

اندیشه سیاسی شیخیه

نصرالله صالحی*

طرح مسأله:

پژوهش و تحقیق پیرامون یک مکتب مذهبی از جنبه‌های مختلفی امکان‌پذیر است. از جمله تحقیق در چگونگی پیدایش و سیر تحول آن، تلاش برای شناخت درست و دقیق ماهیت مکتب مورد نظر، آگاهی از نحوه تأثیر و تأثر آن در مذاهب دیگر و همچنین کنکاش موضوعی در بخشی از نظام فکری و عقیدتی مکتب مذهبی. موضوع اندیشه سیاسی شیخیه با عایت به مورد اخیر برگزیده شده است.

از مکتب شیخیه از زمان پیدایش تاکنون میراث مکتوب گسترده‌ای به جا مانده است. با غور و تأمل در این میراث می‌توان جنبه‌های مختلف این مکتب را شناخت. این شناخت ضمن آنکه فی‌نفسه ارزشمند است، به نوبه خود می‌تواند در شناخت هرچه بیشتر مذهب تشیع نیز کمک مؤثری کند. هرچند در سال‌های اخیر پیرامون تشیع و به ویژه اندیشه سیاسی شیعی، تحقیق و پژوهش بسیاری صورت گرفته، اما تحقیق پیرامون تشیع شیعی - به ویژه اندیشه سیاسی آن - متأسفانه مورد غفلت قرار گرفته است. از این‌دو، هر نوع پژوهش پیرامون موضوع اخیر، ولو جنبه‌مقدماتی داشته باشد، می‌تواند به هرچه غنی‌تر شدن ادبیات شبخیه‌شناسی کمک کند. در این زمینه، پژوهش حاضر شاید تنها در حد یک طرح مسأله باشد.

سه پیشوای نخست شیخیه

مکتب شیخیه را یکی از علمای برجسته و مشهور عهد فتحعلی شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۱۲) به نام شیخ احمد احسائی (۱۲۴۱-۱۱۶۶) بنیان‌گذار. او که در کربلا می‌زیست در سال ۱۲۲۱ هجری ایران آمد و بعد از چند صباحی به حضور فتحعلی‌شاه دعوت شد؛ به دیدار شاه رفت و مورد احترام او قرار

* دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه تهران.

گرفت. چند سالی در شهرهای ایران ماند و به وعظ و تبلیغ پرداخت. شیخ احمد احسایی بالغ بر یکصد جلد کتاب و رساله در علوم مختلف نوشت. در کتاب فهرست کتب مشایخ عظام صورت منظم آثار شیخ احمد در نه فصل تقسیم‌بندی شده است: حکمت الهیه، اعتقادات شیعه، سیر و سلوکت، اصول فقه، کتب فقهیه، تفسیرات قرآنی، فلسفه و حکمت عملی، کتب ادبیه و رسائل متفرقه. این آثار به زبان عربی است. راجع به ارزش آثار شیخ احمد احسایی، هانری گربین معتقد است: تمام آن، شاهکار فناناپذیری است که مطالعه آن، بر همه کس [که] بخواهد به رموز باطن تشیع وارد شود، لازم است.^(۱) بعد از درگذشت شیخ، یکی از شاگردان او به نام سیدکاظم رشتی (۱۲۵۱-۱۲۱۲) به جانشینی او رسید. سیدکاظم در کربلا زیست و به سبب دانش زیاد در بین علما شهرت یافت. نقل کرده‌اند که محمود آکوسی، منشی بغداد و صاحب مقامات آلوسی درباره سیدکاظم گفته است: «اگر سید در زمانی بود که ممکن بودی مبعوث شود و ادعای نبوت می‌کرد، من اول آمن بودم، زیرا شرط آنکه علم و تقوی و کرامت است در او موجود است.»^(۲) سیدکاظم تا پایان عمر در کربلا به تدریس و ترویج مکتب شیخ پرداخت و بیش از یکصد و پنجاه کتاب و رساله نوشت. مؤلف فهرست کتب مشایخ عظام، آثار سید را در هفت فصل تنظیم کرده است: کتب و رسائل حکمیه، الهیه و فضائل، اعتقادات و اجوبه ابواب، سیر و سلوکت، اصول فقه، فقهیه، تفسیر، در جواب سؤالات مختلفه. آثار سید، به جز پانزده مورد، به عربی است.^(۳)

شیخ احمد، مؤسس و بنیان‌گذار مکتب شیخیه، و سیدکاظم، مروج آن بود. اما این مکتب توسط سومین پیشوای شیخی یعنی حاج محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸-۱۲۲۵ هـ) پرورده گردید. او بود که علاوه بر تأمل در مفولات ماعد الطبیعی (ابدأ، معاد، معراج و...) اندیشه در امور زمینی همچون سیاست و حکومت، رابطه دین و دولت، و حتی اعلان جهاد علیه یک دولت استعمارگر (انگلیس) و نیز ستیز قلمی با «باب مرتاب» پرداخت. بنا به نقشی که کرمانی در روند تکوین و تکامل مکتب شیخیه داشته است، نویسنده‌ای به درستی از او به عنوان «سازمان دهنده اصلی جهان‌بینی شیخی»^(۴) و «طراح و اشاعه‌دهنده نامدار این جهان‌شناسی»^(۵) یاد کرده است. باستانی پاریزی، در جایی، حاج محمد کریم خان کرمانی را «رکن‌نشد و ناب‌آخیز فرقه شیخیه»^(۶) دانسته است. محقق دیگری کرمانی به عنوان یکی از «دو دانشمندترین شاگردان»^(۷) سیدکاظم رشتی یاد کرده است. گربین نیز که مطالعه مبسوطی درباره شیخیه انجام داده است، راجع به کرمانی چنین قضایات می‌کند: «شخصیتی بزرگ و خارق‌العاده بود، بر تمام فرهنگ روحانی و علوم مذهبی محیط زمان خود احاطه داشت، و اگر بخواهیم مقایسه کنیم، به یکی از نوابغ شهیر عالمگیر قیاس می‌شود که استعداد فوق‌العاده برای همه چیز دارند؛ نظیر نوابغ بزرگی که در دورهٔ رنسانس در اروپا پیدا شدند.»^(۸) در مقابل این توصیف‌ها که از زبان موافقان او جاری شده است، مخالفان کسرمانی، به ویژه پیروان یاسب، با بدترین دشنام‌ها و القاب از او یاد کرده‌اند. چنانکه او را «دجال و شهور سُفیان» و یا رجعت سُفیان لقب داده‌اند.^(۹) گذشته از همه این

توصیف‌های موافقان و مخالفان، بی‌هیچ تردید، کرمانی را باید مؤسس فرقه شیخیه کرمانیه^(۱۱) دانست.

