

استحاله‌گرایی در تعامل شیعه با مخالفان مذهبی

محسن امیری فرد*

اشاره

مدعای این مقاله آن است که برخی از دیدگاه‌هایی که در پوشش تقریب مذاهب عرضه می‌شوند، گذشته از آنکه کارکردی ضدتقریبی دارند، زمینه را برای استحاله و اضمحلال تشیع در تسنن فراهم می‌آورند. این دیدگاه‌ها از یک سو شأن امامت شیعی را پایین می‌آورند و فرهنگ امامت را تضعیف می‌کنند و از سوی دیگر فرهنگ خلافت را ترویج می‌کنند و شأن آن را بالا می‌برند. مقاله حاضر نشان می‌دهد که ترویج این قبیل دیدگاه‌ها، پیامدهای خسارت‌باری در عرصه سیاسی و اجتماعی برای شیعه و تشیع به بار می‌آورد. برای نشان دادن اینکه آن دیدگاه‌ها چنین نتایجی را به بار می‌آورند، اولاً خود این دیدگاه‌ها تحلیل شده‌اند تا معلوم گردد که در دل خود بر چه توصیه‌های سیاسی و اجتماعی‌ای منطقی هستند؛ ثانیاً به استنتاج‌های اصحاب این دیدگاه‌ها از مبانی خودشان اشاره شده است تا روشن شود که آن دیدگاه‌ها نه فقط منطقاً چنین نتایجی را در پی دارند، بلکه عملاً هم چنین برداشتی از آنها صورت گرفته است؛ و ثالثاً به شواهد عینی تاریخی استناد شده است، شواهدی که نشان می‌دهند تأیید و ترویج هر کدام از امامت و خلافت عملاً منتهی به نتایج سیاسی و اجتماعی خاص خود می‌گردد. در این مقاله، گاهی ادله اصحاب این دیدگاه‌ها نیز نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: امامت، خلافت، استحاله‌گرایی، مصلحت، تقریب مذاهب

* پژوهشگر در حوزه علمیة قم.

مقدمه

یکی از آسیب‌های سیاسی و اجتماعی که گریبان‌گیر بسیاری از جوامع بشری بوده درگیری‌های مذهبی‌ای است که در میان گروه‌هایی که به دین واحد منسوب‌اند رخ می‌دهد. این واقعیت دربارهٔ مسلمانان نیز صدق می‌کند. با تورق صفحات تاریخ اسلام می‌توان نمونه‌های تلخی را از درگیری‌های مذهبی بین فرق مختلف اسلامی به یاد آورد و بر نتایج رقت‌بار آنها افسوس خورد. از درگیری‌های شیعیان و سنیان بغداد در عهد عباسی گرفته تا درگیری‌های وهابیان با عموم مسلمانان اعم از شیعه و سنی، همگی مصادیقی اسف‌بار برای درگیری‌های مذهبی در جهان اسلام محسوب می‌شوند. صرف‌نظر از اینکه در این درگیری‌ها کدام فرقه مهاجم بوده و کدام مدافع، در نهایت هر دو فریق متحمل خسارات جانی و مالی فراوان شده‌اند.^۱

شایسته بلکه بایسته است که خردمندان جامعه این درد مزمن در پیکره اسلام را طبیبانه درمان کنند. بدین منظور ابتدا باید با نگاهی تاریخی به توصیف جامعی از درگیری‌های فرقه‌ای دست یافت و سپس با رویکردی جامعه‌شناختی و سیاسی به تبیین آنها پرداخت. راهکارهایی که بدون این تمهیدات نظری برای حل معضل فوق عرضه می‌شوند، نه فقط درد را درمان نمی‌کنند بلکه بر وسعت و عمق جراحات‌ها می‌افزایند.

یکی از این راهکارهای آسیب‌زا عبارت است از اینکه عناصر دینی و مذهبی مناقشه‌برانگیز و اختلاف‌زا را از فرهنگ خودی برداریم و عناصری از فرهنگ بیگانه را بدان بیفزاییم تا فرهنگ میانه‌ای شکل بگیرد که مستعد پاشیدن بذره‌های تفرقه نباشد. مثلاً می‌توانیم شیعیان را ترغیب کنیم که برای پرهیز از درگیری با وهابیان از زیارت امامان معصوم (ع) دست بردارند و عزاداری برای امام حسین (ع) را ترک گویند؛ درست مثل آنکه برای جلوگیری از درگیری میان مسلمانان و هندوها به مسلمانان توصیه کنیم که برخی از خدایان هندوان را تقدیس کنند! این قبیل راه‌های دفع و رفع درگیری‌های دینی و مذهبی را می‌توان «استحاله‌گرایی» نام نهاد؛ یعنی مستحیل کردن یک فرهنگ در فرهنگ دیگر یا ذوب کردن دو فرهنگ در یکدیگر.

به رغم آنکه غریب می‌نماید، واقعیت آن است که تنی چند از شیعیان قلم به دست به بهانهٔ تقریب و مبارزه با تفرقه در مسیر استحاله‌گرایی گام نهاده‌اند.^۲ این گروه بدون اینکه دو مرحله توصیف و تبیین درگیری‌های فرقه‌ای را پشت سر بگذارند، عمدتاً با

عزیمت از پایگاه مصلحت، انگشت اتهام خود را در میان عوامل زمینه‌ساز درگیری، به سوی اختلافات فرهنگی (عمدتاً کلامی) نشانه گرفته‌اند و تلاش دارند که آنها را کمّاً و کیفیاً کوچک جلوه دهند یا با دخل و تصرف در آنها، عناصر — از نظر خودشان — اختلاف‌زا را بزدایند. لکن ایشان این نکته مهم را مغفول گذارده‌اند که به گواهی تاریخ صرف وجود اختلاف مذهبی و دینی موجب شعله‌ور شدن درگیری نمی‌شود. مسیر منتهی به درگیری زنجیره‌ای تشکیل یافته از حلقه‌های متعدد فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و گاه اقتصادی است که در صورت به هم پیوستن همه آنها نزاع در می‌گیرد. تلاش برای شکستن یک حلقه و اهمال حلقه‌های دیگر، آن هم بدون ارزیابی نقش هر کدام و بدون اهم و مهم کردن بین آنها، مانند این است که پیش از تشخیص بیماری و دیدن راه‌های گونه‌گون درمان، نسخه بپیچیم.

هدف این مقاله عبارت است از (نخست) پرده برداشتن از چهره فرهنگی استحاله‌گرایی که گاه در ذیل عناوین دیگری همچون تقریب مذاهب و وحدت اسلامی پناه می‌گیرد و در زیر چتر حمایتی این مفاهیم، از گزند نقد مصون می‌ماند؛ و (دوم) برشمردن برخی از نتایج خطیر سیاسی - اجتماعی آن برای شیعه و تشیع. آنچه نکات نه‌گانه ذیل را به هم پیوند می‌دهد، وحدت موضوعی به معنای مضیق کلمه نیست، بلکه وحدت هدف است؛ یعنی رصد کردن مظاهر استحاله‌گرایی در عرصه علم و فرهنگ، و پیش‌بینی نتایج آنها. و اما نقد مبانی و ادله ایشان مبحثی متفاوت است که در این مختصر میسر نیست، گو اینکه چاشنی نقد در جای‌جای مقاله به چشم می‌خورد.

۱. تعارض استحاله‌گرایی با تقریب مذاهب

حسن تقریب به معنای زندگانی مسالمت‌آمیز فرق اسلامی در کنار یکدیگر بر هیچ عاقلی پوشیده نیست؛ چون، صرف‌نظر از الزامات فقهی و اخلاقی که جای خود دارند، آتش ناامنی تیغ دولبه‌ای است که لبه دیگرش افزونده‌اش را می‌سوزاند. همچنین لزوم هم‌گرایی دولت‌های اسلامی، اعم از شیعه و سنی، در جهت دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های مشترک اسلامی انکارشدنی نیست. چون آرمان‌های اسلامی به همه ملل مسلمان تعلق دارند و بار دفاع از آنها باید بر دوش همه ملل اسلامی سرشکن شود. تعریف استحاله‌گرایان از تقریب و وحدت اسلامی با تعریف عالمان بصیر امامیه

تفاوت و حتی تعارض دارد. تأکید عالمان بصیر بر صیانت از آموزه‌های مذهب، و تلاش استحاله‌گرایان برای ترقیق و تضعیف این آموزه‌ها فرق فارقی است بین ایشان. آن دسته از عالمان امامی، که خود از منادیان تقریب بودند، هر گونه عدول از باورهای اصلی و فرعی را باطل اعلام کرده‌اند. شهید مطهری در کتاب *امامت می‌گوید*: «مفهوم اتحاد اسلامی... این نیست که فرقه‌های اسلامی به خاطر اتحاد اسلامی از اصول اعتقادی یا غیراعتقادی خود صرف‌نظر کنند... چگونه ممکن است از پیروان یک مذهب تقاضا کرد به خاطر مصلحت حفظ وحدت اسلام و مسلمین از فلان اصل اعتقادی یا عملی خود که به هر حال آن را جزء متن اسلام می‌دانند صرف‌نظر کنند؟... ما خود شیعه هستیم... کوچک‌ترین چیز حتی یک مستحب یا مکروه کوچک را قابل مصالحه نمی‌دانیم» (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۷). مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای، در این باره می‌گوید: «در اینجا به شیعه تأکید می‌کنیم که بر اندیشه و فکر غدیر، تکیه کند. این، یک فکر مترقی است. اگر ما می‌گوییم "اتحاد اسلامی" و پایش هم می‌ایستیم (ما با همه قدرت، پای موضوع وحدت اسلامی، در مقابل دشمنان وحدت ایستاده‌ایم) نباید تصور شود که این مفهوم مهم، مترقی، اصلی و نجات‌بخش اسلامی، یعنی مفهوم ولایت و غدیر را فراموش خواهیم کرد» (دیدار با کارگزاران، به مناسبت «عید غدیر خم»؛ ۱۳۷۴/۰۲/۲۸). ایشان در جایی دیگر متذکر می‌شود که «بعضی کسان برای اینکه اتحاد مسلمین را تحصیل نمایند، مذاهب را نفی می‌کنند. نفی مذاهب، مشکلی را حل نمی‌کند؛ اثبات مذاهب، مشکلات را حل می‌کند»^۳ (دیدار با میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی؛ ۱۳۷۶/۰۵/۰۱).

روشن است که شیعیان (و اصحاب دیگر مذاهب اسلامی) با داشتن این تعریف از تقریب می‌توانند آسوده خاطر از محفوظ بودن عقاید خود وارد عرصه گفت‌وگوی تقریبی شوند و صف واحد اسلامی را در برابر تهدیدات مشترک تشکیل دهند. در اینجا است که استحاله‌گرایی وارد میدان می‌شود و با دعوت به عدول از آموزه‌های مذهب، که ذیلاً بدان اشاره می‌کنیم، نقش منفی خود را در جهت برهم‌زدن اتحاد اسلامی بازی می‌کند. استحاله‌گرایی، با این دعوت، معامله بین مذاهب را به «برد-باخت» و حتی «باخت-باخت» تبدیل می‌کند که طی آن یک فریق یا همه فرقه‌ها احساس می‌کنند باید تقریب را به بهای حراج کردن آموزه‌های مذهبی خود خریداری کنند. دوری‌گزینی شریعتمداران امامی از این معامله پریزبان استبعادی ندارد.

