

## ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی: نقد انگاره «لویاتان اسلامی»\*

سید محمد هادی مقدسی\*\*

### چکیده

نسبت‌ستجی رابطه اصل «امامت» در اندیشه سیاسی شیعه به معنای زعامت سیاسی با «اقتدارگرایی» به عنوان شکلی از حکومت، توسط یک طیف از نویسنده‌گان غربی و بومی پیگیری شده است. برخی که حکمرانی امام را اقتدارگرا می‌دانند از ترکیب «لویاتان اسلامی» برای اشاره به آن استفاده می‌کنند و بدون ارائه یک صورت‌بندی علمی و قانع‌کننده، به اثر مهم هابز یعنی «لویاتان» ارجاع می‌دهند. این مقاله از روش توصیف و تفسیر بهره می‌گیرد تا همسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نقد کند. از این‌رو، پس از ارائه یک صورت‌بندی از انگاره «لویاتان اسلامی» بر اساس دیدگاه هابز در توجیه حکومت مطلقه، نادرستی آن را از منظر اندیشه سیاسی شیعه اثبات می‌کند. نتیجه آنکه به دلیل تفاوت اندیشه سیاسی شیعه با دیدگاه هابز در غایت بودن سعادت و زمینه‌ای بودن قدرت، نفی استخدام یکجانبه در وضع طبیعی، اهمیت رأی مردم پیش و پس از تأسیس حکومت، الهی بودن حکومت، ضرورت تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی، تضاییف حقوق حاکم و مردم، ضرورت برخورداری حاکم از شرایط ویژه و کاستی در شناخت انسان، انگاره «لویاتان اسلامی» مردود است.

**کلید واژه‌ها:** اقتدارگرایی، حکومت مطلقه، لویاتان، لویاتان اسلامی، امام، امامت.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۹/۲۹ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

\*\* دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم / smohamadhm11@gmail.com

امامت، یکی از عقاید اختصاصی شیعیان است. جایگاه امام و کارکردهای اجتماعی او، سبب تمایز دیدگاه شیعیان از سایر مذاهب اسلامی و حتی سایر ادیان می‌گردد. هرچند سایر مذاهب اسلامی و ادیان آسمانی به وجود پیامبرانی که از جانب خداوند ارسال گشته‌اند، اعتقاد دارند، اما اغلب کارکرد آنان را در ابلاغ پیام‌های الهی و صدور کارهای خارق‌العاده خلاصه نموده‌اند. بعد امامت از منظر شیعی، صرفاً به امور دینی اختصاص ندارد، و افرون بر آن، عرصه‌های سیاست و اجتماع را نیز شامل می‌شود. از این‌رو، این موضوع برای متفکران سایر مذاهب و ادیان جالب به نظر آمده، و تحلیل‌های متفاوتی درباره آن مطرح کرده‌اند.

یکی از مسائل مورد بحث در موضوع امام به عنوان حاکم جامعه اسلامی، نسبت آن با اقتدارگرایی و حکومت مطلقه است. لحاظ نمودن برخی ویژگی‌ها و صفات برای امام، سبب شده است تا برخی نویسنده‌گان، امامت شیعی را همسان با اقتدارگرایی<sup>۱</sup> بدانند. برخی نویسنده‌گان غربی، اهل سنت و بومی چنین باوری دارند. ویلفرد مادلونگ، نویسنده مدخل امامت در دانشنامه دین می‌گوید از دیدگاه شیعیان، رهبری عالی جامعه اسلامی تنها به امام اختصاص دارد، و از این‌رو امام از اقتدار عالی دینی برخوردار است و حاکمانی مصون از خطأ و اشتباه هستند.(Madelung, 2005, vol17: 4394)

آنتونی بلک، اندیشه سیاسی شیعه را این‌گونه توضیح می‌دهد که شیعیان اقتدار سیاسی را به علت نقصان طبیعت انسان واجب کرده‌اند؛ بنابراین، اقتدار حاکم دائمی و همیشگی است. او اقتدار امام شیعه را همسان با اقتدار نامحدود پاپ کاتولیک می‌داند و اقتدار فقهای امامی را گسترده‌تر از همتایان سنتی آنان ارزیابی می‌نماید.(بلک، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۳) نویسنده دیگری با اشاره به ماجراهای صدر اسلام، دیدگاه خوارج را این‌گونه بیان می‌کند که آنان خلفای وقت و هر لویاتان دیگری را انکار کردن و معتقد بودند که جامعه اسلامی

به یک «آموزگار» نیاز دارد نه «امام» و «حاکم».(Perlman, 1983: 133) از نویسنده‌گان اهل سنت، احمد امین مصری است که با استناد به روایات کتاب کافی چنین نتیجه می‌گیرد که شیعیان برای امامان خویش اقتدار نامحدود قائل‌اند، همانند اقتدار پاپ در مسیحیت و این با دموکراسی ناسازگاری دارد.(امین، ۱۲۰-۲۰، ج ۳: ۸۵۶) برخی نویسنده‌گان بومی نیز تلاش کرده‌اند تا انگاره «لویاتان اسلامی» را بپرورانند. مهم‌تر از دیگران، ولی رضا نصر می‌باشد که در کتابی با عنوان «لویاتان اسلامی: اسلام و ساخت قدرت دولت» تلاش می‌کند تا نحوه اسلامی‌سازی را در دو کشور پاکستان و مالزی را

با محوریت این سؤال که چگونه فرهنگ و مذهب در ساخت قدرت در این دو کشور

مؤثر بوده است، بررسی نماید.(Nasr, 2001)

آرشین ادیب‌مقدم نیز ایده ولایت فقیه را که از سوی امام خمینی مطرح شده است بر اساس فیلسوف‌شاه افلاطونی که در آندیشه سیاسی مسلمانان سابقه‌ای دیرینه دارد، تفسیر می‌کند، و از این‌رو «جمهوری اسلامی» را یک «لویاتان اسلامی» می‌داند.(Adib-) Moghaddam, 2014: 288

یرواند آبراهامیان با تشریح دیدگاه لیبرال‌های ایرانی در جزوهای موسوم به «تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه» که در سال ۱۳۶۷ از سوی نهضت آزادی منشر گردید، بیان می‌دارد که حامیان ولایت مطلقه فقیه در ایران خواهان تأسیس یک دولت توتالیتر هابزی هستند.(Abrahamian, 1993: 57)

شهراب احمدی نیز در یادداشتی با عنوان «افول لویاتان اسلامی» تلاش دارد تا افول اقتدار حکومت دینی در ایران را اثبات نماید.(Ahmari, 2009)

برخی نیز دیدگاه جریان چپ اسلامی در دهه شصت را لویاتان اسلامی خوانده‌اند که تفسیری رادیکال از فقه و حکومت اسلامی ارائه می‌کرندن.(قوچانی، ۱۳۹۱)

در بررسی منابع فوق، دو نکته به نظر می‌آید؛ اولاً این نوشته‌ها نتوانسته‌اند صورت‌بندی علمی مناسب از «لویاتان اسلامی» ارائه دهند و این مفهوم تاکنون در حد یک انگاره مطرح شده است، ثانیاً بیشتر این نوشته‌ها در طرح این انگاره به هابز استناد یا اشاره می‌نمایند که می‌تواند بیانگر تأثیرپذیری آن‌ها از کتاب مهم هابز باشد. شاید این نویسنده‌گان با وجود کتاب هابز، خود را از ارائه یک صورت‌بندی جدید بی‌نیاز داشته‌اند. به‌هرحال، این مقاله با هدف نقد انگاره «لویاتان اسلامی»، جایگاه «حاکم» در آندیشه سیاسی هابز را با جایگاه «امام»<sup>۱</sup> از آن جهت که زعامت سیاسی جامعه اسلامی را بر عهده دارد در آندیشه سیاسی شیعه مقایسه می‌نماید و از منابع کلامی، فلسفی، تفسیری و روایی شیعه بهره‌برداری می‌کند. بنابراین، در فقدان یک صورت‌بندی علمی از انگاره «لویاتان اسلامی»، توسط هواداران آن، در این مقاله، انگاره مزبور بر اساس دیدگاه هابز در صورت‌بندی حکومت مطلقه در کتاب «لویاتان» مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۱. نمونه دیگر، رمان آیات شیطانی نوشته سلمان رشدی است. یکی از شخصیت‌های این رمان، «امام» نام دارد. در یکی از فقرات این رمان، امام با عنوان موجودی که محور عالم می‌باشد معروفی شده است. با تأسف و انتزجار تمام، نشانه‌هایی برای شخصیت امام در این رمان ذکر شده است که برخی آن را بر امام خمینی<sup>۲</sup> تطبیق کرده‌اند؛ سخیف و هجوآلود بودن این اثر سبب شد تا به آن در متن مقاله اشاره نشود.