حاج محمد کریم خان در سال ۱۲۲۵ قمری در کرمان متولد شد. پدر او، ابراهیم خان ظهیرالدوله (از بزرگان خاندان قاجار) ارادت خاصی به شیخ احمد احسایی داشت. کرمانی در پرتو تمول بی‌حد پدر، بی‌نگرانی از امور مادی، در مدرسه‌ای که پدرش در کرمان بنا کرده بود و در محضر اساتید برجسته به کسب علوم و اشتغال به امور معنوی پرداخت. او به مدت یک سال و کسری (در کربلا) شاگردی سیدکاظم را نمود.^(۱۲) کرمانی از همان جوانی به تألیف آثار همت گماشت، و در نهایت دانشمندی کثیرالتألیف گردید. آثار او را مشتمل بر ۲۷۸ عنوان ذکر کرده‌اند. آثار او در کتاب فهرست در پانزده فصل تنظیم شده است.^(۱۳) کرمین می‌گوید: «این آثار، شاهکارهای با عظمت و اساس فکرت و روح تشیع است»^(۱۴) منگول بیات که از جنبه‌ای دیگر به آثار مذکور نگریسته، معتقد است که شرایط و ملاحظات زمانه کرمانی، او را وادار به تقیه می‌کرده است،^(۱۵) لذا آثار او اندیشه‌ای نظام‌مند عرضه نمی‌کند و به دلیل فقدان انسجام منطقی، خواننده را در دریافت دیدگاهی جامع و کامل از اندیشه او محروم می‌سازند. افزون بر آن تعابلی کرمانی به درآمیختن عرفان و تصوف با اندیشه‌های اجتماعی، مابعد الطبیعه با تاریخ دین، حکمت الهی با اندیشه‌های نظری و بنیادین دینی، خواننده را در تحلیل و دریافت مطالب او با دشواری مواجه می‌سازد، زیرا خواننده در می‌ماند که بحث اصلی نویسنده امور معنوی است یا مسائل سیاسی - اجتماعی با این وجود، با مذاقه در آثار کرمانی، می‌توان تصویر روشنی از افکار سیاسی - اجتماعی و دیدگاه‌های مذهبی او را از لابه‌لای آثارش بیرون کشید.^(۱۶) در اینجا از مجموع آراء و اندیشه‌های کرمانی، آنچه به نوعی سین اندیشه سیاسی او - و به تعبیری مکب شیخیه - است مد نظر است. از این رو، پیش از پرداختن به کندوکاو در برخی از آثار مرتبط با موضوع این نوشته، ضروری است پرسیده شود که اصولاً رویکرد شیخیه به مر حکومت و مقوله دین و دولت چگونه بوده است؟ در این مکب، حکومت و مردم و رابطه‌ی آنها چگونه تعریف شده است؟ این مکب که خود را موافق مذهب امامیه^(۱۷) می‌داند با اندیشه سیاسی شیعی وجه اشتراک دارد یا وجود افتراق؟ و در نهایت اینکه، مشرب یا مکب شیخیه در امر سیاست و تدبیر جامعه اندیشه‌ای جدید پدید آورده است یا خیر؟

برای یافتن پاسخ‌های درخور به این قبیل پرسش‌ها تلاش گردیده است تا آثار حاج محمدکریم - خان کرمانی عمدتاً، و آثار شاایخ بعد از او ندرتاً، مطالعه و بررسی گردد تا از لابه‌لای آثار عدیده آنان تصویری بالنسبه روشن از اندیشه سیاسی شیخیه بدست آید.^(۱۸) در ابتدا می‌پردازیم به اصل ضرورت وجود حکومت و حاکم در جامعه.

هر یک از فلاسفه سیاسی نقطه عزیمت خود را در بحث پیرامون منشأ و ماهیت اصل وجود حکومت در جامعه، بر پایه فرضیاتی درباره نهاد انسان استوار ساخته‌اند. بنابراین در هر فلسفه سیاسی

برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار و پاضمنی، مندرج است. این برهشت نقش تعیین کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه دارد. (۱۸) کرمانی هر چند فیلسوف سیاسی نیست، اما او نیز همانند فلاسفه سیاسی با مفروض قرار دادن تلقی خاصی نسبت به طبع و نهاد لسان به تأمل درباره اصل ضرورت وجود حکومت در جامعه می‌پردازد. او بحث خود را بر مبنای دو صلی که مسلم می‌انگازد آغاز می‌کند؛ یکم: «مدنی الطبع خلق شدن انسان» (۱۹) و دوم: «مختلف الطبیع بودن و شریر بودن انسان» (۲۰) در خصوص اصل اول می‌نویسد: «خداوند عالم بنی آدم را شهری طبیعت خلق کرده است به طوری که آن خاصیت که در وجود ایشان است ظاهر نخواهد شد مگر آنکه بر گرد هم جمع آیند...» (۲۱) باری بدیهی است که انسان مدنی الطبع است و بایست این خلق با هم زیست کنند و در این مطلب شبهه نیست... (۲۲) بنابراین چون در زیست جمعی، انسان‌ها همه محتاج به یکدیگرند و هر کس گوشه کاری را می‌گیرد و خاصیت وجود خود را اظهار می‌نماید و شره خلقت خود را آشکار می‌سازد، پس این امر مبین وجود طبایع مختلف در بین مردم است. از اینجاست که اصل دوم پدید می‌آید و آن، مختلف الطبیع بودن مردم است؛ مردمی که «نفوس اکثر آنان شریر است و غالب از اهل عادت و طبیعت و ریاست و حیث و عصیت و عداوت می‌باشند» (۲۳) بنابراین «طبیاع مختلفیه و نفوس شریره، ناچار مستعد نزاع و غوغا و فسادند؛ پس واقتضای حکمت چنان شد که چاره فساد را بفرماید و چاره فساد آن است که در میان ایشان کسی را خلقت کند در هر وقتی تا آن کسی بر ایشان مسلط شود و حاکم باشد بر ایشان و ایشان را از فساد و طغیان و غوغا منع کند و هر یک از ایشان که طغیان بر دیگری می‌کند کله او را بکوبد تا فرو نیندند... تا چشم مردم بترسد و فسادهای خود را تمام کند و صلاح‌های خود را آشکار نماید تا همه به پای هم زیست کنند... و اگر این نباشد نفوس شریره به یک روز یکدیگر را مثل درندگان زده پاره کنند...» (۲۴) کرمانی با تأکید بر این دو اصل ضرورت وجود حاکم و حکومت را نتیجه می‌گیرد؛ اما در این که حاکم چه کسی باشد به «نظر به سلطان عادل» رجوع می‌کند و با قبول آن می‌نویسد: «پس معلوم است که در هر عصری خداوند آفریده است پادشاهی عادل که در میان مردم به عدالت و انصاف حکم کند و مردم را به راستی و درستی بدارد و هرگز خداوند اخلاق به چنین امری نکرده و نخواهد کرد و هیچ عصری و شهری را از بزرگتری خالی نگذاشته و نخواهد گذاشت...» (۲۵) چنانکه پیداست، اساس این نظریه بر همین عندها بودن حاکم، استوار است. کرمانی در آثار متعدد خود بر این نظریه تصریح دارد. او در رساله چهار فصل، در فصل مربوط به «معامله مردم با سلاطین و حکام» می‌نویسد: «بلنداید ای بندگان صالح خداوند که خدا شما را آزمایش به حکام کرده و به جهت محافظت عباد و بلاد قومی را بر شما امیر و حاکم و سلطان قرار داده و ایشان را بر شما مسلط فرموده...» (۲۶) است. در نگرش کرمانی اصولاً خلقت بر این مبنا قرار گرفته که مردم در حکم ربه باشند و سلطان در حکم شبان و چون حکومت بر مبنای مشروعیت الهی استوار است، تعرض به آن امری است ناصواب و نکوهیده، و متعرض در حکم غاصب. او می‌نویسد: «بنای