۲. دعوت استحاله‌گرایانه به عدول از آموزه‌های مذهب

استحاله‌گرایان تصور می‌کنند که برای ایجاد تقریب و وحدت بین شیعه و سنی باید در عقاید طرفین دست ببرند و آنها را از نو به نحوی سر و صورت دهند که دل هر دو طرف را خشنود کنند. نویسنده کتاب *امامان شیعه و وحدت اسلامی* آقای دکتر آقانوری می‌گوید: «وحدتی ماندگار است که بر پایه تقریب بین باورهای انواع مذاهب استوار باشد، تقریبی بین اصول و ارکان مذاهب و نه تقریب صوری و نمادین» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۸) به نظر وی: «وحدت اسلامی... یعنی رسیدن به نوعی یگانگی در منافع و اهداف و تقریب در باورهای دینی، از سوی کسانی که به رغم اجتهادات مختلف، مشترکات بسیاری دارند» (همان).

روشن است که قالب سنتی علوم حوزوی معطوف به دفاع از آموزه‌های اهل‌بیت است و نتایج استحاله‌گرایانه به بار نمی‌آورد. از این رو، یکی از نویسندگان که تحت تاثیر القائات استحاله‌گرایان قرار گرفته است، پیشنهاد می‌کند که موضوعات، اهداف یا روش‌شناسی علوم حوزوی - مانند علم کلام، فقه، علم رجال، و علم حدیث - تغییر یابند تا این علوم نتایجی غیر از نتایج کنونی به بار آورند. این نویسنده درباره علم کلام می‌گوید: «مذاهب عقاید خود را در آن [علم کلام] دمیده‌اند و در آن به تثبیت پایه‌های خود بیش از رد شبهات مسیحیان و یهودیان و غیره پرداخته‌اند... اولویت‌های علم کلام امروز باید بار دیگر تبیین شود تا از این طریق برخی اختلافات مذهبی در سلسله مسائل کلامی به موضوع‌های حاشیه‌ای رانده شود... این موضوع موجب... زدودن اختلافات مذهبی می‌گردد» (حبالله، ۱۳۸۴: ۶۵، ۶۷، ۶۸). او نظیر این پیشنهاد را درباره علم فقه نیز عرضه می‌دارد و می‌گوید: «اجتهاد در مذهب... جعفری به تنهایی اجتهاد صحیحی از نظر معنای واژه نیست... یک شیعه... باید در راستای بحث خود ادله امام شافعی، ابو حامد غزالی و شیخ ابن تیمیه حرانی [!] و غیره از علمای طرف‌های دیگر را نیز برای دسترسی به یک نتیجه فقهی گسترده بررسی نماید (همان: ۶۷) علم رجال و حدیث نیز، از نظر ایشان، باید از نو در جهت اهدافی که به گمان وی تقریبی است، سازماندهی شوند (همان: ۶۸).

مواجهه با این قبیل پیشنهادهاستحاله‌گرایانه در باب ایجاد تغییر در روش‌شناسی علوم حوزوی این احتمال را تقویت می‌کند که هدف واقعی استحاله‌گرایان از

برجسته کردن مباحث تطبیقی در عرصه علوم حوزوی، عبارت است از — به اصطلاح — تعدیل آموزه‌های شیعی در سایه پررنگ کردن دیدگاه‌های مذاهب دیگر، هدفی که با هدف عالمانی همچون آیت‌الله بروجردی که از این طریق در پی تثبیت و ترویج مذهب بودند، در تقابل است.

۳. تضعیف آموزه نص

هر کدام از کتب اعتقادی امامیه را که بگشاییم خواهیم دید که امامت منصوبه را یکی از عقاید امامیه محسوب داشته است. در مقابل، اهل تسنن ادعا دارند که از پیامبر نصی درباره تعیین جانشین صادر نشده و تعیین امام و خلیفه بر عهده خود مسلمانان است. استحاله گرایان اصل نص را انکار نکرده‌اند تا رسماً در صف اهل تسنن قرار گیرند. اصولاً انکار نص با هدف ایشان، یعنی تقریب اعتقادی بین فریقین، سازگاری ندارد؛ چون این کار به معنای قرار گرفتن در قطب دیگر است، در حالی که تقریب فکری جز با اتخاذ موضعی بینابین محقق نمی‌شود. ایشان به منظور نزدیک شدن به این موضع بینابین ادعای مبهم بودن سخنان پیامبر در خصوص تعیین جانشین را پیش کشیده‌اند: «حالا شاید شیعه تحمل نکند اگر بگوییم مسئله خلافت از همین قبیل بوده، یعنی نوعی ابهام در کار بوده. بنابراین به مسئله‌ای فرعی و اجتهادی تبدیل شده است». (واعظزاده، ۱۳۸۰: ۱۵) و یا اینکه «پیامبر اکرم... تلاش داشت تا امام علی(ع) و اهل بیت را مناسب‌ترین الگوهای مورد اشاره قرآن [اولی الامر و اهل الذکر و صادقین] معرفی... کند» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۶۵). مفهوم جمله ایشان این است که پیغمبر ولایت امر را مختص امیرالمؤمنین و اهل بیت نمی‌دانست و مصادیق مناسب دیگری نیز برای اولی الامر قائل بود، نهایت آنکه اهل بیت را الگوهای مناسب‌تری می‌دانست. وی در ادامه بر موضع خود پافشاری می‌کند و می‌گوید: «البته در هیچ یک از اشارات قرآنی، از مصادیق اولوالامر، اهل الذکر، و راسخان در علم و صاحبان علم کتاب سخنی به میان نیامده است و تأکیدهای پیامبر بر این مهم نیز به گونه‌ای نبود که مراد وی از عترت و اهل بیت و نیز چرایی تمسک به آنان برای همگان روشن باشد» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۶۸). می‌بینیم که نویسنده در این عبارت، ابتدا آیات قرآن را مبهم معرفی می‌کند و در ادامه این ابهام را به روایات نبوی نیز تعمیم می‌دهد و مدعی می‌شود آنگاه که آن حضرت از

اهل بیت سخن می‌گفت و امر به تمسک به ایشان می‌کرد برای مسلمانان دقیقاً روشن نبود که از چه کسی سخن می‌گوید. وی همین ابهام را در لفافه تعابیر دیگری به سخنان اهل بیت نیز نسبت می‌دهد: «بر پایه برخی از احادیث، آن بزرگان کلیه شئون پیامبر به استثنای نبوت و نزول وحی را از آن خود می‌دانستند و در حاکمیت سیاسی نیز به‌عنوان «ساسة العباد» می‌توانستند نقش داشته باشند؛ اما پیام عمومی و قدر مسلم سخنان و حتی سیره آنان را بایستی بر محور مرجعیت مذهبی و مفترض الطاعه بودن در اخذ تعالیم شرعی اخذ کرد» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۶۹). وی در این عبارت دو ادعا را مطرح کرده است: نخست آنکه اهل بیت خود را کسانی معرفی کرده‌اند که به‌عنوان «ساسة العباد» می‌توانند در حاکمیت سیاسی نقش داشته باشند. مفهوم آن این است که ایشان حاکمیت سیاسی را حق و وظیفه اختصاصی خود نمی‌دانستند. دوم آنکه قدر مسلم سخنان و سیره اهل بیت، مرجعیت مذهبی و علمی ایشان است. مفهوم آن این است که در خصوص مازاد بر این دو مورد، یعنی در مورد حاکمیت سیاسی، سخنان ایشان دارای ابهام است.^۴

کسی که این قبیل مدعیات استحاله‌گرایان را با کتب اعتقادی امامیه مقایسه کند، به‌سادگی شکاف عمیق بین این دو را رصد می‌کند؛ در حالی که امامیه اصرار دارند که پیامبر(ص) با نصّ صریح خود مصادیق عترت را معرفی و بر حقوق سیاسی ایشان تصریح کرده بود، استحاله‌گرایان ادعای مبهم بودن سخنان پیامبر(ص) درباره عترت و مشکوک بودن حق حاکمیت ایشان را پیش می‌کشند. بین تفاوت ره از کجا تا به کجا است.^۵

۴. تقلیل امامت از اصل اعتقادی به امر فرعی

با مطالعه تاریخ کلام امامیه درمی‌یابیم که متکلمان امامی امامت منصوصه را از اصول اعتقادی دانسته‌اند، نه از فروع اعتقادی و نه از فروع فقهی. برخی از عالمان برجسته که تصریح کرده‌اند امامت به معنای مورد نظر امامیه از اصول اعتقادی است عبارت‌اند از سید مرتضی در *جمل العلم و العمل* (۱۳۷۸: ۲۵-۲۶)، علامه حلی در *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* (بی‌تا: ۲۰۸)، ملا عبدالرزاق لاهیجی در *سرمایه ایمان* (۱۳۶۲: ۱۵۴-۱۵۵) و ملامحمد مهدی نراقی در *انیس الموحّدین* (۱۳۶۹: ۱۳۷-۱۳۸).

لکن استحاله‌گرایان با نادیده گرفتن سنت کلامی امامیه، تلاش کرده‌اند که آموزه امامت را تا حد یک امر فرعی تنزل دهند. نتیجه این تنزل در درجه امامت آن است که اختلاف بین شیعه و سنی همانند اختلاف بین دو فقیه شود که درباره یک حکم شرعی فتواهای مختلفی صادر کرده‌اند. آیت‌الله واعظزاده در مقام طرفداری از این دیدگاه می‌گوید: «حالا شاید شیعه تحمل نکند اگر بگوییم مسئله خلافت از همین قبیل بوده، یعنی نوعی ابهام در کار بوده. بنا بر این به مسئله‌ای فرعی و اجتهادی تبدیل شده است» (۱۳۸۰: ۱۵).

استحاله‌گرایان از فرعی بودن اصل امامت دو تقریر مختلف عرضه کرده‌اند: به موجب تقریر نخست، اختلافات کلامی را نظیر اختلافات فقهی بین دو فقیه قلمداد کرده و آن را امری اجتهادی دانسته‌اند که هر کس در آن اجتهاد خاص خود را دارد و — لابد به نظر ایشان — در اجتهادش معذور است و عذرش در پیشگاه الهی مقبول. بر همین اساس، آقای دکتر آقائوری می‌گوید: «در وحدت مطلوب اسلامی بایستی پذیرفت که مسلمانان به رغم اجتهادهای کلامی و فقهی و سیاسی مختلف، امت واحده هستند... با پذیرفتن این اصل، هیچ‌یک از اختلافات جزئی و نظرات متفاوت فقهی، کلامی، تاریخی... نمی‌تواند به واحد بودن این امت خدشه‌ای وارد سازد» (۱۳۸۷: ۱۹). شاید بتوان با مقداری مسامحه این تقریر را به نحوی تفسیر کرد که با آنچه علمای امامیه درباره جایگاه امامت در منظومه عقاید شیعه بیان کرده‌اند سازگار شود.

لکن تقریر دوم بسیار خطرتر از قبلی است و ظاهر آن جز عدول از عقاید شیعه را نمی‌رساند. به موجب این تقریر، نه فقط متکلمان شیعه، بلکه اصولاً خود امامان نیز مجتهدان یا فقهای بوده‌اند که دیدگاه‌های شخصی و اجتهادی خود را بیان داشته‌اند. به تعبیر دیگر، هم امامان و هم کسانی که در مقابل ایشان مدعی علم یا صاحب سلطه سیاسی بودند بر اساس اجتهادهای شخصی اختلاف‌نظر داشته‌اند. این سخن استحاله‌گرایانه، دقیقاً دیدگاه اهل تسنن است که گاه با رنگ و لعابی از تقدیس ائمه عرضه می‌گردد.

