

درآمدی بر کلام سیاسی شیعه؛

قاعده لطف

غلامرضا بهروزلک

مقدمه

یکی از حوزه‌های مهم اندیشه سیاسی در اسلام، کلام سیاسی است. علی‌رغم قدمت طرح مسائل سیاسی در علم کلام که به نخستین سده اسلامی و سرآغاز پیدایش این علم برمی‌گردد، کلام سیاسی نتوانسته است همچون همتای خود، فلسفه سیاسی، مجموعه منسجمی را در طول تاریخ خود تشکیل دهد. در سده اخیر با احیای اندیشه‌های سیاسی اسلامی و توجه به بازنگری و بازخوانی تاریخ گذشته اندیشه سیاسی، حوزه‌ای که متکلمان، آراء و عقاید سیاسی خود را در آن مطرح می‌ساختند، به نام حوزه کلام سیاسی مشخص گردیده است.^(۱) در این میان، مسائل مختلف سیاسی در باب‌های مختلف کلام مطرح شده و حتی به تعبیری، مسئله خلافت و امامت نخستین مباحث کلامی را تشکیل

می‌داده است، اما ما هنوز شاهد مجموعه متمركز و منسجمی تحت این عنوان (کلام سیاسی) نیستیم.

در این جهت، کلام سیاسی شیعه سعی نموده است تا با طرح مباحث مهم سیاسی، از موضع خود در مقابل فرقه‌ها و مذاهب دیگر اسلامی دفاع نماید. این امر از یک سو با تمسک به ادله نقلی - کتاب و سنت - و از سوی دیگر با ادله عقلی صورت گرفته است. ادله نقلی در طول تاریخ مورد توجه و استناد علمای شیعه قرار گرفته‌اند و آثار ارزشمندی همچون «الغدیر» در صدد بیان این ادله هستند. اما فراتر و مهم‌تر از این ادله، توجه به ادله عقلی و نحوه استدلال عقلی متکلمان شیعی در این باب است. تحریر مبانی عقلی کلام سیاسی شیعه می‌تواند از یک سو ما را در شناخت اندیشه سیاسی شیعی یاری رساند و از سوی دیگر در تبیین موضع شیعه در قبال مسائل جدید سیاسی به کار رود. از این رو در این مقاله در صدد بررسی مبانی عقلی این حوزه از معرفت سیاسی خواهیم بود.

بر این اساس، سؤال اصلی‌ای که ما در این مقاله به دنبال پاسخ به آن خواهیم بود آن است که «مبانی عقلی کلام سیاسی شیعه کدام است؟» بدیهی است که پاسخ به این سؤال اساسی و با توجه به گستره تاریخی موضوع مورد بحث و عدم امکان بررسی تمام اقوال متکلمان شیعی جز از طریق گزینش متفکران اصلی کلام شیعی امکان‌پذیر نخواهد بود. از این رو، ما صرفاً بر اساس آراء و نظرات دو متکلم بزرگ شیعی یعنی شیخ مفید (ره) و خواجه نصیرالدین طوسی (ره) این مسئله را بررسی خواهیم کرد. علت گزینش این دو متکلم آن است که هر دو از متکلمان مهم و مؤسس در کلام شیعی محسوب می‌شوند. شیخ مفید در عصر خود توانست برای نخستین بار مواضع شیعی را به صورت کاملاً منسجم و مستدل مطرح و در مناظرات متعدد خود با سران و بزرگان مذاهب دیگر اسلامی از آن‌ها دفاع نماید. از این رو شیخ مفید نقطه عطفی در تاریخ کلام شیعی محسوب می‌شود. اهمیت خواجه نصیرالدین طوسی (ره) نیز از آن جهت است که او با تلفیق فلسفه با کلام نقطه عطف دیگری در کلام شیعه محسوب می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی توانست با نبوغ سرشار خود این دو حوزه تفکر را به یکدیگر نزدیک سازد.

به نظر می‌رسد شالوده‌اکثر مباحث کلام سیاسی شیعه را در اثبات عقلی مسائل مطروحه قاعده لطف تشکیل می‌دهد. لذا در این مقاله سعی خواهیم کرد با نشان دادن نحوه استدلال دو متکلم مذکور در مسائل مطروحه و استناد ایشان به این قاعده، این امر را به اثبات برسانیم.

در اینجا ضروری است در جهت تبیین مفاهیم بحث، نگاهی به مفهوم مرکب «کلام سیاسی» داشته باشیم. جهت کامل تر کردن بحث، آن را با دیگر شاخه‌های علوم اسلامی همتای آن، یعنی «فلسفه سیاسی» و «فقه سیاسی» مقایسه خواهیم کرد. کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است و اسلوب، روش و غایات علم کلام در آن نیز رعایت می‌شود. از جمله تعاریف دقیقی که برای علم کلام مطرح شده است، تعریف شهید مطهری است. از نظر ایشان «علم کلام علمی است که عقاید اسلامی یعنی آنچه ایمان و اعتقاد بدان واجب است بحث می‌کند و به تبیین و توضیح آن و استدلال بر آن‌ها و دفاع از حریم آن می‌پردازد.»^(۲)

بر اساس چنین تعریفی از علم کلام می‌توان کلام سیاسی را نیز چنین تعریف کرد: «کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که درصدد تبیین و دفاع از مواضع و عقاید دینی در قلمرو مسائل سیاسی و اجتماعی می‌باشد.» حسن تعریف شهید مطهری در آن است که ایشان علاوه بر دفاع از این مبانی، تبیین و توضیح خود مبانی دینی را نیز از جمله وظایف علم کلام دانسته و آن را در تعریف علم کلام آورده است.

نکته دیگر در تعریف علم کلام این است که غایت آن توضیح و اثبات عقاید دینی است و این امر آن را از فلسفه سیاسی که خود را مقید به عقیده یا دین خاصی نمی‌کند، متمایز می‌سازد. به گفته لئو اشتراوس «ما مجبوریم میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی نیز تمایز قایل شویم. آنچه ما از کلام سیاسی (Political theology) می‌فهمیم تعلیمات سیاسی است که از وحی الهی ناشی می‌شود. فلسفه سیاسی محدود است به آنچه در دسترس ذهن بشر بی‌بهره از امداد وحی قرار دارد.»^(۳) البته شایان توجه است که آنچه در دوره اسلامی اتفاق افتاد نه تفکیک کلام از فلسفه، بلکه تعامل میان آن دو بود. از طرفی فلسفه اسلامی رنگ دینی به خود گرفت و همواره سعی نمود تا مبانی دینی را

اثبات کند و برجسته سازد و از سوی دیگر، کلام نیز توانست با بهره‌گیری از مباحث فلسفی توان مضاعفی در اثبات مبانی دینی کسب نماید. در واقع این امر در تشیع کاملاً ملموس است و حکمت متعالیه ملاصدرا نمونه بارز آن محسوب می‌شود. از این رو کلام سیاسی نیز در غنی‌تر گشتن مباحث خویش همواره از مباحث عقلی فلسفی بهره‌مند گشته است.

تمایز کلام سیاسی از فقه سیاسی روشن‌تر از تمایز آن از فلسفه سیاسی است. در حالی که فقه در کل، و فقه سیاسی به تبع آن، کمر همت به بیان احکام فرعی و افعال مکلفین بسته است، کلام و به تبع آن کلام سیاسی، نه در افعال جزئی و فرعی، بلکه از عقاید و اصول بحث می‌کند. از این رو کلام را در مقابل فقه، فقه اکبر نامیده‌اند. از لحاظ روشی نیز تمایز این دو، روشن است؛ روش فقه مبتنی بر ادله اربعه است که سه مورد آن، یعنی کتاب و سنت و اجماع، به قرائت شیعی، ریشه در نقل دارند و مورد چهارم آن، یعنی عقل، نه به عنوان بحثی مستقل، بلکه به عنوان اصل موضوعی از علم کلام به عاریت گرفته می‌شود.^(۴) در واقع دلیل عقلی فقیه، چیزی جز مباحث تنقیح شده کلامی نیست که بر اساس مباحث حسن و قبح عقلی مبتنی گشته‌اند. از این رو، خصلت نقلی فقه از یک سو، و پرداختن آن به افعال مکلفین از سوی دیگر، آن را از کلام متمایز می‌سازد و در نتیجه، تمایز فقه سیاسی از کلام سیاسی نیز روشن می‌شود. اما علاوه بر این تمایز، باید به نقطه تناسب و تعاضد آن دو نیز توجه کرد. گرچه کلام در برخی موارد از خرمن مباحث عقلی فلسفه بهره‌مند می‌گردد اما در مقایسه با فقه، این کلام است که مباحث و مسائل آن به عنوان اصل موضوعی در فقه به خدمت گرفته می‌شوند. این امر اولویت و اولویت مباحث کلامی را در کل، و مباحث کلام سیاسی را بر فقه سیاسی به طور خاص مشخص می‌سازد.

