام دانایی جهان را در تداوم تاریخ نبوت ها و لاجرم قدسی می‌بیند.^{۸۱} وی علوم را به اکتسابی و بخشیدنی تقسیم و فلسفه را از نوع اول و وحی و نبوت را از نوع دوم معرفی می‌نماید.^{۸۲} ویژگی علوم وحیانی آن است که بدون واسطه از خداوند به دست می‌آیند، خداوند متعال به حسن عنایت خود بر نبی نگریسته و تمامی علوم را در نفس پیامبر بدون نیاز به فرایند آموختن می‌نگارد.^{۸۳} ملاصدرا نیز که همچون سایر متفکران مسلمان از دانش یونانی بی بهره نمانده و در عین حال شریعت و دیانت را نیز نمی‌تواند نادیده بگیرد به تبعیت از فلاسفه یونان به تقسیم علوم عقلی می‌پردازد و در این میان نه تنها جایی برای شریعت باز می‌کند بلکه حتی یونانیان را نیز در تداوم نبوت‌ها توصیف می‌کند. به اعتقاد او یک قسم از علوم عقلی، دانشی است که «اصول آن به اصول شریعت و فروع آن به فروع شریعت بازگشت پیدا می‌نماید و اصول آن نظری و عملی است... اصول عملی آن بر سه بخش است: علم تهذیب اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه».^{۸۴} چنان که ملاصدرا تصریح می‌کند، شریعت، عهده دار اخلاق، اقتصاد و سیاست است.

بنابراین ملاصدرا که علوم عقلی - حتی نوع یونانی آن - را قدسی و الهی و در امتداد نبوت‌ها می‌بیند، تعارضی بین عقل و فلسفه از یک سو و نبوت و وحی و شریعت از سوی دیگر نمی‌بیند^{۸۵} و حتی در تقارن با شرعی دیدن عقل و فلسفه، بنیاد و اعتباری عقلی نیز برای شریعت لحاظ می‌کند^{۸۶} بر همین اساس عقل و شرع را در اندیشه اسلامی متطابق دانسته اند که هر یک مبنایی واقعی برای دیگری محسوب می‌شود. اصول حاکم در عقل همان اصول حاکم در شریعت است، قوانین نظری هر دو یکسان است و لاجرم قوانین عقل عملی، از جمله سیاست، همان قوانین شریعتند.^{۸۷}

به‌طور کلی در تفکر اسلامی عقل و شرع هر دو مدعی اند که الگوی نظم مطلوب را ارائه می‌کنند. بر همین اساس اشتراوس پرسشی اساسی را مطرح می‌کند مبنی بر این که نسبت نظم عقلی و نظم شرعی چیست؟ گرچه پرسش اشتراوس معطوف به تفکر شریعت‌گرای یهودی است که تحت تاثیر تفکر اسلامی این تحلیل را دنبال کرده، اما به دلیل همین تاثیر به سراغ تفکر اسلامی می‌آید و این پرسش را در اندیشه اسلامی نیز دنبال می‌کند. متفکران مسلمان و به تبعیت از آنها، ابن میمون یهودی، بین نظم مطلوب، شریعت، وحی و نبوت پیوند برقرار کرده‌اند.

اندیشه فوق با این پیش فرض دنبال شده است که نظم حاکم بر کیهان / هستی، نظمی مطلوب

است. این نظم باید کشف و قواعد حاکم بر آن استخراج گردد. محصول چنین اقدامی، قانونی است که به صورت متطابق در هستی، شهر و فرد وجود دارد. گر چه فلسفه عهده دار کشف و بیان چنین نظامی است اما از نظر متفکران مسلمان، قواعد شریعت که از جانب پروردگار و از کانال وحی دریافت شده است می تواند همان کارکردی را داشته باشد که قوانین مستخرج از فلسفه دارند. شناخت حقیقت و یافتن راه سعادت در پرتو این دو راه است. راهی که شریعت در آن عهده دار شناخت حقیقت و ارائه راه سعادت و سامان دادن به زندگی دنیاست به طور مستقیم با مفهوم نبوت پیوند دارد.

بنابراین، عجیب نیست اگر نبوت و به تعبیر اشتراوس پیامبر شناسی یکی از ارکان فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان است. این مفهوم پتانسیل های بسیار زیادی برای استفاده در تحلیل های مختلف متفکران مسلمان، به ویژه در حوزه اداره مدینه و قوانین مورد نیاز آن دارد.