علت استفاده از دیدگاه هابز آن است که هوداران انگاره «لویاتان اسلامی» هنوز صورت‌بندی جدیدی از آن ارائه نداده‌اند. بنابراین، استفاده از آرای هابز در توجیه حکومت مطلقه به منظور نسبت‌سنجی آن با حکمرانی امام در اندیشه سیاسی شیعه بایسته است.

## ۱. تعریف مفاہیم

### ۱.۱. لویاتان

هابز برای ترسیم جایگاه حاکم از استعاره «لویاتان» استفاده می‌نماید. لویاتان در ادبیات انگلیسی به هر چیز بزرگ و قدرتمند اطلاق می‌شود(Oxford Dictionary)، اما اصل این واژه از کتب عهد عتیق عاریت گرفته شده است. این کلمه، شش بار در تورات و به معنای جانوری عظیم‌الجثه که در دریا سکونت دارد به کار رفته (ایوب، ۳: ۸، ۴: ۱؛ مزماییز، ۷۴: ۱۴، ۱۰۴: ۲۶) که در نهایت با شمشیر «یهوه» نابود خواهد شد.(اشعیا، ۱: ۲۷)

این کلمه در سده‌های متمامدی، جامه‌ای از معانی کابالیستی، الهیاتی و اسطوره‌ای را در برگرفته و به طور معمول به «اژدها» ترجمه می‌شود.(اشمیت، ۱۳۹۷: ۵۲) لویاتان نام یکی از کتاب‌های هابز است که یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه سیاسی در غرب محسوب می‌شود. هرچند «لویاتان» در تورات در هیئت یک اژدهای دریایی ظاهر شده، اما لویاتان هابز در قامت یک انسان عظیم با هیبتی شاهانه به تصویر کشیده می‌شود. هابز در کتابش سه بار از کلمه «لویاتان» استفاده نموده و در همه موارد آن را استعاره‌ای برای «دولت» قرار داده که در شخص «حاکم» تجلی می‌یابد. در مقدمه کتاب، لویاتان را «انسان مصنوعی» می‌داند که در برابر «انسان طبیعی» قرار دارد و از آن عظیم‌تر و نیرومندتر بوده و برای حراست از او ساخته شده است.(هابز، ۱۳۹۳: ۷۱) در فصل هفدهم، آن را به مثابه «خدای میرا» دانسته که در برابر «خدای نامیرا» قرار دارد که با تکیه بر او می‌تواند آرامش و امنیت را برای مردمان به ارمغان آورد.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲) در فصل بیست‌وهشتم، به ریشه توراتی آن اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هیچ چیز بر روی زمین نیست که قابل مقایسه با او باشد.(هابز، ۱۳۹۳: ۲۹۱)

هابز در لویاتان تلاش می‌نماید تا در طرح‌ریزی تقسیم حقوق و اختیارات میان حاکم و اتباع، قدرت بیشتری نصیب حاکم گرداند و برای او مهم است تا همه این حقوق در یک نفر جمع شود.(کلوسکو، ۱۳۸۹، ۱۴۶: ۳) هرچند هابز را از بانیان «قرارداد اجتماعی» می‌دانند، اما او از آن برای دفاع از حکومت مطلقه استفاده نمود، درحالی که انتظار این بود تا حکومت مطلقه را تضعیف نماید.(مک‌لند، ۱۳۹۳، ۱: ۴۲۷)

## ۱.۲. اقتدارگرایی

خوانش مشهور از نظریه هابز در لویاتان، جانبداری او از چیزی است که «اقتدارگرایی» خوانده می‌شود.(کاپلستون، ۱۳۷۰، ج:۵، ۶۱) ازین‌رو، شناخت اجمالی از اقتدارگرایی ضروری است.

اقتدارگرایی، شکلی از اشکال حکومت است که نسبت به اتباع خود، سخت‌گیرانه حکومت می‌کند، و مخالفت با تصمیمات حکومتی را مطلقاً جایز نمی‌داند.) (Scruton, 2007: 47)

مشخصه اصلی اقتدارگرایی در مطلوب یا ضروری بودن إعمال اقتدار از بالا می‌باشد، هرچند مقرن به رضایت عمومی نباشد، ازین‌رو، نظامهای اقتدارگرا «اطاعت مطلق» را از اتباع خود طلب می‌کنند. فلسفه نظری چنین حکومتهایی معمولاً یا بر باور به خردمندی رهبران تثبیت شده استوار می‌باشد یا بر این ایده ابتنا دارد که حفظ نظم اجتماعی فقط از راه اطاعت بی‌چون و چرا مردم امکان پذیر است(هیوود، ۱۳۹۰: ۱۵۴، ۵۵۶) زیرا هیچ توجیه عقلانی برای الزام سیاسی وجود ندارد و تنها راه برای تضمین ثبات سیاسی، کاربست اقتدار توسط حاکمان می‌باشد.(Scruton, 2007: 47)

دیدگاه‌های مختلفی درباره مصادیق اقتدارگرایی وجود دارد، اما بدون تردید هابز از اندیشمندان غرب مدرن از هواداران اقتدارگرایی است.(علیزاده، ۱۳۸۶: ۴۸)

## ۱.۳. امام

۲۶۱

«امام» در لغت به کسی گفته می‌شود که مردم به او اقتدا می‌نمایند، چه بر حق باشد یا نباشد.(ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج: ۱۲: ۲۴)

در زبان فارسی می‌توان «امام» را به «پیشوایان اطلاق می‌گردد، ازین‌رو مفهوم مقدسی نیست.(مطهری، ۱۳۷۷، ج: ۴: ۸۴۲)

امام از دیدگاه حکما به کسی گفته می‌شود که به تدبیر مُلک و مدینه اشتغال دارد و با الهام الهی از سایرین تمایز می‌یابد، چرا که تقدم یک انسان بر انسان دیگر بدون وجود جهت خاصی همواره به تنازع منجر می‌شود.(نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

امام از دیدگاه متكلمين کسی است که در امور دینی و دنیوی از ریاست تامه برخوردار است(علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ۱۲) و دارای سه مرتبه است؛ ریاست و پیشوایی در امور اجتماعی، مرجعیت در امور دینی و ولایت در امور تکوینی(مطهری، ۱۳۷۷، ج: ۴: ۷۲۰-۷۱۶)، ازین‌رو، می‌توان میان «امام» و «نبی» تفکیک قائل شد. اگر مراد از «امام» مرجعیت در امور دینی باشد، «امام» و «نبی» هر دو در آن مشترک هستند، اما اگر ریاست در امور اجتماعی از واژه «امام» اراده گردد، طبق دیدگاه صحیح، نمی‌توان لزوماً

هر «تبی» را «امام» دانست، چه بسا برخی از انبیا مأمور به تدبیر خلق و محاربه با دشمنان نباشد(طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۲-۱۱۳) بنابر ادله عقلی و نقلی، مسلم آن است که همه امامان دوازده گانه شیعه واجد مقام امامت به معنای زمامداری سیاسی هستند، هرچند برخی از آنان بر اثر طغیان مستبدان زمان خویش موفق به اجرای حدود الهی نشده‌اند.(جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۲۲) آنچه در این مقاله مورد نظر می‌باشد، همان مقام پیشوایی در امور اجتماعی و زمامداری سیاسی است، با قطع نظر از اینکه واجد آن دارای مقام نبوت نیز باشد یا نباشد.