مسائل کلام سیاسی را می‌توان به دو قسم عمده تقسیم کرد: نخست، مسائلی که در کلام سنتی ما مطرح شده‌اند؛ و دوم، مسائلی که از مقتضیات زمانی و مکانی عصر جدید نشأت گرفته‌اند. با مروری اجمالی بر کتاب‌های کلامی، می‌توان مسائل زیر را جزء مباحث سنتی کلام سیاسی مطرح کرد: مباحث انسان‌شناسی و نیاز بشر به وحی؛ ضرورت

نبوت برای سعادت دنیوی و اخروی انسان؛ تمامیت و جامعیت دین اسلام؛ خاتمیت پیامبر اسلام؛ ضرورت تشکیل حکومت و تعیین حاکم؛ بحث جانشینی و خلافت پیامبر؛ روش تعیین جانشین پیامبر؛ عصمت امام یا امت در زمینه نصب یا انتخاب امام؛ مباحث نقلی در باب خلافت و جانشینی؛ علت غیبت امام دوازدهم و نحوه تأثیر امام غایب. در قسم دوم نیز می توان به عنوان نمونه، به مسائل زیر اشاره کرد: تکلیف حکومت در عصر غیبت؛ جایگاه مردم در مشروعیت حکومت؛ حکومت ولی فقیه؛ جایگاه شورا در نظام حکومتی اسلام؛ بحث انتظار بشر از دین و تأثیر آن بر تعیین قلمرو دین در عرصه سیاسی-اجتماعی؛ و مباحث دیگر^(۵). ما در این مقاله سعی خواهیم کرد جهت فتح باب مباحث کلام سیاسی به بررسی نحوه نگرش دو تن از مهم ترین متکلمان شیعی در امتهات این مسائل، یعنی نیاز انسان به شریعت آسمانی برای نیل به سعادت فردی و اجتماعی، نبوت و رابطه آن با عرصه اجتماعی و سیاسی، و نیز امامت پردازیم. اما قبل از آن نگاهی به قاعده لطف و سیر تاریخی آن خواهیم داشت.

قاعده لطف

ابن منظور در «لسان العرب» معانی زیر را برای ماده لطف (بافتح و ضم طاء) مطرح کرده است: کوچک و ریز بودن؛ رفق در فعل؛ اکرام، تحفی و هدیه. در اصطلاح علم کلام، لطف از جمله صفات فعل الهی است. قاعده لطف مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق متکلمان عدلیه و طرفداران حسن و قبح عقلی می باشد و از متکلمان معروف امامیه، در این باره نظر مخالفی نقل نشده است؛ گرچه در مورد مبانی عقلی و نیز مصادیق آن اختلاف نظر وجود دارد.^(۶) حتی فلاسفه اسلامی نیز با تقریر خاص خود به این امر استناد کرده اند.^(۷)

بر اساس این قاعده، هر آنچه بنده را به اطاعت خداوند نزدیک سازد و او را از معصیت دور گرداند، انجام آن بر خداوند حکیم و فیاض لازم و ضروری است. شیخ مفید قاعده لطف را چنین تعریف می کند: «اللطف هو ما يقرب المكلف معه الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولم يبلغ الالغاء»^(۸) یعنی «لطف آن چیزی است که

مکلف با آن به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود و بهره‌ای در اصل تمکین نداشته و به حد الجاء هم نمی‌رسد». تعریف خواجه نصیر طوسی نیز چنین است «هو ما يُقَرَّب العبد من الطاعة و يبعده عن المعصية»^(۹) یعنی «لطف آن است که بنده را به طاعت نزدیک ساخته و او را از معصیت دور می‌گرداند». لطف به مقرب و محصل تقسیم گشته است. لطف مقرب صرفاً آنچه را مکلف به واسطه آن به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود، مطرح می‌کند. لطف محصل زمانی است که مکلف فعل طاعت را اختیار و از معصیت دوری می‌جوید. از این رو، پس از عمل است که معلوم می‌شود این لطف محصل بوده است. گرچه در کلمات شیخ مفید اشاره‌ای به این مطلب نشده است، اما پس از وی سید مرتضی هر دو شق را در تعریف لطف مطرح کرده است.^(۱۰) مرحوم خواجه نصیر طوسی نیز در متن تجرید الاعتقاد اشاره‌ای به دو قسم لطف ندارد، اما شارح آن علامه حلی، پس از تعریف لطف مقرب اشاره‌ای به لطف محصل نیز می‌نماید. صاحب مقاصد لطف محصل را در مورد عصمت مطرح کرده است.^(۱۱) آنچه در تعریف شیخ مفید آمده است صرفاً تعریف لطف مقرب است. البته در تعریف معاصر وی یعنی ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، صرفاً لطف محصل مطرح شده است. از نظر او «لطف عبارت است از امری که خداوند نسبت به مکلف انجام دهد و مستلزم ضرر نمی‌باشد و از وقوع طاعت از مکلف تحقق لطف معلوم می‌گردد و اگر لطف نبود وی اطاعت نمی‌کرد»^(۱۲). البته در چنین تقسیم بندی مناقشاتی صورت گرفته است.

در جمع بین دو نوع لطف گفته شده است که «جامع آنها دو چیز است یکی این که لطف - اعم از محصل و مقرب - فعلی الهی است که با تکلیف و مکلف مقایسه می‌شود، و دیگر این که در ایجاد داعی و انگیزه برای مکلف مؤثر می‌باشد. و تفاوت آنها در این است که لطف محصل موجب تحقق یافتن و حصول تکلیف می‌گردد ولی لطف مقرب فقط مکلف را به انجام تکلیف نزدیک می‌سازد. بنابراین یکی محصل تکلیف و دیگری مقرب آن است»^(۱۳) چنین تقریری از وجه جامع و فارق صرفاً پس از انجام طاعت یا پرهیز از معصیت مشخص و واضح می‌گردد.^(۱۴) و از این رو در تعاریف، اشاره دقیقی به موارد خاص لطف مقرب و لطف محصل و مصادیق آنها نشده است. و در

واقع به نظر می‌رسد بیشتر توجه متکلمان به لطف مقرب بوده است. این امر بویژه در مورد دو متکلم برگزیده مقاله حاضر صادق است.

پس از تحریر مفاد قاعده لطف لازم است نگاهی به موضع اشاعره و معتزله در این باب داشته باشیم. گرایش به مباحث عقلی در تاریخ اسلام با مباحث معتزله پیوند خورده است. از جمله نخستین متکلمانی که به بحث از امور عقلی پرداختند معتزله هستند. جریان اعتزال با کناره‌گیری و اعتزال «واصل بن عطا» از مجلس بحث حسن بصری شروع می‌شود.^(۱۵) مشخصه تفکر واصل بن عطا و متفکران بعدی معتزله استناد و تأکید آن‌ها بر عقل است. چنین جریانی یک امر درونی در جهان اسلام بوده است و نمی‌توان آن‌ها را به تأثیرات یونان و ایران باستان نسبت داد؛ اگر چه ترجمه متون یونانی و ایرانی در قرن‌های بعد (قرن سوم و چهارم هجری) به رشد این مباحث کمک کرد. در واقع، عصر ترجمه بیشتر مربوط به عصر خلفای عباسی و بویژه مأمون است، در حالی که شکل‌گیری جریان معتزله به قرن دوم هجری برمی‌گردد.

