

جایگاه سیاست در اندیشه شیخ بهایی

ابوالفضل سلطانمحمدی

منبع:

نشریه علوم سیاسی شماره ۱۸

.....

چکیده: مقاله حاضر به تحلیل و بررسی برخی از مولفه های سیاست از نگاه شیخ بهایی می پردازد. وی با تأکید بر ویژگی مدنی الطبع بودن انسان، نهاد حکومت را از ضروریات سیاسی جامعه دانسته و بحث از انواع حکومت، شرایط و وظایف حاکمان را بر آن مبتنی می سازد. مسأله حاکمان جائز، سبب گردیده تا وی درباره مباحثی، چون مفهوم عدالت، مفهوم طاغوت، اعانت ظالمان، معاشرت ظالمان، قرب شاهان و عدم مشروعیت آنان به اظهار نظر بپردازد.

کلمه های کلیدی:

• نظارت اجتماعی

• ضرورت حکومت

• انواع حکومت

• شیخ بهایی

مقدمه

بهاالدین محمد عاملی (۹۵۳ - ۱۰۳۰ ق) معروف به شیخ بهایی از معدود فقهای دوره صفویه است که اندیشه سیاسی اش تحت الشعاع زندگی او، هم از لحاظ کمی و حجم مطالب و هم از لحاظ تأثیر پذیری از شرایط و اوضاع زمانه، قرار دارد. شیخ بهایی از ابتدای مهاجرت به ایران در سال ۹۶۶ با فعالیت های سیاسی آشنا گردید؛ حضور فعال شیخ حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی، در دستگاه سیاسی و تصدی منصب سیاسی، مذهبی ((شیخ الاسلامی)) قزوین پایتخت شاه طهماسب اول و سپس مشهد و هرات از عوامل مؤثر در شکل گیری زندگی سیاسی بهایی بوده است. شیخ بهایی خود نیز سالیان متمادی منصب شیخ الاسلامی اصفهان را در سلطنت شاه عباس اول بر عهده داشت.

حیات سیاسی شیخ با مسافرت به خارج از ایران دچار فترت گردید و به مدت چند سال از مناصب دنیایی کناره گرفت، ولی باز گشت مجدد او به ایران و حضور دوباره در عرصه سیاست و برقراری روابط صمیمی با شاه صفوی از نقاط عطف در زندگی سیاسی او به شمار می رود. به نظر مآید مهم ترین عامل بازگشت مجدد شیخ بهایی به صحنه سیاسی ایران، سوانحی است که در سفرهای خارجی با آنها مواجه گردید؛ از جمله می توان به تنگناهای شدید شیعیان در قلمرو حکومت عثمانی به ویژه اندیشمندان شیعی، مجبور شدن شیخ به تقیه در عقاید شیعی در مصر و شامات، احتراز از معرفی خود به اسم و رسم واقعی، استفاده از لباس جهانگردان و زی درویشان برای مصون ماندن از اذیت و آزار مخالفان، اشاره کرد. این تجربه های تلخ، ضرورت و اهمیت وجود دولت مقتدر شیعی در ایران را که حامی مذهب تشیع و

عالمان شیعی بود پیش از پیش برای وی آشکار ساخت؛ از این رو بهایی پس از بازگشت به ایران، با وجود ناخرسندی از تقرب به شاهان، در حمایت و تقویت دولت صفوی کوشید و علی رغم فقدان مشروعیت سیاسی سلاطین صفوی در اندیشه سیاسی او، دغدغه اصلی شیخ تأیید و مقبول نشان دادن حکومت موجود و تقویت اقتدار سیاسی شاهان صفوی در برابر حکومت های مجاور و معاصر بود. (۲)

با عنایت به این نکته اساسی که اندیشه سیاسی شیخ بهایی تحت الشعاع رفتار سیاسی او بوده و نیز با توجه به محدودیت و خلئی که در ارائه مباحث سیاسی در آثار شیخ به چشم می خورد، چند مقوله سیاسی از دیدگاه وی در قالب عناوینی از قبیل ضرورت حکومت، انواع حکومت، شرایط و اوصاف حاکمان، اعانت ظالمان، معاشرت با حاکم جائز و عدم مشروعیت سیاسی شاهان صفوی، در این نوشتار مورد مطالعه و بررسی قرار می گیرد. (۳)

ضرورت حکومت

شیخ بهایی با عبارت ((الملک للرحمه كالروح للجسد و كالراس للبدن))، (۴) منزلت حکومت و جایگاه حاکم در جامعه بشری را نسبت به رعیت مانند منزلت روح برای جسد و سر به بدن دانسته است؛ همان گونه که حیات جسم بدون روح امری ناممکن است، حیات و نظم اجتماعی نیز بدون وجود و حضور شهریار امکان ناپذیر است. در این تمثیل سیاسی وجود زمام دار از مهم ترین ارکان جامعه معرفی شده و از طرفی نشان دهنده شدت ارتباط سایر اجزا و عناصر جامعه با این عنصر اساسی است.

نگاه شیخ بهایی به این مسأله از جایگاه امامت نیز قابل توجه است؛ همان طور که می دانیم یکی از اصول مسلم کلام شیعی، انقطاع ناپذیری امامت و زعامت دینی و دنیوی امت در تمام اعصار و امصار است. شیخ در اثبات این اصل به روایاتی نظیر ((لاتخلو الارض من قائم لله بحجه اما ظاهر مشهود او خائف مغمور)) استناد کرده است. وی در شرح این حدیث، برای ((حجت ظاهر و مشهود)) به امامت حضرت علی(ع) در ایام خلافتش مثال می زند و برای ((حجت خائف و مغمور)) یعنی امام مستتر و غیر متظاهر بالدعوی، امامت ایشان در ایام خلافت خلفای سه گانه را شاهد می آورد. همچنین امامت یازده امام بعدی را از نوع امامت دوم معرفی می کند. (۵)

وی در توضیح بیشتر این معنا به حدیث مشهور پیامبر(ص): ((من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة)) تمسک جسته و معتقد است ظاهر این حدیث عقیده امامیه را اثبات می کند که امام زمان در عصر غیبت، حضرت مهدی(عج) است. بهایی به تفصیل ایرادهای اهل سنت در خصوص این حدیث را نقل می کند و به آنها پاسخ می دهد. آنچه در این گفت و گوی علمی جلب توجه می کند، پاسخ شیخ بهایی به برداشت ناصواب اهل سنت از این روایت است، زیرا آنان معتقدند مراد از امام زمان، صاحبان شوکت و پادشاهان دنیا هستند، خواه عالم باشند یا جاهل و خواه عادل باشند یا فاسق. او در نقد این دیدگاه می گوید: اگر مراد از امام زمان، صاحبان شوکت و ملوک دنیا بدون رعایت شرایط امامت و رهبری باشند چه فایده ای بر شناخت انسان نادان و فاسق مترتب است تا اگر کسی او را نشناخت و مرد به دین جاهلیت از دنیا رفته باشد. (۶)

از عبارات فوق به خوبی استفاده می شود که اولاً، خلافت ظاهری و ریاست دنیوی بخشی از امامت عامه است؛ ثانیاً، حکومت و زعامت دینی و سیاسی جامعه بشری از ضروریات مستمر، همیشگی و انکارناپذیر است، زیرا امامت اثبات شده در حدیث فوق برای تمام بشر است نه تنها برای طایفه امامیه؛ به علاوه، زعامت دینی و سیاسی اختصاص به زمان خاصی ندارد، بلکه شامل تمام دوران ها می شود؛ ثالثاً، علم و عدالت دو شرط اساسی از شرایط و صفات امام و حاکم اسلامی است که به آن اشاره خواهیم کرد.