عالم بر حاکم؛ محکوم و سلطان و رعیت است و ملوک، ملک حکام است و سایر رعایا نعام و اغنام ایشانند و بلاد، بلاد حکام است و خانه‌های ایشان؛ پس هر متغلب که بلاد و اغنام را از دست ایشان بریاید البته غضب کرده است و حکام مظلومند چرا که خانه و مال ایشان را که خداوند برای ایشان آفریده است، به عنف از چنگ ایشان غاصب گرفته است...^(۲۷) باید گفت که کرمانی به آن نحله از تفکر شیعی تعزّز دارد که در غیبت امام دوازدهم، مشروعیت حکومت‌ها و سلاطین عادل را می‌پذیرند و بر وجوب اطاعت از آن‌ها حکم می‌کنند. چرا که تنظیم و تدبیر امور جامعه و مردم را در گرو وجود حکومت و سلطان عادل می‌بینند. منتها قبول حکومت سلاطین محدود به دوران غیبت است اما در دوران ظهور «سلطان عادل؛ پادشاه قسط امام عصر محلّ الله فرجه می‌باشد»^(۲۸) او در واقع وصی نبی این است که آن نبی در عمر خود از جانب «حاکم علی الاطلاق و پادشاه انظّم [که] خداوند عالم است»^(۲۹) مبعوث گردیده، تا حجت بر خلق باشد. اما در این اعصار که «صلاح در غیبت آن بزرگوار بوده است... دستی که حجتی بر خلق قائم نشود مگر آنکه کسی را ببینند و او حجت بر ایشان اقامه کند... معلوم می‌شود که می‌ایست خداوند را در هر عصری حاکمی ظاهر در بیان باشد، و الا نظّم عالم از هم خواهد پاشید و فساد در بلاد و شباه خواهد ظاهر شد و حکمت حکیم منزّه است از این گونه تدبیر... و چون تو در ظاهر بنگری می‌بینی که در میان مملکت پادشاهی قاهر ضرورت است که مرجع کل او باشد و حکم بر جمیع از او باشد و نفس او ستولی و مهیمن بر کل باشد تا همه رعیت از او بر سبب ظاهر خائف باشند و تمکین نمایند»^(۳۰) مطابق این دیدگاه، بنا بر مشروعیت الهی که سلاطین و حکام در زمان غیبت از آن برخوردارند، اطاعت و تبعیت از آنان بر مردم فرض و واجب است.

کرمانی در رساله سی فصل، در فصل (اطاعت سلطان) بر این امر تصریح داشته و نوشته است:

«ثبت خداوند حکیم بر این فرزان گرفته که آن دول قاهره بر فراز مانند تا ظهور دوازدهمی
انه... مکابره و مخالفت با این سلاطین مکابره با عدالت و اگر جمیع روی زمین بر ایشان خروج
کنند چه گفته می‌شوند و این سلاطین غالب می‌آیند پس مخالفت ایشان خود را به دست خود
هلاک کردن است و حرام است و مہی عنه و باید مثبت خود را تابع مثبت خدا کرد و آنچه خدا
خواست است تو هم بخوانی و الا هلاک می‌شوی و این قاعده اصلی است...»^(۳۱)

کرمانی در کنار تأکید بر تبعیت از حکام و سلاطین دنیوی، از بیان ویژگی‌ها و خصوصیات آن‌ها چنین حکامی می‌بایست از آن برخوردار باشند غفلت نمی‌ورزد. او چند خصوصیت اساسی را برای حکام و حکومت‌ها در نظر می‌گیرد: ۱) عدالت و انصاف و سوق دادن مردم به راستی و درستی.^(۳۲) ۲) دارا بودن نهایت قدرت و تسلط.^(۳۳) ۳) علم بودن به صلاح خلق و فساد خلق.^(۳۴) ۴) دین‌پروری و بروج ملت و دین.^(۳۵) گذشته از این خصوصیت‌ها، کرمانی برای حکام و حکومت‌ها وظایفی نیز برمی‌شمارد که اهم آن‌ها عبارتند از: ۱) جاری ساختن حد و قصاص و پایان بخشیدن به فساد.^(۳۶) ۲) ایجاد نظم در جامعه و فراهم آوردن راحت و آسایش خلق.^(۳۷) ۳) ستاندن داد مظلومین از ظالمین.^(۳۸) به آنچه سبب بقای مردم و سبب قرب ایشان است به خدا، امر فرماید و از آنچه

سبب هلاکت و انقراض ایشان و سبب بُعد ایشان است از خدا، نهی فرماید. (۳۹)

از مجموع مطالبی که تا اینجا آورده شد چنین می‌توان استنباط کرد که اولاً مکب شیخیه در قلمرو اندیشه سیاسی نظریه‌ی جدیدی طرح نکرده است؛ ثانیاً آنچه که در این حوزه از قلم مشایخ شیخیه تراوش کرده چیزی جز از گویی و تکرار اندیشه سیاسی مرسوم و متعارف بوده است؛ ثالثاً این مکب علی رغم تجدید نظر در اصول دین مورد اعتقاد شیعه و تقلب آن به سه صل و سپس افزودن اصل چهارمی به آن، در حوزه اندیشه سیاسی از نوآوری ناتوان بوده و لذا در این قلمرو دنباله‌رو نطه‌ای از اندیشه سیاسی شیعی است که قابل به نظریه مشروعیت سلطان عادل در زمان غیبت است. با وجود این، برخی از نویسندگان معاصر با انگشت تأکید نهان به اصل چهارم اعتقادی شیخیه (رکن رابع) چنین پنداشته‌اند که این اصل نظریه‌ای جدید در اندیشه سیاسی تشیع شیخی بوده است. از جمله حسین سبنا نوشته است:

«شیخیه... در زمینه امامت نظریه‌ای ارایه کردند که از نظر برخورد با برست غیبت قابل توجه است... شیخ احمد دو اصل عدالت و معاد را در اصل توحید و عمام و بر توحید و نبوت و امامت، رکن چهارم را افزوده این رکن رابع و شیعه کامل واسطه دایمی فیض بین امام غایب و امت است و لذا می‌تواند مدعی رهبری مشروع در جامعه شیعه باشد. بدین ترتیب شیخیه می‌کوشند از طریق ایجاد بکت «رکن رابع» که همواره در حاشیه حضور دارد، شأن علاء رهبری ناشی از غیبت امام را حل کند و برای عمران جامعه راه خروجی بیابد». (۴۰)

محقق دیگری نیز نظریه رکن رابع را به عنوان تلاشی در جهت شکستن بن‌بست سیاسی توصیف کرده است. (۴۱) کسروی نیز، به نوعی از رکن رابع به عنوان نظریه‌ی نو در حوزه اندیشه سیاسی یاد کرده و بر آن تاخته است. او می‌نویسد:

«حاج محمد اکرم خان که خود را کسرت از شیخ و بنیاد نی‌ساخت کتاب‌های بسیاری نوشته و به سخنان نویسی می‌پرداخت... کرمسخان نیز به گرافگویی‌های شیخ و سید سرسندی تسوده و خود او در گرافگویی‌ها گام‌های بسیاری پیش رفته... گاهی مثل آورده چنین گفته: چنانکه هر خانه‌ای به چهار پایه (رکن) نیازمند است جهان نیز چهار پایه می‌خواهد (۱. خدا، ۲. پیغمبر، ۳. امام، ۴. جانشین ویژه امام، اینست در زمان آنان جانشین ویژه رکن رابع... به هر حال کرمسخان تا می‌رود دعوی رکن رابع می‌داشت و پس از او سریشی حاشی می‌محمدخان به جا پیش نشست...» (۴۲)