اکثریت قریب به اتفاق متکلمان معتزلی نیز طرفدار قاعده لطف هستند. ولی گفته شده است که بشر بن معتمر (متوفای ۲۱۰ هـ.ق) و جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶ هـ.ق) که هر دو از معتزله بغداد بودند، با آن مخالفت کرده‌اند؛ هر چند که حکایت شده است که آن دو نیز از نظر خود عدول کرده و قاعده لطف را پذیرفته‌اند.^(۱۶)

مخالفان مشهور قاعده لطف، اشاعره‌اند و مخالفت آنان در این مورد ناشی از مخالفت آنان با قاعده حسن و قبح عقلی و گرایش‌های عقلی در کل بوده است. از سوی دیگر، با توجه به اعتقاد جبری اشاعره، بحث از قاعده لطف بدون بحث اختیار انسان هیچ معنای محصلی ندارد. از این رو متکلم معتزلی، قاضی عبدالجبار، بحث در باره قاعده لطف را با آنان بی‌فایده دانسته و گفته است: «از آنجا که لطف جز به اختیار انسان در فعل و ترک بر نمی‌گردد و اشاعره قول به اختیار را از اساس رد کرده‌اند؛ پس گفتگو با ایشان در این باب وجهی ندارد.»^(۱۷)

متقدمین از متکلمان شیعی نیز قاعده لطف را پذیرفته و به آن استناد کرده‌اند. به گفته شیخ طوسی در «الفهرست»، از جمله کتاب‌های کلامی هشام بن حکم کتاب «الطاف»

بوده است.^(۱۸) هشام از متکلمان قرن دوم هجری است و به گفته کُشی به سال ۱۷۹ و به گفته نجاشی در سال ۱۹۹ در گذشته است.^(۱۹) گرچه در کلمات ائمه معصومین لطف در معنای مصطلح کلامی، با همان لفظ به کار نرفته است، اما تعبیری از اصلح و امثال آن که از لحاظ معنایی مفاد لطف را دارند و یا عباراتی که در آن‌ها استدلال بر اساس لطف صورت گرفته است می‌توان یافت. به عنوان مثال، از امام علی (ع) نقل شده است که فرمود: «خداوند انسان‌ها را آفریده و اراده نمود تا آنان دارای اخلاق و رفتار پسندیده باشند و دانست که آنان چنین نخواهند شد مگر این که آنچه را مایه سود و زیان آنان می‌باشد، بیان نماید و این کار بر امر و نهی [تشریح و تکالیف الهی] استوار است و امر و نهی مستلزم وعد و وعید و بیم و امید است و تحقق آن‌ها در گرو آلام و لذایذ می‌باشد. بدین جهت زندگی دنیا را با لذایذ و آلام درآمیخت تا آنان را بر لذایذ و آلام اخروی متذکر شود.»^(۲۰) آیات متعددی از قرآن نیز در جهت اثبات قاعده لطف مطرح می‌شوند که طبق مفاد آن‌ها لطف الهی ثابت می‌شود. در واقع چنین آیاتی بیشتر بر مبادی قاعده لطف تأکید دارند و از این طریق خود قاعده لطف نیز از باب حکمت و رحمت الهی بر خداوند واجب می‌شود.^(۲۱) البته لفظ لطف در قرآن به کار رفته، ولی بیشتر در معانی لغوی استعمال شده است.^(۲۲)

مبانی عقلی قاعده لطف

قاعده لطف ثمره گرایش عدلیه (معتزله و امامیه) به مباحث عقلی است. از جمله مباحث عقلی بحث‌های بنیادین کلامی حسن و قبح است. گرچه حسن و قبح عقلی مطار مباحث عقلی عدلیه را تشکیل می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که در کلام امامیه استناد قاعده لطف، لزوماً به مباحث حسن و قبح عقلی نیست؛ گرچه مباحث حسن و قبح عقلی و همچنین بحث اساسی توان تشخیص عقل نسبت به مصالح و مفاسد و امور حسن و قبح در سوق به قاعده لطف بی‌تأثیر نبوده‌اند، اما آنچه در کلمات متکلمان شیعی مطرح شده است استناد قاعده لطف به حکمت الهی است.

مبنای دیگر، جود و کرم الهی است. شیخ مفید (ره) در دلیل وجوب لطف خداوند

می گوید: «الدلیل علی وجوبه توقف غرض المکلف علیه فیکون واجباً فی الحکمة و هو المطلوب»^(۲۳) در این استدلال، او لطف را با حکمت الهی پیوند می دهد و عدم اقدام به لطف را نقض غرض و مخالف حکمت می داند. در جای دیگری او در ردّ قول به این که لطف، ریشه در عدل الهی دارد می گوید: «اقول انّ ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والکرم لا من حيث ظنّوا ان العدل اوجبه و انه لو لم يفعله لکان ظالماً»^(۲۴) در اینجا او مبنای لطف را عدل الهی یا به تعبیر دیگر، حسن و قبح عقلی نمی داند و آن را رد می کند. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تعلیل و جوب لطف می گوید: «واللطف واجب لیحصل الغرض به»^(۲۵) علامه حلی در شرح عبارت فوق و بیان ملازمه بین عدم و جوب لطف و نقض غرض می گوید:

«ان المکلف اذا علم ان المکلف لا یطیع الا باللطف فلو کفّه من دونه کان ناقضاً لغرضه کمن دعا غیره الی طعام و هو یعلم انه لا یجیبه الا اذا فعل معه نوعاً من التادّب فاذا لم یفعل الداعی ذلك النوع من التادّب کان ناقضاً لغرضه فوجوب اللطف یستلزم تحصیل الغرض»^(۲۶)

در فلسفه نیز با تبیین خاص فلسفی بر این قاعده تحت عنوان عنایت الهی استناد می شود. به همین دلیل، ابن سینا نظریه فیلسوف پیامبر خود را با بهره گیری از مقدمات مبتنی بر لطف و عنایت الهی اثبات می کند. از نظر او عقلاً جایز نیست خداوندی که به کوچک ترین نیازهای بشری توجه دارد به مسئله مهمی چون نبوت بی اعتنا باشد. ایشان می گویند: «فلا یجوز ان یكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع [کاثبات الشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تععیر الا خمص و غیر ذلك] ولا یقتضى هذه [ای النبوة] التي هي أسها»^(۲۷)، یعنی «عقلاً جایز نیست که عنایت اولی و برتر خداوند منافع جزئی [را مثل رویانیدن مو بر پلک ها و ابروها و نیز گود کردن کف پا] اقتضا نماید، ولی نبوت را که اساس نظام خیر است اقتضا ننماید». در تقریر فلسفی لطف، حکما هر آنچه را انسان در طریق استکمال خود به آن نیاز دارد، از طریق صفات خداوند مثل حکمت و علم تام خداوندی اثبات می کنند.^(۲۸)

زمینه تاریخی استدلال به قاعده لطف

همان طور که اشاره شد با شکل‌گیری و رشد جریان عدلیه‌گرایش به مباحث عقلی نیز بیشتر شد. این امر با ترجمه متون فلسفی یونانی و نیز ایران باستان تقویت گشت. در واقع، رشد مباحث عقلی در جدال جریان معتزله با اهل حدیث، که در ظواهر کتاب و سنت جمود می‌کردند و اجازه هیچ‌گونه تفکر مستقلی را نمی‌دادند، صورت گرفت. انتقال خلافت و شکل‌گیری دوره انتقالی میان بنی امیه و بنی عباس نیز در این امر مؤثر بود. گرچه خلفای اموی همواره سعی می‌کردند با استناد به ادله نقلی، که برخی کاملاً مجعول بودند، بر سلطه خویش تداوم بخشند و از این رو، حمایت از اهل حدیث را بر خود لازم می‌دیدند^(۲۹)، اما وجود فضای باز دوران انتقال، این فرصت را به مباحث عقلی می‌داد تا خود را در مقابل رقیب تقویت کنند. از شواهد این امر مورد بی‌مهری قرار گرفتن و زندانی شدن احمد بن حنبل است.^(۳۰) خلفای اولیه بنی عباس نیز در فراهم ساختن زمینه رشد جریان معتزله و حمایت از مباحث عقلی دخیل بودند. مأمون از جمله خلفای عباسی بود که در این امر پیشتاز بود.^(۳۱)