انواع حکومت

تاریخ سیاسی تشیع به دو مقطع اساسی عصر حضور و عصر غیبت تقسیم می شود. حکومت در عصر حضور حق مسلم پیامبر(ص)، امامان معصوم(علیهم السلام) یا نواب خاص ایشان است و هر حکومتی که مابون از معصوم نباشد حکومت جور محسوب می شود. در عصر غیبت، علی رغم ارائه نظریات مختلف درباره نوع حکومت مشروع و شرایط حاکمان سیاسی، کامل ترین و پیشرفته ترین نظریه مطرح شده، نظریه ولایت فقیه است که به نوعی ادامه حکومت امام معصوم(ع) در عصر غیبت تلقی گردیده و مصداق حکومت عدل در

قالب آن تحقق می یابد.

در بررسی اندیشه سیاسی شیخ بهایی، آنچه به وضوح مشاهده می شود عدم تعرض وی به مسأله حکومت و حاکمیت مشروع در عصر غیبت است؛ از این رو بحث ولایت فقیه در آثارش مسکوت مانده است.

آنچه درباره حکومت عدل می توان از آرای سیاسی شیخ استفاده کرد این است که وی حکومت ائمه معصومین (علیهم السلام) را در عصر غیبت همانند عصر حضور مستمر می داند، ولی به دلیل خایف و مستور بودن امام عصر (عج) که نتیجه تغییر و تحولات سیاسی اجتماعی تاریخ اسلام بعد از پیامبر (ص) است، خلافت ظاهری آن حضرت امکان پذیر نیست. (۷) اما این که در شرایط بحرانی و غیرطبیعی، راه حل ممکن چیست و حکومت مطلوب کدام است، شیخ درباره آن سخنی نگفته و همچنین درباره شرایط و صفات حاکم اسلامی نیز سکوت کرده است. البته در این خصوص به نکات بسیار کوتاهی اشاره شده که ذکر خواهیم کرد.

نظر به الدین عاملی در رد مشروعیت حکومت جائز این است که یکی از اهداف غایی تشکیل حکومت، جلوگیری از ظلم و ستم بر مردم و به تعبیری تأمین عدالت اجتماعی است. به اعتقاد وی، حاکم جور همانند گرگ درنده ای است که به جای شبان بر ربه گوسفندان مسلط شده باشد وی در رد پیشوایی حکومت جائز می نویسد:

ستمگر هیچ گاه شایستگی پیشوایی مردم را ندارد، و چگونه ممکن است ظالم را برای امامت مردم انتخاب کنند، با آن که انتخاب امام از آن نقطه نظر است که از ستمگری جلوگیری کند، و کسی که خود ستمگر است در صورتی که امور پیشوایی مردم را به عهده بگیرد، همانند مثل معروف است که می گویند کسی که گرگ را شبان گوسفندان قرار دهد به ربه خود ستم کرده است. (۸)

به نظر می رسد علت عمده روی گردانی شیخ از پرداختن به جنبه اثباتی مباحث سیاسی مانند ماهیت حکومت، اهداف حکومت، حکومت مشروع در عصر غیبت، ولایت فقیه، شرایط و صفات حاکم اسلامی، اختیارات ولی فقیه و روابط متقابل حاکم و مردم، و در مقابل طرح مباحث سیاسی از جنبه سلبی آن مانند حرمت اعانت ظالم و مذمت قرب شاهان، همانا ابتلای جوامع اسلامی به حکومت های استبدادی و نظام شاهنشاهی است، و چون افق روشنی از تحقق حکومت عدل اسلامی به دست نایبان عام امام معصوم برایش قابل تصور نبود، از این رو ایشان از نظریه پردازی و بحث تفصیلی در این مباحث اساسی خود داری کرده و تلاش علمی و عملی اش را به تبیین و اصلاح وضع موجود مصروف کرده است.

حکومت جور

همان طوری که بیان شد، از دیدگاه فقه سیاسی شیعه، حاکمانی که ماذون و منصوب از جانب خدا و رسول و امام معصوم (ع) یا نایبان ایشان نباشند حاکم جور محسوب می شوند و اعانت به ایشان و همکاری با آنها حرام و مصداق نهی آیه ((ولا تترکوا الی الذین ظلموا...)) (۹) می باشد. این واقعیت دینی و نیز گرفتاری مسلمانان عصر شیخ به حاکمان جائز سبب گردیده تا وی درباره مباحث نظیر مفهوم طاغوت، اعانت ظالم، معاشرت ظالمان، قرب شاهان و عدم مشروعیت دینی و سیاسی شاهان به اظهار نظر بپردازد. در ذیل آرا و دیدگاه های شیخ بهایی را در خصوص مسائل یاد شده مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. مفهوم طاغوت: این مفهوم از مفاهیم مهم فقه سیاسی است که در بحث از حکومت جور به آن می پردازند. در آیات و روایات از اطاعت اهل معاصی نهی شده و اطاعت از آنها را عبادت طاغوت تلقی کرده است. از نظر بهایی، مفهوم طاغوت مصادیقی دارد که عبارت است از: کاهن، شیطان، بت، هر سرکرده ضلالت و گمراهی، هر آنچه مانع پرستش خداوند گردد و نیز هر معبودی به جز خداوند متعال. (۱۰) آنچه در این تعریف جلب توجه می کند اطلاق و تطبیق طاغوت بر روسا و سرگردگان ضلالت و گمراهی است که شامل حکام جور نیز می شود.

وی در پاسخ از این شبهه که اطلاق عبادت بر اطاعت از اهل معصیت، اطلاق مجازی و مسامحی است می گوید: این تصور صحیحی نیست، بلکه اطاعت اهل معصیت در حقیقت عبادت آنهاست، زیرا عبادت جز خضوع و تذلل و اطاعت و انقیاد نیست؛ از این رو خداوند

پیروی از هوای نفس را عبادت هوای نفس دانسته و فرموده است: ((إفرايت من اتخذ الهه هواه)) و نیز اطاعت شیطان را عبادت او معرفی کرده و فرموده است: ((إلم إعهد اليكم يا بنى آدم إن لاتعبدوا الشيطان)). وی سپس در تأیید این برداشت، روایاتی را درباره مصادیق طاغوت ذکر کرده است. در پایان نتیجه ای که شیخ از شرح این احادیث به دست داده، این است که دوری از اهل معاصی و بلد معصیت لازم و واجب است و الا شریک در جرم و عذاب آنها خواهد بود، هر چند در عمل و رفتار همانند آنان نباشد. او لزوم مهاجرت از بلد اهل معصیت را با آیه ((إلم تكن إرض الله واسعه فتهاجروا فيها؛ مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید)) (۱۱) تأیید کرده است. (۱۲) در تطبیق مفهوم طاغوت بر مورد بحث باید گفت حاکمی که منسوب از جانب خدا و رسول و امام یا نایب او نباشد و نیز فاقد شرط عدالت و تقوا بوده و مرتکب معاصی گردد و از طرفی اطاعت خود را لازم و واجب بداند، از مصادیق قطعی مفهوم طاغوت محسوب می شود. در ادبیات دینی و اندیشه مذهبی، متبادر از لفظ طاغوت، حکام جور است. با این توضیح صدق عنوان طاغوت بر شاهان معاصر این اندیشمند بعید به نظر نمی رسد.