به نظر می‌رسد که نظریه رکن رابع اگرچه در حوزه اندیشه دینی نوآرانه بوده و تازگی داشته است، اما با قلمرو اندیشه سیاسی کاملاً بیگانه بوده است. این نظریه، از زمان طرح آن تا امروز و عمدتاً به دلیل بدنیسی، بسیار مورد نقد و ایراد و اعتراض قرار گرفته است. کُربین با درستی اشاره کرده است که رکن رابع موضوعی است که در اطراف آن اشتباه زیاد کرده‌اند و اشتباهات هم دائماً تکرار شده است. (۴۳) شاید یکی از دلایل عمده برداشت‌های خطا و نادرست از این نظریه، عدم رجوع مستقیم برخی محققان به منابع و کتب اصلی شیخیه است. (اقل پنج تن از مشایخ شیخیه، از حاج محمدکریم خان کرمانی تا حاج عبدالرضا ابراهیمی، در اکثر آثار چاپی خود بخشی را به بحث پیرامون این نظریه ر

یا پاسخ به سؤالات و ایرادات و شبهات اهل علم پیرامون این نظریه اختصاص داده‌اند. (۴۲) از منابع شیخیه چنین برمی آید که برای اولین بار در زمان خود حاج محمد کریم خان کرمانی نظریه رکن رابع مورد ابراد و ترمض جدی قرار گرفته است. حتی مخالفین با تبلیغات و شباهات خود ذهن دولتمردان وقت را نسبت بدان مشوش و نگران ساخته بودند، تا جایی که کرمانی در آغاز رساله مبارکه رکن رابع، می نویسد: «سهالار اعظم... سؤالی فرموده‌اند از مسأله رکن رابع که در السنه و افواه در این زمان‌ها جاری و در هر کرچه و برزن این اوقات ساری است که این چیست و مراد از آن چیست». (۴۵)

کرمانی در پاسخ به سؤال سهالار اعظم به تحریر رساله مزبور مبادرت می‌ورزد. او در بن رساله و نیز در رسایل دیگر خود، نظریه رکن رابع را با تعابیر مختلف بیان می‌کند که همگی مبنی تلقی خاص شیخیه از تشیع است و لذا طرح اندیشه سیاسی نویی در تشیع نبیحی نیست او می‌نویسد: «ما می‌گوییم که دین خداوند چهار رکن دارد: اول معرفت خدا، دوم: معرفت پیامبر، سوم: معرفت ائمه، چهارم: ولایت اولیاء الله و برائت از اعداء الله. نظر به آنکه هر که جز امام است رعیت است و از اولیاء امام است خواه راوی باشد خواه نباشد». (۴۶) در جای دیگر می‌نویسد: «مراد از رکن رابع دوستی دوستان خداست و دشمنی دشمنان خدا و مراد ما از رکن رابع این دو معنی است». (۴۷) «و کتب ما از فارسی و عربی بر است از این معنی و در سر مشرها این حرف را زده‌ایم و اما اختصاص این امر به مذهب شیخیه به جهت آن است که ایشان زیاده در این مسأله گفتگو کرده‌اند و نوشته‌اند واحادیث ذکر کرده‌اند». (۴۸)

چنان که پیداست، دقیقاً ز زمان خود کرمانی در خصوص نظریه رکن رابع از جهات مختلف تلقی و برداشت‌های نادرست رواج داشته است. از جمله در عصر حاضر، برخی محققین نظیر مرحوم حائری و به تبع او فخراسانی، در خصوص مصداق رکن رابع، به غلط نوشته‌اند که از دیدگاه شیخیه «در هر روزگاری یک شیعه کامل [که همان رکن رابع است] خود نمای می‌کنند». (۴۹) کرمانی در پاسخ به چنین اتهامات ناروایی، در رساله سی فصل نوشته است: «... گفته‌اند رکن رابع یک شخص معین است دو هر زمان، این هم اتراپی عظیم است که بر ما بسته‌اند و اعتقاد ما آن است که رکن رابع ایمان، علما و اکابر شیعه‌اند و ایشان در هر عصر متعددند». (۵۰) همچنین در جایی دیگر از همین رساله به این اقترا که او خود را رکن رابع دانسته، (۵۱) بدین گونه پاسخ گفته است:

«در جواب از سئله دوم که رکن رابع در این زمان منم و منقرض الطامه هسمن این افترا را به دو لحاظ جعل کرده‌اند یکی به جهت رنجانیدن خاطر سلاطین و حکام و خواسته‌اند به ایشان برسانند که فلاتی خود را منقرض الطامه می‌داند و جمعی به او گرویده‌اند و اگر بخواند خروج بر سلطان کند جمیع مبدعین او اطاعت او را می‌کنند و خروج خواهد کرد... و یکی به جهت رنجانیدن علما و سایر مؤسسان که فلاتی خود را منقرض الطامه می‌داند و اطاعت شما را لازم نمی‌داند... خدای واحد قهار می‌داند که این لفظها بر زبان من جاری نشده و از قلم من صادر نشده... از خدا و رسول و ائمه چگونه شرم نکنم و ادعای مقام ایشان را برای خود کنم مگر بجز خدا و معصومین ممکن است که کسی منقرض الطامه باشد». (۵۲)

از این فقره پیداست که از نظریه رکن رابع، به هیچ رو نه می‌توان «راه حلی سیاسی» برای خروج

از بن بست غیبت، استعاض کرد و نه این نظریه می‌تواند داعیه رهبری سیاسی جامعه را داشته باشد. نس و اساس این نظریه چنانکه کُربن بر آن تصریح داشته است، عهد و میثاقی معنوی است [که هر شیخهٔ مؤمن را (به گونه‌ای معنوی) با امام مرتبط می‌سازد... شرط وجود و لازمه‌اش این است که هر فرد شیعه‌ی مؤمن باید با تمام کسانی که به این نحو بر دور امام گرد آمده‌اند، دوست و قافار بوده و با آنها اتحاد و همبستگی کامل داشته باشد... سازمانی هم که از این عقیده نتیجه می‌شود چیزی به مانند یک جامعهٔ خالص روحانی و معنوی است. (۵۲) نکته دیگری که از فقره پیشین استنباط می‌گردد تأکیدی است که بر نفی صریح مفترض الطاعه بودن غیر معصوم شد، است. و این با دیدگاه نویسندگانی نظیر کسروی که رکن رابع را جانبنی ویژه (نیابت خاصه) تلقی کرده و واضح آن را منہم کرده‌اند که مدعی است: چنانکه میانه مردم با خدا به میانجی نیاز است (که پیغمبر باشد) میان امام زمان و مردم نیز به یک میانجی نیاز می‌باشد. اینست [که] باید در هر زمان چنین کسی باشد، (۵۴) مغایر است.