جریان شیعی در حد وسط این دو جریان عقل‌گرایی افراطی، و تفریط اهل حدیث قرار داشت. حوزه‌های درسی امام باقر(ع) و امام صادق(ع)، و به طور کلی امامان شیعی در راستای بیان حقیقت شریعت محمدی(ص) و پرهیز از افراط و تفریط‌ها منعقد می‌گردید. از این رو، مواضع شیعی معمولاً حد وسط عقاید معتزلی و اهل حدیث و اشاعره قرار می‌گیرد. به تبع، متکلمان شیعی نیز در مواضع خود موضعی اعتدالی داشتند؛ گرچه به خاطر پذیرش جایگاه عقل به معتزله نزدیک بودند. از نظر شیعه، عقل می‌تواند با هدایت وحی که از آن به رسول باطنی تعبیر می‌شود در تشخیص مصالح و مفاسد زندگی به کار گرفته شود. شیخ مفید(ره) نیز در عصر خود نظریه تعدیل‌کننده‌ای را در میان این دو گرایش سنی ابراز کرد. نظریه هدایت یافتن عقل با وحی یا عقل مشروط به شرع، با عقیده امامیه نسبت به ضرورت وجود امام معصوم منصوب از جانب خداوند در هر عصری کاملاً سازگاری دارد. امام معصوم همواره پاسدار شریعت و هدایت‌کننده عقول تلقی می‌شد. در نظریه امامت، با تداوم وصول علوم الهی غیر اکتسابی از طریق ائمه

معصومین (ع) به عالم بشری، و تداوم فعالیت عقلانی خود انسان‌ها از طرف دیگر، همواره وحی و عقل به هم می‌پیوندند و انسانیت را به سعادت ابدی رهنمون می‌شوند. از این رو، زمین هیچ‌گاه خالی از حجت الهی تلقی نمی‌شود. (۳۲)

مروری بر چهار قرن نخست اسلامی نشان می‌دهد که از قرن دوم به تدریج گرایش‌های عقلی بویژه نزد متکلمان معتزلی و شیعی رونق گرفته است. البته در قرن چهارم هجری می‌توان دو مکتب کلامی شیعی را شناسایی کرد: مکتب قم و مکتب بغداد. شخصیت‌های مهم مکتب قم را بیشتر، اهل حدیث تشکیل می‌دادند و در میان آن‌ها کسی را که به کلام و علوم عقلی رو آورده باشد نمی‌شناسیم؛ البته بعضی از آن‌ها در مواقعی به بحث و مناظره با مخالفان پرداخته‌اند، اما برجستگی آن‌ها در حدیث بوده و کلام آن‌ها صرفاً مبتنی بر ادله نقلی بوده است. شخصیت معروف این دوره شیخ صدوق (ره) است. اما روش مکتب بغداد به دلایلی متفاوت بود. علمای شیعی بغداد همواره با مخالفان روبه‌رو بودند و ناچار باید به شبهات آن‌ها در باره عقاید شیعه پاسخ می‌دادند و با آن‌ها به مناظره و مباحثه می‌پرداختند، در حالی که قمی‌ها چنین معضلی را نداشتند. دلیل دیگر، ارتباط نزدیک علمای شیعه بغداد با دانشمندان مذاهب دیگر و بخصوص معتزله بود و طبیعتاً مباحث عقل‌گرایانه معتزله و شبهات عقلی آن‌ها بر شیعه، متکلمان شیعی را وادار می‌داشت تا به علوم عقلی رو آورده و در مقابل شبهات مخالفان به آن مجهز شوند. (۳۳)

از این رو شیخ مفید در جریان چنین اوضاعی در صدد تبیین و دفاع عقلانی از مکتب امامیه برمی‌آید. کتاب‌های شیخ مفید بیشتر بر ادله عقلی تکیه دارند. انگیزه شیخ مفید در تألیف کتاب‌های کلامی خود از یک سو تبیین عقلی و استدلالی عقاید امامیه و از سوی دیگر، بیان وجوه افتراق شیعه از معتزله است. در این دوره گویی این فکر دامن زده می‌شد که شیعه جزئی از معتزله است و عقاید خود را از این جریان گرفته است. او در کتاب‌هایش، «الفصول المختار»، «الافصاح فی الامامه»، «النکت فی مقدمات الاصول» و «النکت الاعتقادیه»، در صدد بیان وجه تمایز و تفاوت شیعه از معتزله است. (۳۴) به عنوان مثال در بحث حاضر در مورد مبنای عقلی قاعده لطف، شیخ مفید چنانکه گذشت، به رد نظریه

معتزلی در باب ابتدای قاعده لطف بر عدل الهی می پردازد.^(۳۵)

اینک پس از تحریر قاعده لطف، به مسائل عمده کلام سیاسی و رابطه آن با قاعده لطف می پردازیم. ابتدا به بحث اصلی تکلیف و حسن آن و نیاز انسان به وحی در تکمیل سعادت دنیوی و اخروی و به تبع آن به بحث نبوت و سپس به بحث امامت خواهیم پرداخت.

قاعده لطف در تکالیف شرعی

از جمله مباحث کلام سیاسی، رابطه عقل و شرع است. در اینجا این مسئله مطرح می شود که آیا عقل بشری می تواند به تنهایی و بدون معاضدت شرع، مصالح و مفاسد واقعی خود را کشف کند و به طور مستقل و بدون نیاز به تکلیف شرعی ره به منزل سعادت ببرد. اساس این بحث در رد قول براهمه^(۳۶) مطرح می شود که معتقدند نیازی به تکلیف شرعی یا به تعبیر دیگر، ارسال رسل نیست. از نظر آنها آنچه از طریق وحی و شرع می آید یا موافق عقول است یا مخالف آن؛ اگر موافق عقول باشد، عقل آن را خود کشف کرده است و نیازی به شرع نیست و اگر مخالف عقول باشد باید آن را رد کرد.^(۳۷) در رد قول براهمه و کسانی که معتقدند با صرف عقل می توان به سعادت رسید، شارح تجرید الاعتقاد در توضیح متن می گوید: «این شبهه باطل است ... زیرا در جواب می گوئیم چرا جایز نیست که پیامبران آنچه را موافق عقل است بیاورند و فایده آن تأکید دلیل عقل باشد؟ یا می گوئیم چرا جایز نباشد که پیامبران آنچه را غیر مقتضای عقل است، بیاورند؛ یعنی آنچه را که عقل اقتضا نمی کند و به آن نمی رسد اما با آن مناقض نیز نیست بیاورند. مثل کثیری از شرایع و عبادات که عقل به کنه تفصیل آن نمی رسد.»^(۳۸) شیخ مفید (ره) نیز در «اوایل المقالات» می گوید: «امامیه اتفاق دارند بر این که عقل در علم و نتایج خود محتاج سمع است و از سمعی که عقل را بر کیفیت استدلال آگاه سازد، تفکیک نمی یابد و گریزی نیست از آن که در اول تکلیف و آغاز آن، پیامبری در عالم باشد. اهل حدیث [از سنیان] در این امر با آن موافقند.» او سپس به وجه اختلاف امامیه با معتزله و خوارج می پردازد و می گوید: «معتزله و خوارج بر خلاف آن اجماع کرده اند و

پنداشته‌اند که عقول، مجرد از سمع و توقیف شرع عمل می‌کند. با این تفاوت که معتزله بغداد فقط رسالت را در اول تکلیف واجب می‌دانند، ولی در استدلال و تعلیل آن با امامیه مخالفند. [البته] دلایلی را مطرح می‌کنند که امامیه نیز آن را قبول دارند و بر استدلال خود می‌افزایند.^(۳۹)

بر اساس چنین تقریری از جایگاه عقل در مقابل شرع و وحی، روشن می‌شود که از نظر متکلمان شیعه با تأکید بر آراء شیخ مفید و خواجه نصیرالدین طوسی، عقل به تنهایی قادر به تحصیل سعادت انسان نیست و کلام شیخ مفید در مورد اتفاق امامیه در این مطلب گذشت. قاعده‌ای که نزد متکلمان در بیان این مطلب به کار می‌رود آن است که تکلیف سمعیه الطاف در تکلیف عقلیه هستند. یعنی تکلیف شرعی از طریق وحی لطف است در احکام عقلی. و چون لطف واجب است، پس تکلیف عقلی نیز واجب است. یعنی اگر کسی بر انجام واجبات شرعی و ترک مناهای شرعی مواظبت نماید به فعل واجبات عقلی و ترک مناهای عقلی نزدیک تر می‌شود.^(۴۰)

آنچه اینجا حائز اهمیت است، بیان وجه سیاسی تکلیف شرعی یا به بیان دیگر قرائت سیاسی از این مسئله است. وجه سیاسی بحث تکلیف شرعی از این جهت است که شرع مقدس در صدد بیان جمیع آنچه در زندگی دنیوی انسان بدان نیاز است، می‌باشد. و بدون تردید یکی از جنبه‌های مهم زندگی انسان، حیات اجتماعی و سیاسی اوست؛ جنبه‌ای که خود زندگی فردی رانیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. از این امر در کلام، به تمامیت دین تعبیر می‌شود. مراد آن است که دین اسلام به عنوان آخرین دین آسمانی (جنبه خاتمیت دین اسلام) تمامی مسائل مورد نیاز آدمی را مطرح کرده است و از هیچ امری فروگذاری نکرده است. بر اساس چنین قرائتی، دین کامل و تام، مستلزم بحث و ارائه راه سعادت زندگی سیاسی و اجتماعی نیز خواهد بود.