علامه طباطبایی نیز که دنباله رو حکمت صدرایی است، استدلالی مشابه سایر متفکران و فیلسوفان مسلمان به لحاظ اهمیت دادن به بحث نبوت و شریعت و مشابه ملاحظه ها به لحاظ تاکید ویژه بر این مفهوم دارد. علامه معتقد است فطرت انسان گرچه گرایش به سوی سعادت دارد اما از آن جا که این فطرت به سمت اختلاف نیز گرایش دارد، نمی تواند کمال و سعادت را به تنهایی ایجاد کند.^{۸۸} از سوی دیگر، گرچه فطرت انسان مدنی است و گرایش به سمت تشکیل اجتماع دارد و کمال خود را در اجتماع جست و جو می کند، اما همین فطرت اقتضا می کند تا به سمت اختلاف پیش رود؛ بنابراین با تکیه بر فطرت خود نمی تواند این اختلاف را بر طرف نماید و نیازمند عاملی خارج از فطرت خود است.^{۸۹}

علامه با استدلال فوق بر نقصان انسان و نیاز او به نبوت و قانون گذاری نبوی جهت رفع این نقصان تاکید می کند. وی در تکمیل استدلال فوق می گوید:

وقتی طبیعت انسانیت، اختلاف را پدید می آورد و باعث می شود که انسان از رسیدن به کمال و سعادت که لایق و مستعد رسیدن به آن است محروم شود و خودش نمی تواند آنچه را که فاسد کرده اصلاح کند، لاجرم اصلاح باید از جهت دیگری غیر جهت طبیعت باشد و آن منحصرأً جهتی الهی خواهد بود که همان نبوت است و وحی.^{۹۰}

علامه چنان بر نبوت به عنوان رفع کننده اختلافات از طریق قوانینی که حیات اجتماعی را اصلاح کند تاکید می کند که مدعی می شود هر اجتماعی که پیامبری داشته، به کمال و سعادت خود نایل گشته و از شر اختلاف نجات یافته است.^{۹۱}

توانایی فوق برای نبی، مبتنی بر معارفی است که شخص نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درک می کند. این درک از غیب می آید و در زبان قرآن «وحی» نامیده می شود و حالتی که انسان از وحی می گیرد «نبوت» خوانده



می‌شود.^{۹۲} بنابراین مشاهده می‌شود که علامه طباطبایی نیز همچون بسیاری دیگر از متفکران مسلمان میان سامان شهر، قانون، شریعت، نبوت و وحی پیوند برقرار کرده و استدلال می‌کند که شریعت به عنوان قانون پیشینی، مستند به نبوت نبی اکرم صلی الله علیه و آله که از طریق وحی ارسال شده است، مبنای عمل و نیاز جامعه انسانی است.