بهتر است پاسخ کسروی را از زبان کرمانی بشنویم؛ آنجکه می‌نویسد: «من امروز بایی مخصوص میان امام و خلق نمی‌دانم و از دین من نیست و مدعی را کذب و مفتری می‌دانم و مرجع در زمان غیبت همین علما هستند و در اخبار ندیده‌ام و احدی از علماء روایت نکرده است که بایی در زمان غیبت خواهد آمد. (۵۵) چنانکه پیداست، کرمانی بجز معصومین کسی را مفترض الطاعه نمی‌داند و لذا خود را در نهایت در ردیف فقها و مجتهدانی می‌داند که احیاناً آلوده معاصی اند. او می‌نویسد: «در هر بلادی علمای بسیار هستند و هیچ‌یک مفترض الطاعه نیستند و اوهای صاحب الامری ندارند. (۵۶) چون سخن از علما به میان آمد، بجاست به نقش و جایگاه علما در اندیشه سیاسی شیخیه پرداخته شود؛ به ویژه از آن جهت که این مکتب در این زمینه حرف و حدیث تازه‌ای داشته است. کرمانی در تعبیر دیگری که از رکن رابع کرده، مجتهدان را واجد این مقام دانسته است. به اعتقاد او، بعد از پیامبر و ائمه، سلام الله علیهم، مردم بر دو قسمتند: با مجتهدان یا مقلدان و بر هر کس که مجتهد نیست فریضه است اطاعت مجتهد و تقلید او در احکام الهی. پس بر عوام ناس واجب است که چهار رکن را بشناسند: اول خدا، دوم پیغمبر، سوم امام، چهارم مجتهدی را که تقلید کند و آن مجتهد احکام آل محمد علیهم السلام را برای عوام بیان نماید. (۵۷) بنابر عقاید شیخیه، عمامه و مجتهدان مقامی هسان با حکام و سلاطین دارند؛ متها عمامه متولی امور معنوی‌اند و حکام عهده‌دار امور دنیوی. به همین لحاظ، در هر عصر می‌باید عالمی باشد که رفع جهالت مردم شود و در هر عصر باید حاکمی باشد که رفع جور و تعدی از میان مردم کند و مردم را از ظنیان باز دارد. (۵۸) کرمانی اصولاً دو وظیفه عهده معنوی برای علما قائل است، یکی، تعلیم جاهلان از سوی علمان، (۵۹) و دیگر، حفظ دین است که مندرس نشود و در هر عصر تازه باشد. (۶۰) مطابق با همین طرز تلقی است که او با تفکیک قلمرو دیانت از قلمرو حکومت، برای هر یک حریم خاصی قائل می‌شود. او در یکی از رسائل خود برای بیان این تفکیک از اصطلاحات و تمایز خاصی سود جست که همین امر منشأ سوء تعبیراتی از سوی مخالفان شیخیه شده

است. بنا بر اعتقاد او حکام در میان خلق دو گروهند: یک گروه را نجات می‌گویند و ایشان صاحبان حکم و سلطنت می‌باشند و به اذن و حول و قوه خدا صاحبان تصرف در ملکت و هیچ چیز از فرمان ایشان بیرون نیست و ایشان پیشکاران ائمه علیهم‌السلام می‌باشند و احکام سلطنت ائمه را در دنیا و آخرت، ایشان به انجام می‌رسانند و گروه دیگر را نجات می‌گویند که ایشان صاحب حکم و سلطنت نیستند و لکن صاحبان علوم ائمه‌اند و علم و دین ایشان تعلیم مردم می‌کنند و این دو گروه پیشوایان خلق می‌باشند در دنیا و آخرت.^(۶۱) چنانکه پیداست، کرماتی علما را دخیل در امور دنیوی نمی‌داند و هیچ شأن سیاسی - اجتماعی برای آنان قائل نیست؛ علاوه بر آن، حتی در امر قضا برای مجتهدان در زمان غیبت اختیاری قائل نیست. بنا بر این، ضمن پابندی به «طریقه اصولیه»^(۶۲) به نفی نقش و کارکرد سیاسی - اجتماعی علما می‌پردازد. او می‌نویسد:

«آنجکه امروز بر علما شایسته است گونه‌گیری و زهد در دنیاات و معترض احدی از آحاد نشوند؛ حتی آنکه مذهب مشایخ ما این است که در زمان غیبت، مجتهد حد نمی‌نماید جاری کند و جایز نیست کشتن و رجم کردن و تازیانه زدن حتی آنکه امر به معروف و نهی از منکر در بسیاری از جاها مافدا است تا ظهور امام مذهب ما این است و طریقه ما چنین، و چنان می‌دسیم که بعضی از مجتهدین که در زمان غیبت حدود جاری می‌کنند و سرکشند و رجم می‌نمایند و تازیانه می‌زنند در مسئله اشتهاء کرده‌اند و حد زدن و جاری کردن مخصوص اصنام معترض الطایفه است در وقت ظهورش حتی آنکه ائمه ما سلام‌الله علیهم در زمان حیات خود حدود جاری نمی‌نمودند و موقوف است تا زمان ظهور امام.»^(۶۳)

کرماتی در جای دیگر، علما را از پرداختن به امور دنیوی، بدین صورت پرهیز می‌دهد: «دنیاطلبی و رباست در علما کار احمقان و غافلان از خدا و رسول است و در حقیقه عالم بیست... تکلیف احدی از علما شمشیر و تازیانه نیست حتی در حدود».^(۶۴) کرماتی، نهایت اوج ادعای علمای شیعه را کتب علم و فهم کتاب و سنت^(۶۵) و انتقال آن به طالان مسائل دین و پاسداری از حریم شریعت می‌داند^(۶۶) و به شدت به نقد عملکرد علمایی می‌پردازد که از این حریم و رسالت فاصله گرفته و خود را درگیر امور سیاسی و دنیوی کرده‌اند.^(۶۷) کرماتی و دیگر مشایخ بعد از او ایماناً برای تمرکز نیافتن قدرت دینی در دست فرد یا افراد معدودی از علما، نیز برای اعتبار و رسمیت بخشیدن به جایگاه دینی و علمی همه علمایی که موافق قواعد شرعی و اخبار اهل بیت، سلام‌الله علیهم، فتوی می‌دهند، فتوی غیراعلم را نیز مقبول می‌دانند، و این مغایر با فتوای بعضی از علماست که با وجود افضل، تقلید مفضول را جایز نمی‌دانند. کرماتی با صراحت می‌نویسد که «جمع علمای شیعه را می‌وان تقلید کرد... حتی آنکه ما مثل سایر علما هم نمی‌گوییم که هرگاه دو فقیه باشند، یکی افضل از دیگر، واجب است تقلید افضل؛ بلکه موافق طریقه ما جایز است ترک تقلید فاضل و اخذ به قبول مفضول... ما عمل به روایت هر یک از علما را جایز می‌دانیم اگر ثقة و عدل باشد خواه فاضل باشد و خواه مفضول».^(۶۸)

جایز دانستن تقلید از فتوی غیر اعلم در کار فقهای اعلم، فی‌نفسه می‌توانست واحد تبعائی باشد؛ از جمله اعتبار بخشی به تکثر فهم و استنباط دینی، ممانعت از سیطره قرائتی واحد و رسمی از دین در

جامعه و نیز جلوگیری از شکل‌گیری تشکیلات رسمی در پر تو قدرت دینی. اگر این تبعات را با اندیشه شیخی، مبنی بر برحذر داشتن علما از درگیر شدن در مسائل سیاسی - نبوی، یکجا در نظر بگیریم، شاید بتوان چنین استباط کرد که در قلمرو اندیشه دینی مذهب شیخیه - علی رغم فقدان نوآوری در اندیشه سیاسی - این ابده بدیع وجود دارد که براساس آن، با تفکیک قلمرو دیانت از حوزه سیاست، از تعامل سوء و ناهنجار این دو حوزه جلوگیری می‌شود؛ همچنین متولیان دین، مکلف به حفظ گوهر دین و تعلیم شریعت و پرهیز از آلودن دامن خود در سیاست می‌گردند. شاید به دلیل وجود چنین اندیشه‌هایی در مکتب شیخیه است که برخی از اهل تحقیق در ارزیابی خود از این مکتب چنین اظهار داشته‌اند: «درواقع عقاید شیخیه مرحله مترقی آئین تشیع بود. و شیخان نماینده جناح روشنفکر شیعیان».^(۶۹)