شاید تعابیر استحاله‌گرایان در این معنا (ادعای مجتهد بودن امامان معصوم) صریح نباشد، لکن سخن ایشان دست‌کم تلویحاً چنین معنایی را القا می‌کند؛ مانند این عبارت که «پیدایش مذاهب به طور حتم بر اساس اجتهاد بوده است... نسبت به دورانی که

مذاهب شکل گرفت یعنی نیمه اول قرن دوم، هر کس اهل مطالعه و تحقیق باشد، می‌داند که پیشوایان مذاهب هر کدام از روی عقیده و مسلکی که داشتند، اجتهاد کرده و رأی خودشان را ابراز می‌داشتند و دیگران هم از آنان پیروی می‌کردند...» (واعظزاده، ۱۳۶۴: ۱۷۸-۱۷۹). ایشان حکم خود را مبنی بر مجتهد بودن پیشوایان مذاهب به صورت کلی بیان کرده‌اند، به نحوی که بر رئیس مذهب جعفری، امام صادق (ع)، نیز صدق می‌کند. در نتیجه آن حضرت در سلک ابوحنیفه و امثال او قرار می‌گیرد و کسی معرفی می‌شود که «عقیده و مسلکی داشته، اجتهاد کرده و رأی خودش را ابراز کرده است».

نویسنده کتاب *امامان شیعه و وحدت اسلامی* نیز در عبارات خود تلویحاً و حتی تصریحاً امامان را تا سطح مجتهدان تنزل می‌دهد. وی برای اینکه در ذهن خوانندگان، تصویر «امامان به عنوان مجتهدان» نقش ببندد، تعبیری را در مورد امامان به کار می‌برد که معمولاً در مورد فقها و مجتهدان به کار می‌رود. برخی از عبارات وی در این خصوص به قرار ذیل است:

- «آن بزرگان نه تنها به خاطر این مصلحت برتر، از **ملاحظات شخصی و دیدگاه‌های مذهبی** چشم‌پوشی کردند و حتی از همکاری با رقبای سرسخت سیاسی ابایی نداشتند» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۵).

- طبق نقل آقای آقانوری، امیرالمؤمنین گفت: «من فقط به کتاب خدا و سنت رسول خدا (**طبق اجتهاد خود**)^۶ عمل می‌کنم» (همان: ۱۵۵).

- «چندان بی‌پایه نیست اگر ادعا شود که آنان حتی از فدا کردن برخی از **گرایش‌های فقهی و کلامی** که مصدرش قرآن و سنت است اما باب اجتهاد در آن باز می‌باشد، در قبال هم‌زیستی اجتماعی و احساس اخوت اسلامی در جامعه ابایی نداشتند» (همان: ۲۱۱).

- «دیگر امامان شیعه نیز اگرچه تلاش وافر برای تبیین برداشت‌های خویش از مکتب اسلام داشتند و از همه بیشتر به حقایق دینی اهتمام می‌ورزیدند، اما دیگران را صرفاً به خاطر برداشت‌های متفاوتشان از کتاب و سنت مورد توبیخ و سرزنش قرار نمی‌دادند» (همان: ۲۷۴).

برای اینکه حس کنیم در عبارات فوق شأن امامان معصوم تا چه حد تنزل یافته، کافی است که به جای تعبیر «امامان شیعه» کلمه «پیامبر اسلام(ص)» را قرار دهیم و مثلاً بگوییم: «پیامبر اسلام(ص) اگرچه تلاش وافر برای تبیین برداشت‌های خویش از

مکتب اسلام داشت...»؛ یا «پیامبر اسلام(ص) حتی از فدا کردن برخی از گرایش‌های فقهی و کلامی... ابایی نداشت». بطلان اطلاق این تعابیر بر پیامبر(ص) نیاز به بیان ندارد. از منظر امام‌شناسی امامیه، اطلاق این تعابیر بر امامان معصوم نیز به همان اندازه باطل است. عقیده امامیه به عصمت و حجیت قول معصوم بدین معنا است که سخن امام معصوم نیز همانند سخن پیامبر(ص) از اعتباری مطلق برخوردار است. لذا همان‌طور که تعابیری از قبیل «اجتهاد» و «برداشت» و «گرایش» و غیره در مورد پیامبر ناروا است، در مورد امام نیز ناروا است.

شیوه دیگری که این نویسنده برای جا انداختن مفهوم مجتهدبودن امامان معصوم به کار می‌برد این است که، امامان را نسبت به قرآن و سنت در موضعی قرار می‌دهند که یک فقیه قرار دارد؛ مثلاً در خصوص نسبت امامان با سنت مدعی می‌شود که: «آنان [امامان] نه تنها به سنت قطعی پیامبر به دیده تقدیس می‌نگریستند و درستی و نادرستی سیره و سخنان خود را نیز با محک آن می‌سنجیدند، بلکه مخالفت و عدول از آن را نیز، همسان کفر یا شرک تلقی می‌کردند» (آقائوری، ۱۳۸۷: ۱۵۴). صرف نظر از اینکه برخی از احتمالات در مفاد این عبارت با آموزه‌هایی از قبیل علم و عصمت سازگار نیست، اصل مدعا یعنی اینکه «امامان درستی و نادرستی سخن خود را با محک سنت می‌سنجیدند» با مضمون روایاتی که این ادعا از آنها برداشت شده منطبق نیست. روایاتی که ایشان بدانها استناد کرده در «باب الاخذ بالكتاب و السنه» در کتاب *الكافی* آمده است. مضمون مشترک این روایات این است که باید احادیث منقول را بر قرآن و سنت عرضه کرد؛ مثلاً متن یکی از آنها که از امام صادق(ع) نقل شده چنین است: «حدیثی که موافق قرآن نباشد باطلی است آراسته» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۶۹). روشن است که این قبیل روایات مطابقت با کتاب و سنت را شرط صحت احادیث منقول دانسته‌اند و نه شرط صحت سخن و سیره امامان. شاهد این مدعا آن است که برخی از روایات این باب در *اصول کافی* از خود پیامبر اسلام(ص) نقل شده‌اند (همان) و آن حضرت شرط پذیرش روایات منقول از خودش، و نه سخنان خودش، را موافقت با قرآن اعلام فرموده است. بی‌تردید سخن و سیره امامان چه بفهمیم و چه نفهمیم، همان‌طور که خودشان فرموده‌اند، همواره مطابق قرآن و سنت پیامبر(ص) است. لکن نسبت ایشان به عنوان عدل قرآن و وارث سنت به قرآن و سنت غیر از نسبت فقها و مجتهدان به قرآن و سنت است. ایشان

ترجمان قرآن و معیار تشخیص تفسیر صحیح قرآن از تفسیر باطل‌اند، و نیز محک تمییز سنت از بدعت‌اند؛ در حالی که تفسیر صحیح قرآن و سنت قطعی معیار سنجش صحت و سقم اقوال فقها و مجتهدان است.

۵. مشروع دانستن خلافت غاصبان خلافت

همان‌طور که آقای رسول جعفریان می‌گوید: «اصرار اهل تسنن در عادل دانستن هزاران صحابی این مشکل را برای شیعه پدید آورده است که حق کوچک‌ترین انتقادی را نسبت به صحابه به‌ویژه نسبت به خلفا نداشته باشند. این در حالی است که عدم مشروعیت خلافت آنان از باورهای رسمی شیعه و از اصول تشیع امامتی-اعتقادی است» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۳۵ و ۶۱۶). لکن از فلتات لسان استحاله‌گرایان می‌توان حدس زد که به نظر ایشان مادام که شیعیان حاکمان بعد از رسول خدا را غاصب خلافت تصور کنند، نمی‌توانند شریک‌های خوبی برای ایجاد تقریب (به معنای استحاله‌گرایانه کلمه) باشند. گفتیم که استحاله‌گرایان تلاش دارند که امامت منصوصه را تضعیف کنند و جایگاه آن را از اصل به فرع تبدیل کنند. این تلاش زمینه را برای ترفیع درجه خلافت از رتبه نامشروع به مشروع فراهم می‌کند، لکن برای اثبات مشروعیت خلافت خلفا دلیل کافی محسوب نمی‌گردد. به همین جهت، ایشان چاره‌جویی کرده و تلاش کرده‌اند راهی برای مشروعیت غاصبان خلافت بیابند.

چاره یا یکی از چاره‌هایی که استحاله‌گرایان اندیشیده‌اند عبارت است از تقسیم کار بین غاصبان خلافت و امیرالمؤمنین (ع). ایشان با اعتقاد به اینکه «فرق بین مسئله خلافت و امامت یکی از پایه‌های محکم تقریب است» (واعظزاده، ۱۳۶۴: ۲۱۸) امامت را از آن امیرالمؤمنین و خلافت را از آن غاصبان خلافت دانسته‌اند. به نظر استحاله‌گرایان «خلافت از امامت جدا بوده و [امیرالمؤمنین و غاصبان خلافت] با هم دعوا نداشته‌اند. کسانی خلیفه شدند و علی (ع) هم خلافت آنان را پذیرفت. آنان هم امامت علی (ع) را به‌عنوان اینکه مرجع علمی است پذیرفتند. روایاتی از قبیل لولا علی لهلک عمر نشان می‌دهد که در مسایل علمی به علی (ع) رجوع می‌کردند» (همان: ۲۱۶-۲۱۷). آیت‌الله جعفر سبحانی نوع دیگری از این تفکیک استحاله‌گرایانه را، که در آن بر مقام معنوی و نه علمی اهل بیت تأکید می‌شود، معرفی و نقد کرده است: «گروهی از روشنفکران... تصور

می‌کنند که راه اتحاد میان دو گروه شیعه و سنی این است که این دو منصب را میان خلفا و خاندان پیامبر تقسیم کنند، حکومت و فرمانروایی را از آن خلفا و رهبری معنوی را از آن اهل بیت بدانند و با این راه بر نزاع هزار و چهارصد ساله خاتمه بخشند و مسلمانان را در برابر دو اردوگاه امپریالیسم شرق و غرب متحد و نیرومند سازند. ولی... شالوده این وحدت را اندیشه باطلی که حاکی از یک نوع مسیحی‌گرایی است تشکیل می‌دهد» (سبحانی، ۱۳۵۴: ۱۳۵). بدین ترتیب، به نظر استحاله‌گرایان، با اعطای امامت به معنای مرجعیت علمی یا رهبری معنوی به امیرالمؤمنین و اعطای خلافت به معنای حاکمیت سیاسی به غاصبان خلافت اختلاف بین ایشان و پیروان ایشان به‌طور اساسی حل می‌شود.

لکن این تقسیم بر خلاف عقیده شیعیان است. چون «تشیع اعتقادی اصیل تشیعی بوده است که مشروعیت خلفای نخست را نمی‌پذیرفته و بر اساس نص به امامت علی(ع) و پس از آن به امامت فرزندان او اعتقاد داشته است. در این نگرش [تشیع اعتقادی] مبنای تشیع پذیرفتن [توأمان] رهبری سیاسی و معنوی و فکری امامان بوده است» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۳۲)، و نه پاره‌پاره کردن امامت و بخشش آن بسان گوشت قربانی به این و آن (رک: سبحانی، ۱۳۵۴: ۱۳۵).

