

تحلیل انتقادی نظریه حکومتی سنت‌گرایان در عصر غیبت

ابوذر رجبی*

چکیده

گفتمان نظام سیاسی شیعی بر امامت استوار است و مسئله سلطنت در آن نه تنها جایگاهی ندارد، بلکه در تنافی با آن نیز هست. از گذشته‌های دور این پرسش مطرح است که آیا همکاری و همراهی بعضی از علما و فقهای شیعی با برخی از سلاطین به معنای پذیرش نظام سلطنت است؟ در دوره جدید، گفتمانی به نام سنت در برابر مدرنیته و تجدد شکل گرفته است که به جای پذیرش نظام مرسوم حاکمیت سیاسی شیعی به سلطنت اعتقاد دارد و بر آن است که بهترین شکل حکومت در دوره غیبت، سلطنت است. این نگرش در تنافی و تعارض با نظریه ولایت - دیدگاه عمده علمای شیعی در عصر غیبت - است. در واقع، نگاه سنت‌گرایان در نظام سیاسی معارض با اسلام فقهاتی است. تحلیل، بررسی و نقد این دیدگاه، رویکرد اصلی این مقاله است.

واژگان کلیدی

حاکمیت شیعی، ولایت، خلافت، سلطنت، سیدحسین نصر، سنت.

مقدمه

مسئله حاکمیت و رهبری در اسلام و فقه شیعی، از بنیادی‌ترین مسائل است. بعد از غیبت امام عصر (عج) این مسئله مطرح است که آیا باید همچنان به نظام ولایت و امامت پایدار ماند یا جایگزین دیگری برای آن وجود دارد؟ بیشتر متفکران اسلامی شیعی به نظام ولایت در ادامه امر امامت در عصر غیبت، اعتقاد دارند. البته پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی نظریه‌های دیگری هم مطرح کرده‌اند که اهمیت چندانی ندارد و استدلال

abuzar_rajabi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۱۲

* عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۷

محکمی نیز برای پذیرش آن ارائه نشده است. لذا فقهای شیعه معتقدند رهبری و زعامت جامعه اسلامی در عصر غیبت بر عهده فقیه است.

در این میان، عده‌ای از متفکران، نظریه سلطنت را به عنوان نظریه مورد قبول علمای شیعه مطرح کرده‌اند. سیدحسین نصر، به عنوان یک مسلمان نو سنت‌گرا، در عقاید و آثار خود از این نظریه حمایت می‌کند و امروزه این دیدگاه به او مستند است. وی در مبانی خود بیشتر متأثر از عرفای اسلامی و فلسفه اشراقی است؛ اما در ارائه این دیدگاه استدلالی بیان نکرده و نقدهایی جدی به آن وارد است. البته کلماتی از فقها مستمسک اوست. ما در این تحقیق، با بیان برخی از نظریات مهم‌ترین عالمان شیعی نادرستی این دیدگاه را اثبات کرده و نتیجه می‌گیریم که از مناسبات و روابط مثبت پاره‌ای از علمای شیعه با حاکمان و سلاطین نمی‌توان به این نتیجه رسید که شیعه در عصر غیبت قائل به نظام سلطنتی است، نه نظام ولایی. نکته قابل توجه این تحقیق آن است که نویسنده درصدد نقد تمام افکار سنت‌گرایان و از جمله دکتر نصر نیست، چه اینکه برخی اندیشه‌ها و آثار وی کاملاً ستودنی است؛ بلکه هدف مقاله، صرفاً نقد و بررسی برخی از دیدگاه‌های متفکر یادشده به‌خصوص در حوزه اندیشه سیاسی است.

چیستی سنت‌گرایی

جریان سنت‌گرایی، گفتمانی است که رنه گنون (۱۹۵۱ - ۱۸۸۶)، فیلسوف فرانسوی مطرح کرد و افرادی مانند آندره کنتیش کوماراسوامی، فریتیوف شووان، تیتوس بورکهارت، مارکوپولیس، لینگز، هانری کربن، ویلیام چیتیک، هادی شریفی، غلامرضا اعوانی، نصرالله پورجوادی و سیدحسین نصر از آن دفاع کردند. امروزه رهبری این جریان را سیدحسین نصر به عهده دارد.

منظور ما از گفتمان سنت، رسم و عادت نیست، بلکه بیشتر به معنای فرایند واگذاری و انتقال است. نصر، سنت را این‌گونه تعریف می‌کند:

سنت از لحاظ ریشه لغوی با انتقال ارتباط دارد و در گستره معنایش مفهوم انتقال معرفت، آداب، فنون، قوانین، قوالب و بسیاری عناصر دیگر را که ماهیتی ملفوظ و مکتوب دارند، جای می‌دهد. اما سنت در معنای فنی‌اش به معنای حقایق یا اصولی است که از طریق شخصیت‌های مختلفی معروف به رسولان، پیامبران، اوتاره‌ها، لوگوس یا دیگر عوامل انتقال، برای ابنای بشر و در واقع برای یک بخش کامل کیهانی آشکار شده و نقاب از چهره‌های آنها برگرفته شده است و این با پیامد و اطلاق و به‌کارگیری این اصول در حوزه‌های مختلف اعم از ساختار اجتماعی و حقوقی، هنر، رمزگرایی و علوم همراه است و البته معرفت متعالی، همراه با وسایطی برای تحصیل آن معرفت را نیز شامل می‌شود. (نصر، ۱۳۸۵: ب: ۱۵۵ و ۱۵۶)

سنت‌گراها، سنت را حقیقت یگانه‌ای می‌دانند که همیشه بوده و هست. این سنت، مبدأ همه حقایق است

و همه سنت‌های زمینی در واقع تجلیات این سنت آسمانی، ثابت و ازلی هستند. (همان: ۱۶۵) به باور اینان، سنت، اصول و حقایقی است که منشأ قدسی و آسمانی دارد و بروز آن در قالب تمدن است. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۲)

این سنت نخستین، در تمام سنت‌های بعدی انعکاس دارد، اما سنت‌های بعدی صرفاً تداوم تاریخی یا افقی آن نیستند. هر سنتی با نزول عمودی تازه‌ای از مبدأ الهی مشخص می‌شود؛ وحیی که به هر دینی که در قلب سنت منظور نظر نهفته است، نبوغ معنوی، شور و نشاط تازه، یگانگی و عنایتی ارزانی می‌دارد که مناسک و اعمال دینی را عملی می‌سازد. (نصر، ۱۳۸۲الف: ۱۱۰)

این جریان در پی تحولات مدرن، بیش از گفتمان تجدیدستیزی به دین‌پژوهی پرداخته، با تأکید بر عرفان اسلامی و آیین‌های شرقی درصدد حل معضل دنیای جدید غرب است. اینان گروهی هستند که به حکمت خالده و خرد جاویدان معتقدند و ادیان بزرگ جهان، مانند اسلام و مسیحیت و یهود، آیین‌های شرق آسیا همچون بودا، جین، شینتو و تائو را از حقیقت مشترکی برخوردار می‌دانند. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۶ - ۲۰)

اصول سنت‌گرایی

بیان تمامی اصول سنت‌گرایی، به‌خصوص آنچه نصر آن را باور دارد، در این مجال امکان‌پذیر نیست و فقط می‌توان آنها را فهرست‌وار این‌گونه برشمرد:

حکمت خالده یا فلسفه جاودان، وحدت متعالی ادیان، کثرت‌گرایی دینی، گرایش به عرفان و تصوف، انتقاد از غرب و دنیای مدرن و شناخت کافی از آن، اعتقاد به علم و هنر قدسی در برابر علم و هنر مدرن، شریعت بی‌رمق، نظریه سلطنت دینی، مخالفت با روشن‌فکری. (همان: ۲۵۲ - ۲۱۵)

حکمت خالده از اصول اساسی این جریان است. به باور اینان فلسفه جاودان یا همان حکمت خالده خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد؛ یعنی اولاً در میان اقوام و ملل گوناگون در سرزمین‌ها و اعصار مختلف موجود است و ثانیاً با اصول جهان‌شمول سروکار دارد. این حکمت، نه تنها به‌وسیله عقل جزئی قابل درک نیست و فقط توسط عقل شهودی دریافت می‌شود، بلکه تنها راه فهم آن همان سنت‌هایی است که این معرفت در بطن و قلب آن قرار دارد. از آنجا که این معرفت در قلب تمام سنت‌ها قرار دارد، حکمت خالده به‌وسیله آداب، مناسک، نمادها و دیگر آموزه‌های مقدس سنت‌های مختلف قابل درک است. (نصر، ۱۳۸۲الف: ۴۲)

به عقیده نصر و دیگر سنت‌گرایان، سرچشمه وحی‌ها و ادیان، حقیقت واحدی است که سلسله مراتبی دارد و مبدأ تمام مظاهر تمدن‌های سنتی مربوط به این ادیان مانند آداب، مناسک و دیگر ساحت‌های سنتی دینی است. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۲)

از نظر سنت‌گرایان گرچه میان ادیان مختلف شباهت‌هایی وجود دارد و وحدت متعالی در غایت، بین آنها حاکم است، این بدان معنا نیست که همه ادیان در سطح ظاهری و صوری نیز هماهنگ باشند.