تکمله

بعد از بررسی اجمالی اندیشه سیاسی کرمانی - و به تعبیری مکتب شیخیه - ما دارد به بررسی اندیشه سیاسی یکی از مشایخ معاصر این مکتب، یعنی هفتمین پیشوای شیخیه، حاج عبدالرضاخان ابراهیمی (۱۳۵۹-۱۳۰۰ ش) پرداخته شود.^(۷۰) او که در دوره پهلوی می‌زیست در دوران زندگی خود از جهات علمی و عملی در راه ترویج مکتب شیخیه به سهم خو: فعال بوده است. ابراهیمی نیز همانند اسلاف خود، با تألیف کتب و رسائل عدیده، ضمن اشاعه اندیشه شیخی با ایهام‌زدایی و رفع سوء برداشت‌ها و شبهات وارد بر این مکتب پرداخته است.^(۷۱) یکی از مهمترین آثار او که دقیقاً مرتبط با اندیشه سیاسی به نگارش درآمده کتاب «سیاست مدن» است. این کتاب نیز همانند بسیاری از آثار مکتوب شیخیه جوابیه‌ای است که در پاسخ به شبهات و ایرادات و سؤالات افراد، اعم از مخالفان و با موافقان، به رشته تحریر درآمده است. اثر مزبور برای بار نخست در سال ۱۳۵۰ خورشیدی منتشر شده است. انتشار چنین کتابی در آن سال از جهات عدیده می‌تواند پر معنا باشد. می‌دانیم که بعد از سرکوبی قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و تبعید رهبری آن به ترکیه و سپس نجف، مبارزات مردمی در اشکال سیاسی، فکری، عقیدتی، و حتی چریکی، به تدریج از سان بعد از این قیام در برخی شهرهای مهم ایران نظیر قم، تهران، مشهد و... آغاز شد. در مبارزات مسلحانه، گروه‌های میر مذهبی مهم از ایدئولوژی مارکسیسم پیشگام بودند و برخی از گروه‌های مذهبی نیز از اواخر دهه ۴۰ رفته رفته در مبارزات خود متون مذهبی را در پیش گرفتند. مذهب تشیع در جمعه دینی ایران برای مبارزه و براندازی یک رژیم غیر مذهبی، بی‌تردید می‌توانست به مثابه یک ایدئولوژی مبارز و پیش‌رنده عمل کند. از این جهت بود که کتب و متون مذهبی با خمیرمایه‌های انقلابی و آزادیخواهانه به سرعت در میان نسل جوان رواج یافت و توجه به جنبه‌های سیاسی و انقلابی مذهب تشیع، سرعت زیلا شد. پاره‌ای از علما و مذهب‌پژوهان نیز که خود را درگیر مبارزات عملی نکردند، با بااندیشی در آراء و

آموزہ‌های مذهبی، گم در راه یگانه‌نگاری دین و سیاست و ضرورت تبدیل رژیم غیرمذهبی به حکومت دینی گذاشتند. در چنین تب و تاب، رجوع به مذهب و بازاندیشی و تأمل در آن، جهت یافتن پاسخ به سؤالات و مسائل جدید - که غالباً نیز جنبه سیاسی داشت - امر شایع بود. در چنین شرایطی طبیعی بود که کسانی در صدد درگیر ساختن سایر فرق و مذاهب اسلامی در مسائل سیاسی و اجتماعی باشند. شاید مهمترین هدف در این زمینه، همسو نمودن این فرقه‌ها با مذهب غالب، در زیر سؤال بردن مشروعیت رژیم غیرمذهبی در ایران و نیز مواجعه ساختن آنها با سؤالات و مسائل جدید مبتلا به عصر و زمان بود. آنان که خود را درگیر این تکاپو کرده بودند، شاید بیشترین انتظارشان آن بود که بزرگان و نیز پیروان فرق مذهبی رایج در ایران نیز گوشه چشمی اولو ضمنی به مبارزه مردمی با رژیم غیرمذهبی شاه داشته باشند، در حالی که این منظور تنها در گرو بازاندیشی نخبگان و بزرگان دینی فرق و مذاهب و طرح نظریه‌های نوین، به ویژه در حوزه اندیشه سیاسی، بود.

در اینجا با بررسی اثر یکی از بزرگان مکتب شیخیه، در صدد یافتن پاسخ‌هایی هستیم برای سؤالاتی از این دست: نگاه مکتب شیخیه به مسائل عصر و زمان پهلوی چگونه بوده است؟ آیا این مکتب، از قاجاریه تا پهلوی، به ویژه از جنبه اندیشه سیاسی هیچ تحولی را تجربه کرده بود که بتواند به نوعی مولد ایدئولوژی مبارزه جوانانه‌ای علیه رژیم غیرمذهبی ایران باشد؟ و یا لاقلاً در به زیر سؤال بردن مشروعیت رژیم پهلوی با مذهب رسمی هم‌اگر گردد؟

اثر مورد بررسی (کتاب سیاست شدن) در واقع مجموعه پاسخ‌های حاج عبدالرضاخان ابراهیمی به سؤالات یکی از روحانیون ساکن قم است که به صورت کتاب تنظیم و تدوین یافته است. در ابتدای کتاب و صورت کامل امراسله جناب سائل، (۷۲) آورده شده و بعد از آن، پاسخ‌ها به گونه‌ای پیوسته و مرتبط تحریر یافته است. از محتوای سؤالات می‌توان به تأثیرپذیری آن‌ها از اوضاع و احوال و شرایط آن زمان پی برد. در مفاصل این کتاب با اکثر کتب شیخیه که در پاسخ به سؤالات سائلین تألیف شده است، حتی کمترین شباهتی نیز نمی‌توان یافت. سؤالات این کتاب متأثر از شرایط زمانی و با وجه غالباً سیاسی طرح شده، در حالی که کتاب‌های تألیف شده در دوره‌های پیشین در واقع پاسخ‌هایی است به سؤالات و ایرادات عمدتاً مذهبی و عقیدتی. سائل در ابتدای امراسله خود خطاب به ابراهیمی می‌نویسد:

از نتیجه مطالعاتم بدست آوردم که فواین اسلام، ما بهتاج مادی و معنوی جوامع بشری را من حیث المجموع تکافو می‌نماید. لذا من و عده‌ای از دوستان مفکر تعسیم گرهیم متویات و فواین پیشبر ^{فکراسلام} را با اعلی درجه کوشش با در نظر گرفتن سیاست مدبرانه در تمام جوامع مذهبی... ابلاغ داریم. (۷۳)

در ادامه با تأکید بر جنبه‌های مختلف دین اسلام می‌نویسد:

داینجاب معتمد که اسلام تنها دین عبادی نیست بلکه دین سیاسی و حقوقی و اجتماعی نیز می‌باشد. از دوران‌های گذشته تاکنون بر اثر اعمال نفوذ استعمار، دین اسلام در میان اکثر مسلم ناپه‌اشی بک دین عبادی به تمام معنی یش جلوه ننموده... (۷۴)