نتیجه گیری

اگر بپذیریم که معرفت شناسی‌ها، جهان بینی‌ها و به طور کلی نظام دانایی در هر تمدنی مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به طور عام و زندگی سیاسی به طور اخص را تشکیل می‌دهند و نیز بپذیریم که در تمدن اسلامی نگاهی الهی و قدسی به جهان و تاریخ حکمفرماست به طوری که سبب شده تا انسان‌ها خود را مخلوقی محتاج تعلیم، وحی و هدایت تلقی کنند، از سوی دیگر این فرض را نیز قبول کنیم که انسان‌ها به اعتبار تمدنی خود، از پنجره‌های متفاوتی به جهان می‌نگرند و در نتیجه نقشه‌های متفاوتی از جهان ترسیم می‌کنند و برای اداره چنین تصویری، ایده‌ها، افکار و نهادهای سیاسی متناسب و متنوعی خلق می‌کنند،^{۹۳} شاید بتوان با توجه به نگاه مسلمانان به انسان و جهان، این جمع بندی را داشت که در جهان تصویری مسلمانان شریعت که از کانال وحی و از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خداوند رسیده است مبنای عمل مسلمانان در تمامی شئون فردی و اجتماعی آنان است. شریعت به عنوان قانونی که از پیش داده شده یا قانون الهی این ذهنیت را برای مسلمانان ایجاد نموده است که در مورد قانون، قانون گذاری، مدل حکومت و شیوه اداره اجتماع نیازی به تامل و اقدام فیلسوفان و متفکران مسلمان نیست و باید آن را به شریعت، وحی و نبی صلی الله علیه و آله واگذار کرد؛ حتی اگر فقها می‌خواهند در منطقه الفراغ و در مواردی که نصی وجود ندارد، حکمی صادر کنند، باید بر مبنای شریعت و با جست و جو در قواعد شریعت به استنباط حکم و ارائه قاعده کار اقدام نمایند و حتی اگر در شریعت پاسخی نیافتند، نباید پاسخ آنها کمترین مخالفتی با شریعت داشته باشد. نبی اکرم صلی الله علیه و آله نیز در مدتی که به تاسیس دولت نبوی و سپس اداره آن اقدام کرد بر مبنای آنچه از طریق وحی دریافت می‌کرد - قرآن - و در مواردی نیز بر مبنای آنچه خداوند به او اجازه داده بود به اداره دولت اقدام می‌کرد و شاید همین تجربه نبوی در اداره دولت، یکی از زمینه‌های شکل گیری نظریه‌های نبوت و تاکید بر شریعت که شامل قرآن و سیره نبوی است، در اندیشه‌های سیاسی مسلمانان شده باشد. مهم ترین قانونی که در دوره حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شکل گرفت صحیفه نبوی است که به قانون اساسی دولت نبوی شهرت یافته است. در این صحیفه نیز، مرجعیت برتر به حکم وحی الهی داده شده که در نصوص قرآن کریم یا حکم رسول خدا آمده است.^{۹۴}

گرچه پیامبر اکرم ﷺ تلاش کرد تا از پتانسیل قبیله استفاده کند، اما یکی از آفت‌های نظام قبیلگی برای دولت نبوی، گرایش هر قبیله به استقلال و رعایت قواعد و قوانین و آداب و رسوم قبیله خود بود و همین ویژگی، پیش از اسلام مانع از شکل‌گیری دولت متمرکز در شبه جزیره عربستان شده بود. بنابراین پیامبر اکرم باید قواعد و قوانینی عام و فراگیر ارائه می‌نمود تا بتواند ضمن ایجاد وحدت بین جمعیت متفرق شبه جزیره، به تاسیس دولت متمرکز نیز اقدام نماید. هر چند که طبق ادعای پذیرفته شده در میان مسلمانان، قوانین وحی شده به پیامبر اکرم ﷺ برای تمام دوران و تمام انسان‌هاست. بر همین اساس پیامبر، قانون مورد نیاز را مستند به وحی و نظر خداوند نمود و خود از جانب خدا نمایندگی می‌کرد. حاکمیت - که قوانین یک جامعه را وضع، تفسیر، اجرا و تغییر می‌دهد - در صحیفه مدینه حداقل در پنج مورد به خدا و رسول او واگذار شده است.^{۹۵}

قانون‌گذاری سیاسی، مالی، قضایی، مدنی و عبادی از اهم اقداماتی بود که در مدینه‌النبی ﷺ و بیشتر در قالب آیات مدنی قرآن و اقدامات پیامبر ﷺ انجام گرفت. آیات الاحکام که حدود پانصد آیه است، در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی به تدریج هویت مستقل جامعه اسلامی را شکل دادند.^{۹۶}

پس از این نیز پیامبر اکرم ﷺ در مناسبت‌های مختلف، قوانین و قواعد مورد نیاز مسلمانان را ابلاغ، اعلام و تعیین می‌نمودند. پس از پیامبر نیز سیره پیامبر و از دیدگاه شیعه، سیره و روایات نقل شده از ائمه علیهم‌السلام، به عنوان قانون یا منبع استنباط و استخراج قوانین مورد نیاز جامعه در قالب فقه، قرار گرفت.

آنچه که مهم است این است که در میان مسلمانان، قانون با مفاهیمی چون نبوت، شریعت و وحی پیوند خورد و منجر به شکل‌گیری نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی در میان برخی از مسلمانان شد که نیاز به قانون موضوعه را به دلیل واگذاری امور به شریعت، احساس نکردند و فلاسفه مسلمان نیز به جای پرداختن به مبحث قانون و شیوه‌های مطلوب اداره جامعه، به مباحث متافیزیکی قناعت کرده و در این عرصه کمتر وارد شدند.



پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ فضل‌الله نوری، *تذکره الغافل و ارشاد الجاهل*، ص ۱۸. در: غلامحسین زرگری‌نژاد، *رسائل مشروطیت*.
۲. همان، ص ۱۰۲.
۳. داود فیرحی، «در آمدی بر روش شناسی اندیشه سیاسی تمدن اسلامی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال هشتم، ش ۳۰، ص ۱۴۶.
۴. لئواشتراس، *فلسفه سیاسی چیست؟*: ترجمه فرهنگ رجایی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳)، ص ۷۶-۷۷.
۵. ناصر کاتوزیان، *کلیات حقوق: نظریه عمومی*، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۶) ص ۲۲-۲۳.
۶. علی پاشا صالح، *سرگذشت قانون: مباحثی از تاریخ حقوق* «دورنمایی از روزگاران پیشین تا امروز» (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴) ص ۸.
۷. همان، ص ۹.
۸. همان، ص ۱۹.
۹. لئواشتراس، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، (تهران: آگاه، ۱۳۷۲) ص ۱۴۶.
۱۰. علی پاشا صالح، *پیشین*، ص ۳۳.
۱۱. ژرژ دل وکیو، *فلسفه حقوق*، ترجمه جواد واحدی، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۰) ص ۲۵۳.
۱۲. علی پاشا صالح، *پیشین*، ص ۳۰.
۱۳. همان، ص ۲۹.
۱۴. فرانس نویمان، *آزادی، قدرت و قانون* (گردآوری، ویرایش و پیش‌گفتار از هربرت مارکوزه)، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲) ص ۱۸۹.
۱۵. علی پاشا صالح، *پیشین*، ص ۲۷-۲۸.
۱۶. سوفوکل، *سه نمایشنامه*، ترجمه محمد سعیدی، (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴) ص ۱۶۵-۱۶۶.
۱۷. ر.ک. بهرام اخوان کاظمی، *عدالت در اندیشه سیاسی اسلام* (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲).
۱۸. بهاء‌الدین پاسارگاد، *تاریخ فلسفه سیاسی*، (تهران: انتشارات زوار، ۱۳۴۸) ص ۷۵.

۱۹. ناصر کاتوزیان، پیشین، ص ۲۴.
۲۰. مهدی کی نیا، کلیات مقدماتی حقوق (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸)، ص ۱۵۳.
۲۱. فردریش فون هایک، قانون، قانونگذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی نژاد (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰) ص ۱۹۷-۱۹۸.
۲۲. همان، ص ۱۹۲.
۲۳. همان، ص ۱۱۹.
۲۴. لئواشترانس، حقوق طبیعی و تاریخ، ص ۲۲۱.
۲۵. همان، ص ۲۲۲.
26. Norman calder, law, in seyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (editors) History of Islamic philosophy, (Iran, Arayeh cultural ins, 1996). pp. 980 - 981.
۲۷. نورمن اندرسون، تحولات حقوقی جهان اسلام، ترجمه فخر الدین اصغری و دیگران (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶) ص ۳۱.
۲۸. صبحی محمصانی، فلسفه قانونگذاری در اسلام، ترجمه اسماعیل گلستانی (تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸) ص ۲۱۹.
۲۹. ابوالاعلی مودودی، نظریه الاسلام و هدیه فی السیاسه و القانون و الدستور (بیروت: موسسه الرساله، ۱۹۸۰) ص ۱۵۳.
۳۰. همان، ص ۱۴۸-۱۴۹.
۳۱. داود فیرحی، پیشین، ص ۱۵۸.
32. Ian Richard Netton, AL- Farabi and his school, (surrey curzon press, 1999), p. 44.
۳۳. هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی (تهران: کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۷) ص ۸۲.
۳۴. همان، ص ۲۳۰.
35. Leo Strauss, *philosophy and law*, (Albany: state university of new York press, 1995), p. 70.
36. *Ibid*, pp. 70-71 . And also see p. 105.
37. *Ibid*, p.71.
38. *Ibid*, and also see p.106.



39. *Ibid*, pp.73 - 74 .

40. Law given by God through a prophet.

41. *Ibid*, p.104.

42. *Ibid*, p.105.

43. *Ibid*, p.106.

44. *Ibid*, p.109.

45. *Ibid*, p.111.

46. *Ibid*, p.112.

47. *Ibid*, p.115.

48. *Ibid*, p.110.