بر اساس این مفروض که شاهان معاصر شیخ، حاکمان جور تلقی می شدند و نیز تعریفی که شیخ از مفهوم طاغوت در عرف دینی ارائه می دهد، تبیین عمل سیاسی و توجیه همکاری وی با دستگاه صفوی امکان پذیر است.

۲. حرمت اعانت ظالم: حرمت اعانت و کمک به ظالم در ظلم از مسلمات فقه شیعه است و همین اصل باعث شده که غالباً عالمان شیعی از حکومت های مسلمان که فاقد مشروعیت دینی و مصداق حاکم جور بودند کناره بگیرند، هر چند این اصل فقهی نیز همانند سایر قواعد فقهی به وسیله عناوین و احکام ثانویه قابل تخصیص است.

شیخ بهایی در کتاب اربعین در خصوص این مسأله به تفصیل بحث کرده است. او در این باره حدیثی را نقل کرده و در ذیل آن فتوای صریح و قاطعانه خود را در مورد معاشرت و همکاری با ظالمان بیان کرده است. این حدیث درباره جوان یا جوانمردی است که از نویسندگان دیوان بنی امیه بوده و از این راه اموال فراوانی را به دست آورده بود. او حکم این اموال را از امام صادق (ع) جویا می شود و امام در پاسخ این شخص به دو نکته مهم اشاره می کند:

نخست، تأثیر و نقش کمک مردم در غصب خلافت ائمه اطهار (علیهم السلام) توسط بنی امیه:

لولا ان بنی امیه وجدوا من یکتب لهم و یجیبی لهم الفیء و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم لماسلبوا حقنا و لوترکهم الناس و ما فی یدیهما ما وجدوا شیئا الا ما قد وقع فی یدیهما؛ اگر بنی امیه نویسندگانی نمی یافتند، و اگر نبود افرادی که مالیات و خراج برای آنان جمع آوری کنند و در رکاب آنان جنگ کنند یا در نماز جمعه و جماعت آنان شرکت نمایند، آنان هرگز نمی توانستند حقوق ما را سلب کنند و اگر مردم آنها را به حال خود وا می گذاشتند و کمک نمی کردند ایشان غیر از آنچه که در دستشان قرار می گرفت مالک چیز دیگر نمی شدند.

نکته دیگر این که امام (ع) راه خلاصی او از این ورطه عظیم را در باز گرداندن آن اموال به صاحبان اصلی یا صدقه دادن از طرف آنها بیان فرموده است.

شیخ در شرح این حدیث تصریح می کند که اعانت ظالمان حرام است، هر چند اعانت ایشان در امور مباح و حلال باشد. (۱۳)

بهایی در تأیید نظر خود مبنی بر حرمت کمک به ظالم حتی در امور مباح و حلال به حدیث دیگری از امام صادق (ع) استناد می کند که در آن یکی از اصحاب از امام سوال کرد: گاهی برای برخی از ما (شیعیان) گرفتاری و ناراحتی پیش می آید پس به کار ساختمانی یا کشاورزی یا اصلاح ابزار مربوط به آن دعوت می شویم در این باره چه می فرمایید؟ امام فرمودند:

دوست ندارم یک گره به ریسمان آنان بزنم، یا سرمشکی برای آنان ببندم. در صورتی که در مقابل آن کار تمام آنچه بین سنگلاخ است ((یعنی حدود شهر مدینه)) مال من باشد، و تمام شهر را به من ببخشند خشنود نمی گردم. بلکه به کشیدن سیاهی در نوک قلم تن نمی دهم.

آنان که اطاعت و یاری ایشان را می کنند در روز قیامت در سراپرده آتشین اقامت خواهند گزید تا وقتی که خداوند بین بندگان حکم کند. (۱۴)

شیخ با تمسک به روایت دیگری از امام صادق، اعانت ظالم را حتی در امور مستحب مانند ((ساختن مسجد)) نیز حرام می‌داند. (۱۵)

او با آوردن حدیثی از پیامبر (ص) درباره عذاب نگهبانان و محافظان فرمانبر سلطان جائر می‌گوید: چنین احادیث عامی که از کمک به ظالم در حرام و مباح و حتی امور مستحبه مانند ((ساختن مساجد)) منع می‌کند فراوان است و منحصر به یکی دو مورد نیست. وی این نظریه را با استناد به آیه ((و بر ظالمان تکیه ننمایید که موجب می‌شود آتش شما را فراگیرد)) (۱۶) تالیید می‌کند. (۱۷)

شیخ بهایی در نقد نظر برخی از فقها که حرمت اعانت ظالم را به امور حرام اختصاص داده اند و اعانت ستمگران را برای کسب مال، از طریق خیاطی لباس و ساختن منازل آنها حرام ندانسته اند، می‌گوید: اگر اجماعی بر این فتوا قائم شود سخنی در آن نیست و گرنه این تفصیل خدشه پذیر است، زیرا نصوص عام و مطلق فراوانی در این باره وارد شده است.

شیخ در رد فتوای مشهور که در اعانت ظالمان قائل به تفصیل شده اند استدلال می‌کند که اگر حرمت اعانت ظالم مختص به امور حرام باشد تخصیص این حرمت به ظالمان لغو خواهد بود، زیرا اعانت هر کسی در کار حرام، حرام است، مرتکب حرام خواه ظالم باشد یا نباشد؛ به علاوه حرام فی نفسه حرام است، خواه مقارن با عنوان اعانت ظالم باشد یا مقارن با آن نباشد. (۱۸)

شیخ بهایی از فتوای علامه حلی در تذکره اظهار شگفتی کرده که چگونه حرمت اعانت ظالم را مختص به امور محرمة کرده و حال آن که وی در مقام استدلال به روایات عام و مطلق تمسک کرده است؛ (۱۹) البته اگر ترک کمک به ظالم در کارهای مباح موجب عسر و حرج در زندگی مردم گردد از باب حکم ثانوی ضرورت و قاعده لاحرج همانند اکل میته در حد نیاز مجاز خواهد بود، ولی شیخ در این جا در صدد بیان حکم اولی موضوع است.