شیخ مفید در همین باب لطف و اصلاح در «اوایل المقالات» می‌فرماید: «واقول ان الله تعالی لا یفعل بعباده ماداموا مکلفین الا اصلاح الاشياء لهم فی دینهم و دنیاهم و انه لا یدخرهم صلاحاً ولا نفعاً»؛ یعنی «همانا خداوند برای بندگانش مادامی که مکلف هستند جز اصلاح اشياء را در دین و دنیا ایشان انجام نمی‌دهد و همو هیچ صلاحی و نفعی را در این موارد از آنها

در یغ نمی‌کند.»^(۴۱) تعبیر به اصلح اشیاء نشانگر آن است که هر آنچه در زندگی آدمی چه عرصه فردی و چه عرصه اجتماعی آن مورد احتیاج بوده است مورد عنایت الهی قرار گرفته و برای آن تدبیر مناسب اندیشیده شده است.^(۴۲) طرح مباحث نبوت و امامت نیز از راه اعتقاد به برنامه اسلام برای عرصه اجتماعی قابل توجیه نیست؛ چرا که چنین مباحثی از رهبری دینی و دنیوی جامعه اسلامی سخن می‌گویند.

قاعده لطف در باب نبوت

از جمله موارد استناد به قاعده لطف، بحث نبوت است. بحث نبوت با حسن تکلیف مرتبط است؛ چرا که با اثبات حسن تکلیف، ضرورت ارسال نبی نیز روشن می‌شود. در اثبات نبوت عامه، شیخ مفید صرفاً به قاعده لطف استناد می‌کند. در کتاب «النکت فی مقدمات الاصول» می‌گوید: «فان قال [أحد]: ما الدلیل علی حسن بعثه بالرسول؟ فقل: ما فی ذلک من اللطف للخلق.»^(۴۳) در جای دیگر نیز می‌گوید: «الدلیل علی ذلک أنه لطف و اللطف واجب فی الحکمة فنصب الانبیاء و الرسل واجب فی الحکمة.»^(۴۴) ایشان در عصمت انبیاء نیز به قاعده لطف استناد می‌کند و می‌گوید «العصمة لطف...»^(۴۵)

خواجه نصیر طوسی در اثبات نبوت به قاعده لطف استناد می‌کند و می‌گوید: «بعثت [انبیا] حسن است به خاطر اشمال آن بر فوایدی: مثل معاضدت عقل در آنچه به آن دلالت می‌کند و استفاده حکم در جایی که بر آن دلالت نمی‌کند، و ازاله خوف، و استفاده حسن و قبح و نافع و ضار، و حفظ نوع انسانی، و تکمیل افراد انسانی بر حسب استعدادهای مختلف ایشان، تعلیم صنایع خفیه، و اخلاق و سیاسات و اخبار به عقاب و ثواب. پس از این طریق لطف بر مکلف حاصل می‌شود.»^(۴۶) سپس در تکمیل این بحث می‌گوید: «وهی [البعثة] واجبه لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه؛ یعنی «بعثت انبیا واجب است به خاطر اشمال آن بر لطف در تکالیف عقلی.»^(۴۷) اشاره ایشان در اینجا به همان قاعده التکالیف السمعیه الطاف فی التکالیف العقلیه است و فایده‌های نبوت را نیز در آن می‌دانند.

وجه سیاسی نبوت از دیدگاه کلامی، امری بدیهی است. از این منظر، نبی صرفاً

آورنده احکام و مسائل فرعی نیست، بلکه شریعت اسلام جامع احکام فردی و اجتماعی است. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی، چنانکه در عبارت «تجريد الاعتقاد» در بالا بدان اشاره شد، بعثت انبیا برای حفظ نوع انسان، و تکمیل استعدادهای ایشان و بویژه اخلاق و سیاست است. چنین برداشتی از نبوت و اصل دین به وضوح، شامل جنبه سیاسی و اجتماعی زندگی بشر نیز می شود. از این رو علامه حلی در شرح کلام خواجه نصیرالدین می گوید: «از جمله فواید نبوت آن است که همانا نوع انسان بر خلاف دیگر حیوانات خلق شده است؛ او مدنی بالطبع است و در زندگی خود محتاج امور بسیاری است که نظام زندگی او جز بدانها تمام نمی شود و او از انجام اکثر این امور عاجز است مگر با مشارکت و همکاری. تغلب نیز در طبایع بشری موجود است به نحوی که موجب تنافری که با حکمت اجتماع در تضاد است می شود. پس، از جامعی که آنها را بر اجتماع و ادا کند گریزی نیست و این جامع، سنت و شرع است؛ و به ناچار برای سنت، شاری لازم است تا این سنت را بیان کند و ضوابط آن را اعلام نماید. و به ناچار باید این شخص از دیگران، از بنی نوع خود متمیز شود [چون در حالت عادی] اولویتی مطرح نیست. و این وجه مایز جایز نیست که از بنی نوع حاصل شود، به خاطر آن که در تخصیص تنافر لازم می آید. پس ناگزیر باید از جانب خداوند مشخص شود با معجزه ای که بشر را به تصدیق مدعی معجزه منقاد سازد و ایشان را از مخالفت آن بترساند و آنها را بر متابعت آن و ابدار تا نظام تمام شود و حفظ نوع انسانی با کمال ممکن آن مستقر گردد.»^(۴۸) بدون شک چنین تقریری از بعثت صبغه فلسفی دارد. علامه حلی، خود در شرح عبارت خواجه نصیر، در اثبات تکلیف الهی بر بشر به خاطر نیاز نوع بشر به تعاضد مستلزم قانون الهی، می گوید: «لما ذکر المصنف حسن التکلیف علی رأی المتکلمین شرع فی طریق الاسلامیین من الفلاسفه، نبداً بذكر الحاجه الی التکلیف، ثم ذکر منافعه الدنیویة و الاخریة.»^(۴۹) همان طور که قبلاً نیز متذکر شدیم فلسفه و کلام در تفکر شیعی ارتباط نزدیکی دارند و این امر، بویژه در فردی چون خواجه نصیر طوسی که کلام و فلسفه را با هم تلفیق کرد، نمود بیشتری دارد.

قاعده لطف در اثبات امامت

از جمله موارد دیگری که قاعده لطف به عنوان دلیل کلامی به کار رفته بحث امامت است. شیخ مفید در تعریف امام می‌گوید: «الامام هو الانسان الذي له الرئاسة العامه في امور الدين والدنيا ياباه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم»^(۵۰) و در جای دیگر می‌فرماید: «الامامه هي التقدم فيما يقتضى طاعة صاحبه و الاقتداء به فيما تقدم فيه على البيان»^(۵۱) خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب قواعد العقاید می‌گوید: «الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدنيوية و الدنياوية و زجرهم عما يضرهم بحسبها»^(۵۲)

در اثبات عقلی امامت، شیخ مفید می‌گوید: «الدليل على ذلك انها لطف و اللطف واجب في الحكمة على الله تعالى فالامامه واجبة في الحكمة»^(۵۳) در جای دیگر نیز در اثبات امامت به ادله اربعه تمسك می‌کند و در تقریر دلیل عقلی می‌گوید: «پس ما خلق را در شرع منوط [و متکی] به ائمه یافتیم به نحوی که به واسطه آن بر ایشان واجب است معرفت به ائمه بر اساس تحقیق. و گرنه آنچه آن‌ها مکلف به آن شده‌اند در تسلیم به ایشان در اخذ حقوقشان و مطالبه [کمک خواستن] از ایشان در اخذ مالشان، و رجوع به ایشان در حل اختلاف و حال اضطرار و نیاز به حضور ایشان برای اقامه فرایض دینی مثل نماز و زکوات و حج و جهاد، همگی اینها تکلیف بمالایطاق خواهند بود و چون این امر بر خداوند حکیم رحیم محال است پس ثابت می‌شود که معرفت ائمه واجب است و این امر بر وجود ایشان دلالت می‌کند»^(۵۴) تمرکز شیخ مفید در چنین تقریری بر معرفت امام و وجوب آن می‌باشد. نکته دیگر آن است که ایشان اقامه شرایع و واجبات دینی را منوط به نصب امام و حاکم می‌داند تا امور شرعی و دنیوی را حل و فصل نماید.