مبنا یا دلیل استحاله‌گرایان برای این تقسیم کار، این ادعا است که امامان در برابر غاصبان خلافت از حقوق خود، که قاعداً شامل حق حاکمیت سیاسی نیز می‌شود، گذشته و صرف‌نظر کرده بودند. آقای دکتر آقائوری در این باره می‌گوید: «آنان در راه تقویت این وحدت حتی از برخی حقوق و امتیازات خود چشم‌پوشی کرده [اند]...»؛ (آقائوری، ۱۳۸۷: ۱۴) و نیز می‌گوید: «از این دو نامه و نیز سیره عملی دیگر امامان شیعه به روشنی به دست می‌آید که آن بزرگان از حقوق شخصی... گذشتند» (همان: ۱۰۷).^۷

وی پس از اینکه مدعی می‌شود امامان(ع) از حق خود گذشتند، این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا بهتر نبود حال که از این حق گذشته بودند، از آن پس با سخنان خود، منشأ اختلاف و انشقاق مسلمانان به دو دسته بزرگ شیعه و سنی نمی‌شدند و به‌طور کلی جلوی هر سوءاستفاده‌ای را می‌گرفتند» (آقائوری، ۱۳۸۷: ۱۱۴). این سؤال — که پیش‌فرض آن منسوب داشتن شقاق به اهل‌بیت و تبرئه غاصبان خلافت از آن است — به صورت ارتجالی در کتاب ایشان مطرح نشده است، بلکه از دل مطالب

پیشین برآمده است. به تعبیر دیگر، مقدمه‌چینی‌های خود مؤلف وی را به جایی رسانده که اهل‌بیت را در معرض اتهام تفرقه‌افکنی قرار دهد. از نظرگاه شیعی صرف اینکه آن مقدمات چنین سؤالاتی را برمی‌انگیزد دلیل کافی است بر اینکه خللی در آن مقدمات وجود دارد. گذشته از آن، متون تاریخی و روایی گواهی می‌دهند که مقدمه اصلی وی، یعنی ادعای عدول اهل‌بیت از حقوق خود به هیچ وجه، صادق نیست؛ چون «علی(ع) از اظهار و مطالبه حق خود و شکایت از ربایندگان آن خودداری نکرد. بلکه با صراحت ابراز داشت و علاقه به اتحاد اسلامی را مانع آن قرار نداد» (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۰).

نویسنده مذکور در ادامه، در لباس وکیل مدافع ظاهر می‌شود و برای رفع اتهام از اهل‌بیت(ع) می‌نویسد: «شکل‌گیری فرقه‌ای [مقصود وی شیعه است] با تمایزات فکری و ایدئولوژیک، از نتایج و پیامدهای مواضع اهل‌بیت بود و نه از اهداف و اصول کاری آنان» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۱۸). اما این پاسخ، صرف نظر از اینکه با سیره اهل‌بیت در جدا کردن صف اعتقادی و سیاسی شیعیان از عامه سازگار نیست، اتهام تلویحی منطوقی در پرسش فوق را مبنی بر اینکه امامان با سخنان خود منشأ اختلاف و انشقاق مسلمانان به دو دسته بزرگ شیعه و سنی شده‌اند رفع نمی‌کند و تنها عمدی بودن آن را نفی می‌کند. در واقع، چون خشت اول کج بوده، این بحث تا ثریا کج رفته است و اهل‌بیت را در موضعی قرار داده که باید پاسخ‌گوی اتهام تفرقه‌افکنی باشند.

باری، از آنجا که صرف صرف نظر کردن (ادعایی) اهل‌بیت از حقوق خود موجب مشروعیت غاصبان خلافت نمی‌گردد، استحاله‌گرایان مقدمه دیگری افزوده‌اند و همان‌طور که عبارات منقول از ایشان در بالا حکایت داشت با تفسیر خاص خود از ماجرای بیعت مدعی شده‌اند که امیرالمؤمنین «...با بیعت خود، به خلافت ظاهری آنها رسمیت بخشید» (آقانوری، ۱۳۸۷: ۷۸)؛ همچنین می‌گوید: «یکی از اصول پایدار امام علی(ع) "عدم مداهنه در دین" است. اگر آن حضرت بیعت را که نوعی به رسمیت شناختن خلافت و مشروعیت خلفا بود، موجب سستی، مداهنه و گذشت از اصول دینی می‌دانست، دست به چنین کاری نمی‌زد» (همان: ۷۷-۷۸).^۱ بدین ترتیب، حتی اگر در آغاز چنین تقسیم‌کاری وجود نداشت و هر دو سمت مرجعیت علمی و سیاسی از آن حضرت علی(ع) بود، پس از بیعت آن حضرت مرجعیت سیاسی به غاصبان خلافت واگذار شده و خلافت ایشان رسمیت یافته است.

لکن این سخن استحاله‌گرایان نیز به دلایلی که به برخی از آنها اشاره می‌شود سست و بی‌اساس است؛ زیرا

۱. اصل وقوع چنین بیعتی قابل اثبات نیست. شیخ مفید تصریح کرده است که محققان از علمای امامیه وقوع چنین بیعتی را قبول ندارند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۶). قاضی نورالله شوشتری نیز وقوع چنین بیعتی را حتی بعد از شش ماه انکار کرده است (شوشتری، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۴۱).

۲. بر فرض تحقق اصل بیعت، گزارش‌های تاریخی حاکی از آن است که این بیعت در اثر اکراه و حتی اجبار و اضطرار صورت پذیرفته است. برخی از روایات دلالت دارند بر اینکه آن حضرت دو راه بیشتر نداشت: بیعت یا کشته شدن. در کتاب الاختصاص آمده است: «... علی (ع) را کشان‌کشان از خانه بیرون آوردند... آنگاه که چشمانش به قبر پیامبر افتاد این آیه را خواند: "یا ابن‌أمّ إنّ القوم استضعفونی و کادوا یقتلوننی". آنگاه علی (ع) را به سقیفه نزد ابی‌بکر آوردند، عمر خطاب به علی (ع) گفت: بیعت کن. علی (ع) گفت: اگر بیعت نکنم چه؟ عمر گفت: والله در این صورت گردنت را می‌زنیم... عباس به میان آمد و گفت: ای ابابکر، با برادرزاده‌ام نرمخو باش. من بیعتش را برای تو می‌گیرم. آنگاه دست علی (ع) را گرفت و آن را بر دست ابابکر کشید. پس علی (ع) را در حالی که غضبناک بود رها کردند» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۶-۱۸۷). از عبارت «آنگاه دست علی (ع) را گرفت و آن را بر دست ابابکر کشید» می‌توان دریافت که حتی تحقق صورت ظاهری بیعت مشکوک است؛ و در فرض تحقق، از باب ترجیح بیعت ظاهری بر کشته‌شدن بوده است. لکن این ترجیح نه از باب ترس یا مدهانه در دین، بلکه از باب حفظ دین بوده است. اگر آن حضرت آن روز کشته شده بودند و احیاناً در این گیرودار، همان‌طور که برخی از روایات دیگر دلالت دارند، (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۷) همه اهل‌بیت (ع) کشته می‌شدند، نه نسل امامان تداوم می‌یافت و نه مذهبی به نام شیعه شکل اجتماعی به خود می‌گرفت که پیروان آن امروز از حقانیت امیرالمؤمنین (ع) سخن بگویند.

۳. آن حضرت نیک می‌دیدند که نهال نوپای اسلام تاب جنگ داخلی و کشمکش‌های مستمر سیاسی را ندارد. گذشته از منافقان که صرفاً بنا به مصلحت تظاهر به اسلام می‌کردند، هنوز ایمان در قلب بخش عظیمی از جامعه اسلامی نفوذ نکرده و

کاملاً محتمل بود که نزاع داخلی زمینه را برای ارتداد ایشان مساعد گرداند. روشن است که در این صورت اصل موجودیت اسلام در معرض تهدید قرار می‌گرفت و دیگر نوبت به بحث از خلیفه برحق نمی‌رسید. واقعاً آن حضرت چه راهی داشت جز اینکه، در عین تصریح و اصرار بر حقوق خود، با «شبه‌بیعت» خود نهال نیمه‌جان اسلام را حفظ کند، به امید اینکه روزی از دست ربایندگان به در آید و دوباره در دستان پرعطوفت صاحبش قرار گیرد (رک: نهج البلاغه؛ نامه ۶۲).

۶. توهم اولویت مصلحت بر حقیقت

به نظر می‌رسد که بسیاری از استحاله‌گرایان، استحاله‌گرایی را بر زمینه‌ای از مصلحت که در پس ذهن بدان باور دارند، نقش می‌زنند. ایشان با یادآوری مثال‌های آماده‌ای از درگیری‌های مذهبی و نتایج رقت‌بار آن نتیجه می‌گیرند که آموزه‌ها یا شعائری که ممکن است از آنها برای شعله‌ور کردن آتش تفرقه سوءاستفاده شود، باید حذف یا ترفیق شوند.

سؤالی که استحاله‌گرایان باید بدان پاسخ دهند این است که مصلحت تا کجا می‌تواند مبنا یا معیاری برای نظر و عمل باشد. به تعبیر دیگر، در موارد تعارض بین مصلحت و فقه، مصلحت و حقوق، مصلحت و اخلاق، و مصلحت و (التزام به) حقیقت (دینی) کدام یک ارجح است. کدام را باید فدای دیگری کرد؟ نیاز به گفتن ندارد که با صرف‌نظر کردن از برخی اصول اخلاقی، احکام فقهی، قوانین حقوقی، اصول ایدئولوژیک سیاسی و حقایق دینی می‌توان منافع بسیاری را تأمین کرد و از بسیاری از درگیری‌های مذهبی، دینی و سیاسی اجتناب ورزید. اگر مصلحتی در استحاله‌گرایی نهفته باشد، باید پیش از توصیه به این مصلحت، اولویت‌بندی خود را در مقام ترجیح بین مصلحت و ارزش‌های فوق مشخص کنیم.^۹

بررسی موضوع تراحم مصلحت با هر کدام از موارد فوق نیازمند بحث مستقلی است. در اینجا فقط به طرح این نظریه می‌پردازیم که برای دریافت صحیح سیره اهل‌بیت(ع) باید اصل اولویت «حقیقت» یا همان «هدایت» بر مصلحت را راهنمای خود قرار دهیم.^{۱۰} اهل‌بیت(ع) حاضر بودند برای اینکه حقایق برای همگان روشن شود بالاترین مصالح سیاسی و حتی جان خود را در راه خداوند تقدیم کنند؛ کما اینکه در

زیارت امام حسین (ع) آمده است: «و بذل مهجته فیک لینقذ عبادک من الجهالة و حيرة الضلالة». تقدیم حقیقت بر مصلحت در سیره اهل بیت در همان حالی بود که ایشان زیرکی لازم را برای تأمین مصالح خود حتی بیش از مکارترین افراد تاریخ داشتند. امیرالمؤمنین (ع) در خصوص زیرک‌تر بودن خود از معاویه می‌فرماید: «به خدا قسم، معاویه زیرک‌تر از من نیست؛ لکن او مکر می‌ورزد و دروغ می‌گوید. اگر مکر را مکروه نمی‌داشتم با زیرکی خود همه را غافلگیر می‌کردم» (مجلسی، بی‌تا: ۱۹۳/۴۰).

لکن اگر چشم مصلحت‌بین را باز کنیم و چشم حقیقت‌بین را ببندیم آرزو خواهیم کرد که کاش امامان کمی سیاستمداران‌تر رفتار کرده بودند. با خود خواهیم گفت اگر امامان برای نیل به اهداف سیاسی و نظامی خود زیرکی دنیوی را پیشه کرده بودند (مثلاً اگر امیرالمؤمنین (ع) بلافاصله بعد از وفات رسول خدا (ع) در پی تصاحب خلافت برآمده بود و کفن و دفن رسول خدا (ص) را به افراد دیگر واگذار کرده بود، و یا در شورای شش نفره از روی مصلحت عمل به سیره شیخین را پذیرفته بود؛ اگر امام حسن (ع) همانند معاویه برخی را با زر و برخی را با زور خریده بود؛ اگر امام حسین (ع) به جای وعده شهادت نوید پیروزی به یارانش داده بود، و پیش از رسیدن سپاه عمر بن سعد با گروه‌های کوچک‌تر از سپاه دشمن جنگیده و ایشان را شکست داده بود؛ و اگر...)، زمام حکومت بر جهان اسلام در دست اهل بیت (ع) قرار می‌گرفت، و چه مصلحتی بالاتر از این. همه این «اگرها» ممکن است در ملازمه‌ای که بین مقدم و تالی برقرار می‌کنند، درست باشند. لکن نکته همین‌جا است که اهل بیت کاملاً آگاهانه برخلاف همان مصالحی عمل می‌کردند که هر سیاستمدار و فرمانده عادی بر وفق آنها عمل می‌کند. چون در غیر این صورت، مرزهای حق و باطل در هم می‌آمیخت. سخن و سیره اهل بیت خطابه‌ای بود برای همه تاریخ، نه مجادله‌ای بر سر قدرت در زمان خود. در پرتو همین مواضع حقیقت‌محور اهل بیت و مصلحت‌محور مخالفان است که حقیقت‌جویان تاریخ می‌توانند بین حق و باطل تمیز دهند.