## ۲. صورت‌بندی انگاره «لویاتان اسلامی»

تبیین درست لویاتان هابز، برای ارزیابی ایده لویاتان اسلامی بایسته است، چرا که برخی گمان می‌کنند این نظریه می‌تواند پشتونه محکمی برای ایده لویاتان اسلامی باشد. هابز بر اساس دلیل عقلی و خوانش از کتاب مقدس، در کتاب مهم خود «لویاتان»، از یک حکومت مطلقه که قدرت نامحدود دارد، پشتیبانی می‌کند. از این‌رو، فلسفه سیاسی هابز را اغلب «مطلق‌گرایی»<sup>۱</sup> می‌نامند، زیرا اوی از قدرت سیاسی نامحدود حمایت می‌کند و به هر چیز ممکنی متولّ می‌شود تا مهارهای سنتی از حاکمان را بردار و در حکومت مطلوب اوی، اتباع عمللاً هیچ حقی در برابر دولت ندارند.(کلوسکو، ۱۳۸۹، ج ۳: ۹۰)

برخی نیز نظریه سیاسی هابز را در قاموس امروزی بر «اقتدارگرایی» منطبق می‌دانند. دال اصلی در نظریه سیاسی هابز «قدرت» است و او توانست نظریه سیاسی عامی فراهم آورد که در آن مفهوم و کارکرد «قدرت»، نقش بسیار مهمی دارد.(کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۵: ۶۴-۶۱)

هابز معتقد است برای رهایی از آسیب‌های هرج‌ومرج، باید حکومت از بیشترین میزان قدرت برخوردار باشد. کار ویژه اصلی حاکم از نگاه هابز، تأمین امنیت است، چرا که اگر اقتدار مرکزی وجود نداشته باشد و حاکم نتواند بر اوضاع نابسامان غلبه یابد، آن‌گاه اوضاع

نکتبار انسان ادامه می‌یابد. دلیل عقلی هابز را می‌توان به این صورت تقریر نمود:

انسان میل نامحدود به قدرت دارد. از دیدگاه هابز، قوام حیات انسان به کاربست شدیدترین میل می‌باشد که همان «میل به قدرت» است و بهزیستی انسان را تضمین می‌نماید(هابز، ۱۳۹۳، ۱۲۱ و ۱۲۹: ۱۳۸) با توجه به اهمیت میل به «قدرت» در انسان‌ها، باید اذعان نمود که در وضع طبیعی که هنوز حکومتی تأسیس نگردیده است، «هرج‌ومرج» بر جامعه سیاسی حاکم است. آدمیان به حکم طبیعت، هم از نظر قوای بدنه و هم از نظر قوای فکری، برابر هستند و همه می‌توانند با امید به کسب امتیازات بیشتر،

«قدرت» را اعمال کنند. در چنین حالتی، خودداری از اعمال قدرت، نابخردانه به نظر می‌آید، زیرا همواره افرادی وجود دارند که بیش از آنچه لازمه تأمین امنیت خودشان است، اعمال قدرت می‌نمایند. آرزوی آرامش و نیز ترس از مرگ و جراحت، آدمیان را بر آن می‌دارد تا از قدرت عمومی فرمان برداری کنند.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۷-۱۵۶)

برای گریز از وضعیت هرجومنج، اصول مناسبی از سوی عقل برای صلح پیشنهاد می‌شود که آدمیان می‌توانند بر اساس آن‌ها به توافق برسند. این اصول، «قوانين طبیعی» خوانده می‌شوند. بر اساس یکی از مواد قانون طبیعی، آدمی باید به اندازه دیگران مایل باشد برای حفظ صلح و حراست از خویشتن، حق خود نسبت به همه چیز را وانهد، به این منظور که انتظار دارد تا نفع دیگری عایدش شود. واگذاری متقابل حق، همان چیزی است که «قرارداد» نام دارد و بر اساس قرارداد، قدرت اجبارگری به نام «دولت» تشکیل می‌شود تا با وضع کیفر، آدمیان را به وفاداری به پیمان‌ها و ادار سازد.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۱۶۰).

طبق دیدگاه هابز، دولت باید مظاهر قدرت مطلق باشد، زیرا تنها راه استیفای حقوق افراد در جامعه این است که یک مرجع قدرت عمومی تأسیس شود تا بتواند آدمیان را از هجوم بیگانگان و نیز تجاوز مردم به یکدیگر در امان بدارد. چنین مرجعی که از حق حکومت بر مردم برخوردار می‌شود، همان «لویاتان» است که جوهر «دولت» در او ظاهر شده، و از چنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند با تکیه بر «هول» و «هیبت»، اراده همگان را به حفظ «صلح» معطوف کند.

وظیفه حاکم، تأمین امنیت مردم است و این همان غایتی است که قدرت حاکمه را بدان علت به او واگذار کرده‌اند. دولت، برای اینکه بتواند کارویژه خود را عملی نماید، باید از اختیارات گسترده برخوردار گردد. از این‌رو، هابز بیان مفصلی درباره «تبعات تأسیس دولت» دارد و دوازده حق برای دولت بیان می‌نماید.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲-۱۹۸ و ۳۰۱) هابز اختیارات گسترده دولت را هرچند از منظر عقلی تبیین می‌نماید، اما ادعا می‌کند آن را از نصوص دینی استنباط کرده است. او با استناد به فرمان اول از فرامین دهگانه خداوند به موسی علیہ السلام بیان می‌دارد که «پادشاهان، خدایان‌اند». بنابراین، حقوق دوازده‌گانه‌ای برای حاکمیت ترسیم می‌نماید، که به موجب آن اختیارات وسیعی به شخص حاکم تعلق می‌گیرد. هفت مورد از این حقوق دوازده‌گانه به صورت مستقیم به حقوق و اختیارات حاکم اشاره دارد و پنج مورد دیگر تکالیف مردم در قبال حاکمیت را معین کرده است.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۳ و ۳۰۵)

وجه دیگر که از اقتدارگرایانه بودن لویاتان اسلامی حکایت می‌کند، محدودیت مشارکت مردمی است. حق مشارکت سیاسی برای مردم صرفاً به منظور تأسیس دولت رعایت می‌گردد، اما به محض تشکیل دولت، مشارکت سیاسی بسیار محدود می‌شود و

تنها در قالب شورا بروز می‌یابد، آن هم با لحاظ این نکته که در مشورت باید منفعت کسی که تقاضای مشورت نموده است(حاکم)، رعایت شود. هرچند مردم در بیان نظر مشورتی آزاد هستند، اما در مشورت دادن تنها باید منفعت حاکم را در نظر آورند؛ همچنین آنان باید اعتقاد داشته باشند که اعمال حاکم برجو و درست است.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲)

(۲۴۸)

وجه دیگر، پنداشتن تعارض میان الهی و مردمی بودن حکومت است. درحالی که هواداران حکومت دینی بر الهی بودن منشأ حکومت پافشاری می‌کنند، هابز بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، اینتای حکومت بر عهد و میثاق را دریافت می‌کند. عهد و میثاق صرفاً وسیله‌ای برای توجیه اطاعت مردمان از قوانین الهی است و کسانی که نمی‌توانند قوانین الهی را مستقیماً از خداوند دریافت نمایند باید بر اساس میثاق از احکام دولت اطاعت کنند. هابز به میثاقی استناد می‌کند که خداوند با ابراهیم بسته تا او خود و ذریه خویش را ملزم به تصدیق و اطاعت از فرامین خداوند گرداند.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۲، ۲۶۹ و ۳۹۶-۳۹۷)

حاکمیت خداوند تا زمانی پابرجاست که مردم خواستار آن باشند، اما هنگامی که مردم نسبت به حکومت خداوند رضایت نداشته باشند، مانند زمانی که بنی اسرائیل از شموئیل خواستند که حاکمی را به شیوه سایر اقوام بر آنان بگمارد(کتاب اول شموئیل، ۵: ۸) و دیگر نمی‌خواهند تحت اوامری باشند که کاهن اعظم به نام خداوند انجام می‌دهد، بی‌درنگ مشروعیت حکومت الهی نیز ساقط می‌شود.(هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۲)

تفکیک بین مرجع قدرت دینی و دنیوی از دیگر مؤلفه‌های انگاره لویاتان اسلامی است. در زمان عهد عتیق، قدرت دینی و دنیوی در مرجع واحدی جمع شده بود و هر کس که صاحب حاکمیت بر کشور بود، واحد اقتدار عالی در امور دینی نیز بود(هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۵)، اما در عهد جدید، چون عیسی برای جبران معاصی آدمیان آمده و به صلیب کشیده شد و به آسمان عروج نمود، سلطنت او حتی به موجب میثاقی که مؤمنان در غسل تعمید با او می‌بندند، فعلیت ندارد و همان‌طور که عیسی پس از بازداشت شدن اقرار کرده است «پادشاهی من از این جهان نیست؛ اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود خدام من جنگ می‌کردم تا به یهود تسليم نشوم، لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست»(یوحنا، ۱۸: ۳۶).