به نظر می‌رسد که سرخوردگی‌ها و ناکامی‌های متعدد جوامع اسلامی و عقب‌ماندگی کشورهای مسلمان، سالی را واداشته تا اسلام عصر و زمان خود را اسلام واقعی نداند؛ چنانکه می‌نویسد: «اسلام با این خصوصیات از مسیر اولیه خود منحرف شده... سیاستمداران غربی کوشش در انهدام بنیاد اسلام کرده‌اند که این دین مبین را در افکار جوانان و نسل‌های فعلی و آینده دینی خرافاتی و سده راه ترقی و تعالی معرفی کرده‌اند و می‌کنند...» (۷۵) سائل بعد از بیان این مندمات به طرح یکی از مسائل اساسی و مهم در ترانسه خود می‌پردازد. آنجا که می‌نویسد:

«برنامه ما این است که به جامعه حالی کنیم که این روحیات‌های اسلام امم از شیعه و سنی و همچنین این حکومت‌های کنونی هیچکدام و فقیه با فواین اصلی دین اسلام را ندارد و دلیل اینکه مذهب اسلام و سیاست را باید از هم تفکیک کرد روی همین دلیل رؤسای دینی باید رؤسای سیاسی و رؤسای سیاسی باید رؤسای دینی باشند... فرماندهان نظام و فرمانداران و عمال و نواب حکومتی باید جزء فرماندهان روحانی نباشند یعنی روحانیت به معنای اصغر که حال مشاهده می‌کنیم باید به روحانیت به معنای اعم تبدیل و تشکیل شود...» (۷۶)

از پاسخ‌هایی که ابراهیمی در جواب سائل نوشته‌اند می‌توان به اندیشه سیاسی او - و به تعبیری شبیخه متأخر - پی برد. ابراهیمی با استناد به دو حدیث از امام صادق علیه السلام و حدیثی از امام رضا علیه السلام با صراحت تمام دخالت روحانیت را در امر سیاست مورد رد و نکار قرار می‌دهد. از امام صادق علیه السلام این روایت‌ها را نقل می‌کند: «من طلب الریاسة هلکت» و نیز «ملعون من ترأس ملعون من هم بها ملعون من حدّث به نفسه». (۷۷) ابراهیمی معتقد است که ز کتاب خدا، اخبار پیامبر و آل او علیهم السلام و نیز سیره آنها، برای روحانیت ریاستی عاید نمی‌شود. او تصریح می‌کند که در دوران غیبت نمی‌توان با استناد به امر به معروف و نهی از منکر، به جهاد پرداخت و اجرای حدود کرد و ضرب و جرح و قتل نمود؛ زیرا تکلیف ما [روحانیت] نیست و اینها مخصوص به امام و قاضی و حاکم منصوب از جانب او و نایب خاص اوست و نایب خاص امام هم با غیبت امام ثانی عشر عجل الله فرجه - بنا به روایت امام صادق علیه السلام - غایب است...» (۷۸) ابراهیمی برای اثبات این دیدگاه به رفتار نواب اربعه امام علیهم السلام استناد می‌کند که در دوران غیبت صفری، جنگ و جهاد نکردند؛ اجرای حدود نمودند، دستی نبردند، کسی تازه‌بانه‌ای نزدند، قاتلی را نکشتند و چون از جانب امام مأموریتی در این خصوص‌ها نداشتند عملی نکردند...» (۷۹) ابراهیمی در ادامه نوشته خود، سنت و سیره ائمه علیهم السلام در دوران حیاتشان را مورد استناد قرار داده تا بر قوت استدلال خود بیفزاید. به چند مورد از استادهای او اشاره می‌کنیم، اما پیش از آن، گفتنی است که ابراهیمی از ریاست دو معنای مغایر هم مراد می‌کند، یکی ریاست به معنای سلطه و سلطنت که تجلی بارز آن معاویه و بنی‌امیه است. ابزار این سیاست، سوط و سیف و جنگ، (۸۰) و غایت آن حفظ سلطه و سیطره است؛ دوم ریاست به معنای رفیق و مدارا و سلوک، (۸۱) غایت این سیاست حکیمانه پشرفت دین و رفع ضلالت و تربیت امت، (۸۲) است که تجلی بارز آن، پیامبر و ائمه علیهم السلام است. به تعبیر ابراهیمی، پیامبر در شب عقبه که منافقین قصد شهید

کردن آن حضرت را داشتند، مناققین را شناخت ولی با این حال به روی آنها نیامرد، اعضاء فرمود و حتی آنها را برای عامه مسلمین معرفی فرمود؛ زیرا پیامبر مأمور به مدارا با مردم بود. (۸۳) و یا حضرت امیر علیه السلام در خطباتشان به زبان نصیحت و سرزنش مردم راه جنگ فرامی خواندند و این خبر با رفق و مدارا جور در نمی آید زیرا رسم سلطنت و ریاست آن است که با قهر و غضب و حتی مجازات، سپاه را برای جنگ تدارک ببیند کاری که معاویه می کرد. ولما سیدالشهدا تکلیف شرعی خود را چنین می دانستند و قصد ریاست نداشتند و به قصد کشته شدن بودند و از همان مدینه هم به این خبر داده بودند؛ اگر ریاست بود چرا قشون موجود را شب عاشورا متفرق فرموده... و این ها همه نبود مگر از باب رفق و مدارا... (۸۴) به همین سیاق، عدم قبول دعوت ابوسلم خراسانی از سوی امام صادق علیه السلام را حمل بر امتناع امام علیه السلام از ریاست طلبی دانسته است، (۸۵) البته نه از آن رو که این کار ناشدنی بود که دیدیم شدنی بود و شد و بنی عباس را به خلافت رساند... و این نبود جز اینکه این ریاست ها را نمی خواستند... (۸۶) و درست مطابق با همین رویکرد، قبول ولایعهدی از جانب امام رضا علیه السلام را به دلیل تهدید به قتل و از باب تقیه دانسته است؛ و لذا از قول امام علیه السلام آورده که «شرط کردند که در هیچ امر و نهی دخالت نداشته باشند». (۸۷) چنانکه پیداست. ابراهیمی از سنت و سیره پیامبر و ائمه علیهم السلام ریاستی را استنباط می کند که توأم با سلوک و رفق و مدارا با مردم باشد و غایت آن تربیت امت و پیشرفت دین، و نه ریاست به معنای سلطه و حاکمیت بر مردم. بنابراین هریک از علما که به نیت اطاعت امر خدا و رسول، سیاست به معنای دوم را پیروی کرده باشند و در پی ریاست ها و سیاست های دنیوی نرفته باشند، به حکم اسلام عمل کرده اند و از قوانین آن منحرف نشده اند. (۸۸)

ابراهیمی به بخش دیگری از مسأله مطروحه از جانب مائل، مبنی بر اینکه رؤسای دینی باید رؤسای سیاسی و رؤسای سیاسی باید رؤسای دینی باشند. (۸۹) پرداخته و آن را باطل و ناشدنی دانسته است. ضمن آنکه معتقد است در زمان غیبت، تصدی امور تکلیف به فقها نیست و چون ضرورتی نداشته بیان فرموده اند و اگر تکلیف بود و لازم بود می فرمودند. (۹۰) در جای دیگر با صراحت روحانیت را از دخالت در امور دنیوی برحذر داشته و از آنها خواسته تا اهم امور اسلام را در احکام حقوقی و اجتماعی و سیاسی ندانند، بلکه با اهم امور را اصلاح عقاید خود و کسب علوم بی منتهای محمد و آل محمد علیهم السلام و عمل به آنها، دانسته و کار عالم آخرت را اصلاح کنند و آنچه به کار آنجا می آید تحصیل کنند و امور دنیا را به دنیا داران واگذارند تا در روحانی به نفع معنی. (۹۱) شوند و لباس روحانیت را سرپوش خواهرش ها و تمیات نفسانی خود، (۹۲) نزنند. ابراهیمی در چند جا با اشاره به حدیث «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله» (۹۳) علما را ابادی حضرت صاحب الامر (عج) دانسته که وظیفه شان رساندن ظاهر شریعت به خلق و رفع شبهات مشبهین و انحلال مبطلین است. (۹۴) بنابراین به افتقاد اولی استنباط ریاست بری روحانیت از این حدیث به هیچ رو روا نیست.