لکن مقصود از اولویت حقیقت بر مصلحت در سیره اهل بیت این نیست که ایشان مصلحت‌نگر نبوده‌اند؛ چون اهل بیت (ع) پس از بیان حقیقت و به ودیعت نهادن آن در دل‌های حقیقت‌جو، در مسیر حفظ حاملان حقیقت مواضع مصلحت‌آمیز اتخاذ می‌کردند. این قبیل مصلحت‌بینی، متأخر از بیان حقیقت است، و در جهت حفظ و

ابقای حقیقت عمل می‌کند و نه در تقابل با آن. بر همین اساس می‌توان هم صلح امام حسن (ع) و هم جنگ امام حسین (ع) را تفسیر کرد. اگر این امام صلح نمی‌کرد ای بسا شیعه‌ای باقی نمی‌ماند تا مشعل حقیقت را در جان خود روشن نگه دارد و اگر آن امام جنگ نمی‌کرد و از همه مصالح نمی‌گذشت حقیقت بر همگان عیان نمی‌شد. این قبیل مصلحت‌بینی متأخر از هدایت و معطوف به حقیقت، غیر از مصلحت‌بینی استحاله‌گرایانه است که در تقابل با حقیقت قرار دارد.

۷. تضعیف فرهنگ امامت به عنوان پایگاه اجتماعی حکومت شیعی

روشن است که هر حکومتی بر پایه فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی خاصی که در جامعه مورد قبول است استوار است؛ مثلاً جامعه‌ای که ارزش‌های کمونیستی بر آن حاکم است مادام که چنین است پذیرای حکومت دینی نخواهد بود. کما اینکه جامعه‌ای که ارزش‌های اسلامی بر آن حاکم است پذیرای حکومت کمونیستی نخواهد شد. لکن اگر فرهنگ یک جامعه به تدریج تغییر یابد، و مثلاً یک جامعه کمونیستی به تدریج پذیرای ارزش‌های اسلامی گردد، حاکمیت آن جامعه نیز خواه به طریق نرم و خواه به طریق سخت تغییر خواهد یافت تا با ارزش‌های حاکم بر جامعه هماهنگ شود.

با نگاهی به «تاریخ روابط فرهنگ و سیاست» در جهان می‌توانیم موارد فراوانی از «تغییر نظام‌های سیاسی در اثر تغییر ارزش‌های فرهنگی» را مشاهده کنیم و تصدیق کنیم که تحولات عظیم سیاسی مسبوق به تحولات بنیادین در فرهنگ و نظام ارزشی جامعه هستند.

بررسی زمینه‌های تاریخی- فرهنگی برآمدن صفویان مصداقی عینی برای مدعای کلی فوق است. ایران پیش از صفوی از حدود قرن ششم یا هفتم تا دهم هجری از مبدأ تسنن تا مقصد تشیع مسیر فرهنگی طولانی‌ای را طی کرد. راهبران این مسیر متکلمان، همانند خواجه نصیرالدین طوسی، و صوفیان بودند که از یک سو سلاطین و امرا و از سوی دیگر عموم مردم را از تسنن به تشیع ناب هدایت کردند. دکتر رسول جعفریان در این باره می‌گوید: «تحول از تسنن به تشیع از قرن ششم به بعد در مسیرهای مختلفی انجام شده است. بخشی در مسیر سیاست، و بخشی در مسیر فرهنگ، ادب، حدیث و تصوف پدید آمده است» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۸۴۰). طریقت‌های صوفیانه که در امامان شیعه

چهره اولیای الهی را می‌دیدند، هم خود از تسنن به سوی تشیع رهسپار شدند و هم فرهنگ عمومی جامعه را در همین مسیر به جریان انداختند، به طوری که ایران پیش از صفویه اگر شیعه ناب نبود، دست کم سنی دوازده‌امامی بود و با بسیاری از آداب و شعائر شیعی مانوس بود. به عبارت دیگر، آخرین حلقه از حلقه‌های فرهنگی منتهی به تشیع ناب^{۱۱} صفوی تسنن دوازده‌امامی است. یک مثال جالب برای این تسنن ملاحسین کاشفی، صوفی و فقیه حنفی دوازده‌امامی، است که روضه الواعظین او همچنان در قالب اصطلاحاتی از قبیل «روضه‌خوان» و «مجلس روضه» در فرهنگ عمومی مردم ایران به حیات خود ادامه می‌دهد. با این نگاه به ایران پیش از صفویه می‌توان دریافت که تأسیس حکومت شیعی صفوی تبلور سیاسی مسیر فرهنگی چندین قرنه‌ای بود که مردم ایران از تسنن محض به تسنن دوازده‌امامی و از تسنن دوازده‌امامی به تشیع طی کرده بودند. آن تحول در فرهنگ به این تحول در سیاست منتهی گشت و چنین است که تحولات آهسته در فرهنگ به تحول سریع در حاکمیت می‌انجامد.

بنیان اجتماعی هر گونه حکومت شیعی عبارت است از فرهنگ «امامت». هر اندازه فرهنگ امامت در جامعه قوی‌تر باشد حکومت شیعی نیز استوارتر خواهد بود و هر قدر فرهنگ امامت در جامعه تضعیف شود پایه‌های مردمی حکومت شیعی سست‌تر خواهد شد. فرهنگ امامت در جامعه می‌تواند بین دو قطب حداکثری و حداقلی نوسان داشته باشد. فرهنگ امامت حداکثری عبارت است از اینکه در چهارچوب عقیده شیعه بالاترین مقامات را برای امامان اثبات کنیم؛ قوی‌ترین پیوند عاطفی را با امامان داشته باشیم و بیشترین و پرمعناترین شعائر راجع به امامت را به انجام رسانیم. فرهنگ امامت حداقلی عبارت است از اینکه مقامات امامان را تا حد امکان پایین بیاوریم؛ از غلیان عواطف مثبت نسبت به اهل بیت (ع) که عواطف منفی نسبت به غاصبان خلافت را در پی دارد پرهیز کنیم و شعائر راجع به اهل بیت را به حداقل برسانیم. روشن است جامعه‌ای که بر اساس فرهنگ امامت حداکثری بار آمده بهتر می‌تواند بار حکومت شیعی را بر دوش بکشد و در قیاس با جامعه‌ای که بر اساس امامت حداقلی بار آمده در برابر تهدیدات فرهنگی و سیاسی داخلی و خارجی مقاوم‌تر خواهد بود.

اکنون سؤال این است فرهنگ که استحاله‌گرایان بدان دعوت می‌کنند فرهنگ شیعی را در چه مسیری هدایت می‌کند؟ آیا استحاله‌گرایان در مسیر تقویت فرهنگ

امامت گام برمی‌دارند که نتیجه قهری آن تقویت حکومت‌هایی است که مشروعیت مردمی خود را از تشیع دریافت می‌دارند؛ یا اینکه، برعکس، در مسیر تضعیف فرهنگ امامت گام برمی‌دارند که نتیجه قهری آن تضعیف چنین حکومت‌هایی است. در پاسخ چند نکته را باز می‌گوییم:

اولاً به نظر می‌رسد که استحاله‌گرایان تمایل دارند روایات فضایل اهل‌بیت را ساخته و پرداخته‌گالیان تلقی کنند. برجسته کردن و ترویج بحث غلو و تعمیم عنوان غالی به حداکثر ممکن از اصحاب خالص امامان از علایق ایشان است.^{۱۲} انکار روایات فضایل در نهایت موجب تنزل شأن امامان در نظر عموم می‌گردد و آنان را، به تعبیر استحاله‌گرایان، به «مجتهدانی» تبدیل می‌کند که «اجتهاد»، «برداشت» و «گرایش‌های شخصی» خود را بیان می‌کردند. نیاز به بیان ندارد جامعه‌ای که در خرد جمعی خود چنین برداشتی از امامان داشته باشد، آمادگی چندانی برای پذیرش حاکمیت خود امامان ندارد تا چه رسد به پذیرش حاکمیت کسانی که مشروعیت خود را از قبل تبعیت از امامان دریافت می‌دارند.

ثانیاً استحاله‌گرایان با اصرار سعی دارند فرهنگ برائت را که وجه تمایز تشیع از تسنن دوازده‌امامی است از جامعه شیعه سلب کنند. نموده‌های این برائت‌ستیزی را می‌توان از یک سو در تلاش ایشان برای تضعیف روایات برائت و از سوی دیگر در تقدیم گونه‌ای از مشروعیت و فضیلت سیاسی به خلفای اهل تسنن مشاهده کرد. آموزه برائت، صرف نظر از شعائر اجتماعی آن،^{۱۳} دارای یک کارکرد مهم سیاسی و اجتماعی است و آن عبارت است از سوق دادن شیعه به استقلال در امور سیاسی و اجتماعی. از بین رفتن فرهنگ برائت به معنای رخت بریستن حساسیت‌های شیعی جامعه است. شیعیانی که فاقد فرهنگ برائت باشند موانع روان‌شناختی خود را در قبال سلطه‌جویی مخالفان مذهبی از دست خواهند داد و از نظر ایشان تسلیم کردن حکومت شیعی به یک حاکم سنی بلامانع و حتی مستحسن خواهد بود. کارکرد سیاسی اجتماعی این آموزه به لحاظ تاریخی آزموده است. بهترین آزمون آن همان تجربه حکومت صفوی است. آیا اگر صفویان فاقد فرهنگ برائت بودند می‌توانستند برای اولین بار در تاریخ ایران پس از اسلام یک حکومت فراگیر و مستقل ایرانی را تأسیس کنند؟^{۱۴} اصولاً با وجود حکومت مقتدر عثمانی که اسلام سنی را تا عمق اروپای مسیحی پیش برده بود

چه نیازی به حکومت مستقل شیعی بود؟ حکومت عثمانی همه اهداف اسلامی را، بر اساس تعریفی که اهل تسنن از اسلام عرضه می‌دارند، تأمین می‌کرد. اگر از منطق استحاله‌گرایی عزیمت کنیم، تأسیس و تداوم حکومت صفوی که برای اولین بار استقلال کامل ایران را در پی داشت، جز به ضرر وحدت جهان اسلام نبود. در مقابل، شیعه اهل برائت به هیچ وجه پذیرای حاکمیت سنی نیست، و وجود حکومت مستقل شیعی را جایز یا لازم می‌داند. چون او حاکم سنی را مشروع نمی‌داند و می‌داند که چنین حاکمی تا آنجا که بتواند از رواج و ترویج عقاید و شعائر شیعی ممانعت می‌کند. در نتیجه، وی به طور طبیعی طالب حکومتی می‌شود که اولاً مشروعیت خود را به تعالیم اهل بیت مستند کند و ثانیاً بسط معارف و تطبیق شعائر شیعی را تسهیل کند. لکن شیعه‌ای که در اثر تأثر از تبلیغات استحاله‌گرایان تمام باورها و عواطف منفی خود را در قبال مخالفان از دست داده باشد، به سادگی رأی قلبی خود را تقدیم ایشان می‌کند و در این کار عیب و ایرادی نمی‌بیند.

به‌طور خلاصه، استحاله‌گرایان معکوس مسیری را که منتهی به حاکمیت تشیع بر ایران شد طی می‌کنند و دیگران را نیز به گام نهادن در این مسیر دعوت می‌کنند. همان‌طور که آن مسیر برائت‌جو و معطوف به امامت حداکثری به حاکمیت سیاسی پیروان امامت انجامید، این مسیر برائت‌ستیز و معطوف به امامت حداقلی به زوال حاکمیت پیروان امامت می‌انجامد. این نکته را ذیلاً از منظری دیگر پی می‌گیریم.