هرچند هابز یکی از مناصب سه‌گانه عیسی را «آموزگاری» می‌داند،<sup>۱</sup> اما آموزگاری او صرفاً به امور دینی محدود بوده تا زمینه زندگی در حیات جاویدان را برای آدمیان فراهم آورد(هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۷-۴۰۵)، چرا که خودش فرموده است: «نیامدهام تا بر جهان حکم کنم، بلکه تا جهان را نجات بخشم»(یوحنایا، ۱۲: ۴۷). عیسی در زمان حضور خود هیچ کاری مغایر با قوانین رایج انجام نداد و از پذیرفتن قضاؤت و حکومت سرباز زد.

نتیجه آنکه، کارویژه‌های نهاد دین و دلت از یکدیگر جداست؛ دین کارویژه‌هایی صرفاً دینی و دولت کارویژه‌هایی صرفاً دینی دارد(هابز، ۱۳۹۳: ۴۰۸) بنابراین، هواداران انگاره لویاتان اسلامی خواهان برکناری دین از عرصه سیاست هستند، چرا که اساساً با خوانش متون اصلی دینی هرگونه ادعای مرجحیت دین نسبت به امور دینی انکار می‌گردد.

### ۳. نقد انگاره «لویاتان اسلامی»

اگر کارویژه حاکم در اندیشه هابز، مقابله با نابسامانی‌های وضع طبیعی و ایجاد امنیت است، کارویژه بنیادین امام در اندیشه شیعه، رساندن انسان‌ها به عالی‌ترین کمالات نفسانی است که بر آن سرنشته شده‌اند؛ اگرچه وصول به سعادت نفسانی از طریق تحقق کمالات بدنی و جسمانی صورت می‌گیرد. از این‌رو، بسیاری از لوازم و پیامدهای استدلال هابز، در اندیشه شیعه به طور پیشینی و ماتقدم مجالی برای بروز نمی‌یابند. این مهم‌ترین نکته‌ای است که هواداران لویاتان اسلامی از آن غفلت نموده‌اند. از این‌رو، در این بخش تلاش می‌گردد تا با استفاده از آرای دانشمندان و متكلمين شیعه و نیز نصوص دینی، کارویژه امام و تفاوت آن با لویاتان هابز برجسته گردد.

#### ۳.۱. غایت بودن سعادت و زمینه‌ای بودن قدرت

کارویژه بنیادین(غایت) امام، هدایتگری انسان‌ها برای دستیابی به «سعادت» است؛ در حالی که کارویژه لویاتان، تجمیع قدرت‌های پراکنده در مرجع واحد برای تأمین «امنیت» است که این مطلب در ضمن دلیل عقلی از سوی هابز ارائه شد.

به عبارت دیگر، هرچند برای امام کارویژه‌های دینی مانند ستاندن حقوق ضعفا و برقراری عدالت اجتماعی نیز ثابت است، اما چنین اموری زمینه‌ساز تحقق مصالح دینی آدمیان می‌گردد، در حالی که مطابق با اندیشه هابز، فراتر از تأمین امنیت، غایت دیگری برای دولت متصور نیست.

۱. هابز بر اساس نصوص دینی، سه منصب برای عیسی می‌شمارد: نجات‌بخشی، آموزگاری و پادشاهی. نجات‌بخشی او با کشته شدنش به دست پیلاتوس حاصل شد تا جبران گناه همه آدمیان شود و پادشاهی او با پایان این جهان و شروع جهان دیگر آغاز می‌شد.

به عبارت دیگر، غایت بودن سعادت و زمینه‌ای بودن قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، زمینه شکوفایی اختیار آدمی را فراهم می‌کند و بدین وسیله از اقتدار گرایی فاصله می‌گیرد. برای تبیین کارویژه بنیادین امام، یعنی هدایت‌گری انسان‌ها برای دستیابی به کمال و سعادت، دو دسته روایات را می‌توان بررسی نمود؛ دسته اول روایاتی که بیانگر کارویژه هدایت‌گری امام می‌باشد، مانند روایات طولانی که از امام رضا علیه السلام هنگامی که در مرو بودند نقل شده است، که در برخی از عبارت‌های آن به این مطلب تصریح شده است. از این‌رو، امام با استفاده از حکمت، موقعه حسته و دلایل رسا مردم را به سوی خدا دعوت می‌نماید. این عبارت، پس از عبارت‌هایی نقل شده است که در آن به کارویژه‌های حکومتی و سیاسی امام اشاره شده است.(کلینی، ج: ۱۴۰۷، ۱۹۳: ۱۹۲-۱۹۳، دسته دوم روایاتی که بیانگر علوم گسترده امامان است)(کلینی، همان، ج: ۱۹۳-۲۱۴، ۲۱۰-۲۱۴، ۲۲۱-۲۲۹، ۲۲۲، ۲۶۰-۲۶۲ و ۲۶۴) و اینکه حتی فرشتگان و جنیان هم برای پرسیدن سؤال‌هایشان به محضر امامان می‌آیند.(همان: ۳۹۷-۳۹۳)

بر این اساس، اگرچه امام از علوم گسترده برخوردار است و وظیفه هدایت‌گری آدمی زادگان نیز بر عهده اوست، اما باید توجه داشت که این مردم هستند که با اختیار و اراده خویش به امام رجوع می‌نمایند، نه اینکه امام خود رأساً به این کار اقدام نماید و یا اینکه وضعیت مردمان به گونه‌ای باشد که اگر از روی اراده خویش به امام مراجعه نکنند، زندگی و معیشت آنان مسکنت‌بار گردد.

در روایات اسلامی به این مطلب در قالب یک تمثیل رسا اشاره شده است. در چندین روایت آمده است که پیامبر اسلام علیه السلام جایگاه «امام» را بسان «کعبه» دانسته‌اند که مردم به سوی آن روی می‌آورند، از این‌رو بر امام لازم نیست تا او خودش را بر مردم تحمیل کند و به سوی آنان روانه شود، بلکه مردم با اختیار خویش به او مراجعه می‌نمایند. در یکی از این روایات، پیامبر علیه السلام فرموده‌اند: «يَا عَلِيٌّ إِنَّمَا أَنْتَ يَمْتَزِلُهُ الْكَعْبَةُ تُوْتَى وَ لَا تُأْتَى، فَإِنْ أَتَاكَ هَوْلَاءِ الْقَوْمِ فَسَلَّمُوا لَكَ هَذَا الْأَمْرُ فَاقْبِلُهُ مِنْهُمْ، وَ إِنْ لَمْ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِهِمْ؛ ای علی! همانا تو به منزله کعبه هستی که به سوی او می‌آیند و او به سوی آن‌ها نمی‌رود، اگر این قوم به پیش تو آمدند و این امر را تسليم تو کردند، از آنان قبول کن و اگر نیامدند تو به سوی آنان مرو». (مجلسی، ج: ۱۴۰۳، ۷۸: ۴۰)

بنابراین، اولاً کارویژه بنیادین امام هدایت‌گری انسان‌ها برای نائل شدن به سعادت است، ثانیاً اگر مردم به منظور رسیدن به کمال به امام مراجعه نکنند، زندگی دنیاگی آن دچار اختلال نمی‌شود و دستیابی به میزانی از نظم باز هم امکان‌پذیر خواهد بود؛ هرچند نظام کامل که در بردارنده همه شاخصه‌های مادی و معنوی باشد فقط در سایه حکومت امام بدست می‌آید. ثالثاً مردم با اختیار و اراده خویش به امام مراجعه می‌نمایند.

با تحلیل دلیل عقلی متكلمین بر ضرورت امامت، می‌توان ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نتیجه گرفت. بدین منظور ابتدا کلام شیخ طوسی را مرور می‌کنیم و سپس ابعاد آن را بررسی می‌نماییم.