خواجه نصیرالدین نیز در تقریر دلیل عقلی امامت می‌گوید: «الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض»^(۵۵) شارح تجرید الاعتقاد در شرح آن می‌گوید:

«استدل المصنف على وجوب نصب الامام على الله تعالى بان الامام لطف و

اللطف واجب في الحكمة اما الصغرى فمعلومة للعقلاء. اذا العلم الضروري

حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب و التهاوش و يقتيدهم عن

المعاصي و يُعدّهم على فعل الطاعات و يبعثهم على التناصف و التعادل كانوا الى

الصالح اقرب و من الفساد ابعد و هذا امر ضروری لا شک منه العاقل و اما الکبری

فقه تقدم بيانها. (۵۶)

خواجه نصیر در «رسالة امامت» خود تعریفی از امام ذکر می‌کند و آن را برتر می‌داند: «الامام هو الانسان الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا بالاصالة في دار التكليف.» (۵۷) او سپس در اثبات آن یابه تعبیر خود بیان «لِمَ» (۵۸) آن دو مسلک را در پیش می‌گیرد؛ مسلک نخست قاعده لطف است و در مسلک دوم به حکمت الهی اشاره می‌کند و عدم نصب امام را مخالف و نقض غرض دانسته آن را قبیح می‌داند. (۵۹) البته ما در تقریر مبانی عقلی قاعده لطف گفتیم که یکی از مبانی آن حکمت الهی است. و در واقع دو مسلک فوق را می‌توان جلوه‌های مختلفی از قاعده لطف دانست.

مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود اشکال به استدلال به لطف امامت در عصر غیبت است. چنین اشکال می‌شود که اگر نصب امام لطف است و بر خداوند واجب است، چرا در عصر غیبت، امام حاضر نیست تا وظایف خود را ایفا کند و در نتیجه لطف الهی بر انسان محقق شود؟

در توضیح مطلب و پاسخ به اشکال فوق، شیخ مفید می‌گوید: «لطف واجب بر خداوند در امام، نصب و تکلیف او بر امامت است و خداوند متعال این امر را انجام داده است. پس در آنچه بر او واجب بوده اخلال نکرده است. همانا کوتاهی در این واجب از جانب رعیت صورت گرفته است. همانا بر رعیت واجب است که از او متابعت کنند و اوامر او را امتثال نموده از نواهی او اطاعت کنند و او را بر خویشتن متمکن سازند. پس چون ایشان این کار را انجام نداده، مخلّ واجبند و هلاکشان از جانب خودشان است.» (۶۰)

خواجه نصیرالدین نیز با استدلال مشابهی می‌گوید: «وجود لطف و تصرفه آخر و عدمه منّا.» (۶۱) ایشان در اینجا بین دو مقام وجود امام و تصرف امام تفکیک قائل شده و در واقع به دو نوع لطف معتقدند: لطف وجود و لطف تصرف. شارح آن، علامه حلّی در تبیین لطف وجود [بدون تصرف] می‌گوید: «همانا نفس وجود امام خود لطف است، به دلایلی: نخست آن که امام شرایع را حفظ و آن‌ها را از زیادت و نقصان حراست می‌کند. دوم آن که اعتقاد مکلفین به وجود امام و تجویز انفاذ حکم امام بر ایشان در هر موقعی

سبب جلوگیری ایشان از فساد و نزدیکی آن‌ها به صلاح است و این، بالضروره معلوم است. سوم آن که تصرف امام بدون شک لطف است و این امر جز به وجود امام محقق نمی‌شود. پس نفس وجود امام لطف است و تصرف او لطف دیگر.^(۶۲) سپس در علت عدم تصرف و عدم حضور امام توضیح می‌دهد که این امر به خاطر قصور رعیت و عدم یاری و نصرت امام صورت گرفته است.

مسئله‌ای که در اینجا قابل طرح است آن است که آیا می‌توان قاعده لطف را در زمان غیبت در مورد اثبات اولاً، اصل حکومت دینی و ضرورت آن و ثانیاً، ضرورت منصوب شدن نواب عام ائمه معصومین (ع) در عصر غیبت یعنی فقها به کار برد؟

به نظر می‌رسد منطق بحث حکم می‌کند که از این قاعده بتوان چنین استفاده‌ای نمود. البته در کلام سیاسی سنتی شیعی چنین مسئله‌ای مطرح نشده است و طرح آن نیازمند تعمق بیشتر در این باب و در مقدمات این بحث، و نیز تأمل در این مسئله است که آیا علاوه بر دلیل لطف، ادله دیگری را بر اساس استدلال عقلی می‌توان در مورد وضعیت عصر غیبت مطرح کرد یا نه؟ پاسخ به این پرسش‌ها، بویژه در عصر حاضر که مسلمانان نیاز مبرمی به تأسیس حکومت و بازنگری گذشته تاریخی خود دارند، ضروری‌تر به نظر می‌رسد. شاید به اقتضای عصر دو متکلم فوق و عدم امکان تشکیل حکومت مشروع شیعی در آن ادوار، هیچ کدام از این پرسش‌ها در نظرات ایشان مطرح نشده و در نتیجه پاسخ نیافته‌اند. از این رو، بحث و تفحص در آن‌ها نیازمند پژوهش دیگری است.

خاتمه

مروری بر آراء و نظرات این دو متکلم معروف شیعی و نحوه استدلال ایشان، در مهم‌ترین مسائلی که در کلام سنتی شیعه در باب جامعه و سیاست مطرح شده‌اند، نشانگر تمرکز آن‌ها بر قاعده لطف در این مباحث است. رویه متکلمان ما، چنانکه شیخ طوسی نیز در مقدمه خویش بر کتاب «تلخیص الشافی» مطرح کرده است^(۶۳)، آن بوده که هر کدام مهم‌ترین چالش‌های فکری دوران خویش را مد نظر قرار داده و در صدد ارائه پاسخی کلامی بدان بوده‌اند. از همین روست که سید مرتضی (ره) نیز، همچون سلف

خویش، شیخ مفید(ره)، پس از انتشار کتاب «المغنی» قاضی عبدالجبار معتزلی با تألیف کتاب مبسوط «الشافی فی الامامه» در صدد دفاع از حریم عقاید شیعی برمی آید. متکلمان بعدی نیز هر کدام به نوبه خویش این راه را ادامه دادند. چنین رویه‌ای از یک سو، و تمرکز آن‌ها در دفاع عقلانی از مبانی شیعی، بویژه از مسائل سیاسی-اجتماعی، بر قاعده لطف از سوی دیگر، نشان می‌دهد که آن‌ها همواره بهترین وسیله دفاعی را تمسک به این قاعده و لوازم آن یافته‌اند.

اما در روزگار حاضر که با گسترش و تکامل علم کلام و فلسفه و طرح مباحث جدید در این علوم، مبانی کلام سنتی ما به چالش کشیده شده‌اند، یا مسائل جدیدی در عرصه جامعه و سیاست مطرح گشته‌اند که رویاروی پیشینیان ما نبوده‌اند، ما باید به چه اصول، قواعد و ادله‌ای تمسک کنیم؟ اگر قدمای متکلمان ما به تبع شبهات کلامی‌ای که در عصرشان مطرح بوده است، حتی مباحثی چون ارزاق و اسعار را وارد علم کلام نموده و در باره آن به بحث پرداخته‌اند، آیا ما نباید مسائل و معضلات جاری عصر خود را که ارتباط وثیقی با اعتقادات دینی-کلامی ما دارند، و حتی در صدد چالش با مبانی و بنیادهای آن برآمده‌اند، به صورت مسائل کلامی جدی طرح و بررسی نماییم؟ این امر جز از راه بسط مجملات مباحث سیاسی-اجتماعی مطرح شده در علم کلام، یا به تعبیر دیگر در کلام سیاسی ما، و ارائه شیوه‌های جدید میسر نخواهد گشت.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد ارائه راه حل‌های بنیادین در مباحث اندیشه سیاسی اسلام باید از طریق پردازش کلامی به آن‌ها صورت پذیرد. از این رو، باید مسائلی چون حکومت در عصر غیبت و ولایت فقها، حدود و اختیارات حاکم یا حاکمان، حقوق و جایگاه مردم، شورا، تحزب و تکثرگرایی سیاسی، عدالت و آزادی، برابری و صدها مسأله سیاسی جاری را در کلام سیاسی جستجو کرد. این امر مستلزم آن است که ابتدا نگاهی نقادانه به اصول و قواعد به کار گرفته شده در مباحث سنتی کلام سیاسی شیعه داشته باشیم و پس از جرح و تعدیل‌های لازم آن‌ها را برای نقش جدید این شاخه از علم کلام آماده سازیم. به عنوان مثال، اگر قاعده لطف مورد قبول حکما و فلاسفه اسلامی قرار نگرفته یا اشکالات و نقدهای جدی بر آن وارد شده است، باید به تنقیح آن‌ها

پرداخت و در صورت امکان آن را بازسازی نمود و در غیر این صورت به دنبال اصول و قواعد جدیدی رفت. آنچه گذشت تلاشی اندک در ارائه گزارشی توصیفی - تحلیلی از کلام سیاسی سنتی شیعه بود که امید است مدخلی برای طرح و بحث مباحث کلام سیاسی از سوی محققان و پژوهشگران باشد.