49. *Ibid*, p.121.

50. *Ibid*, p.122.

51. *Ibid*, p.126.

52. *Ibid*, p.127 .

53. *Ibid*, p.128.

54. *Ibid*, p.132-133.

۵۵. ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۵، ص ۲۰۷ و ۲۱۱-۲۱۴.

۵۶. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (تهران، کویر، ۱۳۷۲).

۵۷. هانری کورین، *پیشین*، ص ۷۸.

58. Ian Richard Netton, op.cit., p. 54.

۵۹. سید حسین نصر، *انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد*، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹) ص ۱۰۲.

۶۰. هانری کورین، *پیشین*، ص ۸۶.

۶۱. فارابی، «الملله»، ترجمه محسن مهاجر نیا، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال دوم، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۸) ص ۲۹۵.

۶۲. همو، *فصول منتزعه*، تحقیق، تعلیق و مقدمه فوزی متری بخار (بیروت: دار المشرق ۱۹۷۱) فصل ۱۲، ص ۳۳.

۶۳. علی بوملحم در پاورقی کتاب *تحصیل السعاده* اثر فارابی می‌گوید: «یعنی الفارابی بالمله الشریعه» ر.ک: فارابی، *تحصیل السعاده*، مقدمه، شرح و تعلیق علی بوملحم (بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵) ص ۸۹.

۶۴. فرناز ناظر زاده کرمانی، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، (تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶)، ص ۱۶۶.
۶۵. ابونصر محمد فارابی، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۹)، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۶۶. همو، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸)، ص ۱۵۶.
۶۷. رضا داوری، *فلسفه مدنی فارابی* (تهران: مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر، ۱۳۵۴) ص ۹۸.
۶۸. سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۲) ص ۱۷.
۶۹. محمد حسین ساکت، *نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق* (تهران: جهان معاصر، ۱۳۷۰) ص ۴۴ و نیز ر.ک: زرژ دل وکیو، *پیشین*، ص ۴۳.
۷۰. فارابی، *المله*، پیشین، ص ۲۹۵.
۷۱. همان، ص ۲۹۸.
72. Leo stanuss, *persecution and the art of writing*, (Chicago: University Of Chicago Press, 1988), pp. 39-40 .
73. Majid Fakhri, *Al - Farabi, founder of Islamic Neoplatonism*, (London, Oxford, 2002), pp. 88-89.
74. *Ibid*, p.89.
75. *Ibid*, p.91.
76. Leo Strauss, *philosophy and law*, op.cit, p. 124.
77. *Ibid*, p.116.
78. *Ibid*.
79. *Ibid*, p.122.
80. *Ibid*, p.123.
۸۱. ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۵، ص ۲۰۷ و ۲۱۴، به نقل از: داود فیرحی، «درآمدی بر روش شناسی اندیشه سیاسی تمدن اسلامی» (*علوم سیاسی*، سال ۸، شماره ۳۰ (تابستان ۸۴)) ص ۱۵۰.
۸۲. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی (تهران: مولی، ۱۳۶۳) ص ۳۳۶ و نیز ر.ک:

- فیرحی، پیشین، ص ۱۵۴.
- ۸۳ همان، ص ۳۳۶-۳۳۸.
- ۸۴ همان، ص ۳۳۶.
- ۸۵ داود فیرحی، پیشین، ص ۱۵۰.
- ۸۶ همان، ص ۱۵۲.
- ۸۷ همان، ص ۱۵۴.
- ۸۸ محمد حسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی (قم: انتشارات جامعه مدرسین) ج ۲، ص ۵۱.
- ۸۹ همان، ص ۱۹۵.
- ۹۰ همان، ص ۱۹۶-۱۹۷.
- ۹۱ همان، ص ۱۹۷.
- ۹۲ همان، ص ۱۹۶.
- ۹۳ فیرحی، پیشین، ص ۱۴۴-۱۴۵.
- ۹۴ لوای صافی، *العقیده و السیاسه، معالم نظریه عامه للدوله الاسلامیه* (ایالات المتحده الامریکیه: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۶) ص ۱۰۵.
- ۹۵ داود فیرحی، *تاریخ تحول دولت در اسلام* (انتشارات دانشگاه مفید، در دست انتشار) ص ۱۰۴.
- ۹۶ همان، ص ۱۰۵.