شیخ طوسی در تبیین دلیل عقلی امامت با قطع نظر از بود یا نبود شریعت می‌گوید: ثابت شده است که مردم به دلیل عدم برخورداری از عصمت، وقوع خطا و ترک واجب از سوی آنان امکان‌پذیر است و اگر رئیس در میان آنان نباشد تا دشمن را براند، جایتکار را ادب کند و داد مظلوم را از ظالم بستاند، فساد و هرج و مرج بروز می‌یابد و معايش فاسد می‌گرددند و نیکی‌ها اندک می‌شوند؛ و در صورت وجود رئیس، صلاح رو به افزونی و فساد به نیستی می‌گراید... با وجود رئیس که از سلطه ضعیف برخوردار است، فساد افزون و صلاح اندک می‌شود.(طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۷-۳۹۹)

شاید این کلمات شیخ طوسی در وهله نخست مشابه کلام هابز پنداشته شود، اما توضیحات ایشان در ادامه نشان می‌دهد که اولاً ضرورت رئیس به خاطر تأمین مصالح دینی است، نه صرفاً پاسداشت امنیت آدمیان. از این‌رو، امور دنیوی بدلیل وابستگی به امور دینی مطلوبیت می‌یابند.

ثانیاً خوف از شوکت رؤسا نباید به حدالجا و اکراه برسد. این کلام شیخ طوسی بهترین مستمسک برای نقد خوانش هابزی از امامت شیعی است، چرا که ملاک استحقاق ثواب، انجام کارها از روی اختیار است و اگر مردم صرفاً بدلیل ترس از رئیس، امور واجب را انجام دهند و امور قبیح را ترک کنند، استحقاق ثواب نخواهد داشت.

ثالثاً ریاست رئیس برای افرادی که از ارتکاب ظلم در عرصه اجتماع پیراسته هستند، ضرورت ندارد، و بر اساس دلیل عقلی، ضرورت رئیس صرفاً برای افرادی که بدون رئیس به ستمگری روی می‌آورند، ثابت است. این نکته نیز ناهمسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را نشان می‌دهد، چرا که از نظر هابز شمول حاکمیت رئیس همه افراد و اقسام را دربرمی‌گیرد و تعبیر لویاتان ناظر به آن می‌باشد.

رابعاً از نظر شیخ طوسی مفاد دلیل عقلی صرفاً وجود رئیس را اثبات می‌کند و از اثبات اوصاف و ویژگی‌های ریاست عاجز است.

بر این اساس، چه بسا از نظر عقل نصب چندین رئیس ممتنع نباشد. به طور کلی در این گونه امور نمی‌توان از دلیل عقلی کمک گرفت و باید به سراغ ادله دیگر از جمله ادله نقلی رفت. برای مثال، در مسئله تعدد رؤسا، دلیل نقل و اجماع دلالت دارند که نصب بیش از یک رئیس در یک زمان جایز نیست.(طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۷-۲۹۹)

نتیجه‌ای که به دست می‌آید آنکه بر اساس دلیل عقلی محض، ضرورت برخورداری حاکم از میزان گسترده قدرت انکار می‌شود و در این مسائل باید به سراغ ادله نقلی رفت

و چون ادله نقلی اموری مانند مشاورت با مردم و رفق و مدارا با آنان را واجب گردانیده است، پس می‌توان هرگونه همسانی امامت شیعی با اقتدارگرایی هابزی را مردود دانست.

### ۳. ۲. نفی استخدام یکجانبه و ضرورت استخدام متقابل

ترسیم وضعیت اولیه و پیشاحكومت(وضع طبیعی) در اندیشه هابز و شیعه موجب تفاوت کارویژه حکومت از منظر آن دو می‌گردد.

در دیدگاه هابز، زندگی انسان در دوره پیشاحكومت قطعاً مسکنت‌بار، زشت، ددمنشانه و کوتاه است. از این‌رو، بدون وجود مرجعی که پاسبان قدرت عمومی باشد، وضعیت «جنگ همه ضد همه» تحقق دارد. کارکرد قدرت عمومی آن است که آدمیان را در حالت ترس و احترام کامل به یکدیگر نگاه می‌دارد، در غیر این صورت، هیچ اطمینانی به ثمر بخش بودن فعالیت‌های اجتماعی تصور نمی‌شود. بنابراین، غایت حکومت، تأمین صلح و امنیت عمومی است.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۵۸ و ۱۹۸)

ترسیم وضعیت پیشاحكومت در اندیشه سیاسی شیعه، شاید گمان شود با دیدگاه هابز شبیه است، اما در واقع تفاوت جوهری با آن دارد. بر اساس نصوص دینی، هرچند انسان می‌تواند موجودی بسیار ستم کار و ناسپاس(ابراهیم: ۳۴)، حریص و کم‌طااقت(معارج: ۱۹)، و بسیار جدل‌کننده است(کهف: ۵۴) و دیگر انسان‌ها را به استخدام خود درمی‌آورد(زخرف: ۳۲)، از این‌رو علامه طباطبائی با استفاده از آیات قرآن بیان می‌فرمایند که انسان موجودی استخدام‌گر است و بر اساس غریزه «استخدام» به اجتماع روی می‌آورد(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج: ۴؛ ۹۳)، اما تفاوت آن است که استخدام‌گر بودن انسان دلیل نمی‌شود که حاکم باید قدرت مطلق داشته باشد، بلکه لازم است تا قدرت با عصمت یا عدالت محدود شود و گرنه هیچ عامل دیگری نمی‌تواند قدرت را کنترل و تحديد نماید.(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب)

متفکران شیعه، استخدام را طرفینی می‌دانند و برقراری رابطه «تسخیر متقابل» را از ویژگی‌های جامعه طبیعی قلمداد کرده‌اند. به دلیل تفاوت‌های طبیعی میان آدمیان، آنکه نیروی بیشتری دارد، دیگران را بیشتر به خود جلب می‌کند، اما چنین رابطه‌ای هرگز مستلزم این نیست که یک گروه به طور مطلق «تسخیرکننده» باشد و دیگران همواره «تسخیرشده»(مطهری، ۱۳۷۷، ج: ۲؛ ۱۱۴-۱۱۳) بنابراین، استخدام باید در بستر اجتماع تعاوی تحقق یابد(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج: ۱۰؛ ۲۶۱)، پس نه تنها تصویری که هابز و اندیشمندان شیعه از وضعیت پیشاحكومت ارائه می‌دهند، با یکدیگر شbahت جوهری ندارد، بلکه راهکار تجویزشده از سوی دو طرف نیز با یکدیگر تفاوت جوهری دارد.

در اندیشه شیعه، حکومت ضرورت دارد، خواه حاکم دادگر و نیکوکار باشد، خواه بیدادگر و بدکار، کارویژه حکومت جمع‌آوری مالیات، مقاتله با دشمنان و تأمین امنیت است و اگر

در شرایطی نتوان حاکم دادگر پیدا نمود، نمی‌توان از حکومت بی‌نیاز شد، بلکه همچنان حکومت ضرورت دارد، هرچند حاکم بیدادگر باشد.(سیدرضی، ۱۴۱۴ق: ۸۲)

### ۳.۳. اهمیت رأی مردم پیش و پس از تأسیس حکومت

تفاوت دیگر امام شیعه با لویاتان هابز در این است که رأی و اختیار مردم پیش از تأسیس حکومت و پس از آن اهمیت دارد. در مرحله پیشاکومت، اهمیت رأی مردم از آن جهت است که در اندیشه اسلامی، حکومت هیچ گاه بدون خواست و اراده مردم و بر پایه زور و اجبار محقق نمی‌شود، بلکه بر اساس عشق و علاقه مردم به دین و حاکم اسلامی است که حکومت از توان بربابی برخوردار می‌گردد.<sup>(جوادی املی، ۱۳۷۸: ۸۳)</sup>

در روایات آمده است که پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام فرموده‌اند: «لَكَ وِلَاءُ أُمَّةٍ مِّنْ بَنْدُدِي، فَإِنْ وَلَوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرَّضَا فَقُمْ بِأَمْرِهِمْ، وَإِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ؛ وَلَا يَتَرَبَّعُ إِلَيْكُمْ وَلَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ وَلَا يَنْهَاكُمْ عَنِ الْمُحْكَمِ»<sup>(میانچی، ۱۴۲۶ق، ج: ۲؛ ۸۲)</sup>

شاید در سند این روایت تردید وجود داشته باشد، اما از مجموع روایاتی که این مضمون مشابه را دارند، فهمیده می شود که مذاق اسلام در مواردی که نصب الهی نیست یا نصب الهی مورد پذیرش قرار نگرفته است، یک راه بیشتر وجود ندارد و آن انتخاب مردم است. البته اگر انتخاب مردم خارج از چهارچوب معیارهای الهی باشد، حجیت نخواهد داشت. (خانمهای، ۱۲/۰۴/۱۳۶۶)

در مرحله پساحکومت نيز رأى مردم در قالب‌های مختلف حجیت دارد و امام شیعه از لویاتان هابز تمایز می‌یابد. مفاد قرارداد حکومت در دیدگاه هابز آن است که: من حق خود به حکومت بر خویشتن را به این شخص و امی‌گذارم و همه اعمال او را بحق و جایز می‌دانم، به این شرط که دیگران نیز حق خود را به او واگذار کنند و به همان نحو تمام اعمال او را بحق و جایز بدانند.