مفهوم اعانت ظالم: از نکات جالب توجه در کلام شیخ، تفسیر مفهوم اعانت ظالم است. او تشخیص مفهوم اعانت و موارد و مصادیق آن را به عرف ارجاع داده و می‌گوید: مرجع شناخت اعانت ظالم، عرف است، از این رو هر آنچه را که عرف مصداق اعانت ظالم بداند حرام است. وی در این خصوص لطیفه‌ای از بزرگان نقل کرده است که خیاطی از بزرگی سوال کرد که من خیاط سلطان هستم و لباس او را خیاطت می‌کنم با این وصف آیا مرا از اعوان ظالمان می‌دانی؟ او پاسخ داد: آن که جزء اعوان ظالمان به حساب می‌آید کسی است که به تو سوزن و نخ می‌فروشد و اما تو خود از شمار ظالمان هستی نه از یاوران آنها. (۲۰)

هر چند شیخ بهایی سخن این بزرگوار را حمل بر مبالغه در احتراز و دوری از ظالمان می‌کند، لیکن در نهایت امر وارد شدن در این امور مشتبه را بسیار سخت و مشکل می‌داند و می‌نویسد:

ظاهر آن است که این سخن حمل بر نهایت مبالغه در احتراز از ستمگران و اجتناب از پذیرفتن شغل از سوی آنان می‌باشد و گر نه امر بسیار مشکل است. از خداوند متعال عصمت و توفیق مسألت داریم. (۲۱)

نکته قابل تأمل دیگر این که بهایی در تشخیص مفهوم اعانت، آن را به عرف ارجاع داد و بدین صورت مفهوم اعانت را محدود و مقید به چیزی نساخت؛ لیکن درباره مفهوم ظالم هیچ گونه توضیحی نداده و مصداقی برای آن بیان نکرده است. هر چند در روایات یاد شده مصداق ظالم روشن است، زیرا مقصود از ظالمان خلفای بنی امیه بوده و نیز موضوع حکایتی که نقل کرده سلطان جائر است؛ اما با این وجود از عبارات فوق نظر صریح او درباره حکام سیاسی در عصر غیبت و نیز سلاطین معاصر او استفاده نمی‌شود. به دیگر سخن، شیخ در این اثر حدیثی خود تنها حکم مسأله مورد بحث یعنی حرمت اعانت ظالم را بیان کرده است، ولی به بیان موضوع این مسأله که آیا حاکمان در عصر غیبت یعنی ((پادشاهان)) مصداق ظالم هستند یا نه، نپرداخته است.

۳. معاشرت با حاکم جائر: شیخ بهایی در مثنویها و دیگر آثار خود مکرر از قرب شاهان و مناصب دنیایی نکوهش کرده و همان گونه که خود قلبا از آن گریزان بوده، دیگران را نیز از دنیاطلبی، ریاست طلبی و معاشرت پادشاهان پرهیز داده است.

((مثنوی نان و حلوا)) از جمله آثار نادر شیخ است که درباره این مسأله بیشتر گفت و گو می‌کند. از آن جا که بهایی این مثنوی را در سفر حج و فارغ از ملاحظات سیاسی و به دور از قلمرو شاهان صفوی سروده، با صراحت بیشتری دیدگاه خود را درباره این مسأله که خود

زمانی مبتلا به آن بوده مطرح کرده است که به نظر مآید شیخ بهایی در این مثنوی پیش از هر چیزی ناخرسندی عمیق خود را از قرب شاهان ابراز کرده است و پیامدها و آثار زیانبار قرب شاهان را متذکر شده و فریفته شدن برخی از عالمان دین به مقام های پست دنیایی و نیز شیفتگی مبتلایان به این آفت عظیم را در قالب نظم ترسیم و تصویر نموده است:

نان و حلو چیست دانی ای پسر قرب شاهانست زین قرب الحذر
می برد هوش از سر و از دل قرار الفرار از قرب شاهان الفرار
فرخ آن کو رخس همت بتاخت کام از این حلوا و نان شیرین نساخت
حیف باشد از تو ای صاحب سلوک کاین همه نازی به تعظیم ملوک
قرب شاهان آفت جان تو شد پای بند راه ایمان تو شد
جرعه ای از نهر قرآن نوش کنایه ((لاترکنوا)) را گوش کن (۲۲)

بخش دیگر از مضامین این اشعار مشتمل بر نگرانی و ناخرسندی شیخ بهایی از دلباختگی برخی از صاحبان علم به معاشرت با شاهان و رفتار تحقیرآمیز آنان در حضور شاهان است:

لذت تخصیص او وقت خطابان کند که ناید از صد خم شراب
هر زمان که شاه گوید شیخنانشیخنا مدهوش گردد زین ندا
مست و مدهوش از خطاب شه شود هر دمی در پیش شه سجده رود
می پرستد گوئیا او شاه راهیچ نارد یاد آن، الله را
الله این چه اسلامست و دین شه که باشد این برب العالمین (۲۳)

البته در مورد شیخ عکس رفتار مزبور صادق بوده، یعنی شاه صفوی او را تکریم و احترام می کرده است.

همچنین در این مثنوی، گفت و گوی جوانی که خدمتکار شاه بود با عابدی که از معاشرت شاه اجتناب می کرد از حکایات عبرت انگیز است که ذکر آن در این مثنوی نشان دهنده دیدگاه واقعی و عقیده باطنی شیخ درباره این مسأله می باشد. در این حکایت، جوانی که به خدمت شاه در آمده بود، عابد و زندگی بی پیرایه او را که گاه از فرط گرسنگی علف بیابان غذایی بود به چشم حقارت نگریسته و زبان به سرزنش او گشاده و می گفت:

گر چه من بودی تو خدمتکار شاه در علف خوردن نمی گشتی تباہ
عابد هوشمند نیز در پاسخ این جوان به باد رفتن بهار عمر او را که به خدمتکاری شاه فخر می نمود به او گوش زد می کند:
پیر گفتش ای جوان نامدارکت بود از خدمت شه افتخار
گر چو من تو نیز خوردی علف کی شدی عمرت در این خدمت تلف (۲۴)

به اعتقاد شیخ، بدترین عالمان کسانی هستند که با امیران و حاکمان معاشرت و مجالست دارند، هر چند در مقابل، بهترین حاکمان را امیرانی معرفی می کند که با عالمان دین مجالست می کنند. (۲۵)

به نظر بهایی، از جمله اموری که انسان نباید مغرور و شیفته آن گردد اکرام و گرامی داشت سلطان است، (۲۶) زیرا آسیب هایی که این رفتار به دنبال دارد جبران ناپذیر است.

۴. مشرو عیت سیاسی سلاطین صفوی: از دیدگاه شیعه، مشرو عیت دینی حکومت غیر معصوم زمانی تحقق می یابد که تمام شرایط

مشروعیت سیاسی در حاکم سیاسی جمع باشد. از جمله این شرایط می توان به اسلام، ایمان، علم، عدالت ((ملکه تقوا)) شجاعت و مابزون بودن از طرف معصوم یا نایب او اشاره کرد.

در زمان حضور هر حکومتی به جزء حکومت امام معصوم یا مابزون از جانب او فاقد مشروعیت بوده و حکومت جور محسوب می شود و در زمام غیبت هر چند مسأله مورد اختلاف است و به زعم برخی در آثار دینی نیابت از حکومت دنیایی امامان (علیهم السلام) به وضوح بیان نشد. لیکن عدم شایستگی ظالم برای تصدی حکومت جامعه دینی مورد اتفاق همه فقهای امامیه است و به همین دلیل تحریم قبول ولایت از جانب حاکم جائز و نیز کسب و درآمد اقتصادی از طریق آن، اجماعی است.