پی نوشت‌ها:

۱. گرایش‌های عمده سیاسی دوره اولیه و میانه اسلام را می‌توان در موارد زیر ذکر کرد: نخست، شریعتنامه نویسی است که مبتنی بر مباحث فقهی بوده و آراء فقهی را در موارد مربوط به سیاست و اجتماع و اداره حکومت مطرح می‌کردند. نمونه بارز آن «احکام السلطانیه» ماوردی و «الخراج» ابو یوسف است. گرایش دیگر، فلسفه سیاسی بود که به عنوان شاخه‌ای از فلسفه و در بخش حکمت عملی مورد بحث قرار می‌گرفت و از جمله مهم‌ترین متفکران آن فارابی، مسکویه رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، بوعلی سینا و ... می‌باشند. جریان دیگر، سیاستنامه نویسی بود که صرفاً به نحوه رفتار حاکمان و مقامات حکومتی می‌پرداخت. نمونه آن سیرالملوک خواجه نظام الملک است.

۲. مرتضی مطهری، «آشنایی با علوم اسلامی، بخش کلام»، مجموعه آثار شهید مطهری،

ج ۳، ج ۲، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

۳. لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۶.

۴. مراد از اصل موضوعی بودن مباحث عقلی در علم فقه کلیات مباحث عقلی، حجیت اصل عقل و مبانی مباحث عقلی چون حسن و قبح است. از این رو فرض وجود پاره‌ای از استدلال‌های عقلی خاص در علم فقه، که خود مبتنی بر آن مباحث زیربنایی کلامی هستند، قابل قبول خواهد بود.

۵. مسائل دیگر کلام سیاسی را می‌توان بدین شرح بیان کرد، گرچه به خاطر عدم تنقیح و شفافیت کامل این رشته ارائه تعریف و فهرست جامعی از مسائل آن نیز مشکل است: مسئله رابطه دین و سیاست، مسئله حکومت در عصر غیبت، مبانی کلامی ولایت فقیه، جایگاه مردم در حکومت دینی، حدود جامعه دینی و تعیین اعضای آن، مسئله پلورالیسم دینی و جایگاه آن در حکومت دینی و مسائل دیگر.

۶. علی ربانی گلپایگانی، «قاعده لطف در کلام عدلیه»، در مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۷۰، ص ۱۷.

۷. ر.ک: محسن خرازی، «قاعده اللطف»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۳۵. ایشان دو نوع تقریر کلامی و

فلسفی از قاعده لطف ارائه می‌دهند و نظر بوعلی سینا را در «اشارات» بر اساس قاعده لطف توضیح می‌دهند.

۸. شیخ مفید، «النکت الاعتقادیه»، ص ۳۵، در مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ

المفید، ۱۴۱۳ ه.ق. البته محقق رساله فوق آقای سیدمحمد رضا حسینی جلالی در نسبت دادن این رساله به شیخ مفید مناقشاتی کرده که در آغاز کتاب آمده است.

۹. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص الحاصل، بیروت، دارالاضواء، ص ۳۴۲؛ به نقل از جزوه: علی ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ص ۶۸.
۱۰. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر العالمی لجماعة المدرسين، ص ۱۸۶.
۱۱. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، قم، منشورات الشریف امرض، ۱۴۰۹ ه.ق. / ۱۹۸۹ م، ص ۱۵۳.
۱۲. ابواسحاق ابن نوبخت، الیاقوت فی علم الکلام، ص ۵۵؛ به نقل از جزوه: علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۲۷.
۱۳. علی ربانی گلپایگانی، «قاعده لطف در کلام عدلیه»، در مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۷۰، ص ۹.
۱۴. آقای جعفر سبحانی در جمع لطف مقرب و لطف محصل می گوید: «ثم ان بعض المتکلمین اکتفی بذكر المحصل وحده و اکتفی لفیف منهم بذكر المقرب وحده و هنا ك من ذكر كلا القسمین: فمن الاول المتکلم الشیعی النوبختی فی الیاقوت ما حیث فسره بقوله «اللطف امر یفعله الله تعالی بالمكلف» ضرر فیہ یعلم عند وقوع الطاعة منه ولولاه لم یطع و من الثاني الشیخ مفید ... و من الثالث القاضي عبدالمجبار... والعلامه الحلی فی انوار الملکوت. و علی ضوء ذلك فلیس هنا لطفان مختلفان بل كلاهما فی الحقیقه امر واحد غیر انه ان ترتب علیه الطاعة یكون محصلاً فکونه مقرباً فعل الله سبحانه و اما کونه محصلاً امر انتزاعی ینتزع منه بعد حصول الغایة غیر ان العناية باللطف المقرب فی الكتب الکلامیه اکثر من المحصل». ر.ک: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مع تعلیقه الاستاذ سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷.
۱۵. در مورد شکل گیری معتزله گفته شده است که: روزی فردی در مجلس درس حسن بصری از او در مورد مرتکب گناه کبیره پرسید و از اینکه برخی مرتکب گناه کبیره را کافر می دانند؛ قبل از آنکه حسن بصری به این سؤال پاسخ گوید واصل بن عطا بر پا ایستاد و گفت: مرتکب گناه کبیره نه کافر مطلق است و نه مؤمن کامل، جایگاه او میانه کفر و ایمان و در منزلت بین المنزلتین است. حسن بصری نگاه تندی به او انداخت و گفت اعتزال عتاً. از آن پس او به گوشه ای نشست و به توضیح عقاید خود پرداخت. (م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۲۸۳).
۱۶. علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۱۸.
۱۷. همان، ص ۲۰؛ ر.ک: به شرح اصول خمس، ص ۲۰-۵۱۹.
۱۸. شیخ طوسی، الفهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۱، ص ۳۵۵.
۱۹. علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۲۲.
۲۰. علامه محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱۶. حضرت زهرا(س) نیز از خطبه معروف خود از مسجدالنبی (ص) پس از ارتحال پیامبر اکرم(ص) چنین فرمودند: «ابتدع الاشیاء لا من شیء کان قبلها ... تثبیتاً لحکمته و تنبیهاً علی طاعته ... و بعداً لبرئته ثم جعل اثار علی طاعته و وضع العقاب علی معصيته زیاده لعباده من نعمته و حیاشة لهم الی جنته.» (احتجاج طبرسی، نشر المرتضی، ص ۹۸). در مجمع البحرین نیز در ذیل ماده «لطف» حدیثی را نقل کرده است: فی الحدیث: «لا جبر و لا تفویض قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربک بین ذلك.» (فخرالدین الطریحی، تحقیق سید احمد حسینی، المکتبه المرتضویه، تهران، ج ۲، ۱۳۶۵).
۲۱. در مورد استدلال بر آیات قرآنی در مورد اثبات قاعده لطف ر.ک: محسن خرازی، پیشین، صص ۲۵-۳۹. ایشان

مفاد قاعده لطف را در احادیث نیز بررسی کرده‌اند.