نتیجه آنکه میان مردم و حاکم نوعی این همانی برقرار می شود، یعنی مردم کارهایی که حاکم انجام می دهد را درواقع کارهای خودشان می دانند، از این رو نقد و اعتراض بر حاکم صحیح نیست، چرا که به تعبیر هابز «همگان در یک شخص وحدت می بایند».(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۲)

در اندیشه اسلامی، در مرحله پساحکومت چنین وحدتی اتفاق نمی‌افتد، بلکه چون «امر الله» از «امر الناس» متمایز است، مردم در حوزه «امر الناس» از اختیار کافی خوددارند و این امور بر اساس آرای اداره می‌گردند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۱۵)

همچنین این گونه نیست که مردم همه کارهای حاکم را درواقع کار خودشان بدانند، بلکه مطابق با مجموعه‌ای از روایات، پیامبر اسلام ﷺ دستور داده‌اند که مردم برای امامان خویش نصیحت و خیرخواهی نمایند.(کلینی، ج ۱۴۰۷، ق ۱: ۴۰۳)

طبق رأی هابز اگر کسی با رأی حاکمیت که همان رأی اکثربت است مخالفت کند، اکثربت حق دارد تا آن شخص مخالف را به قتل برساند، زیرا خلاف قرارداد عمل کرده است(هابز، ۱۳۹۳: ۱۹۵)، اما در اندیشه اسلامی چنین چیزی وجود ندارد و تنها با مخالفانی که دست به شمشیر برده‌اند و ضد نظام جامعه اسلامی سوریده‌اند، مقاتله می‌شود، و گرنه مخالفت‌های کمتر از آن جایز است و هیچ‌گونه عواقب سوئی در این دنیا برای مخالفت‌کنندگان به‌همراه ندارد. شاهد آنکه، امام علی علیه السلام در موارد بسیار هنگامی که با مخالفت و تمرد یارانش نسبت به دستورهایش مواجه می‌شد، تنها از آنان گلایه می‌نمود.(سیدرضی، ۱۴۱۴: ۵۵، ۸۱ و ۶۹)

یکی از وجوه اثربخشی رأی مردم در اداره حکومت، مشاورت حاکم با مردم است. هابز معتقد بود در مشاورت باید منفعت کسی که تقاضای مشاورت نموده است، یعنی فرد حاکم رعایت شود.(هابز، ۱۳۹۳: ۲۴۸) مشاورت از اصول اساسی در اندیشه سیاسی شیعه است؛ در آیه «وَشَاوِرُهُمْ فِي الْأُمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹)، خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد با مؤمنان مشاورت نماید و در آیه دیگر به مؤمنان دستور می‌دهد از پیامبر اطاعت کنند؛ «أطِبِّعُوا الرَّسُولَ» (نور: ۵۶). میان این دو آیه تهافت وجود ندارد و باید میان مفاد آن دو جمع عرفی نمود. حاصل آنکه: «غاية الأمر اشتراط تصمييماته المأخذة بأن تكون بعد المشاوره»(مؤمن قمي، ۱۴۲۵: ۳۱۹)؛ حاکم باید تصمیمات خویش را پس از مشاورت با مردم اتخاذ نماید، البته صرفاً در حوزه احکام جزئی که با مرور زمان نیازمندی به وضع آن‌ها احساس می‌شود و با تفاوت شرایط در معرض تغییر قرار دارند، بر ولی امر لازم است تا با مؤمنان مشاورت کند و این در مواردی غیر از احکام شرعی کلی است که هیچ‌گاه نسخ نمی‌شوند.(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴؛ ۱۲۱)

گونه دوم مشاورت بر اساس آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»(شوری: ۳۸) ثابت می‌شود. از این آیه استفاده می‌شود که به دلیل ضمیر «هم»، در «امر الناس» شورا و مشاورت معتبر است و این آیه به دلیل آنکه نفرمود «امر الله شوری بینهم»، اساساً ناظر به مشاورت در حوزه احکام دینی و شرعی نمی‌باشد. رأی مردم همان‌طور که در امور عمومی خودشان معتبر است، در امور عمومی کشور نیز معتبر قلمداد می‌شود. حوزه امر الناس، گستره

۱. أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْحِيفِ فَقَالَ نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَعَى مَقَائِمَ فَوَاعَاهَا وَخَفِطَهَا وَبَعَاهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعَهَا... ثَاثَ لَا يُغَلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاللَّرُؤُمُ لِجَمَاعَتِهِمْ.

فراخی دارد، مثلاً اینکه مردم چگونه کشاورزی کنند، چگونه شیلات، کشتiranی و هوپیمایی را مدیریت نمایند، با کدام کشور دوست رابطه داشته باشند، با چه کسی روابط اقتصادی برقرار کنند، رژیم حقوقی دریا چگونه باشد، و بسیاری مسائل دیگر.(جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۹۹)

### ۴.۳. الهی بودن امامت

اگر چه هابز با استناد به عهد خداوند با ابراهیم، انتخابی بودن حکومت را نتیجه می‌گیرد، اما اندیشمندان شیعه بر اساس نصوص دینی باور دارند، امام باید از جانب خداوند منصوب گردد.<sup>۱</sup> در یک روایت، به دو آیه قرآن بر تنصیصی بودن امامت استدلال شده است.(کلینی، ج ۱:۱۴۰۷، ق ۱۸۹) والا بودن شأن امامت و دور بودن آن از عقول مردم، نکته‌ای است که در یکی از روایات بر آن تأکید گشته است(کلینی، همان، ج ۱: ۲۰۳-۱۹۹) بنابراین، تنها با استفاده از نص می‌توان امام را تعیین نمود، و نمی‌توان آن را به انتخاب مردم واگذار نمود، زیرا فرض آن است که امام نسبت به سایر افراد «علم و افضل» است و مردم هم به دلیل کافی نبودن علم و فضل نمی‌توانند امام را حتی از راه

امتحان و ازمایش نیز شناسایی نمایند.<sup>۱</sup> طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۷۹-۲۷۸

اشکال ضمنی دیدگاه هابز آن است که «عهد» را به معنای «انتخاب» دانسته است. هابز بر اساس کتاب مقدس، به «عهد خداوند با ابراهیم» برای ابتنای «دولت بر قرارداد» تممسک می‌کند. در نصوص اسلامی، ماجراهی عهد خداوند با ابراهیم تنها یک بار و آن هم در دو آیه ۱۲۴ و ۱۲۵ سوره بقره بیان شده است. آیه ۱۲۴ از درخواست ابراهیم برای انتقال امامت به ذریه خویش و پاسخ خداوند مبنی بر اینکه عهد او به ظالمین نخواهد رسید، حکایت می‌کند و در آیه بعد پس از احداث بنای کعبه، خداوند از ابراهیم عهد می‌گیرد تا کعبه را برای طواف کنندگان و اعتکاف کنندگان تطهیری و پاک نماید.

هایز «عهد» را به معنای «قرارداد» می‌داند، درحالی که علمای شیعه، «عهد» را به معنای «امر» و «دستور» می‌دانند. علامه طباطبائی می‌گوید: «عهد، امر است». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۲۸۱) طبرسی می‌گوید: «عهد بستیم با او یعنی دستور دادیم به او». (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۳۸۴) شیخ طوسی نیز می‌گوید: «کلام خدا که

۱. اندیشمندان شیعه افرون بر نصوص دینی از ادله عقلی نیز برای وجوب نصب امام استفاده می‌نمایند که مهم‌ترین آن دلیل «الطف» است.

٢٠ «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ٦٣)؛ «إِنَّمَا وَلِيْكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آتَيْنَا إِيمَانًا

می فرماید با ابراهیم عهد بستیم یعنی به او دستور دادیم تا کعبه را تطهیر نماید».(طوسی، بی تا، ج ۱: ۴۵۴)

الهی بودن منصب امامت هرگز ملازمه‌ای با تحمیلی و اجباری بودن حکومت بر مردم ندارد. علت نصب امام، رساندن آدمیان به سعادت است و چنین فرض شده است که انسان‌ها به تنهایی و بدون راهنمایی امام نمی‌توانند به سعادت دست یابند. از این‌رو با اختیار خویش به امام مراجعه می‌نمایند. وجود اهمیت رأی مردم در قسمت قبل گذشت.