سنت‌گرایان کاملاً به نبوغ معنوی خاص هر دین و یگانگی آن واقفند و پافشاری می‌کنند که این ویژگی‌ها دلیل و مدرک دقیقی برای منشأ متعالی هر دینی و واقعیت صورت مثالی آن در عقل الهی است. وحدتی که سنت‌گرایان بدان استناد می‌کنند، به تعبیر دقیق، وحدتی متعالی است که ورا و فرای صور و مظاهر بیرونی است. (نصر، ۱۳۸۲ الف: ۱۱۴)

به باور سنت‌گرایان، دین ظاهر و باطنی دارد؛ اما ساحت باطنی ادیان اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا جنبه باطنی ادیان همانند جوهرهایی هستند که صورتهای ظاهری‌شان مانند اعراض یک جوهر به آن وابسته، ولی وجود این ساحت باطنی، مستقل از این صورتهای و اعراض است. (همان: ۱۱۵)

دین جنبه ظاهری دارد که برای هرکسی است که مقدر است به تعالیم آن ایمان بیاورد، ولی ساحت باطنی نیز داراست که فقط قابل دسترسی برای افراد معدودی است که می‌توانند از ساحت ظاهر به ساحت باطن راه پیدا کنند. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۸)

البته باید توجه داشت، نصر بر وحدت متعالی ادیان و کثرت‌گرایی با گرایش خاص خود تأکید می‌کند که او را از قائلین به کثرت‌گرایی مشهور - که مورد قبول امثال هیک است - متمایز می‌کند. او گرچه به باطن دین توجه دارد، از ظاهر دین غافل نمی‌شود.

طریقت باطنی بنا بر فهم سنتی آن در تقابل مستقیم با طریقت باطنی دروغین، نه فقط ضرورت ساحت ظاهر را می‌پذیرد، بلکه بر کیفیت قدسی صورتهای دینی حتی در مرتبه ظاهری و نیز بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که صورتهای از آسمان مقدر شده‌اند و کسی که حتی با قبول این صورتهای پیش نرفته است، قادر به انکار آنها نیست. (نصر، ۱۳۸۲ الف: ۲۹)

نصر، کثرت‌گرایی ادیان را دلیل محکمی بر واقعیت امر قدسی و جهان‌شمولی حقیقت مطلق می‌داند. (نصر، ۱۳۸۵ ب: ۵۴۰) همه آنها دین هستند، ولی هر یک از ادیان به دلیل تناسب با مخاطبی خاص و هماهنگی با فرهنگی متفاوت، یکی از ادیان به حساب می‌آیند.

هر دین وحیانی، دین است و یکی از ادیان، دین است از این جهت که شامل حقیقت و راهی برای رسیدن به آن است و یکی از ادیان است از این جهت که مطابق با نیازهای معنوی و روحی مخاطبان خاص خود، بر وجهی از حقیقت تأکید می‌ورزد. (نصر، ۱۳۸۳: ۷۵)

جریان سنت‌گرایی، به عرفان شرقی، به‌خصوص عرفان اسلامی، تمایل شدیدی دارد. با توجه به اینکه یکی از خصوصیات مدرنیسم عقلانیت است، سنت‌گرایان در برابر آن به شهود و بصیرت عقلی که در عرفان بر آن تأکید می‌شود، روی می‌آورند.

سنت‌گرایان با مدرنیسم و پیامدهای آن به‌شدت مخالفند؛ البته این مخالفت آنان با وجود آشنایی صحیح از غرب و دنیای مدرن است. از ویژگی‌های دیگر سنت‌گرایان، تأکید بر علم و هنر قدسی است. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۱۸ - ۲۱۵)

نظام حکومتی اسلام از دیدگاه سیدحسین نصر

از مسائل اساسی که جوامع بشری همواره با آن درگیر بوده‌اند و دغدغه متفکران و نخبگان هر جامعه‌ای بوده است، مسئله حاکمیت و نوع حکومت است. تاریخ، شکل‌های مختلفی از حکومت‌ها را گزارش کرده است. در این میان، حاکمیت دین و حکومت دینی، از جمله انتظارات بشر از دین است. اما در شکل حکومت دینی، بین ادیان دیگر با اسلام و حتی فرقه‌های اسلامی اختلاف اساسی وجود دارد. نوع حکومتی که شیعه مطرح می‌کند، متفاوت با آن چیزی است که اهل سنت می‌گویند. با توجه به باور شیعه به مسئله امامت در نوع حکومت، در عصر غیبت عمدتاً مسئله ولایت فقها در دولت مطرح می‌شود. اما سنت‌گرایان، نوع حکومت را غیر از نظام ولایی تعریف می‌کنند.

نصر، تشکیل حکومت را ضروری می‌داند و دین اسلام را به عنوان دین جامع می‌پذیرد، از این رو به نظام سیاسی اسلام اعتقاد دارد. اما این امر تا زمان حضور مستقیم خود معصوم است. در زمان غیبت، ایشان باور دیگری دارد. شکل حکومتی که نصر آن را دارای کمترین نقص در زمان غیبت می‌داند، شکل حکومت سلطنتی است.

در طول تاریخ اسلام، نخست نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت در اسلام اهل سنت پدیدار گشت. تشیع، خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفت، ولی سلطنت یا پادشاهی را چون شکلی از حکومت که در دوران غیبت حضرت مهدی علیه السلام کمترین نقص را دارد، پذیرفت. این دیدگاه حتی در آثار اولیه آیت‌الله خمینی نیز، تا پیش از آنکه به نفع مفهوم جدید «حکومت ولایت‌فقیه»، با نهاد پادشاهی به مخالفت برخیزد، به چشم می‌خورد. (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۷)

وی در کتاب دیگر خود، دیدگاه عجیبی را به علمای شیعه نسبت می‌دهد:

نزد شیعه دوازده‌امامی کلاسیک هیچ حکومت کاملی در غیبت امام دوازدهم، حضرت مهدی، وجود ندارد. طبق نظر علما در گذشته در چنین شرایطی، یک حکومت پادشاهی یا سلطنتی که با موافقت و اجماع علما حکومت کند، امکان‌پذیر و یا به تعبیر دقیق‌تر، کم‌عیب‌ترین شکل حکومت در شرایطی است که طبق تعریف نمی‌تواند کامل باشد. (نصر، ۱۳۸۳: ۲۱۰)

نصر، ضمن متمایز دانستن حکومت نزد عالمان سنی و شیعی، حکومت مدنظر عالمان سنی را خلافت، و حکومت مدنظر عالمان شیعی را سلطنت می‌داند. (همان: ۲۱۰ و ۲۱۱)

وی حکومت شیعی در زمان حضور معصوم را نظام امامت و ولایت می‌داند و این تلقی را به عموم علمای شیعه در گذشته نسبت می‌دهد. وی بر آن است که حکومت کامل، متأثر از انسان کامل است و با توجه به اینکه در زمان غیبت، انسان کامل حضور مستقیم ندارد، بنابراین، نوع حکومت هم ناقص خواهد بود. ما باید در بین ناقص‌ها به کم‌عیب‌ترین نوع حکومت تن در دهیم و آن، سلطنت است.

وجه سیاسی امامان شیعه دوازده امامی، ارتباط مستقیمی با شخصیت امام دارد. حکومت کامل از آن امام است که با ظهور حضرت مهدی تحقق می‌یابد. در غیبت او، هر شکلی از حکومت بالضرورة ناکامل است؛ زیرا نقص‌های آدمیان در نهادهای سیاسی‌شان منعکس می‌شود. شیعیان، به‌ویژه شیعیان ایران از دوره صفویه و تا انقلاب سال ۱۹۷۹، سلطنت را کم‌نقص‌ترین شکل حکومت در شرایط موجود می‌دانستند. اما حتی برخی از شیعیان مانند امیر علی و طیب‌جی، از شیعیان هند، از خلافت سنی در یک سطح کاملاً سیاسی حمایت می‌کرده‌اند، گرچه شیعیان خلافت را به معنای متعارف کلمه به عنوان مرجعیت سیاسی مشروع و اسلامی نمی‌پذیرفتند. (همان: ۲۹۸)

نصر در کتاب «قلب اسلام» به تمایز و تفاوت علمای شیعه و سنی می‌پردازد و نفوذ عالمان شیعه را از علمای اهل سنت بیشتر می‌داند. ایشان در عین اینکه حکومت علما و دخالت مستقیم عالمان دینی را در تاریخ اسلام بی‌سابقه می‌داند، آنها را محافظان سنتی مردم علیه قدرت صاحب‌منصبان سیاسی و نظامی به شمار می‌آورد و می‌گوید:

علما همچنین محافظان سنتی مردم علیه قدرت صاحب‌منصبان سیاسی و نظامی به شمار می‌آمدند. در مجموع، علمای شیعه دوازده‌امامی نیرومندتر از همتایان سنی‌مذهبان بوده‌اند؛ چراکه از قدیم علمای شیعه در مقایسه با علمای سنی، مستقل از قدرت سیاسی بودند و از آنجا که مالیات‌های دینی را خودشان جمع‌آوری می‌کردند، تا اندازه زیادی هم از استقلال اقتصادی برخوردار بودند. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ میلادی اگر چنین قدرتی نمی‌بود، هیچ‌گاه به وقوع نمی‌پیوست. (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۲۱۸)

نصر در ادامه این جملات بیان می‌کند که دخالت علما در سیاست، مطلوب نیست. او از علمای صوفی یاد می‌کند که ضمن آگاهی به شریعت، هرگز در جامعه اسلامی طبقه ممتازی را تشکیل نمی‌دهند و در دل جامعه‌ای هستند که مردان و زنان از هر قشری می‌توانند عضو آن باشند. (همان: ۲۱۹) این گفته‌های نصر برخلاف مطالبی است که در آثار گوناگون خود درباره پیوند دین و سیاست مطرح می‌کند. او از سویی، سکولاریسم را نفی می‌کند و از سوی دیگر، همگام با روشن‌فکران سکولار، به نفی دخالت علما در سیاست می‌پردازد.

نصر در اصل ربط میان دین و سیاست در اسلام، تردید ندارد. وی در کتاب «قلب اسلام» می‌نویسد:

حکومت پیامبر در مدینه و نیز سندی به نام قانون اساسی مدینه، محور همه افکار و اعمال سیاسی بعدی در اسلام است؛ هرچند در این قانون اساسی نیز اشاره‌ای به شکل خاصی از حکومت در نبود پیامبر که حاکم جامعه محسوب می‌شد، نمی‌یابیم. اما قرآن و حدیث، هر دو بر این تأکید دارند که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد؛ بدین معنا که نباید دین را همچون کلیسا در غرب به انزوا کشاند. (همان: ۱۸۶)

وی با اشاره به شیوه‌های زندگی بنیان‌گذاران دین، آنها را دو گروه می‌کند: گروهی که به بریدن از دنیا و پیشی گرفتن زندگی معنوی توصیه می‌کنند و از جمله آنها باید به مسیح و بودا اشاره کرد. هر دوی آنها جوامعی معنوی ایجاد کردند که از شرایط سیاسی و اجتماعی برکنار بود. اما گروه دیگر، وارد پیچ و خم زندگی معمولی انسان می‌شوند تا آن را تغییر دهند یا تقدیس کنند. از این گروه، می‌توان پیامبرانی مانند حضرت موسی علیه السلام، داوود علیه السلام و سلیمان علیه السلام از ادیان ابراهیمی و راما و کریشنا از آیین هندو را نام برد. آنگاه نصر، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را در دسته دوم قرار می‌دهد و ایجاد تعادل در زندگی توسط پیامبر را مقدمه‌ای برای تسلیم در برابر حق متعال می‌داند و می‌نویسد:

او به لحاظ درونی اهل مراقبه بود، اما به لحاظ بیرونی نیز تقریباً ناگزیر از رویارویی با هر وضعیتی بود که ممکن است برای هر انسانی پیش آید ... او که تنهایی و مراقبه را دوست می‌داشت، اصلاً از رسیدگی به کارهای مردم، با همه لغزش‌ها و کاستی‌هایشان، شانه خالی نمی‌کرد. او باید بر کل جامعه نظارت می‌کرد و هرگاه میان دو طرف شکایتی رخ می‌داد، به موضع قضا می‌نشست. می‌توان رسالت او را همانا قداست‌بخشی به همه زندگی و برقراری تعادلی در زندگی بشری دانست که زمینه‌ساز تسلیم و فانی شدن در پیشگاه حق متعال است. (همان: ۴۹)

نصر و جمهوری اسلامی ایران

نصر به نظام حکومتی اسلام توجه دارد، ولی حاکمیت را به دو صورت تقسیم می‌کند: زمان حضور معصوم و زمان غیبت. در زمان حضور معصوم حاکمیت دینی شکل می‌گیرد، اما در زمان غیبت فقط می‌توان به نظام سلطنت رأی داد؛ چراکه دین به ساختار سیاسی خاصی در زمان غیبت نظر ندارد. البته از آیاتی مانند «و شاورهم فی الامر» می‌توان اصول کلی حکومت را در زمان غیبت به دست آورد (همان: ۱۸۵) که بر این اساس به نظام سلطنتی خواهیم رسید، نه نظام ولایی.

نصر با حکومت دینی به معنایی که در جمهوری اسلامی وجود دارد، مخالف است. وی این الگو را منطبق با اسلام نمی‌داند؛ زیرا حکومت دینی به معنای حکومت روحانیت یا حکومت طبقه روحانی که در رأس حکومت، طبقه روحانی قرار داشته باشند، مطابق با آیین مسیحیت و هندو و بوداست. (همان: ۱۸۶) البته در جامعه اسلامی، روحانیان اهمیت خاصی دارند؛ زیرا حافظان و مفسران شریعتند. ولی در تاریخ اسلام هیچ‌گاه طبقه روحانی حاکمیت را در دست نداشته است، تنها در ایران پس از انقلاب ۱۹۷۹ آنها اداره جامعه اسلامی را مستقیم در اختیار گرفتند. (همان: ۱۸۷)

نصر سیستم حکومت در ایران را نادرست و بی‌پشتوانه می‌داند و بیان می‌کند حتی امام خمینی، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، قبل از آغاز نهضت انقلاب به نظام سلطنت اعتقاد داشت.

نصر در سال‌های پیش از انقلاب، مسئولیت‌های گوناگون فرهنگی بر عهده داشت که مهم‌ترین آنها ریاست انجمن حکمت و فلسفه بود. وی کمی قبل از پیروزی انقلاب اسلامی مسئولیت دفتر فرح را برای نظارت بر فعالیت‌های فرهنگی کشور بر عهده می‌گیرد. همچنین در بحبوحه پیروزی انقلاب، برای افتتاح نمایشگاه هنر ایرانی در توکیو، ایران را ترک می‌کند و در زمان حضور او در لندن، انقلاب اسلامی به پیروزی می‌رسد. وی از آن پس هیچ‌گاه به ایران نیامد. البته خودش می‌گوید: «اگر مسائل امنیتی مرتفع گردد، مایل به حضور در ایران است». او پس از پیروزی انقلاب اسلامی، هیچ‌گاه از نظام، دفاع نکرد. نصر، علت پذیرش مسئولیت در دفتر فرح را این‌گونه بیان می‌کند:

... به هر روی، این امر را پذیرفتم، چراکه پای آینده کشور در میان بود؛ نه اینکه در آن زمانه پرخطر، این کار را از سر بلندپروازی و ورود به عرصه سیاست یا چیزی مانند آن کرده باشم. زیرا احساس می‌کردم که تنها کسی بودم که می‌توانستم همچون میانجی به ایجاد موقعیتی کمک کنم که در آن مثلاً آیت‌الله خمینی با شاه مصالحه کند و نوعی حکومت سلطنتی اسلامی برپا گردد که در آن علما نیز درباره امور مملکتی اظهار نظر کنند، اما ساختار کشور دچار تحول نشود. بسیاری از علما نیز هدفی جز این در ذهن نداشتند. (نصر، ۱۳۸۹: ۱۸۷)

او در تحلیل حرکت امام خمینی، از ایشان به نیکی یاد می‌کند، اما با این حال به حکومت مورد نظر امام اشاره نمی‌کند. وی درباره امام می‌گوید:

شهرت و نفوذ سیاسی آیت‌الله خمینی مانع از آن شده است تا بسیاری از مردم در جهان غرب و حتی در خود جهان اسلام خارج از ایران، آثار عرفانی وی و حتی جایگاه رفیعش در تاریخ متمدن عرفان نظری را، به طور جدی مورد توجه قرار دهند ... برای بسیاری از افراد، جالب توجه است و حتی ممکن است شگفت‌آور باشد که می‌بینند آیت‌الله خمینی که در اوایل عمرش نه فقط به عرفان نظری، بلکه به عرفان عملی، بر ریاضت و عزلت و ترک دنیا تأکید می‌کند، بسیار علاقه‌مند بود در اواخر عمرش کاملاً وارد صحنه سیاست شود. (یوسفی، ۱۳۸۵: ۱۹۱)

نصر در ادامه این جملات، تحلیلی از سلوک معنوی امام و سفرهای چهارگانه عرفانی ارائه می‌کند و امام را کاملاً متأثر از فضای عرفانی می‌داند.