حال این سوال مطرح می شود که در چه شرایطی حکومت جور مصداق پیدا می کند و به عبارت دیگر، با چه معیارهایی می توان حاکم جائز و عادل را از یکدیگر تشخیص داد؟ در پاسخ، ابتدا به اجمال مراتب عدل و ظلم و سپس دیدگاه شیخ بهایی را در مورد مشروعیت سیاسی پادشاهان صفوی بیان می کنیم. در مورد عدالت حاکم اسلامی مراحل ذیل را می توان ترسیم کرد:

۱ - تحقق یافتن عدالت و تقوای حاکم در رفتارهای فردی از راه انجام دادن واجبات و ترک محرمات، و در مقابل تحقق ظلم با ترک واجبات و ارتکاب محرمات.

۲ - مابزون بودن حاکم از جانب معصوم یا نایب معصوم یکی دیگر از عوامل تحقق عدالت حاکم است، به گونه ای که اگر حاکمی از راه زور و تغلب یا حتی از طریق انتخاب مردم، ولی بدون اذن امام و نایب او به حکومت دست یابد، از نظر کلام و فقه سیاسی شیعه حاکم جور محسوب می شود و حکومت او فاقد مشروعیت دینی و سیاسی است.

۳ - مرحله سوم تحقق عدالت حاکم بعد از دست یابی به قدرت این است که سلوک عادلانه حاکم با مردم عامل بقای مشروعیت دینی حکومت اوست و در صورت ارتکاب ظلم مشروعیت او از بین خواهد رفت. (۲۷)

با این توضیح، هرگاه صفت عدالت در مراحل سه گانه آن فراهم آمده باشد حاکم مسلمان شیعی متصف به عدل می شود؛ البته با فرض وجود شرایط دیگر مانند علم و شجاعت که با فقدان یکی از این شرایط، مصداق حاکم جور تحقق می یابد. بنابراین از نظر مصداقی، پادشاهان صفوی فاقد مهم ترین شرط مشروعیت یعنی عدالت در هر سه مرحله آن بودند، زیرا آنها هم در اخلاق فردی دچار ناهنجاری و گرفتار معصیت بودند، هم فاقد اذن حکومتی از طرف امامان معصوم و نایب عام ایشان بودند، چون سلطنت شان را فقهای آن دوره تنفیذ نکردند و هم در رفتارهای اجتماعی و حکومتی شان مرتکب جنایات های فراوان می شدند. نگاهی به گزارش های تاریخی این دوران مطالب فوق را اثبات می کند. (۲۸) در خصوص تنفیذ شرعی سلطنت شاهان صفوی، مورخان فقط درباره شاه طهماسب اول، تنفیذ فقها را نقل کرده اند. به گزارش روضات الجنات این پادشاه از محقق کرکی درخواست کرد که حکومت و سلطنت که از آن مجتهدان است را به نیابت از محقق و به عنوان نایب امام زمام (عج) بر عهده داشته باشد. (۲۹) لیکن نکته قابل توجه این که پاسخ محقق کرکی به این درخواست شاه طهماسب، با وجود اهمیت آن، در منابع تاریخی این دوره نقل نشده است.

در این جا برای اثبات نظر شیخ بهایی مبنی بر این که سلاطین صفوی فاقد مشروعیت بوده و مصداق حکومت جور هستند، دلایل و شواهدی را از آثار شیخ ذکر می کنیم، از جمله:

دلیل اول: صریح ترین بیان شیخ بهایی درباره جائز بودن پادشاهان، برخی ابیات ((مثنوی سوانح حجاز)) است. وی در این مثنوی، بعد از مذمت قرب شاهان و بیان زیان های جبران ناپذیر آن، اشعار خود را این گونه به پایان می برد:

قرب شاهان آفت جان تو شد پای بند راه ایمان تو شد

جرعه ای از نهر قرآن نوش کنایه ((لاترکنوا)) را گوش کن

از استشهاد شیخ به آیه ((و لاترکنوا الی الذین ظلموا...)) (۳۰) که مستند فقهی حرمت همکاری با حاکم جائز است، آشکار می شود که وی قرب پادشاهان را به دلیل ظالم بودن آنان مذمت و نهی کرده است. از طرف دیگر، می دانیم که مذمت های شیخ درباره معاشرت با شاهان

مطلق بود و قطعاً شامل شاهان معاصرش نیز می شده است.

دلیل دوم: به کار بردن واژه ((شاهان)) در سرتاسر ((مثنوی نان و حلوا)) در مذمت معاشرت با پادشاهان، و احتراز شیخ از تعبیرهایی نظیر ((حاکم اسلامی))، ((اولوالامر)) و ((خلیفه مسلمین)) که به حاکم عدل نیز اطلاق می شود موید عدم مشروعیت شاهان صفوی است. دلیل سوم: همان طوری که در بیان دیدگاه شیخ در ضرورت حکومت گفته شد، از نظر وی مشروعیت دینی حاکم اسلامی مشروط به دو شرط اساسی یعنی علم و عدالت است و در مورد شاهان صفوی، فقدان علم و نیز عدالت در مراحل سه گانه آن امری قطعی و مسلم است. از طرفی، بهایی اهل سنت را به این دلیل که انسان جاهل و فاسق را به عنوان امامت و خلافت و اولوالامری بر می گزینند و فرمان او را می پذیرند مذمت و تقیح کرده است. (۳۱) بنابراین این ممکن نیست که خود او از این دو شرط اساسی در حاکم اسلامی چشم پوشی کرده باشد. سوال دیگری که مطرح می شود این است که با توجه به فقدان مشروعیت سیاسی شاهان صفوی و جائر بودن آنها، چرا بهایی به همکاری با آنها پرداخت و مهم ترین منصب سیاسی مذهبی را پذیرفت. پاسخ به این سوال و نیز تبیین عملکرد سیاسی فقهای دوره صفوی جواب های مشترکی را می طلبد که در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (۳۲)

معیارهای ارزیابی رفتار حاکمان

شیخ بهایی معیارهایی را برای ارزیابی رفتار شاهان ارائه کرده که عبارت است از:

۱. عقل و تدبیر: شیخ با تأکید بر این مطلب که ((الملوک بسمون بالافعال لبالاقوال)) (۳۳) معیار مثبت داورى درباره شاهان را اعمال و رفتار آنها معرفی می کند و درباره جایگاه عقل در تدبیر امور به دست پادشاهان به نقل از بوذرجمهر حکیم می گوید: ((عقل الملوک إیصرهم بعواقب الامور)) (۳۴) عاقل ترین پادشاهان، پادشاهی است که به پایان امور از همه بیناتر و آگاه تر باشد)).
۲. مشورت با دانایان: به اعتقاد شیخ، اعمال و تصمیمات پادشاهان متأثر از اطرافیان آنهاست. وی در این باره به حکومت فرعون و فرجام او اشاره می کند که فرعون در ابتدای ولایت و حکومت خود به عدل و انصاف با مردم سلوک می کرد، لیکن هلاکت او از آن جا آغاز شد که مشاوران و همراهان بد ((بطانه سوء)) برای خود انتخاب نمود و از طرفی هم این معنا روشن است که هرگاه خداوند اراده سوئی در مورد پادشاهی بکند، نزدیکان و همراهان بدی مانند هامان را بر او می گمارد که در مشورت خواهی فرعون او را از قبول نبوت حضرت موسی(ع) باز داشت. (۳۵) وی بهترین امیران و حاکمان را، امیرانی معرفی می کند که با عالمان و دانایان مجالست و مشورت کنند. (۳۶)
۳. عدالت: از دیدگاه شیخ بهایی، عدالت متاعی است ارزشمند و از کبریت احمر نایاب تر. به عقیده وی برپایی و استواری آسمان و زمین به عدالت وابسته است، همان گونه که این مضمون در احادیث نیز آمده است. عدالت حتی از پادشاهان کافر نیز مطلوب بوده و در تاریخ از سردمداران عادل به نیکی یاد شده است، از جمله انوشیروان پادشاه ساسانی که به وصف عدل شهرت یافته است، اگر چه برخی علما این گفته را نپذیرفته و حدیث منقول از پیامبر(ص) در این باره را مورد خدشه قرار داده اند، لیکن عدالت نسبی این پادشاه ایرانی را نمی توان انکار کرد. در هر صورت شیخ بهایی درباره عدالت انوشیروان بیان توجیه آمیزی دارد که ذکر می کنیم:

از جمله سوال هایی که لاهیجی از شیخ بهایی دارد این است که می گوید: من این روایت را که از پیامبر(ص) نقل شده است که فرمود ((ولدت فی زمن الملک العادل انوشیروان))، در کتب روایی دیده ام و از حل آن عاجز گشته ام، به گونه ای که این روایت اندیشه مرا به خود مشغول ساخته است، زیرا که انوشیروان کسروی، مجوس و مشرک بوده و از طرفی خداوند متعال فرموده است: ((ان الشرك لظلم عظیم)) و شرک را ظلم عظیم شمرده و همچنین همه کافران ظالم هستند، با این توصیف چگونه پیامبر(ص) پادشاهی را که مشرک و کافر بوده به عدالت منسوب ساخته است؟

شیخ بهایی در پاسخ سوال او می نویسد: ظلم بر دو نوع است: نوع اول، ظلم انسان به نفس خویش است که از راه گناهان و خطاهای مرتکب آن می گردد و نوع دوم، ظلم به رعایا و زیر دستان است، و انوشیروان به ظلم از نوع اول متصف بود نه به ظلم از نوع دوم، بلکه وی به نقیض ظلم که عدل است و از کبریت احمر نایاب تر است و به واسطه آن آسمان و زمین بر پا ایستاده است متصف بود؛ بنابراین

توصیف انوشیروان به عدالت از سوی پیامبر(ص) حق است و شکی در آن نیست و سخن راستی است که شبهه در آن راه ندارد.(۳۷)
مشارکت سیاسی و نظارت اجتماعی

از وظایف و حقوق متقابل حاکم و مردم می توان به اصل مهم امر به معروف و نهی از منکر اشاره کرد. مسوولیت پذیری مردم در قبال سرنوشت زندگی اجتماعی خود در ابعاد گوناگون آن از جمله مشارکت در امور سیاسی، تنها در سایه عمل به این اصل تحقق می یابد و رفع ناهنجاریهای سیاسی - اجتماعی و برخورداری از جامعه سالم ره آورد این اصل بنیادین دین اسلام است. در آیات و روایات فراوانی بر اهمیت این اصل تأکید شده به گونه ای که احیا و اقامه تمام احکام دینی وابسته به احیای این فریضه معرفی شده است. امر به خوبی ها و نهی از زشتی ها و ظلم و فساد، در سطح کلان جامعه بر عهده حاکمان و عالمان جامعه است، چرا که دو شرط اساسی آن یعنی علم و قدرت در دست آنها قرار دارد. هر چند مردم نیز در قبال یکدیگر و نیز در برابر والیان از طریق ((نصیحت ائمه مسلمین)) و امر و نهی های فردی و جمعی و عکس العمل های منفی از قبیل عدم اطاعت و انقیاد از ظالم، شورش، قیام و انقلاب در برابر حاکم جائز موظف به اجرای این فریضه الهی هستند. با توجه به اهمیت این مسأله در فقه سیاسی شیعه، دیدگاه های شیخ بهایی را در این خصوص مورد مطالعه و بررسی قرار می دهیم.

مفهوم معروف و منکر: شیخ در تعریف ((معروف)) و ((منکر)) می نویسد: مقصود از منکر، فعل قبیح یعنی حرام است و مراد از معروف، فعل حسن است که مشتمل بر رجحان باشد؛ بنابر این معروف اختصاص به فعل واجب و مستحب پیدا می کند و فعل مکروه و مباح از این تعریف خارج می شود هر چند دارای حسن فعلی بوده باشند.(۳۸) همچنین از این دو واژه به ((حسبه)) نیز تعبیر می شود.(۳۹)

نوع و جوب امر به معروف و نهی از منکر: از نظر شیخ بهایی، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب خاص است، یعنی بر بعضی از امت که قوی و مطاع باشند واجب است نه بر عموم مردم. دلیل وی بر این معنا حدیثی است که از امام صادق(ع) نقل شده است: سئل عن ابي عبدالله(ع) عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامه جميعا، فقال: لا. فقيل له: و لم. قال: انما هو على القوى المطاع العالم بالمعروف عن المنكر لا على الضعفه الذين لا يهتدون سبيلا و الدليل على ذلك من كتاب الله عزوجل قوله تعالى ((ولتكن منكم ائمه يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر))، فهذا خاص غير عام كما قال الله عزوجل: ((و من قوم موسى ائمه يهدون بالحق و به يعدلون))؛(۴۰) از آن حضرت درباره امر به معروف و نهی از منکر سوال شد که آیا بر تمام امت واجب است؟ امام فرمود: خیر. دوباره از امام سوال شد که امر به معروف و نهی از منکر چرا بر تمام امت واجب نشده است؟ امام در پاسخ ایشان فرمود: امر به معروف و نهی از منکر بر شخص قدرتمندی که مردم از او فرمان می برند و معروف را از منکر باز می شناسد واجب است نه بر افراد ناتوانی که هیچ راهی را نمی شناسند و دلیل بر این مطلب از کتاب خداوند این است که فرمود: ((باید از شما گروهی باشند که مردم را به نیکی دعوت کنند و آنها را به خوبی ها امر و از زشتی ها باز دارند))، و این سخن عمومیت ندارد. همان طوری که خداوند در جای دیگر می فرماید: ((از امت موسی گروهی بودند که مردم را به راه حق و عدالت رهنمون می شدند)).

به اعتقاد شیخ، مورد سوال در این حدیث، وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر فرد فرد امت است، خواه عالم باشند یا جاهل و خواه امر و نهی آنها موثر باشد یا غیر موثر؛ ولی پاسخ امام صادق(ع) وجوب خاص امر به معروف و نهی از منکر را می رساند و استناد امام به آیه ((ولتكن منكم ائمه...)) صریح در این معناست که حرف ((من)) در آیه مذکور ((من)) تبعیضیه است نه بیانییه.