### ۳.۵. ضرورت تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی

هابز در تحلیل خود از نصوص دینی و همچنین مناصب سه‌گانه عیسیٰ علیه السلام، قدرت دینی را از قدرت دنیوی تفکیک کرد و از این‌رو پادشاهی مسیح را مربوط به جهان دیگر و آموزگاری و نجات‌بخشی را مربوط به این جهان دانست و عملاً عرصه جهان دنیوی را از قدرت سیاسی دینی تهی نمود و دین را در امور عبادی محدود کرد، درحالی که کارویژه‌های دنیوی امام از امور قطعی در نصوص شیعی است. انتظام امور مسلمانان، اصلاح دنیا، عزت بخشیدن به مؤمنان، جهاد در راه خدا و دفاع از مسلمانان، جمع‌آوری صدقات و مالیات، اجرای حدود و قوانین کیفری، و برپایی عدالت از جمله مهم‌ترین کارویژه‌های دنیوی نهاد امامت است.(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰۰-۲۰۴)

در یکی از روایات از علت اطاعت از اولی‌الامر پرسیده شده است؛ پاسخ‌هایی که در این روایت مطرح شده است، همگی ناظر به کارویژه‌های دنیوی امامت است. مثلاً اینکه اگر انسان‌ها به حال خود رها شوند، ممکن است به حقوق دیگران تجاوز کنند، پس باید کسی وجود داشته باشد تا ضامن حقوق سایرین باشد و بتواند حدود و احکام را اجرا نماید.(ابن‌بابویه، ۱۳۸۵: ۱۳۸۵) البته نهاد امامت دارای کارویژه‌های دینی نیز می‌باشد. همان‌طورکه امام وظیفه دارد تا جامعه اسلامی را انتظام بخشیده و از آنان در برابر مهاجمان دفاع کند، وظیفه دارد تا صلات، صیام و حج را نیز برپا دارد، حلال‌ها و حرام‌های الهی را در جامعه ترویج نموده و از دین خداوند محافظت نماید و مردم را به آئین حق فراخواند.(کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰۰)

در تحلیل شیخ طوسی از ضرورت عقلی امامت، تألیف کارویژه‌های دینی و دنیوی امامت نمایان شده است. شیخ طوسی در اشکال به این استدلال که منافع حاصل از وجود رئیس، صرفاً منافع دنیوی هستند و چنین اموری بر خداوند واجب نیستند، می‌گوید آنچه از وجود رئیس لازم می‌آید، صرفاً منافع دنیوی نیست، بلکه بسیاری از مصالح دینی نظریه جلوگیری از ظلم و بگی نیز تحقق می‌یابند، و اساساً تحقق منافع دنیوی وابسته به منافع دینی است.(طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۰)

### ۳.۶. تضاییف حقوق حاکم و مردم

هابز همراهی حق با تکلیف را با این استدلال رد می‌کند که اگر حق آدمیان همواره همراه آنان باشد، مستلزم تداوم وضعیت طبیعی و «جنگ همه ضد همه» است، بنابراین با تأسیس دولت، همه حقوق خود را به حاکم واگذار می‌کنند و پس از آن مردم در برابر حاکم همواره مکلف می‌باشند و تنها شکست حاکم در جنگ است که تکلیف اتباع به فرمانبرداری را ساقط می‌نماید.(هابز، ۱۳۹۳: ۱۶۱ و ۲۲۶)

در اندیشه شیعه، حق و تکلیف ملازم یکدیگرند و اساساً تکالیف به حقوق بازگشت دارد(مصطفیح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۵) و تأسیس دولت نمی‌تواند این ملازمه را زایل کند؛ گاه حقی برای فرد ثابت می‌شود و تکلیفی برای دیگران، و گاه یک فرد در برابر تکالیفش برای او حقوقی هم فرض می‌گردد.(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۶) این مطلب بر اساس کلام امیر المؤمنین علیه السلام تحلیل می‌شود که می‌فرماید:

فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًا يُولَا يَةً أَمْرَكُمْ وَلَكُمْ عَلَىٰ مِنَ الْحَقِّ مُثْلُ الَّذِي  
لِي عَلَيْكُم... لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ  
أَنْ يَجْرِي لَهُ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَىٰ  
عِنَادِهِ.(سیدرضی، ۱۴۱۴: ۳۳۳)

از این رو، «حق» یک امر «متبدل» و «طرفینی» است و خداوند با ایجاد حق حکومت یک فرد بر مردم، حقی را برای او ثابت می‌کند و همانند همان حق را نیز برای مردم ثابت می‌گردد. علت این مطلب آن است که در روابط انسانی هیچ‌گاه حقی برای فردی ثابت نمی‌شود، مگر آنکه عین همان حق برای دیگری نیز ثابت شود. بنابراین، حق در روابط انسان‌ها با یکدیگر همواره طرفینی است. فقط در روابط خداوند با بندگان و سایر مخلوقات است که به صورت یک‌جانبه ترسیم می‌شود. چون خداوند خالق موجودات و قادر مطلق است، بر بندگان حق دارد و دیگران بر او حقی ندارند.(مطهری، ۱۳۷۷، ج: ۱: ۵۵۴)

«تکلیف دولت» با «حق مردم» دو امر متضایف هستند. حکومت در راستای تکالیف خویش کارهایی را انجام می‌دهد که نفع آن عاید مردم می‌گردد و مردم نیز در مقابل، از حق مطالبه این امور برخوردارند. همچنین، مردم موظف به انجام کارهایی در مقابل دولت هستند که دولت نیز حق مطالبه این امور را از مردم دارد. از این رو، وقتی «وظیفه دولت» معلوم گردد «حق مردم» نیز روشی می‌شود و هرگاه «حق دولت» ثابت گردد «وظیفه مردم» نیز معلوم می‌شود.(مصطفیح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۹۹)

### ۳.۲. ضرورت خصال حاکم بجای اختیارات گسترده

هابز در استدلال خود ناچار است تا بر «اختیارات حاکم» تأکید نماید و از «شرایط حاکم» غفلت می‌نماید، درحالی که در اندیشه اسلامی، «شرایط حاکم» از اهمیت اساسی برخوردار است، نه «اختیارات حاکم». در واقع، هیچ‌کدام از دانشمندان و متکلمان شیعه فصلی را به اختیارات امام و حاکم جامعه اختصاص نداده‌اند و وظایف امام را نیز در ضمن اثبات وجود عقلی امامت بیان کرده‌اند. والا بودن مقام امامت، مستلزم برخورداری از خصال و شرایط ویژه است و متکلمان شیعه بیشتر این بحث را برجسته کرده‌اند. در واقع، چون امام کارویژه‌های متعدد دینی و دنیوی دارد، بایستی از خصال و شرایط لازم نیز برخوردار باشد. برخی از این خصال، سلبی بوده و برخی ایجابی. عاری بودن از گناه و عیوب، برخورداری از علم، حلم و بردباری، افضل بودن از همه اهل زمان خود، برخورداری از بالاترین مراتب زهد و عبادت، و آگاهی از فنون سیاست و تدبیر خلق ازجمله مهم‌ترین خصال امام است.(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۰)

در روایتی سه شرط برای امام ذکر شده است؛ پرهیز از معاصی الهی، بردباری با مردمان و حسن رفتار با مردمان.(کلینی، همان: ۴۰۷) در روایت دیگری در تبیین معنای «اولویت امام بر مردم» آمده است که اگر کسی از دنیا برود و دیونی بر ذمه او باشد و اموالی برای پرداخت دیون ندارد، در این صورت بر خود ولایت ندارد و امام وظیفه دارد تا دیون او را پرداخت نماید.(همان: ۴۰۶) از این‌رو، قاطبه متکلمان شیعه در کتاب‌های خویش فصلی را به ذکر صفات امام اختصاص داده‌اند و شرایطی مانند افضلیت، علم و حسن تدبیر و حتی فضایل بدنی را مطرح کرده‌اند.(طوسی، ۱۴۰۶ق: ۳۱۳-۳۰۷؛ ناصرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲؛ علامه حلى، ۱۳۸۲؛ نراقی، ۱۳۶۹؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۶۹-۶۷)