ابهامات و نقدهایی که نصر به انقلاب اسلامی ایران دارد، به شکل حکومت آن است، نه به اصل اسلام سیاسی.

آیا نصر به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام هم توجه دارد؟

در ظاهر امر و بر اساس بررسی اولیه آثار نصر، می‌توان گفت که او فقط به جنبه‌های معنوی و باطنی اسلام توجه دارد، اما با نگارش کتاب «قلب اسلام» به گونه‌ای به جنبه‌های دیگر اسلام نیز اذعان کرده است. در

واقع، ایشان با نوشتن این کتاب در فضای حاکم بر غرب پس از یازده سپتامبر، توانست توجه غربیان را به اسلام اصیل جلب کند. با این حال، اشکالات اساسی بر این اثر وارد است؛ گرچه وی دیدگاه سکولاریسم را باور ندارد و میان دین و سیاست رابطه برقرار می‌کند.

قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد، بدین معنا که دین را چون کلیسا در غرب به انزوا کشاند. (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۶)

اما با توجه به نگره‌ای که به اسلام درباره نوع حکومت نسبت می‌دهد، (همان: ۱۸۷؛ نصر، ۱۳۸۲ ب: ۸۷) باید گفت او به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام توجه جدی ندارد.

درباره «قلب اسلام» نیز باید گفت وی در این اثر، در مقایسه با دیگر آثارش توجه جدی‌تری به اسلام سیاسی دارد، اما نه آن گونه که عالمان شیعه در نظر دارند.

«قلب اسلام» را می‌توان روایت یک سنت‌گرا از قلب اسلام در جهان مدرن نامید. به‌رغم اینکه نویسنده سال‌های متمادی است که در غرب زندگی می‌کند، اما منفعل و مقتون غرب نشده است. نصر، به اندیشه‌های نوگرای اسلامی و مسائل و تعابیر اجتماعی و سیاسی کمتر توجه کرده است. سعی نویسنده در یکسان‌سازی مفاهیمی مانند حق مسئولیت در اسلام با حقوق بشر، و مفهوم رهایی با آزادی، امکان سوء تعبیر را فراهم می‌کند. (دین‌پرست، ۱۳۸۵: ۱۸۱)

کتاب «قلب اسلام» بهترین دفاع از اسلام در وضعیت کنونی است. مخاطب کتاب، فردی غربی است که از اسلام، جز آنچه پس از جنگ‌های صلیبی در اذهان مانده است، تصور دیگری ندارد. آنها اسلام را دین جهاد و خشونت می‌دانند و تلاش نصر این بود که این تفکر را به نحوی از بین ببرد. (همان: ۱۸۲)

نصر، دفاع معنوی از اسلام را مهم‌ترین گام در این شیوه (دفاع مشروع از ارزش‌های دینی و فرهنگی) می‌داند و حتی حرکتهای شهادت‌طلبانه را که برای دفاع از خود و ملت مسلمان انجام می‌دهند، دفاعی گریزناپذیر می‌داند. (همان: ۱۷۹)

دفاع نصر از جهاد اسلامی می‌تواند تأکیدی بر جنبه سیاسی اسلام باشد. وی به شریعت الهی وفادار است و اندیشه سکولاریسم را در تنافی با ادیان الهی می‌داند. همچنین بحث‌های او درباره آزادی و حقوق بشر می‌تواند برگرفته از نگاه او به جنبه‌های اجتماعی اسلام باشد. اما تعجب در این است که نصر در برخی از آثار خود (نصر، ۱۳۸۲ ب: ۸۷) این گفته‌ها را نقض و از جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اسلام غفلت می‌کند. وی درباره نقش اسلام در سیاست، می‌نویسد:

خداوند بنا بر حکمت خود، بهتر آن دیده است که احکام تأسیس یک نهاد سیاسی واحد را که در طول قرن‌ها بدون تغییر، مورد متابعت باشد، به‌نحو صریح و مشخص در قرآن مجید عرضه نکند. (همان)

این گفته نصر در تعارض کامل با آن چیزی است که در «قلب اسلام» با عنوان «فلسفه فقه در اسلام» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۴۹) و «پیوند دین و سیاست» (همان: ۱۸۶) به آنها اشاره می‌کند.

تحلیل و بررسی

نسبت دادن پذیرش شیوه سلطنتی به فقهای شیعی، اتهام ناروایی است. با مراجعه ابتدایی به کتب فقهی بزرگان شیعی می‌توان به این انتساب نادرست پی برد. میراث مکتوب فقهای شیعه بر این امر دلالت دارد که در فقه شیعه، مسئله حکومت، امری ضروری است و در رأس حکومت هم باید فقیه جامع‌الشرایط حضور داشته باشد. اینان ولایت را همان امامت و تدبیر سیاسی جامعه می‌دانند و در عصر غیبت به ولایت فقیه قائلند. گاهی در تعبیر برخی از بزرگان کلمه «سلطان» آمده، ولی اراده آنان از سلطان، والیان عدل و امامان معصوم بوده است. آنچه از استقرا و فحص آرای فقهای شیعه به دست می‌آید، مسلم انگاشتن مشروعیت الهی ولایت فقیه به نحو انتصاب کلی است؛ به این معنا که شارع مقدس با ارائه ملاکها و شرایط کلی، ولی فقیه را مأمور تصدی امر قضا و حکومت کرده است و منشأ مشروعیت او هم از این لحاظ به شرع و شریعت برمی‌گردد. همه عالمان شیعی در عصر غیبت به ولایت فقیه عادل عقیده دارند و فقیه را نایب عام امام معصوم می‌دانند. اگرچه در قلمرو ولایت اختلاف نظرهایی مطرح است، اما هیچ فقیهی جز به نظام ولایت در عصر غیبت، اعتقاد پیدا نکرده است.

کسی که مطابقت مشروع دارد، به دو گونه ممکن است؛ یکی به نحو ولایت و دیگر به نحو وکالت. آنچه در فقه مطرح است، به عنوان ولایت حاکم مطرح است. (مطهری، ۱۳۶۴: ۱۵۰ و ۱۵۳)

در طول تاریخ غیبت کبری هیچ فقیهی منکر اصل ولایت فقیه نشده است. البته در حدود اختیارات ولایت فقیه اختلافاتی مطرح است، اما اصل آن اجماعی و مورد وفاق فقهای بزرگوار است. حتی برخی، آن را ضروری دین معرفی کرده‌اند. به نظر برخی از فقها اگر اصل ولایت فقیه نباشد، بسیاری از امور مسلمانان معطل می‌ماند. (نجفی، ۱۳۷۴: ۲۱ / ۳۹۷) برخی نیز به صراحت بیان کرده‌اند که امامان معصوم علیهم‌السلام همه اختیارات خود را به فقهای شیعه واگذار کرده‌اند. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۲ / ۲۵)

شیخ مفید از متکلمانی است که مکتب فقهی را به سمت گرایش‌های عقلی کشاند و با نگرش عقلی و نقلی به مسئله حکومت می‌نگرد. وی در این باره معتقد است:

خدای متعال اجرای حدود را بر عهده معصومان علیهم‌السلام گذاشته است و در زمان غیبت نیز آن بزرگواران، این منصب را به فقیهان واگذار کرده‌اند. از این رو، هر فقیهی که از سلطان ستمگر نهراسد، باید دست‌کم درباره فرزندان و خویشان خود حدود الهی را اجرا کند. (همان: ۸۱)

شیخ طوسی نیز ولایت فقها را در عصر غیبت، امری مسلم می‌داند:

تنها کسانی می‌توانند میان مردم قضاوت کنند که امام معصوم به آنان اجازه داده باشد، و چنین اجازه‌ای در زمان غیبت فقط به فقیهان شیعه واگذار شده است... (طوسی، بی‌تا: ۳۰۱)

محقق کرکی در این باره می‌گوید:

فقیهان شیعه به اتفاق آراء، فقیه جامع‌الشرایط را در همه امور، نایب حضرت ولی‌عصر می‌دانند. پس دادخواهی و قبول حکم از او واجب است. فقیه می‌تواند در زمان نیاز، مال کسی را که حق دیگران را ادا نمی‌کند بفروشد؛ بر احوال کودکان، سفیهان، ورشکستگان و بر تمامی اموری که به حاکم اسلامی مربوط است ناظر و حاکم باشد. (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۴۲)

محقق اردبیلی، فقیه را در تمامی امور که حکومت از جمله آن است، نایب مناب امام می‌داند. (محقق اردبیلی، بی‌تا: ۱۱ / ۹)

جملات صاحب جواهر نیز در این زمینه صریح است:

ولایت‌فقیه از امور مسلم، قطعی، ضروری و روشنی است که نیاز به دلیل ندارد. استوانه‌های مذهب، به ولایت‌فقیه حکم کرده‌اند و فقیهان شیعه در موارد متعددی آن را یادآور شده‌اند. منکر و ردکننده ولایت‌فقیه طعم فقه را نجشیده است و رمز سخنان معصومان را نفهمیده است... منصب او، منصب امام است. فقیه در همه منصب‌ها از طرف امام نیابت دارد و فقیهان نیازی ندیده‌اند که به اثبات آن بپردازند و آن را امری روشن دانسته‌اند. (نجفی، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۱۷۸)