۸. مشروعیت‌بخشی به شیخین، تمهیدی برای استیلای مخالفان مذهبی

«گاهی دیده می‌شود که برخی از جوانان ساده‌لوح و احیاناً فریب‌خورده موضوع وحدت اسلامی را پیراهن عثمان کرده و کوشش‌های علمی حقیقت‌طلبان را به باد انتقاد می‌گیرند و می‌گویند: بحث دربارهٔ خلافت ابی‌بکر و علی (ع) و اینکه جانشینی از آن کدام بوده است از بحث‌های غیرمفید و بی‌ثمر می‌باشد؛ زیرا چرخ زمان به عقب برنخواهد گشت...» (سبحانی، ۱۳۵۴: ۶). پس بهتر است مناقشات تاریخی را به گوشه و کنار کتاب‌های تاریخی محصور کنیم و متن جامعه اسلامی را درگیر مناقشه فکری در این باب نکنیم. برخلاف دیدگاه ساده‌انگاران فوق، که از یک نوع «سنی‌گرایی» سرچشمه می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۵۴: ۹) قائل شدن به هر کدام از جانشینی علی (ع) و

جانشینی ابوبکر علاوه بر موضوع حیاتی مرجعیت علمی مسلمانان (سبحانی، ۱۳۵۴: ۹-۱۰) بحث از نظام حکومتی را در مسیر کاملاً متفاوت و حتی متقابلی پیش می‌برد: اولاً کسی که بنا بر دعوت استحاله‌گرایان به مکتب خلافت معتقد باشد و مشخصاً مشروعیت خلافت شیخین را بپذیرد، علی‌الاصول هر گونه حاکمیت مبتنی بر آموزه‌های مکتب خلافت را می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، از نظر چنین شخصی هر گاه حاکمی بر اساس بیعت، شورا، نص خلیفه قبلی (همانند نص ابوبکر بر عمر)، یا حتی قهر و تغلب بر مسلمانان مسلط شود، او همان حاکم مشروعی است که اطاعت از او واجب است. در چهارچوب همین نظریه است که جمعی از عالمان سنی، حکومت آل‌سعود در عربستان را مشروع دانسته‌اند.

این قبیل حکومت‌های سنی در حال حاضر به دلیل محدود بودن قلمرو حکومتی و دایره نفوذ خود در جهان اسلام، حکومت خود را خلافت نام نهاده‌اند. اما اگر یکی از این حکومت‌ها، در اثر تحولاتی که نظایر آن در طول تاریخ بسیار است، به لحاظ جغرافیایی توسعه یابد و داعیه خلافت اسلامی را علناً اعلام کند،^{۱۵} هر گونه چهارچوب نظری که خلافت شیخین را مشروع می‌داند، منطقی‌اً این خلافت نوپدید را نیز مشروع اعلام خواهد کرد. اگر شیخین در عین حضور امام معصوم می‌توانستند خلیفه مشروع باشند، چرا خلیفه سنی نتواند در زمان غیبت امام زمان (عج) مشروع باشد؟ اگر این خلافت سنی از قضا خود را مدافع آرمان‌های اسلامی معرفی کند و مواضع چندینی در برابر تهدیدهای خارجی اتخاذ کند، در این صورت از منظر استحاله‌گرایی ضرورتی برای تأسیس یا بقای حکومت شیعی وجود نخواهد داشت. به زعم برخی از ایشان، اگر تشکیل یک وحدت اسلامی مستلزم نفی تشیع و اسقاط حکومت شیعی باشد باید این کار را انجام داد. شیخ آقا بزرگ تهرانی در مقام معرفی کتاب *نامه سرگشاده* که در رد احمد کسروی نوشته شده می‌گوید: «احمد کسروی از سادات تبریز و امام جماعت یکی از مساجد این شهر بود... او جذب جریان سنی‌سازی شد، جریانی که از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی — که به منظور دوری‌گزینی از تشیع تظاهر به افغانی بودن می‌کرد — شروع شد. همکاری وی با آزادی‌خواهان و استبدادستیزان در عهد ناصرالدین شاه موجب بی‌اعتباری آزادی‌خواهان گردید؛ چون اتباع وی [ظاهراً مقصود جمال‌الدین است] بر این باور بودند که استقلال ایران و سرفرود نیاوردن فارسین [ایرانیان] در برابر

ترکان [عثمانی] موجب عقب‌ماندگی مسلمانان است. ایشان دعوت می‌کردند که شیعیان کشور خود را تسلیم سلاطین عثمانی در استانبول کنند تا اتحاد اسلامی بر ضد اروپا شکل بگیرد. لکن مردم ایران از ایشان [اتباع جمال‌الدین یا کسروی] روی‌گردان شدند و قانون اساسی ایران را بر اساس تشیع در سال ۱۳۲۵ استوار ساختند. لکن بقایای این جریان که هوادار سنی‌سازی بودند باقی ماندند. ایشان بر این باور بودند که تشیع مرضی بود که اسلام را در آغاز تاریخش گرفتار کرد. به همین جهت، کتب احمد امین و دیگر مبلغان تسنن را ترجمه می‌کردند بدون اینکه حق و باطل آن را تمییز دهند. پس برخی از اصلاح‌طلبان در دام ایشان [هواداران سنی‌سازی ایرانیان] افتادند و چنین پنداشتند که تشیع منبع خرافات و منشأ عقب‌ماندگی است. این اصلاح‌طلبان با شعار دعوت به وحدت اسلامی، تجددخواهی را با تسنن یا تشیع‌گریزی در هم آمیختند» (آقابزرگ، بی‌تا: ۲۴/۲۴-۲۵).

آیت‌الله واعظ‌زاده خراسانی از قول فردی به نام سمنانی دقیقاً همین استنتاج را نقل می‌کند. وی می‌گوید: «علامه سمنانی... شواهدی هم از گوشه و کنار جمع‌آوری کرده که علی (ع) از خلفا ناراضی نبوده و بالاخره به خلافت آنها رضایت داده است؛ زیرا اوضاع و احوال چنین اقتضا می‌کرده و او ناچار بوده است... [به گفته سمنانی] همواره چنین است. لازم نیست فقهای شیعه خودشان متصدی امر حکومت باشند. همین مقدار که یک حکومت عادلانه‌ای را روی کار بیاورند و به آن رضایت بدهند کافی است» (واعظ‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۱۷). جمله «همواره چنین است» در عبارت آقای سمنانی واقعاً یک جمله کلیدی است که می‌تواند برای استحاله‌گرایان کلیدی طلایی به حساب آید. مفهوم این جمله و عبارات قبلی و بعدی دقیقاً همین است که از آنجا که امیرالمؤمنین به خلافت شیخین راضی شد فقهای شیعه نیز باید به حکومت یا خلافت حاکمان سنی رضایت دهند. استنتاج‌های امثال سمنانی نشان می‌دهد که قول به مشروعیت خلافت شیخین می‌تواند کیان حکومت‌های شیعی را به مخاطره افکند. به موجب این قبیل استنتاج‌ها، بر شیعیان لازم است که از مخالفت با حکام سنی پرهیز کنند و اگر وارث حکومت مستقل شیعی هستند، همان‌طور که آقابزرگ از قول ایشان نقل کرده بود، باید حکومت خود را در طبق اخلاص تقدیم حکام و خلفای سنی کنند تا وحدت جهان اسلام خدشه‌دار نشود!

۹. عرضه مبانی التقاطی برای حکومت شیعی

می‌دانیم که یکی از مبانی مشروعیت حکومت شیعی آموزه ولایت فقیه است. به موجب این آموزه فقهی، فقیه جامع شرایط می‌تواند به‌عنوان حاکم شرع، زمام حکومت را به دست گیرد. این دیدگاه که در برخی کتب فقهی از متون روایی شیعه استنباط شده مؤید به سیره علمای امامی است که در طول تاریخ به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از قدرت سیاسی در جهت تحکیم و تثبیت آموزه‌های مذهب استفاده کرده‌اند. حتی اگر روایات مورد استناد در این باب سنداً و دلالتاً تام نباشند، لزوم در اختیار گرفتن حکومت به‌عنوان مقدمه‌ای برای تحکیم آموزه‌های نظری و عملی مذهب یک حکم عقلی است که نتیجه عملی آن با «ولایت فقیه» استنباط‌شده از روایات تفاوت چندانی ندارد.

از سوی دیگر، کسی که کمترین آشنایی با مکتوبات کلامی و تفسیری و حدیثی امامیه در طول هزار و اندی سال داشته باشد می‌داند که علمای امامی، به تبع روایات متواتر، بالاتفاق ولایت و امامت را چه در عصر حضور و چه در عصر غیبت مختص امام معصوم و منصوب دانسته‌اند. حاصل جمع آن دیدگاه فقهی با این مباحث کلامی، روایی و تفسیری این است که ولایتی که در فقه از آن سخن می‌رود، حتی اگر مطلقه باشد، در گوهر و سنخ خود با ولایتی که در کلام و تفسیر و روایات، مختص امامان دانسته شده تفاوت دارد. ولایت امامان معصوم، همان‌طور که متکلمان امامی بارها تصریح کرده‌اند، در عداد توحید و نبوت و معاد جزو اصول اعتقادی است؛ در حالی که ولایت‌هایی که در فقه از آن سخن می‌رود جزو فروع فقهی است؛ حتی اگر جزو فروع فقهی‌ای باشد که، صرف‌نظر از مباحث نظری، در عمل مورد اتفاق علمای عصر یا تمامی اعصار باشد. بر این اساس، پذیرفتن ولایت و امامت همه جانبه معصومان، جزو مبادی کلامی همه آموزه‌های فقهی و از جمله ولایت فقیه است. در نتیجه، آموزه ولایت فقیه یک آموزه کاملاً شیعی است که مناسبتی با دیدگاه اهل تسنن درباره امامت و خلافت ندارد؛ بلکه کاملاً در تقابل با آن قرار دارد.

لکن استحاله‌گرایان این عرصه را نیز مورد تاخت و تاز نگرش التقاطی خود قرار داده و تلاش کرده‌اند تا آموزه ولایت فقیه را به نحوی عرضه کنند که به لحاظ مبانی و محتوا علاوه بر مستندات شیعی، متکی بر خلیفه‌شناسی سنی باشد. پیشکشوت این وادی مرحوم آیت‌الله منتظری است که از سه جهت نگرش سنی را در امام‌شناسی شیعی

تزریق کرده است: نخست آنکه در بحث امام‌شناسی روایات سنی را همانند روایات شیعی معتبر دانسته است و در جای‌جای کتاب خود همان معامله‌ای را با این روایات کرده که با روایات شیعی انجام می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۰۲؛ ۲/ ۱۵۳-۱۵۶ و...); روشن است که اعتباربخشی مطلق به روایات سنی در مبحث امامت خواه ناخواه موجب تزریق نگرش سنی در کالبد امام‌شناسی شیعه می‌شود. دوم آنکه، برخلاف تصریحات متکلمان، مفسران و محدثان امامی، آیات و روایات مختص اهل‌بیت(ع)، نظیر آیه اولی الامر و غیره، را شامل غیر معصومان نیز دانسته است (از باب نمونه رک: همان: ۱/ ۱۶۱-۱۶۴); این دیدگاه از یک سو با دیدگاه اهل تسنن که این قبیل آیات و روایات را قابل تطبیق بر هر فرد عادل و حتی فاسق می‌دانند تقارب، و از سوی دیگر با دیدگاه متکلمان، مفسران و محدثان امامی که آنها را مختص معصومان دانسته‌اند تقابل دارد. سوم آنکه مبانی مشروعیت خلافت سنی از قبیل شورا و بیعت را وارد مبحث امام‌شناسی شیعی کرده است، گو اینکه این مبانی را در طول نص و عصمت قرار داده است (همان: ۲/ ۱۸۴-۱۸۵، ۱۸۹). پیش‌فرض غلطی که در تمام کتاب وی وجود دارد تفکیک بین عصر حضور و غیبت در مبحث امامت است. وی با این تفکیک، برخلاف تمام کتب کلامی امامیه، تمام روایات دال بر اشتراط نص و عصمت را مخصوص زمان حضور دانسته تا از طرفی زمان غیبت را زمان تعیین خلیفه از طریق بیعت و شورا قرار دهد (همان: ۱/ ۳۰۲؛ ۲/ ۱۷۶-۱۷۸) و از طرف دیگر، در حد توان هر گونه روایتی را که در آن از امامت و ولایت معصومان بحث شده به غیر ایشان تعمیم دهد و معصومان را صرفاً به‌عنوان مصادیقی برای این روایات معرفی کند. بدین ترتیب، به گمانم به زعم خودش، اختلاف شیعه و سنی بر سر امامت را به یک مسئله صرفاً تاریخی تبدیل کرده که ثمره‌ای یا ثمره چندانی برای امروز ندارد.