سایر دانشمندان شیعه مانند صدرالمتألهین دوازده شرط(صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۶۱۹-۶۱۸)، امام خمینی دو شرط(امام خمینی، ۱۳۸۱: ۴۷)، جوادی آملی سه شرط (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۷۰) و مصباح‌یزدی در برخی آثارش سه شرط(مصطفی‌یزدی، ۱۳۹۱: (الف)، ۲: ۹۷-۹۵) و در اثر دیگرش ۲۵ ویژگی برای حاکم برمی‌شمارند.(مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۰: ۴۰۵-۳۹۰)

### ۳.۳. کاستی در شناخت انسان

هابز، قوه غضبیه را بر سایر قوای نفس برتری می‌دهد و پایه استدلال خود را بر «قدرت» که یکی از امیال قوه غضبیه است، قرار می‌دهد. درحالی که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، برتری قوه غضبیه مخدوش است، زیرا قوه ناطقه به انسان اختصاص دارد و

برترین قوه نفس می باشد. انسان در پرتو شکوفایی قوه ناطقه است که می تواند به «سعادت» که غایت قصوای سیاست است، نایل گردد. اشکال استدلال هابز آن است که برای کنترل درنده خوبی انسان ها، یک حکومت قدرتمند را توصیه می کند، در حالی که دلیل قاطعی وجود ندارد که هر کس گرگ تر است باید بر سایر گرگ ها حاکم باشد.(مصاحف بیزدی، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳)

فارغ از اشکالات فلسفی و جامعه شناختی، دیدگاه هابز گرفتار یک اشکال معرفت شناختی است. شناخت هابز از انسان یک شناخت جامع نیست، بلکه معطوف به طبیعت آدمی در قلمرو جغرافیایی جامعه خویش است و از اثرگذاری آموزه های وحیانی در تربیت انسان ها غفلت کرده است. از این رو، هابز را فقط باید نظریه پرداز جامعه متوجه دانست که از واقعیت های بیرون از آن آگاهی ندارد و صبغه ملکوتی انسان را در نظریه اش وارد نکرده است، چرا که فطرت و طبیعت ملکوتی آدمی را عین طبیعت ملکی پنداشته است.(جوادی آملی، ۱۳۸۸(الف)، ج ۱۵: ۳۳۷-۳۳۵)

## نتیجه گیری

در این مقاله انگاره همسانی امامت شیعی به معنای حکمرانی امام با اقتدار گرایی هابزی (لویاتان اسلامی) مورد نقد قرار گرفت و معلوم شد که کارویژه بنیادین امام به عنوان حاکم جامعه اسلامی، هدایتگری انسان ها برای دستیابی به سعادت است و سایر کارویژه های دنبیوی برای رسیدن به این هدف اصولی می باشند و مراجعه مردم به امام صرفاً با اراده و اختیار آنان صورت می گیرد.

رأی مردم در دوره پیشاحکومت و پس از حکومت دارای نقش تعیین کننده است. چون امام نقش هدایتگری دارد، پس لازم است به جای اختیارات گسترده، خصال و شرایط گسترده داشته باشد، حال آنکه لویاتان هابز از اختیارات گسترده برخوردار است. تضایيف حقوق حاکم و مردم نیز ایده لویاتان اسلامی را انکار می کند، چرا که اثبات حقوق حاکم با اثبات حقوق مردم ملازمه دارد. متکلمان شیعه در اثبات عقلی امامت به گونه ای استدلال کردند که پیامدهای متفاوتی از استدلال هابز دارد. در دید آنان، دلیل عقلی صرفاً وجود رئیس را اثبات می کند و برای اموری دیگر نظیر اختیارات حاکم و جایگاه مردم باید دلیل دیگری آورده. دیدگاه هابز اشکالات دیگری نیز دارد از جمله اینکه استخدام در وضع طبیعی را به صورت یک جانبه فرض کرده است و حکومت را بر اساس عهد خداوند با ابراهیم، انتخابی دانسته است، در حالی که اندیشمندان شیعه «استخدام» را به صورت متقابل و «عهد» را نیز به معنای دستور می دانند.

## منابع و مأخذ:

قرآن کریم

کتاب مقدس(عهد عتیق و جدید)

- ابن بابویه، محمد بن علی(۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم: مکتبة الداوری.
- ابن طاووس، علی بن موسی(۱۳۷۵)، کشف المحة لثمرة المهجة، قم:
- مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم(۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفکر.
- احمدی میانجی، علی(۱۴۲۶ق)، مکاتیب الأئمة طیبین، قم: دارالحدیث.
- اشمتیت، کارل(۱۳۹۷)، لویاتان در نظریه دولت تامس هابن، تهران: پگاه روزگار نو.
- امین، احمد(۲۰۱۲)، ضحی‌الاسلام، قاهره: مکتبة الهنداوي.
- بلک، آنتونی(۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر ﷺ تا امروز، تهران: انتشارات اطلاعات.
- جوادی آملی، عبدالله(۱۳۷۶)، پیرامون وحی و رهبری، تهران: انتشارات الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، ولايت فقيه: ولايت فقاہت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء.

- \_\_\_\_\_ (الف)(۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (ب)(۱۳۸۸)، حق و تکلیف، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، سیدروح‌الله(۱۳۸۱)، ولايت فقيه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- سیدرضی(۱۴۱۴ق)، نهج البلاعه، تصحیح صبحی صالح، قم: موسسه دار الهجرة.

- صدرالمتألهین، محمدابن ابراهیم (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل ابن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البيان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *المسترشد فی امامۃ أمیر المؤمنین علی ابن أبي طالب*، تهران: مؤسسه الثقافة الإسلامية لکوشانپور.
- طووسی، محمدابن حسن (۱۴۰۶ق)، *الإقتصاد فيما يتعلق بالإعتقاد*، بیروت: دار الأضواء.
- (۱۴۱۴ق)، *الرسائل العشر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۲ق)، *تلخیص الشافعی*، قم: محبین.
- (بی تا)، *التیبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۹ق)، *الأئمین فی إمامۃ مولانا أمیر المؤمنین علی ابن أبي طالب علیہ السلام*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- (۱۳۸۲)، *كشف المراد فی شرح تجزید الاعتقاد* (قسم الإلهیات)، قم: مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
- علیزاده، حسن (۱۳۸۶)، *فرهنگ خاص علوم سیاسی*، تهران: انتشارات روزنه.
- قوچانی، محمد (۱۳۹۱)، *لویاتان اسلامی*، پایگاه اطلاع‌رسانی اقتصاد ایرانی به آدرس: <http://www.ireconomy.ir/fa>
- کاپلستون، فردیک (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه*، تهران: انتشارات سروش.
- کلوسکو، جورج (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشايار دیهیمی، تهران: نشر نی.

- كلینی، محمدابن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار* [بالإنجليزية]، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰ق)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- \_\_\_\_\_ (الف) (۱۳۹۱ق)، *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی [الله].
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳ق)، *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی [الله].
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ق)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷ق)، *عقائد الإمامیة*، قم: انصاریان.
- مک‌لند، جی اس (۱۳۹۳ق)، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب*، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: نشر نی.
- مؤمن قی، محمد (۱۴۲۵ق)، *الولاية الإلهیة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۶۹ق)، *ابنی الموحدین*، تهران: الزهراء [الله].
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، *تجزید الاعتماد*، تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی.
- هایز، تامس (۱۳۹۳ق)، *لویتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هیوود، اندره (۱۳۹۰ق)، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- Abrahamian, Ervand. (1993). *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California.

- Adib-Moghaddam, Arshin.(2014). *A Critical Introduction to Khomeini*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmari, Sohrab.(2009). *The Faltering Islamic Leviathan*.  
<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2009/10/the-faltering-islamic-leviathan.html>
- Madelung, Wilferd.(2005). *Imamate*. In **Encyclopedia of religion**(Vol. 7, pp. 4393-4397). Farmington Hill: Thomson/Gale.
- Nasr, Seyyed Vali Reza.(2001). *Islamic leviathan: Islam and the making of state power*. New York: Oxford University Press.
- **Oxford Advanced Learner's Dictionary**, 8th edition.  
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>.
- Perlman, Fredy.(1983). *Against His-story, Against Leviathan*. Detroit: Black & Red.