۲۲. لطف در معنای لغوی در قرآن و احادیث در معانی زیر به کار رفته است: ۱. علم نافذ؛ ۲. تنزه از جسمانیت؛ ۳. غیر قابل ادراک؛ ۴. ظرافت در صنع و تدبیر. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، قواعد الکلامیه، ص ۸۴.
۲۳. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۵، در مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰.
۲۴. شیخ مفید، اوایل المقالات، در مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۵۹.
۲۵. علامه حلی، کشف المراد، با تعلیقه استاد سبحانی، ص ۱۰۶.
۲۶. همان، ص ۱۰۹.
۲۷. متن کامل عبارت شیخ رئیس چنین است: «فالحاجة الى هذا الانسان [ای النبی] فی ان یبقی نوع الناس و یتحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات اشعر علی الاشفار و علی الحاجبین و تعقیر الاخص من القدمین و اشیاء اخرى من المنافع التي لا ضرورة اليها فی البقاء بل اکثر ما لها انها تنفع فی البقاء. و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن كما سلف مناذ کره. فلا یجوز ان تكون العناية الاولى تقتضی تلك المنافع و لا تقتضی هذه التي هی اسها و لان یكون المبدأ الاول و الملائکه تعلم ذلك و لا تعلم هذا.» (بوعلی سینا، النجاة، تهران، المکتبه المرتضویه، ج ۲، ۱۳۶۴، ص ۳۰۴) از محقق فاضل حجت الاسلام علی مؤمنی که مرا به این عبارت راهنمایی نمودند، بسیار سپاسگزارم.
۲۸. ر.ک: محسن خرازی، پیشین.
۲۹. از جمله بهره برداری های بنی امیه از جریان مرجئه و سپس اهل حدیث، یکی آن بود که مرجئه می گفتند: ما نمی دانیم تکلیف گناهکار چیست و ما آن را به خداوند وا می گذاریم تا او خود در آخرت قضاوت کند و ما در دنیا همه را درست آیین می دانیم. بنی امیه از این امر برای سرپوش گذاشتن بر خطاها و گناهکاری های آشکار و پنهان خویش استفاده می کردند. از نظریه جبر اهل حدیث و امثال آن نیز در تثبیت حاکمیت خود به عنوان این که خواست الهی است و نباید از آن سر پیچید، استفاده می کردند.
۳۰. احمد بن حنبل که از علمای اهل حدیث بود و بر ظواهر احادیث استناد می کرد، در قضیه محنه که در زمان مأمون خلیفه عباسی روی داد، به خاطر عدم پذیرش قول به مخلوق بودن قرآن راهی زندان گردید. پس از به خلافت رسیدن متوکل در ۲۳۲ ق. وضع اصحاب حدیث متحول گشت و به نظر می رسد احمد نیز در نظر دستگاه خلافت عزت یافت. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، «احمد بن حنبل».
۳۱. در دوره خلفای عباسی تا عصر متوکل، معتزله مورد حمایت بودند و در نتیجه، در مقابل آن ها اهل حدیث و کسانی که بر ظواهر تأکید کرده و با عقل مخالفت می کردند در آزار و اذیت بودند. اما پس از به قدرت رسیدن متوکل وضع دگرگون گشت و این بار معتزله بودند که مورد تعقیب و آزار و اذیت قرار گرفتند. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۲۰-۷۱۹.
۳۲. ر.ک: محمد مجتهد شبستری، گفتگوی عقل و وحی، ص ۱۸، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید (ره)، ش ۵۲.
۳۳. یعقوب جعفری، مقایسه ای میان دو مکتب فکری شیعه در قم و بغداد در قرن چهارم هجری، صص ۱۶-۱۸.

مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ش ۶۹.

۳۴. شیخ مفید در مقدمه کتاب اوایل المقالات می‌گوید: «... فانی بتوفیق الله و مشیته مثبت فی هذا الكتاب ما آثر اثباته من فرق ما بین الشیعه والمعتزله و فصل ما بین العدلیه من الشیعه و من ذهب الی العدل من المعتزله و الفرق ما بینهم من بعد و بین الامامیه فیما اتفقوا علیه من خلافهم فیہ من الاصول». ر.ک: شیخ مفید، اوایل المقالات، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۳۳.

۳۵. همان، ص ۵۹.

۳۶. در ترجمه احوال براهمه آمده است: «براهمه گروهی از مردم هندند که خدا را می‌پرستند و او را آفریدگار جهان می‌دانند ولی پیغمبران را منکرند و به طور مطلق عبادت خدا را به جای می‌آورند و عبادت آنان به ادعای خودشان مانند عبادت پیامبران است پیش از مبعوث شدنشان...». ر.ک: سید مصطفی حسینی دشتی، معارف و معاریف، ج ۱، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۹، ص ۳۷۲.

۳۷. علامه حلی، پیشین، ص ۱۵۴.

۳۸. همان.

۳۹. شیخ مفید، اوایل المقالات، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۴۴.

۴۰. علامه حلی، پیشین، ص ۱۵۴.

۴۱. شیخ مفید، اوایل المقالات، ص ۵۹.

۴۲. چنین بحثی در مسئله خاتمیت و جامعیت دین اسلام مطرح می‌شود و مورد اتفاق متکلمان سنتی شیعی بوده است.

۴۳. شیخ مفید، النکت فی مقدمات الاصول، ص ۴۱.

۴۴. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۵.

۴۵. همان، ص ۳۷.

۴۶. علامه حلی، پیشین، ص ۱۵۱.

۴۷. همان، ص ۱۵۴.

۴۸. همان، صص ۳-۱۵۲.

۴۹. همان، ص ۹۸.

۵۰. النکت الاعتقادیه، ص ۳۹.

۵۱. شیخ مفید، الافصاح فی الامامة، ص ۲۷، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۸.

۵۲. خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقاید، ضمیمه تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ص ۴۵۷.

۵۳. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۹، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰.

۵۴. شیخ مفید، الافصاح فی الامامة، ص ۲۷، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۸.

۵۵. علامه حلی، پیشین، ص ۱۸۱.

۵۶. همان.

۵۷. خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، تا تحقیق محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، ص ۱۵.

۵۸. خواجه نصیرالدین در رساله امامت، بر اساس مطالب پنج گانه (ما هو الامام، هل الامام موجود، لم هو، كيف هو و من هو) به تحقیق در باره امامت می پردازد.

۵۹. ایشان در توضیح مسلک ثانی می گویند: «المسلک الثانی مما یعلم کل عاقل بالضروره ان کل حاکم یتعلق به حکم (کلمه) من احکام جماعة ینكون امضاء ذلك الحکم (الحکمه) مصلحه لهم و التوقیف (التوقیف) فيه مفسدة لهم و لا یرید الحاکم الا ما یقتضی مصلحتهم، فیقبح منه ان لا یقیم من یمضی فيه ذلك الحکم اذا لم یتوله بنفسه. و لذلك یدمون کل والی ناحیه أوراعی قطیعه لغیب عنهم غیر مخلف من یقوم فیهم مقامه مع عدهم الموانع ویونجونه. والباری سبحانه هو الحاکم علی الاطلاق و قد تعلق به احکام المکلفین بل لیس لغيره التصرف فیهم علی الاطلاق و انفاذ کل ما یقوم به الرئيس القاهر الأمر الزاجر العادل فیهم مصلحه لهم و هو لا یرید الا ما یقتضی مصالحهم. و لا یقوم بنفسه بجمیع ذلك فیقبح منه ان لا یقیم فیهم من یقوم بها ای علیه امام لهم و هو لا یخل بواجب فالامام موجود منصوب و هو المطلوب. ر. ک. خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، ص ۱۹.

۶۰. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۴۵. مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰.

۶۱. علامه حلی، پیشین، ص ۱۸۲.

۶۲. همان. ص ۱۸۳.

۶۳. شیخ طوسی می گوید: «و هذا الذی ذکرناه [من وجود الشبهات فی کل عصر] و ان کان شیوخنا رحمهم الله المتقدمون منهم و المتأخرون قد اوردوا فی ذلك ما لامزید علیه و بلغوا النهایة القصوی فی استیفاء ما اقتضت از منتهم من الادله و الکلام علی المخالفین، فانه قد تجدد من شبهات القوم ما یحتاج معها الی ترتیباتٍ اخر، و الی حل ما استدركوه علی متقدیهم من تهذیب الطرق مع زیادات اورد و هابنا حاجة الی الكشف عن عوارها، و الابانة عن توهمهم و اغلاطهم فیها.» (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، قسم، دارالکتب الاسلامیه، ج ۳، ۱۳۹۴ ق، ج ۱، صص ۵۰ - ۵۱).