نقد سخنان وی و نیز نشان دادن تناقض این سخنان با باورهای امامیه که در کتب کلام و تفسیر و فقه مسطور است مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا صرفاً به چند نکته اشاره می‌نمایم: نخست آنکه وام گرفتن مفاهیمی از قبیل شورا و بیعت از اهل تسنن برای کارگذاشتن آن در بنیان مشروعیت حکومت شیعی، اگرچه شاید کام جمعی را شیرین کند، بی‌تردید در کام حاکم شیعی و شیعیان به شوکرانی آمیخته از دو فرهنگ سنی و غربی تبدیل خواهد شد. ترویج این قبیل مفاهیم که در تاریخ اسلام سنی

مصدیقی عینی به معنای واقعی کلمه نداشته‌اند خواه ناخواه در مقام تطبیق، الگوی دموکراسی غربی را تداعی می‌کند و زمینه‌ای می‌شود (و شده) برای ترویج آن دموکراسی در پوشش این مفاهیم از سوی کسانی که در پی مستحیل کردن آموزه‌های اسلامی در فرهنگ غربی هستند. روشن است که بسط فرهنگ دموکراسی غربی، ارزش‌های مذهبی و ملی را سست و ارزش‌های سکولار غربی را حاکم خواهد کرد. دوم آنکه از اولیات عقاید شیعه این است که در عصر حاضر، امامت و ولایت بر انسان‌ها مختص امام معصوم و منصوص یعنی حضرت محمد ابن‌الحسن المهدی (عج) است. میسر نبودن یا اعمال نشدن برخی از حقوق ولایت و امامت، موجب سلب این عنوان از آن حضرت و تقدیم آن به افراد دیگر، حتی اگر تالی تلو معصومان باشند، نمی‌گردد؛ کما اینکه امامان پیشین نیز که حاکمیت سیاسی نداشتند، امام زمان و ولی عصر خود بودند. شأن فقیهان به‌طور کلی و ولی فقیه به نحو خاص نظیر شأن و کلا، امیران یا والیانی است که در عصر حضور از سوی امامان منصوب می‌گشتند، با این تفاوت که در یکی با نصب عام و در دیگری با نصب خاص منصوب شده‌اند. به همین جهت، شایسته بلکه بایسته است عناوینی که در کلام، تفسیر و فقه شیعه منحصرأ یا غالباً بر امامان معصوم اطلاق شده‌اند، بر نواب عام و خاص امام اطلاق نشوند تا کسانی که به دنبال تشابهات هستند به این بهانه مضامین خلیفه‌شناسی سنی را در قاموس امام‌شناسی شیعه وارد نکنند. سوم آنکه آغشته‌کردن امام‌شناسی شیعه به خلیفه‌شناسی سنی، حتی اگر به تصور تثبیت و ارتقای پایگاه نظری حاکم شیعی صورت پذیرد، در نهایت به اضمحلال حکومت شیعی و استیلای خلافت می‌انجامد. چون قبول عام یافتن نظریه «عدم اشتراط نص و عصمت در امامت در زمان غیبت» حصارهای کلامی تشیع را که در طول هزار و اندی سال توسط متکلمان امامی بر پایه «اشتراط نص و عصمت در امامت» برافراشته شده فرو می‌ریزد و دروازه‌های تشیع را به روی سیل دیگر اندیشه‌های سیاسی سنی باز می‌کند و در نهایت فرهنگ خلافت را به سکه رایج بازار مشروعیت تبدیل می‌کند. تجربه هزار و چند صد ساله حاکمیت فرهنگ خلافت نشان داده است که به هنگام حاکمیت این فرهنگ، شعارهایی از قبیل شورا و بیعت عاقبت از شورای انتصابی و بیعت اجباری سر در می‌آورند و در نهایت در زیر چکمه‌های قهر و «تغلب» جان می‌سپارند و چندی نمی‌گذرد که از دل این فرهنگ نظام‌های سیاسی

موروثی و تمامیت‌طلب از قبیل خلافت اموی و عثمانی و سعودی پدید می‌آیند. آیا این آزمون تاریخی کافی نیست و آزموده را باید از نو آزمود.

سخن آخر

استحاله‌گرایی به رغم آنکه یک مکتب مدوّن نیست، جریان بی‌نامی است که با دست‌آویز قراردادن عناوین مستحسنی از قبیل تقریب مذاهب و وحدت اسلامی در پی پیداکردن جای پای برای خود در عرصه علم، فرهنگ و سیاست شیعی است. عمده اهتمام استحاله‌گرایان عبارت است از زدن شاخ و برگ‌های اصل اعتقادی امامت و پیوند زدن آن به مفهوم خلافت تا میوه‌هایی التقاطی به بار آورد که به کام همگان شیرین باشد. مهم‌ترین دست‌آویزی که استحاله‌گرایان در پس استدلال‌های خود بدان دل‌خوش‌اند مصلحت‌اندیشی است. لکن از مصلحت‌اندیشی ایشان آنچه عاید تشیع می‌شود چیزی جز خسران بی‌جبران فرهنگی و سیاسی نیست. استحاله‌گرایی، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه، در حاق خود گونه‌ای حرکت التقاطی است که در یک سو با تضعیف و تحریف آموزه امامت، نغمه زوال حکومت شیعی را سر می‌دهد و در سوی دیگر با زدودن فرهنگ برائت و ثناگویی از خلافت، هم‌صدا با جریان‌های سیاسی سنی، سرود نوزایی «خلافت» را زمزمه می‌کند.

گفتنی است نه هر کسی که تفنناً یا در موقعیتی خاص سخنی استحاله‌گرایانه بر زبان راند، مستحق لقب استحاله‌گرا است؛ و نه همه معدود استحاله‌گرایان تمام‌عیار به نتایج اسف‌بار استحاله‌گرایی واقف‌اند. کم نیستند کسانی که با نیت پاک آثار سوء هولناک برجای گذاشته‌اند. این مقاله در مقام نقد، صرفاً ناقد عبارات است و نه کاشف از سوء نیت.

پی‌نوشت

۱. درگیری بین شیعه و سنی یگانه‌درگیری فرقه‌ای در میان مسلمانان نبوده است. درگیری بین فرق تسنن، به‌ویژه بین گروهی که امروزه سلفی نام دارد و دیگر فرق سنی، تاریخ طولی دارد که شاید طولانی‌تر از درگیری بین شیعه و سنی باشد.
۲. تاریخ مواجهات فرهنگی نشان می‌دهد که هرگاه در جامعه‌ای دو قطب مخالف فکری در برابر همدیگر قرار می‌گیرند، یک قطب فکری التقاطی نیز شکل می‌گیرد که عناصری را از هر دو قطب مخالف اخذ و تلفیق می‌کند. در تاریخ مواجهه فرهنگی بین تشیع و تسنن، معتزلیان متشیع و سنیان دوازده‌امامی چنین نقشی را ایفا کرده‌اند. استحاله‌گرایان شیعی دست‌کم دست‌اندرکار فراهم آوردن تمهیدات نظری برای تشکیل این قطب تلفیقی هستند، اگر عجولانه نگوییم که خود عینش هستند.
۳. استناد به سخن رهبران سیاسی، برای این نیست که بحث علمی درباره‌ی نتایج استحاله‌گرایی به بحثی سیاسی بدل شود، بلکه برای این است که نشان دهیم دیدگاه استحاله‌گرایان با مواضع رسمی رهبران سیاسی شیعه مغایرت دارد.
۴. ممکن است تصور شود که نگارنده از طریق مفهوم‌گیری مضامینی را بر جملات نویسنده بار کرده که مقصود وی نبوده‌اند. نگارنده آرزو می‌کند که این اشکال وارد باشد؛ اما نویسنده می‌تواند با ایجاد تغییراتی اندک در عبارات فوق و نظایر آنها، راه را بر این‌گونه مفهوم‌گیری‌ها ببندد؛ مانند تغییر جمله اول به: «پیامبر اکرم... امام علی(ع) و اهل‌بیت(ع) را تنها الگوهای مورد اشاره قرآن [اولی الامر و اهل الذکر و صادقین] معرفی... کرد»، و نه «مناسب‌ترین الگوهای...».
۵. ممکن است استحاله‌گرایان بگویند: «ما با بحث علمی به این نتیجه رسیده‌ایم که امامت از اصول اعتقادی نیست؛ خلافت شیخین مشروع بود؛ و... آیا حق نداریم دیدگاه‌های خود را بیان کنیم؟». پاسخ آن است که این بحث، کلامی است و جایگاه و شیوه خاص خود را دارد. نمی‌توان در مقام بحث سیاسی از وحدت اسلامی موضوعات کلامی را حل و فصل کرد. اگر استحاله‌گرایان پس از انجام پژوهش کلامی، همانند اهل تسنن به این نتیجه برسند که امامت یک مسئله فرعی است می‌توانند دیدگاه خود را به صورت واضح و متمایز بیان نمایند. در این صورت بر شیعیان است که با تحسین صداقت اخلاقی ایشان از منظر شیعی دعای ایشان را به صورت مستدل رد کنند. در هر صورت، استحاله‌گرایان هیچ‌گاه نماینده تشیع محسوب نمی‌شوند و این نمایندگی از آن بدنه متکلمان و فقهای عظام حوزه‌های علمیه است.
۶. این نویسنده برای اینکه مضمون گزارش تاریخی با ایده «مجتهد بودن» امامان مطابقت کند این گزارش را که در کتب اهل تسنن آمده مطابق میل خود ترجمه کرده‌اند. تا آنجا که نگارنده مطالعه کرده از امیرالمؤمنین عبارتی نقل نشده که عبارت فوق، ترجمه آن تلقی شود.
۷. همان‌طور که اشاره شد، هدف اصلی این مقاله عبارت است از کشف ماهیت و پیامدهای استحاله‌گرایی و نه ابطال ادله آن. به همین جهت، در خصوص ادعای گذشت اهل‌بیت(ع) از حقوق خود به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که ادله روایی و تاریخی دال بر اصرار اهل‌بیت(ع) بر حقوق خود در منابع روایی و تاریخی بیشتر و صریح‌تر از آن است که قابل انکار یا تأویل باشد. فراتر از

آن، بر اساس امامت منصوبه، گذشتن اهل بیت (ع) از حقوقشان امکان‌پذیر نیست تا از وقوع یا عدم وقوع آن سخن گفته شود. چون این حقوق از شئون امامت هستند و امامت همانند نبوت با نصب و جعل الهی تحقق می‌پذیرد. در نتیجه گذشت امام از حقوق خود همانند گذشت نبی از حقوقش بی‌معنا و ناممکن است.