مرحوم محقق نراقی به صراحت اشاره می‌کند که در زمان غیبت، فقها حاکمان بر مردم هستند: «مقصد ما در اینجا بیان ولایت فقهاست که حاکمان زمان غیبت و نایبان ائمه هستند». (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۲۸) همان‌طور که اشاره شد، تنها اختلاف علمای شیعه، در محدوده ولایت فقیه است. بیشتر فقها به ولایت مطلقه اعتقاد دارند. (همان: ۵۳۷) اما برخی نیز به ولایت در امور صرفاً حسب نظر دارند. به عنوان نمونه، آیت‌الله خویی معتقد است:

ولایت در زمان غیبت برای فقیه به هیچ دلیلی ثابت نشده است، بلکه ولایت مختص به پیامبر و ائمه است و آنچه از روایات استفاده می‌شود دو امر است: نافذ بودن قضای فقیه و حجیت فتوایش. ولی اجازه تصرف در شئون ولایت مانند تصرف در مال مجبورین و امثال آن را ندارد، مگر در امور حسبیه که فقیه در آن ولایت دارد. (غروی تبریزی، ۱۴۱۰: ۴۲۳)

اما در نقد این دیدگاه، بسیاری از فقها معتقدند امور متعددی در فقه مطرح است که برای اجرا و عملی کردن آنها، چاره‌ای جز تشکیل حکومت اسلامی و قائل شدن به ولایت مطلقه نیست. مسئله امر به معروف و نهی از منکر از جمله این امور است. محقق کرکی از فقهایی است که فقیه را در همه اموری که معصوم ولایت دارد، نایب مناب امام می‌داند.

همه شیعیان اتفاق نظر دارند که فقیه عادل، امین، جامع‌الشرایط در فتوا که از آن به مجتهد در احکام شرعیه تعبیر می‌شود، از طرف ائمه هدی در زمان غیبت در جمیع آنچه که نیابت در آن دخلیت دارد، نیابت دارد. (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۴۲)

آیت‌الله خویی درباره ولایت فقیه و جایگاه حاکم شرع در عصر غیبت، بررسی‌های وسیع و چندجانبه‌ای کرده که سبب برداشت دوگانه از نظریه او در حکومت اسلامی و مسئله ولایت فقیه شده است. طبق یک برداشت که در سطرهای قبل اشاره شد، ایشان مخالف نظریه ولایت مطلقه فقیه است؛ زیرا دایره اختیارات فقیه را در امور حسبه، محدود دانسته و معتقد است که این‌گونه امور، جواز تصرف در امور اجتماعی و مدیریت سیاسی نیست. در نگره دوم، دیدگاه ایشان به ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت، کاملاً مثبت است. اما در اثبات ولایت فقیه روش متفاوتی در پیش گرفته است که این نمی‌تواند به معنای انکار نظریه ولایت مطلقه فقیه تلقی شود. (مطهری، ۱۳۸۹: ۶۸)

برای اثبات حاکمیت فقیه و ولایت او در زمان غیبت، دلایل متعدد عقلی و نقلی وجود دارد. حتی برخی از بزرگان، آن را از مسلمات مذهب شیعه تلقی کرده‌اند.

همه اختیاراتی که در شریعت مقدس برای نبی و ائمه اطهار - که حاکمان مردم و حافظ اسلام هستند - ثابت شده است، برای فقیه نیز ثابت است، مگر آنکه برای موردی دلیل استثنا بیاورد. دلیل بر این مطلب نیز علاوه بر اینکه این مسئله اجماعی است، زیرا بسیاری از اصحاب بدان تصریح کرده‌اند تا آنجا که گویی از مسلمات شیعه است، تصریح روایات است. (نراقی، ۱۳۷۵: ۵۳۸ - ۵۳۶)

اشاره شد که فقها برای اطلاق ولایت فقیه ادعای اجماع کرده‌اند. (نجفی، ۱۳۷۴: ۱۶ / ۱۷۸)

کسی که فتاوی فقهای شیعه را بررسی کرده باشد، می‌فهمد که آنان بر وجوب رجوع به فقیه در موارد عدیده‌ای اتفاق نظر دارند. با اینکه در آن موارد نص خاصی وارد نشده، اما فقها با استناد به ضرورت دلیل عقلی و نقلی، قائل به عمومیت ولایت فقیه شده‌اند. بلکه اجماع بر ولایت مطلقه فقیه بیش از حد استفاضه است و بحمدالله مسئله آن قدر واضح است که هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد. (بحرالعلوم، ۱۳۶۲: ۳ / ۲۳۴)

مسلم بودن نیابت فقیه از طرف معصوم، در ابواب متعددی از امور فقهی آمده و ادعای اجماع بر آن شده است. چنان‌که فقیه معروف، آقا رضا همدانی در «مصباح الفقیه» می‌گوید:

اشکال و تردید در نیابت فقیه جامع شرایط از امام در حال غیبت، در این‌گونه امور (اموری عمومی که هر قومی در آنها به رئیس خود مراجعه می‌کند) روا نیست و تتبع در کلمات اصحاب آن را تأیید می‌کند؛ زیرا ظاهر کلام آنها این است که این مطلب، از امور مسلم در هر بابی است. وضوح این مطلب به حدی بوده که عده‌ای از ایشان دلیل عموم نیابت فقیه از امام را اجماع قرار داده‌اند. (واعظی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

امام خمینی ضمن رد اینکه ولایت مطلقه فقیه از ابتکارات ایشان است، معتقد است:

در تمام مسائل مربوط به حکومت، همه آنچه از اختیارات و وظایف پیامبر و امامان پس از او محسوب می‌شود، در مورد فقهای عادل نیز معتبر است. البته لازمه این امر، این نیست که رتبه معنوی آنان هم‌پایه رتبه پیامبران و امامان تلقی شود... این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم بیشتر از حضرت امیر بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر بیش از فقیه است، باطل و غلط است. (امام خمینی، ۱۳۶۵: ۳۵)

با توجه به جملاتی که از علما نقل شد، می‌توان گفت چه در عصر حضور معصوم و چه در عصر غیبت، پیوند دین و سیاست، گسست‌ناپذیر است. با نگاهی اجمالی به آیات و روایات، ضرورت تشکیل حکومت، آن‌هم به‌وسیله فردی که اذن الهی دارد، به دست می‌آید. امامان معصوم علیهم‌السلام همواره در پی تشکیل حکومت بودند و این امر را در عصر غیبت بر عهده عالمان دین گذاشته‌اند. بنابراین، با ادله نقلی و عقلی، مسئله ولایت در عصر غیبت اثبات می‌شود؛ زیرا هر عقل سلیمی حکم می‌کند که برای جلوگیری از هرج‌ومرج و برقراری نظم اجتماعی، وجود حکومت امری اجتناب‌ناپذیر است. از سوی دیگر، احکام اجتماعی اسلام، جاودانی است و اجرای آنها وابسته به زمان و مکان خاصی نیست.

حکومت آرمانی اسلام آن است که شخص معصوم بر آن حکم براند. حال زمانی که از فیض حکومت پیشوای معصوم محروم بودیم، باید نزدیک‌ترین افراد به معصومان را برای سرپرستی جامعه برگزینیم. این نزدیکی را می‌توان با سه معیار معین داشت؛ آشنایی با احکام اسلامی که همان فقاهاست؛ شایستگی روحی و اخلاقی که همان تقواست؛ کارایی در اداره جامعه. بنابراین، در عصر غیبت فقط فقیهان این ویژگی‌ها را دارند و شایسته حکمرانی بر جامعه اسلامی‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۸۹ و ۹۰)

خلط میان واژه سلطان در سلطان عادل با حکومت سلطنتی

در برخی کتب فقهی عنوان سلطان به کار رفته که منظور فقیهان از آن، امام و حاکم عادل بوده است. تعبیر سلطان، گاهی مطلق و گاهی با قیودی در آثار فقهی به کار برده شده است. به عنوان نمونه به جملات شیخ مفید در این باره اشاره می‌کنیم.

شیخ در باب احتکار می‌گوید:

حاکم اسلامی می‌تواند محترک را بر بیرون آوردن (در معرض فروش گذاشتن) و فروش آنها در بازار مسلمین اجبار کند؛ در صورتی که مردم به آنها احتیاج داشته باشند. (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۶۱۳)

یا در جای دیگری می‌نویسد:

اجرای حدود و احکام به دست سلطانی است که از ناحیه خداوند منصوب شده است و منظور از

سلطان، ائمه هدی از آل محمد یا کسانی که از جانب خداوند منصوب گردیده‌اند، می‌باشند و امامان نیز این امر را به فقهای شیعه واگذار کرده‌اند تا در صورت امکان، مسئولیت اجرایی آن را بر عهده گیرند. (همان: ۸۱۰)

با توضیحات ذیل عبارت سلطان، معلوم می‌شود مراد، حاکم اسلامی است و عبارت‌های بعدی مشخص می‌کند که منظور، فقهای عظام هستند.