شیخ بهایی نظریه برخی از مفسران را که ((من)) را در آیه فوق ((من)) بیانییه می دانند رد کرده و نتیجه می گیرد که وجوب امر به معروف و نهی از منکر بر کسانی از امت اختصاص دارد که دارای این چند ویژگی باشند: اول این که امر و ناهی باید مطاع باشند یعنی

دیگران از امر و نهی آنها فرمان برداری کنند؛ دوم این که قوی و مقتدر باشند و به عبارتی قدرت اجرای امر و نهی خود را داشته باشند؛ سوم، به معروف و منکر عالم بوده و معروف را از منکر تمییز دهند. (۴۱)

بهبایی درباره نوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر که آیا واجب کفایی یعنی وجوب حسبی است یا عینی، قائل به تفصیل شده است. استدلال وی در اثبات این تفصیل مشتمل بر دو مطلب است: مطلب اول این که وجوب امر به معروف و نهی از منکر وجوب خاص است، یعنی بر واجدان شرایط وجوب، واجب است نه بر همه آحاد امت؛ مطلب دوم این که بعد از اثبات کفایی بودن وجوب آن، بحث از وجوب عینی در واجدان شرایط مطرح می شود که آیا بر این عده خاص واجب عینی است یا کفایی. تفصیل وی در این باره این است که اگر با شروع این عمل واجب از طرف یکی از واجدان شرایط، اثر امر و نهی که حصول فعل واجب و انزجار از فعل حرام است حاصل شود و مشارکت بقیه هیچ گونه تأثیری در تعجیل ترتب اثر نداشته باشد در این صورت وجوب آن از نوع وجوب کفایی است؛ اما اگر مشارکت بقیه در ترتب اثر یا سرعت آن موثر باشد وجوب آن از نوع وجوب عینی است و با شروع یکی از واجدان شرایط، در امر به معروف یا نهی از منکر وجوب آن از دیگران ساقط نمی شود و بر دیگران نیز مشارکت در امر و نهی واجب است. (۴۲)

شرایط امر به معروف و نهی از منکر: به اعتقاد شیخ بهایی امر به معروف و نهی از منکر مشروط بر چهار شرط است:

اول، علم آمر و ناهی به معروف و منکر و بازشناسی آن دو از یکدیگر؛

دوم، اصرار مأمور یا منهی بر ترک واجب یا ارتکاب حرام و عدم ظهور نشانه های باز ایستادن او از گناه؛

سوم، احتمال تأثیر امر و نهی؛

چهارم، متوجه نشدن ضرر مالی، بدنی و عرضی به آمر و ناهی و یا هر مسلمان دیگر به واسطه امر و نهی او.

از نظر شیخ شرایط چهارگانه فوق مختص امر به معروف و نهی از منکر عملی است که با دست یا با زبان صورت می گیرد و اما حسب قلبی که از آن به انکار قلبی نیز تعبیر می شود مشروط به مجموع شرایط مذکور نیست. (۴۳) بنابراین انکار قلبی انواع مختلفی پیدا می کند که شیخ به سه مورد آن اشاره کرده است:

صورت اول، اعتقاد به وجوب آنچه ترک می شود یا تحریم آنچه انجام می پذیرد داشته و قلباً راضی به ترک واجب و فعل حرام نباشد. این

نوع از امر به معروف و نهی از منکر قلبی فقط مشروط به شرط اول از شرایط چهارگانه مذکور یعنی شناخت معروف و منکر است؛

صورت دوم، دشمن داشتن مرتکب کبیره و بغض به اوست که در سنت از آن به ((بغض لله)) تعبیر می شود. این نوع از امر به معروف و

نهی از منکر قلبی مشروط به دو شرط اول، یعنی علم به معروف و منکر و اصرار مرتکب معصیت بر تداوم آن است؛

صورت سوم، اظهار کراهت عملی و غیرزبانی از ارتکاب معصیت و مرتکب کبیره است، مانند ترک سخن گفتن و معاشرت با مرتکب

معصیت، و این قسم مشروط به شرط چهارم یعنی عدم توجه ضرر جانی، مالی و عرضی به آمر و ناهی و یا هر مومن دیگری است؛

بنابراین انکار قلبی نیز مطلق و بدون شرط نیست. به اعتقاد شیخ، اطلاق امر به معروف و نهی از منکر بر انکار قلبی در مراحل سه گانه

آن و حتی بر تمام انواع امر به معروف و نهی از منکر عملی به جز امر و نهی لسانی از باب مجاز و مسامحه است. هر چند وی اطلاق

این مفهوم بر مراتب مختلف امر به معروف و نهی از منکر را با استناد به ((حقیقه شرعیه)) قابل تصحیح می داند.

مؤلف در ادامه بحث از شرایط امر به معروف و نهی از منکر می گوید: برخی از علما شرط دیگری را نیز افزوده اند و آن این که خود

آمر و ناهی باید مرتکب گناه نگردد و به عبارتی شرط پنجم امر به معروف و نهی از منکر، عدالت آمر و ناهی است. در اثبات این شرط

به آیات زیر استدلال شده است:

((آیا مردم را به نیکی دعوت می کنید اما خودتان را فراموش می نمایید)) (۴۴) و این آیه که خداوند گویندگان بدون عمل را مذمت کرده

است: ((نزد خدا بسیار موجب خشم است که سخنی بگویند که عمل نمی کنید)). (۴۵)

همچنین به عبارتی از حدیث معراج پیامبر (ص) تمسک شده است:

روی عن النبی (ص) انه قال مررت لیلہ اسری بی یقوم تقرض شفاهم بمقاریض من نار فقلت من انتم فقالوا کنا نأمر بالخیر و لانیئیه و ننهی عن الشر و نائیئیه؛ که آن حضرت فرمود: در شب معراج به عده ای برخوردیم که لب های آنها را با قیچی های آتشین می بریدند، از ایشان پرسیدیم شما چه کسانی هستید و چه کرده اید؟ گفتند ما کسانی هستیم که در دنیا به نیکی امر می کردیم ولی خود انجام نمی دادیم و از بدی منع می کردیم ولی خود آن را به جا می آوردیم.

و نیز به عبارتی نظیر ((ان هدایه الغیر فرع الاهدای؛ راهنمایی دیگران فرع راه یافتگی هدایت کننده است)) و ((الاقامه بعد الاستقامه؛ و به پاداشتن دیگران بعد از قیام به پا دارنده است))، مطلب فوق تایید شده است.