۸. این شیوه از استدلال مستلزم آن است که امامت آن حضرت نه فقط از جمله اصول دین بلکه حتی از فروع دین نیز نباشد. چون اگر امامتش از فروع دین می‌بود باز آن حضرت در آن مدافعه نداشت. گذشته از آن، اگر استحاله‌گرایان استناد به منابع اهل تسنن را برای اثبات بیعت آن حضرت با خلفا روا می‌دانند، آیا سخن برخی از این منابع را درباره بیعت امام حسن با معاویه (رک: سبحانی، ۱۴۱۱ق: ۱۷۶/۳) دال بر مشروعیت خلافت معاویه می‌دانند؟ نمی‌دانم آیا استحاله‌گرایان هیچ از خود پرسیده‌اند: نکند این ره که می‌رویم به نآبادی مشروعیت‌بخشیدن به همه خلفای پیش و پس از امیرالمؤمنین منتهی شود؟

۹. این احتمال وارد است که استحاله‌گرایان صرفاً در مقام بذل و بخشش آموزه‌های شیعی مصلحت‌نگر می‌شوند. اما در خصوص اهداف سیاسی آرمانی کمترین نرمش را روا نمی‌دانند. این دوگانگی در اعمال معیار واحد خود جای نقد دارد. در هر صورت، هدف از طرح این مبحث تنها اشاره به لزوم روشن کردن مبانی نظری مصلحت‌گرایی است و نه نفی مصلحت‌گرایی به صورت مطلق. چون ممکن است برخی از مصالح، همانند حفظ حکومت شیعی، از اوجب واجبات باشد. بر این اساس، در موارد تعارض، حفظ این حکومت بر هر گونه هدف سیاسی در خارج از قلمرو حاکمیت شیعی اولویت دارد، هر چند آن هدف منفعت یا فداست داشته باشد.

۱۰. در ارزیابی نهایی، حقیقت به مصلحت است و مصلحت در حقیقت است. کما اینکه باطل به ضرر است و ضرر در باطل است. چون در این سو خریداران گمراهی در تجارت خود دچار خسران شده‌اند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶)؛ و در آن سو، خداوند جان‌های مؤمنان را به بالاترین قیمت خریداری می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (صف: ۱۰) و «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ (توبه: ۱۱۱)».

۱۱. مقصود از تشیع ناب تشیعی است که کاملاً از تسنن بریده است و برخلاف تسنن دوازده امامی، ولایت اهل بیت (ع) را با ولایت دیگران نیامیخته است. ناب بودن تشیع یک حکومت به معنای بری از عیب و ایراد بودن آن حکومت نیست. هیچ حکومت شیعی، چه رسد به سنی، وجود ندارد که در سایه آن خلاف یا خطای حکومتی صورت نگیرد. بنا بر این، نمی‌توان از منظر شیعی به همه رفتارهای سلاطین صفوی، حتی در تعامل با مخالفان مذهبی، مهر تأیید زد. لکن علمای شیعه در حد توان وظیفه خطیر تعدیل و اصلاح این حکومت را به انجام رسانیدند.

۱۲. نگارنده این مورد را به‌عنوان یک نظریه قابل ابطال مطرح کرده تا خود خواننده با مراجعه به سخنان ایشان در این باره داوری کند. اگر بتوان استحاله‌گرایی را یافت که روایات دال بر فضایل معنوی اهل بیت (ع) را قبول داشته باشد، نظریه فوق به صورت قضیه کلی ابطال خواهد شد و باید به جای

حکم کلی درباره‌ی گرایش استحاله‌گرایان، ایشان را تک‌تک ارزیابی کرد.

۱۳. شعائر اجتماعی برائت ترجمه این آموزه است به زبان آداب و رسوم اجتماعی. از آنجا که ممکن است در ترجمه آموزه‌های دینی به زبان فرهنگ عمومی از حیث محتوا و صورت خطاهایی رخ دهد، باید برای تصحیح این ترجمه‌ها همواره به عالمان عامل مراجعه کرد. گذشته از اهتمام به تصحیح صورت و محتوای این شعائر، توجه به این مهم نیز ضروری است که هدف این ترجمه‌ها تثبیت اجتماعی مذهب است؛ لذا اگر ترجمه‌ای در شرایط زمانی خاص موجب تضعیف و وهن مذهب گردد، باید آن را تبدیل کرد. تعیین حدود و ثغور شعائر اجتماعی برائت بر عهده عالمان عامل و مراجع عظام است و نه برخی از افراط‌گرایان که بدون توجه به موازین عقل و شرع پیشاپیش بر هر نماد اجتماعی آموزه‌های مذهبی مهر تأیید زده‌اند.

۱۴. از وقتی که تمدن ایرانی توسط اسلام سنی سرنگون شد، مردمان ایران به شهروندان درجه دوی دستگاه خلافت تبدیل شدند. «عرب‌ها... تحقیر بیشتری نسبت به ایرانیان روا می‌داشتند... بنا بر سستی که خلیفه دوم نهاده بود عربان اجازه داشتند تا در میان عجمان زن بگیرند، اما بدانها زن عرب نمی‌دادند... این نوع تبعیض‌ها و برتری دادن عرب بر موالی، توسط عمال عمر همچون ابوموسی اشعری نیز اعمال می‌گردید... طبیعی بود که آنان [عجم] در مقابل تحقیری که به ایشان صورت می‌گرفت ساکت نمی‌ماندند...» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۱۸) در مقابل این سیاست تبعیض‌آمیز، سیاست عدالت‌محور اهل‌بیت(ع) قرار داشت. اهل‌بیت(ع) حتی حاضر شدند برای اینکه حقی از ایرانیان ضایع نشود از مصالح سیاسی خود دست بشویند: «ابن عباس گفت: یکی از دلایل شکست امام علی(ع) این بود که امتیازات عربی را در نظر نگرفت... ظلمی که در جامعه اسلامی [در زمان خلفای پیشین] نسبت به موالی صورت می‌گرفت، سبب گردید تا آنان نزد علی(ع) شکایت کنند. امام بدانها فرمود: ای گروه موالی، اینان شما را با یهود و نصارا برابر گرفته‌اند... به تجارت بپردازید. خداوند به شما برکت دهد» (همان: ۱۱۸-۱۱۹). این موضع مثبت امیرالمؤمنین در قبال موالی را دیگر امامان اهل‌بیت(ع) نیز ادامه دادند (همان: ۱۲۸). مردم ایران با دوری گام به گام از خلافت از ذلت تاریخی در برابر بیگانگان دور شدند و با نزدیکی گام به گام به ولایت اهل‌بیت(ع) به عزت تاریخی تمدن ایرانی نزدیک شدند. ایرانیان در قله این مسیر صعودی حاکمانی را به قدرت رسانیدند که مشروعیت خود را نه از خلفا و مفهوم خلافت، بلکه از ایمان به ولایت اهل‌بیت(ع) دریافت می‌کردند. در تاریخ ایران پس از اسلام، این فرهنگ شیعی بود که به ایرانیان سنی هویت فرهنگی ممتاز بخشید تا ایشان بتوانند با اتکا بر این فرهنگ استقلال سیاسی خود را از اعراب مهاجم باز یابند. از این رو، ایرانیان برای حفظ استقلال خود ناگزیرند که هویت شیعی خود را حفظ کنند. این الزام یک الزام ناشی از فلسفه تاریخ ایرانی است و نه صرفاً از حکومت دینی. بر این اساس، ایرانیان، صرف نظر از اینکه نظام سیاسی‌شان از چه نوع باشد، باید هویت شیعی را به‌عنوان پشتوانه و لایه زیرین و زین استقلال ایران در پس‌زمینه اندیشه و تدبیر سیاسی خود حفظ و تقویت کنند. در مقام بحث از تمدن ایرانی، سخن گفتن از تقابل فارس و عرب غلط است. چون اولاً تبعیض و تحقیر دستگاه خلافت عربی نه فقط نسبت به فارسیان، بلکه نسبت به تمامی عجمان (غیر عرب)

اعمال می‌شد» (جعفریان، ۱۳۸۵: ۱۱۷). بنابراین، اگر قرار باشد از منظر قومی به تاریخ روابط اقوام اسلامی نگاه شود، باید از تقابل عرب و عجم به‌طور کلی سخن گفت و نه فقط تقابل عرب و فارس به نحو خاص. گذشته از آن، اصل نگاه قومی به این مسئله درست نیست. چون خود جهان عرب بود که به دو دسته عرب سنی طرفدار خلافت و عرب شیعی طرفدار امامت اهل بیت (ع) تقسیم شد. دسته دوم با موالی هم‌دل بودند. ایرانیان تشیع و در نهایت استقلال و عزت خود را مدیون همین عرب‌های شیعی هستند.

۱۵. با نگاهی مختصر به فضای فکری جهان تسنن و نیز فضای فکری شیعیانی که عمدتاً از روی غفلت (یا تعمد استحاله‌گرایانه) دوران خلافت عباسی را عصر طلایی اسلام نام می‌نهند، به‌سادگی می‌توان دریافت که در صورت مساعد بودن شرایط داخلی و خارجی دیو خلافت مجدداً بیدار خواهد شد و کشورهای جهان اسلام را فروخواهد بلعید. شاهد این مدعا آن است که برافتادن خلافت در جهان اسلام محصول تطور تاریخی جهان اسلام و عبور از خلافت نبود. بلکه عمدتاً تحت تأثیر عوامل بیرونی اتفاق افتاد. شاهد دیگر آن، عبارت است از وجود احزاب قوی و فعال سنی که در پی احیای خلافت هستند. با تحلیل آن واقعیت تاریخی و این واقعیت موجود، به این نتیجه می‌رسیم که در صورت برطرف شدن موانع خارجی، مانع فکری مهمی برای بازپیدایی خلافت وجود ندارد، مگر از سوی تشیع ناب و تبری که تیر استحاله‌گرایی آن را نشانه گرفته است.

کتاب‌نامه

- آقائوری، علی (۱۳۸۷)، *امامان شیعه و وحدت اسلامی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- تهرانی، شیخ آقابزرگ (بی‌تا)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۲۵، بیروت: دارالاضواء.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، قم: انتشارات انصاریان.
- حب‌الله، حیدر (۱۳۸۴ش)، «طرح تقریب و مشکلات آگاهی دینی»، *اندیشه تقریب*، سال اول، شماره دوم.
- حلی (۱۴۱۴ق)، *المسلك فی اصول الدین و الرسالة الماتعیة*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
- _____ (۱۳۶۳ش)، *انوار الملکوت فی شرح الیقوت*، جلد ۱، الشریف الرضی، چاپ دوم، قم.
- سبحانی، جعفر (۱۳۵۴ش)، *رهبری امت*، تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
- _____ (۱۴۱۱ق)، *الملل و النحل*، جلد ۶، بیروت: الدار الاسلامیة.
- سیدمرتضی (۱۳۸۷ق)، *جمل العلم و العمل*، چاپ اول، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، ۲۳ جلد، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، *الإختصاص*، یک جلد، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ق ب)، *الفصول المختارة*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق (۱۳۶۲)، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران: انتشارات الزهراء.
- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *امامت و رهبری*، چاپ بیستم، قم: انتشارات صدرا.
- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و شکوری، ۸ جلد، قم: مؤسسه کیهان.
- نراقی، مهدی (۱۳۶۹ش)، *انیس الموحدین*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
- واعظزاده خراسانی، محمد (۱۳۶۴ش)، *ندای وحدت*، بی‌جا: انتشارات مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰ش)، «چشم انداز تقریب مذاهب اسلامی»، *هفت آسمان*، شماره نهم و دهم.

معرفی کتاب