در روایات متعددی کلمه سلطان به کار رفته و منظور معصوم از آن، حاکم عادل بوده است که نایب امام محسوب می‌شود که همان ولایت و حاکمیت فقهاست. (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۸ / ۴۹ و ۵۰)

مراد شیخ مفید از سلطان در اینجا مطلق زمامدار است، ولی انصراف به سلطان عادل دارد. (رحمانی ستایش، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۷)

نگاهی اجمالی به کتب فقهی روشن می‌سازد که عناوین سلطان و یا ناظر بر امور مسلمانان، همان امامان معصوم؛ و در زمان غیبت، علما و فقهای عادل هستند. محقق کرکی به این امر به روشنی اشاره می‌کند:

مقصود از حاکم، امام معصوم یا نایب خاص اوست و در زمان غیبت بیانگر نایب عام است؛ یعنی کسی که می‌تواند به صدور فتوا و حکم بپردازد ... نکته درخور توجه آن است که هرگاه تعبیر حاکم به کار رود و قرینه‌ای به همراه آن نیاید، کسی جز فقیه جامع‌الشرایط مورد نظر نیست. (محقق کرکی، ۱۴۱۱: ۱۱ / ۲۶۶ و ۲۶۷)

فخرالمحققین نیز بیانی شبیه آنچه از محقق کرکی نقل شد، دارد. (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۸: ۲ / ۶۲۴)

سلطنت مأذون یا مشروع

خط دیگر نصر، در مشروع یا مأذون دانستن سلطنت است. در برخی موارد و مقاطع تاریخی، علما برای مناسبت‌ها و جهت‌های مختلفی، که از جمله مهم‌ترین آنها حفظ اسلام بوده است، با سلاطین همراهی می‌کردند؛ ضمن اینکه خود حاکمان برای مشروعیت دولتشان، همواره به دنبال این بودند که از علما مهر تأییدی دریافت کنند؛ زیرا با توجه به نفوذی که علما در بین مردم داشتند، نظام سلطنتی سعی می‌کرد با نزدیک نشان دادن خود به آنان و کسب رضایت و اذن ایشان، مردم را هوادار خود سازد؛ چنان که هرگاه رابطه علما با پادشاهان رو به تیرگی می‌نهاد، نظام سلطنتی با مردم نیز دچار مشکل می‌شد و مشروعیت آن کاهش می‌یافت. (علویان، ۱۳۸۴: ۱۷۹)

فقیهان شیعه به روشنی بر حاکمیت معصوم و یا نایب عام او نظر دارند. ولی با توجه به اینکه در عصر غیبت خواه‌ناخواه حاکمیت در دست پادشاهان قرار گرفت، فقیهان از سر ناچاری، پادشاهان را به عادل و ظالم تقسیم کردند و در پاره‌ای موارد با پادشاهان عادل همکاری نیز داشتند و از همین جا مسئله سلطنت مأذونه شکل گرفت. فقهای شیعه به دلیل مصلحت اقوی، سکوت و یا گاهی برای منافع اجتماعی و دینی با حاکمان

همکاری می‌کردند. امام علی علیه السلام با اینکه خلافت را غصبی می‌دانست، برای مصالح جامعه با خلفا همکاری می‌کرد و به آنها برای توسعه اسلام مدد می‌رساند. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۲۱) آیا این به معنای مشروع دانستن خلافت توسط حضرت امیر علیه السلام است؟

بر اساس سلطنت مأذون، فقیه جامع‌الشرایط که نایب عام امام محسوب می‌شود، به سلطان عادل شیعی اذن حکومت می‌دهد، ولی این امر سبب مشروعیت‌بخشی به حکومت او نمی‌شود. بدیهی است سلطنت مأذون غیر از سلطنت مشروع است. سلطنت مأذون، سبب قدسی بودن سلطنت و مطلق بودن حاکمیت سلطان و حجیت دادن شرعی به فرامین او، نیست. بنابراین، می‌توان گفت نصر بین سلطنت مأذون و سلطنت مشروع، خلط کرده است.

در برخی دوران‌های تاریخی، به خصوص در دوره صفویه، شاهد همکاری کامل بیشتر علما، به خصوص فقها با نظام سلطنت هستیم. تحلیل‌گران اندیشه و رفتار سیاسی، برداشت‌های متفاوتی از مناسبات دین و دولت در عصر صفویه دارند. گروهی این مناسبات را ستوده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۰: ۳۲) و گروهی آن را انحرافی در تعالیم شیعی به حساب آورده‌اند. (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۵) برخی نیز مناسبات شکل‌گرفته میان علمای شیعه به عنوان حاملان سیاست دینی و سلاطین صفوی به عنوان عاملان نظم سلطانی را از نوع واهمگرایانه دانسته‌اند و اندیشه‌های سیاسی و اصلاحی برخاسته از آموزه‌های دینی و مقتضیات زمان و مکان و مقدمات راه، از دلایل و عوامل اصلی شکل‌گیری این مناسبات معرفی می‌کنند. (لک‌زایی، ۱۳۸۶: ۱۹)

در توضیح دیدگاه اخیر، که دیدگاه درستی است، باید گفت در عصر صفویه، امری متناسب با مقتضیات زمان و مکان، در ساحت اندیشه و عمل سیاسی شیعه و نیز ساحت نظم سلطانی شکل گرفته است. به عبارت دیگر، در این عصر، دو نیروی اصلی نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت و رهبری دینی، به طور مقارن گسترش یافته‌اند. این دو نیرو، تعارض‌های جدی با یکدیگر داشتند، اما به دلایل مختلف، از جمله وجود دشمنان مشترک و نیاز شدید نهاد سلطنت به کسب مشروعیت دینی، و نیاز نهاد مرجعیت به گسترش قلمرو مذهبی و حمایت از شیعیان، با یکدیگر همکاری‌هایی داشتند. اندیشه و عمل سیاسی عالمان شیعی در این عصر در قالب گفتمان اصلاح، قابل تبیین است. در این همکاری‌ها این نظریه تقویت شد که سلطان شیعی چون یکی از شیعیان غیرمجتهد است، ناگزیر است از مجتهدی شیعی تقلید کند. بنابراین، نهاد مرجعیت و رهبری دینی به تدریج تقویت شد و در جهت استقلال بیشتر از سلطنت، گام برداشت. این دو نیرو از آن زمان، به شکل موازی، البته با افت‌وخیزهایی در ایران حرکت می‌کردند تا سرانجام در دوره جدید، نهاد سلطنت تصمیم گرفت نهاد مرجعیت را ضعیف کند، ولی به دلیل ناتوانی گفتمان اصلاح و تقیه در پاسخگویی به اهداف شیعه، گفتمان انقلاب شکل گرفت و توانست برای همیشه نهاد سلطنت را از صحنه ایران حذف کند. (همان: ۲۰)

دین حداقلی

درباره حضور دین در حیطه اجتماعی و فردی، دو دیدگاه مطرح است: دیدگاه حداقلی و دیدگاه حداکثری یا جامع‌نگر. در دیدگاه حداقلی، دین صرفاً در امور فردی محدود می‌شود و در امور اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی و ... نقشی ندارد. این دیدگاه، بیشتر متأثر از نگاه حاکم در غرب است. در مقابل، بیشتر متفکران اسلامی به دین حداکثری باور دارند؛ یعنی نقش دین را هم در حیطه فردی و هم در حوزه اجتماعی پررنگ می‌دانند. اینان معتقدند:

دین، تمام نیازهای دنیایی و آخرتی و فردی و اجتماعی را از طریق بیان کلیات و برخی جزئیات پاسخ می‌گوید و جزئیات و مصادیق دیگر، از طریق استنتاج از کلیات، به دست می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۱)

استاد مطهری ضمن دفاع از دیدگاه اخیر، درباره جامعیت دین می‌نویسد:

از ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است. منابع چهارگانه (کتاب، سنت، عقل، اجماع) کافی است تا علمای امت، نظر اسلام را درباره هر موضوعی کشف نمایند. علمای اسلام هیچ موضوعی را به عنوان اینکه بلاتکلیف است، تلقی نمی‌کنند. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۴۱)

وی در جای دیگر می‌نویسد:

اسلام از طرفی دعوی جاودانگی دارد ... و از طرف دیگر، در همه شئون زندگی، مداخله کرده است؛ از رابطه فرد با خدا گرفته تا روابط اجتماعی افراد، روابط خانوادگی، روابط فرد و اجتماع، روابط انسان و جهان. اگر اسلام مانند برخی ادیان دیگر به یک سلسله تشریفات عبادی و دستورات عمل‌های خشک اخلاقی قناعت کرده بود، چندان مشکلی نبود، اما با این همه مقررات و قوانین مدنی، جزایی، قضایی، سیاسی، اجتماعی و خانوادگی چه می‌توان کرد؟ (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۷۸)