ولی شیخ بهایی شرط اخیر را رد می کند و می گوید: حق آن است که عمل آمر و ناهی، شرط امر و نهی او نیست، زیرا بر کسی که

مرتکب حرام می گردد و از دیگری نیز همانند فعل خود را مشاهده می کند دو چیز واجب است: نخست این که خود او این فعل حرام را

ترک کند؛ دوم این که دیگری را که مرتکب مشابه عمل او شده، نهی کند و با ترک یکی از دو واجب، واجب دیگری که امر و نهی است

ساقط نمی گردد. اما آنچه را خداوند در آیه فوق مذمت کرده، عدم عمل و عدم التزام آمر به آنچه امر می کند است نه این که خداوند امر به

معروف این شخص متخلف را نکوهش کرده باشد که چرا به نیکی و احسان امر کرده است. اما جواب از حدیث اسرا نیز از همین قرار

است، زیرا آنها به امر و نهی خود عذاب نشده اند، بلکه عذاب آنها به دلیل ترک واجب و فعل حرام از سوی آنها بوده است. به علاوه فاعل

گناه های صغیره اجماعاً باید از منکر نهی کند، زیرا ارتکاب صغایر - نه اصرار بر آن - مضر عدالت او نیست. با این که مرتکب صغیره

نیز قطعاً در مدلول آیه و حدیث فوق داخل است. بالاخره محظوری که شرط پنجم به دنبال دارد این است که امر به معروف و نهی از

منکر باید منحصر در معصومان (علیهم السلام) یا کسانی که از زمان بلوغ یا از زمان توبه هیچ گناه کبیره و صغیره ای از ایشان صادر

نگریده است، باشد و لازمه این سخن، گسترش فساد و سد باب حسبه و ترک امر به معروف و نهی از منکر خواهد بود. (۴۶)

بنابر این نوع نگرش شیخ به شرط پنجم در جهت همگانی کردن این فریضه جالب توجه است. به هر تقدیر با تأمل و دقت در زندگی سیاسی

شیخ می توان دریافت که اصل امر به معروف و نهی از منکر از جمله دلایل مهم وی در معاشرت با حاکم جائر بوده است. وی به قصد

احیای این فریضه در دستگاه سلطنت حضور یافت و از امکانات حکومت در ترویج بزرگ ترین معروف ها یعنی گسترش و تبلیغ احکام

دین و معارف شیعی بهره جست، و در کنار سلطان صفوی، او را به احکام شریعت هدایت نمود و حتی الامکان از مکر و فساد و ظلم و

تعدی او جلوگیری کرد؛ (۴۷) برای مثال، شیخ بهایی شاه عباس را از قتل فرزندش صفی میرزا نهی کرد که از مصادیق بارز و شواهد

قطعی این ادعاست، هر چند تلاش او به ثمر نرسید. (۴۸)

پی نوشت ها

۱. حجه الاسلام والمسلمین ابو الفضل سلطان محمدی، پژوهشگر پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام.

۲. برای آشنایی تفصیلی از زندگی علمی و سیاسی شیخ بهایی، ر.ک: سید علی خان مدنی، سلافه العصر (انتشارات مکتبه مرتضویه)؛

میرزا عبدالله افندی اصفهانی، ریاض العلماء، ترجمه محمد باقر ساعدی (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۶)؛

سید عبدالحسین خاتون آبادی، وقایع السنین (کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۲)؛ اسکندر بیگ ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی (تهران: موسسه

امیرکبیر، ۱۳۵۰) ج: ۱، امام روح الله خمینی، صحیفه نور (تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱) ج: ۱، علی دوانی، مفاخر

اسلام (تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵)؛ علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی (تهران: حسینیه ارشاد، چاپ دوم،

۱۳۵۰)؛ جعفر المهاجر، الهجرة العاملیه الی ایران فی العصر الصفوی (بیروت: دارالروضة، ۱۴۱۰ق)؛ محمد قصری، سیمایی از شیخ

بهایی در آئینه آثار (مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳)؛ سعید نفیسی، احوال و اشعار فارسی شیخ بهایی؛ بها الدین محمد عاملی،

- العروه الوثقی (قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق).
۳. برای آشنایی تفصیلی از زندگی سیاسی شیخ بهایی، ر.ک: ابوالفضل سلطان محمدی، ((زندگی سیاسی شیخ بهایی))، مجله پیام حوزه، ش ۳۰.
۴. بهای الدین محمد عاملی، المخلات (بیروت: دارالقلموس، ۱۳۱۷ ق) ص ۱۵۷.
۵. همو، اربعین، ترجمه عقیقی بخشایشی (قم: دفتر نشر نوید اسلام، چاپ سوم).
۶. همان، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.
۷. همان، ص ۲۰۴ - ۲۰۵.
۸. کشکول، ج ۲، ص ۲۲۹.
۹. هود (۱۱) آیه ۱۱۳.
۱۰. بهای الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۱۲۴.
۱۱. نسا (۴) آیه ۹۷.
۱۲. بهای الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۱۲۶ - ۱۲۸.
۱۳. همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.
۱۴. همان، ص ۱۰۴.
۱۵. همان.
۱۶. ((ولاترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار)).
۱۷. بهای الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۱۰۵.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. همان.
۲۱. همان.
۲۲. کلیات شیخ بهایی، ((مثنوی نان و حلوا))، ص ۱۹.
۲۳. همان.
۲۴. همان.
۲۵. بهای الدین محمد عاملی، المخلات، ص ۱۵۵.
۲۶. همان، ص ۱۵۳.
۲۷. شایان ذکر است که تفکیک مراحل مختلف عدالت با توجه به مبنای شیخ بهایی صورت گرفته و در بحث عدالت انوشیروان به بخشی از آن اشاره شده است.
۲۸. برای آگاهی از ناهنجاریهای اخلاقی شاهان صفوی، ر.ک: لارنس لکهارت، انقراض سلسله صفویه (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب) ص ۳۱ و ۳۴؛ ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید قاسمی، ص ۱۱۹؛ نبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (تهران: انتشارات فردوس) ج ۵، ص ۲۳؛ احمد تاج بخش، ایران در زمان صفویه (کتابفروشی چهر) ص ۶۵؛ محمد هاشم آصف، رستم التواریخ (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی) ص ۱۰۸ - ۱۰۹.
۲۹. میرزا محمد باقر خوانساری، روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۶۱.

۳۰. کلیات شیخ بهایی، ((مثنوی نان و حلوا))، ص ۱۹.
۳۱. بهاء الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۲۱۷ - ۲۱۹.
۳۲. برای آگاهی بیشتر از علل و عوامل همکاری شیخ بهایی با سلاطین صفوی به ویژه شاه عباس اول، ر.ک: ابوالفضل سلطان محمدی، ((زندگی سیاسی شیخ بهایی(ره))), مجله پیام حوزه، ش ۳۰. در آن مقاله سه عامل تقیه، مصلحت عامه و امر به معروف و نهی از منکر مبنای توجیه همکاری شیخ بهایی با سلاطین صفوی قرار گرفته است.
۳۳. المخلات، ص ۱۵۵.
۳۴. همان، ص ۱۵۷.
۳۵. همان، ص ۲۴۷.
۳۶. همان، ص ۱۵۵.
۳۷. اجوبه مسائل لاهیجی، (کتابخانه آیه الله مرعشی، نسخه خطی شماره ۶۰۳) ص ۶ - ۷.
۳۸. بهاء الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۱۰۴.
۳۹. همان، ص ۱۰۴.
۴۰. همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.
۴۱. همان.
۴۲. همان، ص ۱۰۴ - ۱۰۵.
۴۳. همان، ص ۱۰۶.
۴۴. بقره (۲) آیه ۴۴.
۴۵. صف (۶۱) آیه ۳.
۴۶. بهاء الدین محمد عاملی، اربعین، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.
۴۷. امام روح الله خمینی، صحیفه نور، ج ۱، ص ۲۵۹.
۴۸. علی دوانی، مفاخر اسلام، ج ۸، ص ۸۴.
- * مقاله حاضر بخشی از تحقیقی است که با عنوان ((اندیشه سیاسی شیخ بهایی)) در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.
- منابع:

علوم سیاسی ۱۳۸۱ شماره ۱۸