سید حسین نصر در برخی از آثار خود به جامعیت دین اقرار می‌کند و اسلام را «دین تمام زندگی» می‌داند و می‌گوید:

اسلام، همانا نفس زندگی است ... که دربرگیرنده همه جهات و جوانب زندگی انسان است و هیچ امری خارج از حوزه شمول و اطلاق آن نمی‌ماند. (نصر، ۱۳۸۲ الف: ۲۱ و ۲۲)

از نظر او، شریعت نه تنها شامل مسائل و موضوعات زندگی دینی شخصی یا حتی دینی کل جامعه اسلامی می‌شود، بلکه همه وجوه فعالیت و حیات بشری همچون وجوه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد. (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۲۱)

مباحث اخلاقی، حقوقی، معاملاتی، اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی و سیاسی اسلام، از جمله مباحثی است

که نصر بدان‌ها توجه می‌کند. (نصر، ۱۳۸۲: ۹۳ - ۶۶)

اما با مراجعه دقیق به آثار نصر متوجه می‌شویم که وی نقش سیاسی دین در عصر غیبت را باور ندارد، بلکه دین را صرفاً محدود به حوزه باطنی و معنوی می‌داند. (همان: ۸۷) بنابراین، نگره وی به دیدگاه حداقلی دین نزدیک است، و این همان نگاهی است که روشن‌فکران سکولار بر آن پای می‌فشارند، درحالی‌که وی دقیقاً در مقابل دیدگاه روشن‌فکران موضع می‌گیرد. این خود تناقضی آشکار در باورهای اوست. البته این دیدگاه با نگره‌ای که دخالت دین در عرصه‌های گوناگون را می‌پذیرد، اما آن را حداقلی و بالعرض می‌داند، (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱۲ - ۸۳) در تنافی است. وی اسلام را با سکولاریسم معارض می‌داند:

بزرگ‌ترین تنش، نه بین اسلام و غرب که بین دین و سکولاریسم است. سکولاریسم، دگماتیک‌ترین ایدئولوژی بسته، طردکننده و بدون تسامح در حال حاضر است؛ همه‌چیز را در مسیر خود نابود می‌کند. (تیلور، ۱۳۸۵: ۱۳۴)

نسبت ناروا به امام خمینی

با توجه به تحلیل یادشده، جملات نصر و نسبت‌هایی که به علمای شیعه می‌دهد صحیح نیست؛ زیرا هیچ‌یک از علمای شیعه نهاد سلطنت را به عنوان یک نهاد دینی نپذیرفته است و - همان‌طور که اشاره شد - به عنوان تاکتیک یا روش یا با توجه به شرایط و ممکن نبودن براندازی سلطنت، برای اصلاح امور در نهاد سلطنت وارد شده‌اند؛ اما ورود در دستگاه سلطنت یا حمایت مقطعی از آن، به معنای تأیید آن نیست. به‌ویژه نسبتی که به امام خمینی می‌دهند، کاملاً غلط است.

نصر، علمای قبل از انقلاب را هم‌رأی خود می‌داند و می‌گوید:

بر اثر تنش‌هایی که در سال ۱۹۷۸ به راه افتاد، بسیاری از علما سخت نگران آینده کشور شده بودند. آنها خواهان انقلاب اسلامی به آن معنا نبودند، بلکه خواهان بهبود اوضاع، مبارزه با فساد و رعایت بیشتر هنجارهای اسلامی بودند. (نصر، ۱۳۸۹: ۱۸۶)

وی شکل حکومتی ولایت فقیه را فکری جدید تلقی می‌کند و با نسبت ناروایی به امام خمینی، بیان می‌دارد که ایشان تا پیش از آنکه نظریه ولایت فقیه را طرح کند، موافق با نظام پادشاهی و سلطنتی بود. (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۷) با مراجعه به قدیمی‌ترین اظهارات امام در کتاب «کشف‌الاسرار» - که مستمسک آقای نصر است - پی می‌بریم که امام با نظام سلطنتی موافق نیستند، بلکه به همان علتی که در سطرهای قبل گفته شد، بنا به مصالحی همراهی با سلاطین را مطرح می‌کنند:

مجتهدان هیچ‌وقت با نظام مملکت و با استقلال ممالک اسلامی مخالفت نکردند. فرضاً که این قوانین را برخلاف دستورات الهی بدانند و حکومت را جائزانه تشخیص دهند، باز مخالفت با آن نکرده و نمی‌کنند؛ زیرا این نظام پوسیده را از نبودش بهتر می‌دانند. با آنکه جز سلطنت خدایی، همه سلطنت‌ها برخلاف مصلحت

مردم و جور است و جز قانون خدایی، همه قوانین باطل و بیهوده است، ولی آنها همین بیهوده را هم اگر نظام بهتری نشود تأسیس کرد، محترم می‌شمارند و لغو نمی‌کنند. عدم مخالفت علما با سلطنت به دلیل نیاز مردم به نظم و امنیت است. (امام خمینی، بی‌تا: ۱۸۶ و ۱۸۷)

اینکه در شرایط خاص و برای حفظ اسلام و جلوگیری از هرج و مرج، علما با سلاطین همراهی می‌کردند، پذیرش سلطنت تلقی نمی‌شود. چه اینکه حضرت امیر علیه السلام هم با خلفا همکاری می‌کرد. امام خمینی درباره ادعای کسانی که ایشان را مبتکر نظام ولایت فقیه می‌دانند، می‌فرماید:

ولایت فقیه یک چیز تازه‌ای نیست که ما آورده باشیم، بلکه این مسئله از اول مورد بحث بوده است. حکم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو چون یک حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب‌الاتباع بود ... (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۷۲)

این یک امر بدیهی است که خداوند متعال، پیامبر و امامان معصوم، در عصر غیبت حضرت ولی عصر - ارواحنا فداه - جامعه اسلامی را در رهبری امور سیاسی و اجتماعی که مهم‌ترین نیاز آنان است، وانگذاشته‌اند و وظیفه آنان را تعیین فرموده‌اند. (امام خمینی، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۸۲)

امام خمینی نیز مانند بسیاری از فقها همه اختیاراتی را که پیامبر و ائمه اطهار در امر سیاست و حکومت دارا بودند، برای فقیه قائل است. امام این‌گونه دلیل می‌آورد:

زیرا حاکم هر شخصی باشد، مجری احکام الهی و اقامه‌کننده حدود شرعی و گیرنده خراج و مالیات و تصرف‌کننده در آنها بر طبق صلاح مسلمین است. (امام خمینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۶۷)

البته می‌توان ادعا کرد که امام خمینی ولایت فقیه را در جایگاه اصلی خود قرار داد. یعنی اگر فقهای گذشته مسئله ولایت فقیه را طرح کرده‌اند، آن را در محور فقه و به عنوان یکی از مسائل فقهی عرضه کرده‌اند، ولی امام آن را به جایگاه اصلی‌اش، یعنی کلام بازگردانده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷۷)

تلقی غلط از پیوند دین و سیاست

با مراجعه به اصول و فروع دین درمی‌یابیم که میان دین و سیاست پیوند گسترده‌ای برقرار است. اسلام فقط دین عبادت نیست، بلکه دین جامعی است که برای همه شئون زندگی فردی و اجتماعی رهنمود دارد. روح حاکم بر شریعت اسلامی، پیوند دین و سیاست است.

متأسفانه مسلمین از وظایف مهم سیاسی در نماز جمعه و غیر آن، از مواضع سیاسی اسلام غفلت داده شده‌اند و حال آنکه اسلام با تمام شئونش دین سیاست است و این مطلب برای هر کسی که مختصر تدبری در احکام حکومتی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی اسلام داشته باشد، آشکار می‌شود. پس هر که خیال کند که دین از سیاست جداست، نادان است که نه اسلام را شناخته و نه سیاست را. (امام خمینی، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۶۵)

نصر در آثار خود به اسلام سیاسی اشاره می‌کند و دین و سیاست را امری جداناپذیر می‌داند، (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۶) اما در آثارش، جملات خود را درباره اسلام سیاسی نقض می‌کند. به عنوان نمونه، نگره او به حکومت، منافی پیوند دین و سیاست است. (همان، ۱۸۷؛ نصر، ۱۳۸۲ ب: ۸۷) این تناقض، بیانگر تلقی نادرست او از همراهی دین و سیاست است. شاید بتوان سخن آیت‌الله بروجردی را پاسخی به تلقی غلط نصر درباره حکومت و سیاست دانست.

آیت‌الله بروجردی با بهره‌گیری از مقدمات عقلی و نقلی و با نگاهی کلی به شریعت اسلامی چنین نتیجه می‌گیرد که با توجه به روح حاکم بر این مکتب، چاره‌ای جز پذیرش ولایت فقیهان نیست. مقدمات این دلیل به اختصار چنین است:

۱. در هر جامعه به مسائلی برمی‌خوریم که از وظایف فردی اشخاص به شمار نمی‌آیند؛ بلکه اموری عمومی و اجتماعی‌اند و بقای جامعه در گرو اجرای آنهاست.
 ۲. با نگاهی گذرا به قوانین اسلام روشن می‌شود که این دین به عبادات محض بسنده نکرده، بلکه به اجتماع و سیاست نیز پرداخته است. حدود شرعی، قصاص و دیات، احکام قضاوت و دادرسی و قوانین مالی همچون خمس و زکات، همگی بیانگر توجه دین اسلام به مسائل سیاسی و حکومتی است.
 ۳. بخش سیاسی اسلام از مسائل روحانی و معنوی آن جدا نیست؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ خود به تدبیر امور مسلمانان می‌پرداخت و پس از وی نیز همواره پیشوای مسلمانان، امامت جماعت آنان را بر عهده داشته است.
 ۴. به اعتقاد شیعیان، پیامبر گرامی اسلام مسئله خلافت و رهبری سیاسی مسلمانان را ناگفته نگذاشته و پس از خود، دوازده امام را شایسته رهبری و زعامت مسلمانان دانسته است.
 ۵. از یک سو، امامان معصوم، شیعیان را از مراجعه به خلفای جور و قاضیان ناحق - و به عبارت دیگر، طاغوت‌ها - بازداشته‌اند. از سوی دیگر، این نکته تردیدناپذیر است که شیعیان در بیشتر دوران‌ها دسترسی چندانی به پیشوایان معصوم نداشته‌اند.
- با توجه به این مقدمات، طبیعی است که معصومان - حتی در زمان حضور خود - کسانی را برای رسیدگی به امور اجتماعی مردم منصوب کنند. این گروه، همان فقیهان اسلام‌شناسند که در زمان غیبت امام معصوم نیز تا آنجا که بتوانند مسئولیت رهبری سیاسی مسلمانان را بر عهده می‌گیرند. (بروجردی، بی‌تا: ۵۷ - ۵۲، اقتباس و برداشت از: یوسفیان، ۱۳۸۹: ۳۳۶)

نتیجه

الگوی حاکمیت نزد شیعه، امامت است. از این رو نمی‌توان سلطنت را پذیرفت؛ زیرا سیستم سلطنت در تنافی کامل با نظام امامت است. در دوره جدید، گفتمانی به نام سنت در برابر تجدد، شکل گرفته که درباره حکومت در عصر غیبت، قائل به نظریه سلطنت است. این دیدگاه از نظر علمی و واقعیت‌های تاریخ شیعه چنان ضعیف

است که نمی‌توان حتی یک شاهد رسمی معتبر در بین بزرگان شیعی برای آن پیدا کرد. استناد اینان به علما و از جمله آرای اولیه حضرت امام نیز بسیار سست است و نمی‌توان آن را به عنوان یک نظر علمی مطرح کرد. ضمن اینکه، ساختار طبیعی دین اسلام به‌گونه‌ای است که در آن برای همه اعصار و زمان‌ها برنامه ارائه شده است؛ از جمله مسئله حکومت در عصر غیبت. این امر در زمان غیبت غیر از نظام ولایت نمی‌تواند امر دیگری باشد. در این تحقیق، به تفصیل دلایل اثبات این مسئله مطرح شد. خلط میان سلطنت مآذون و مشروع، نسبت ناروا به علما و از جمله امام خمینی، تلقی نادرست از پیوند دین و سیاست و اعتقاد به دین حداقلی، از جمله نقدهای وارد بر نظریه یادشده در این تحقیق است.

منابع و مأخذ

۱. ابن ادریس حلی، محمد، ۱۴۱۰ق، السرائر، قم، جامعه مدرسین.
۲. امام خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، کشف‌الاسرار، تهران، مصطفوی.
۳. _____، ۱۳۶۵، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۴. _____، ۱۳۷۳، ولایت فقیه: حکومت اسلامی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
۵. _____، ۱۴۰۸ ق، تحریر الوسیلة، قم، اسماعیلیه.
۶. _____، ۱۴۰۷ ق، البیع، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۷. بحرالعلوم، سید محمد، ۱۳۶۲، بلغة الفقیه، تحقیق و تعلیق سیدمحمدتقی آل‌بحرالعلوم، تهران، مکتبه الصادق. (استفاده از نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت)
۸. بروجردی، حسین، بی‌تا، البدر الزاهر فی صلوة الجمعة و المسافر، قم، مطبعة الحکمة.
۹. تیلور، واندا رومر، ۱۳۸۵، «گفت و گو با دکتر نصر»، ترجمه فاضل لاریجانی، خبرگزاری مهر ۲۴ مهر ۱۳۸۲، مندرج در آیینہ اندیشه، شماره ۶، آبان ۱۳۸۵.
۱۰. جعفریان، رسول، ۱۳۷۰، دین و سیاست در دوره صفویه، قم، انصاریان.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، شریعت در آیینہ معرفت، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۲. _____، ۱۳۷۹، ولایت فقیه: ولایت، فقاہت و عدالت، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۴. دین‌پرست، منوچهر، ۱۳۸۵، «خانشی از کتاب قلب اسلام»، روزنامه همشهری، ۲۴ اسفند ۱۳۸۴، مندرج در: آیینہ اندیشه، شماره ۶، آبان ۱۳۸۵.
۱۵. رحمانی ستایش، محمد کاظم، ۱۳۸۳، حکومت اسلامی در اندیشه فقیهان شیعه، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.

۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۷. شریعتی، علی، ۱۳۸۷، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، چاپخش.
۱۸. طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى*، قم، انتشارات قدس محمدی. (استفاده از نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت)
۱۹. عاملی، شیخ حر، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشيعة*، قم، مؤسسه آل‌البیت. (استفاده از نرم‌افزار جامع الاحادیث)
۲۰. علویان، مرتضی، ۱۳۸۴، *روحانیت و جامعه‌پندیری سیاسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
۲۱. غروی تبریزی، میرزا علی، ۱۴۱۰ ق، *التنقيح في شرح العروة الوثقى* (تقریر دروس آیت‌الله خویی)، قم، دار الهادی للمطبوعات. (استفاده از نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت)
۲۲. فخرالمحققین حلی، محمد، ۱۳۸۸ ق، *ایضاح الفوائد في شرح القواعد*، قم، المطبعة العلمية.
۲۳. لک‌زایی، نجف، ۱۳۸۶، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی با تأکید بر اندیشه و عمل سیاسی شیعه در عصر صفویه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۴. محقق اردبیلی، احمد، بی تا، *مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان*، قم، جامعه مدرسین. (استفاده از نرم‌افزار کتابخانه اهل بیت)
۲۵. محقق کرکی، علی بن الحسین، ۱۴۰۹ ق، *رسائل المحقق الكرکسی*، تحقیق محمد الحسون، قم، مکتبه آية الله المرعشي.
۲۶. _____، ۱۴۱۱ ق، *جامع المقاصد في شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، *حکومت اسلامی*، شماره ۱، پاییز.
۲۸. مطهری، سید وحید، ۱۳۸۹، *آیت‌الله خویی و انقلاب اسلامی ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه معارف.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، صدرا.
۳۰. _____، ۱۳۸۰، *نبوت*، تهران، صدرا.
۳۱. _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار (ج ۲: وحی و نبوت)*، تهران، صدرا، چاپ یازدهم.
۳۲. المفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۰ ق، *المقنعه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۳. نجفی، محمدحسن، ۱۳۷۴، *جواهر الکلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۴. نراقی، ملااحمد، ۱۳۷۵، *عوائد الايام*، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیة.
۳۵. نصر، سید حسین، ۱۳۸۲ الف، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میان‌داری، قم، طه.
۳۶. _____، ۱۳۸۲ ب، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، طرح نو.

۳۷. _____، ۱۳۸۳، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، سهروردی.
۳۸. _____، ۱۳۸۵ الف، *قلب اسلام*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، انتشارات حقیقت.
۳۹. _____، ۱۳۸۵ ب، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۴۰. _____، ۱۳۸۶، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی.
۴۱. _____، ۱۳۸۹، *در جستجوی امر قدسی*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
۴۲. واعظی، احمد، ۱۳۸۱، *حکومت اسلامی*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۳. یوسفی، حامد، ۱۳۸۵، «تحلیل سیدحسین نصر از حرکت امام خمینی»، *روزنامه اطلاعات*؛ ضمیمه حکمت و معرفت، مندرج در: *آیین اندیشه*، شماره ۶، آبان ۱۳۸۵.
۴۴. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، تهران، سمت؛ قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Archive of SID