سائل در ادامه سؤالات خود با پیش کشیدن نفریه "رکن رابع" تلاش کرده تا مخاطب نامه خود را به ابراز نظر پیرامون رابطه مذهب و سیاست در دوران غیبت وادار نماید؛ همین سؤال او چنین است: «همان طوری که ائمه و شخص پیغمبر رؤسای مذهب و سیاست و امور اجتماعی بودند رکن رابع هم بعد از غیبت امام همین مقام را حائز است یا خیر؟»^(۹۵) پاسخ ابراهیمی به این سؤال هرچند از وضوح و روشنی کاملی برخوردار نیست و با کراتابی و غموس بیان شده است، اما لب و چکیده نظر او به شرح زیر است: «مذهب و سیاست حق دو چیز نیستند که سیاست را در ردیف مذهب»^(۹۶) به حساب آورد و لذا «محتاج به جمع کردن کسی نیست»^(۹۷) زیرا

همه امور خلق از کوچک و بزرگ و دنیای و آخرتی همه موضوع احکام شارع مقدسه و احکام آنها همه در نزد آن حضرت و اوصیای و محفوظ است و هیچ سألنهای نزد آنها خالی از حکم نیست جز اینکه احکام بر حسب انقضای خلق و مصلحت آنها در هر زمان فرق می‌کند و تا وقتی که بر یک خالد حکم آنها هم بر یک سار است و تغییر نمی‌کند...^(۹۸)

نکته اصلی و مهم در این فقره آن است که ابراهیمی در ادامه نوشته خود با استناد به آیه «ان الله یبغیر ما بقوم حتی ینفروا ما بانفسهم»^(۹۹) تفسیر حکم خدا را منوط به تغییر حالات و کیفیات انسان‌ها دانسته است. او با تمسک به تمثیل مریض و نوع طبابت طیب که در طول بیماری تغییر می‌کند، می‌گوید تا احکام شرع را به دو نوع احکام اولیه و احکام ثانویه تقسیم کند.

«احکام اولیه حکم حالت سلامتی و زوال امراض و امراض است و احکام مالمروز بلکه از اول بعثت حضرت آدم علیه السلام احکام حالت عرض و مرض است چون خداوند ما را از خاک خفقت فرموده و در مدارج جنادت و نبوت و حیوانیت تشریف داده و هنوز آلوده باعراض آن سه هشیم و سه سهوها و عفتها و بی‌شعوریها و کم‌فهمیها و نجس‌اوزات و تعدیها و شهوات و ریاست‌طلبیها سبأ آنها آلودگی‌مانی است که آن سه برای بشرمانده است و تا از آن آلودگیها پاک نشود روح انسانیت شرمی در آنها دیده شود احکام آنها احکام حالت مرض و عرض است و احکام ثانویه است ولی وقتی که از آن آلودگیها پاک شدند و انسان شدند احکام آنها احکام حال صحت اولیه می‌شود و آنها احکامی است که امام زمان عیج الله فرجه بعد از ظهور خود اجرا می‌فرماید...»^(۱۰۰)

از دیدگاه ابراهیمی، احکام جاری در عهد ائمه اطهار نیز از نوع ثانویه بوده و نمونه کامل آن احکامی است که از باب تقیه فرموده‌اند.^(۱۰۱) تقیه ائمه اطهار، یکی از باب باعراض خارجی و برای حفظ جان مؤمنین از عرض اهل جور که مبتلا به آنها بوده‌اند، و دیگر از جهت امراض داخلی، زیرا مردم به واسطه امراض و امراض و میول نفسانی طقت حکم حق خالص را ندانسته‌اند.^(۱۰۲) لذا برای آنکه بنیه ایمان مردم از هم نباشد و کافر نشوند، ائمه همانند طیبان دلسوز با مردمان به مدارا راه رفتند و اگر گاهی هم حکم حق را فرموده‌اند، در اجرای آن تا آنجا که مقتضی بوده چشم‌پوشی فرموده و قبول عذر آنها را نموده‌اند و از این راه می‌خواستند به تدریج و از نزدیکترین راه خلق را اصلاح نمایند و به مدارا رفتار نمایند و سر خانه‌نشستن ائمه اطهار، علیهم‌السلام، علیهم‌السلام همین است.^(۱۰۳) حاج عبدالرضا خان ابراهیمی - و به تعیری مکب شیخیه - مطابق با چنین برداشتی از سنت

و سیر ائمه، علیهم السلام علیهم السلام دوران غیبت را دوران احکام ثانویه دانسته و امر حکمرانی و ریاست دنیوی را بر عهده شاه و سلطان، و اطاعت از آنها را بر مردم واجب دانسته‌اند. بنا به اعتقاد ابراهیمی، دلیل اینکه در احکام شریعت ظاهره که فرمان و دستور علمای ظاهره است کمتر از احکام ملوک داری و سلطنت ظاهره و لوازم آن سخن رفته است،^(۱۰۴) آن بوده که مطابق احادیث منقول از پیامبر و ائمه، امر به اطاعت از سلطان بوده است. او در اینجا دو حدیث - به ترتیب - از پیامبر و موسی بن جعفر، علیهما السلام، نقل می‌کند؛ یکی: «طاعة السلطان واجبة و من ترک طاعة السلطان فقد ترک طاعة الله عز و جل و دخل فی نهبه ان الله عز و جل یقول: و لا تلقوا بأبدیکم الی التهلكة...»^(۱۰۵) و حدیث دیگر: «انه قال لیسبته لا تذلوا رقابکم بترک طاعة سلطانکم فان کان عادلاً فاسألوا الله بقیانه و ان کان جائراً فاسألوا الله اصلاحه فان صلاحکم فی صلاح سلطانکم و ان السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحیم فأجوابه ما تحبون لأنفسکم و اگر هواله ما تکرهون لأنفسکم»^(۱۰۶) ابراهیمی با استناد به این احادیث، سلطنت سلطان عادل را مشروع و اطاعت از او را واجب می‌شمارد. همچنین ترک طاعت سلطان جائز را غیر جایز شمرده و مطابق حدیث، مردم را به دعا برای اصلاح سلطان فرامی‌خواند. چنانکه پیداست اندیشه سیاسی او و به تعبیری شیخیه متأخر، با اندیشه سیاسی اسلاف او در دوران قاجار نه تنها هیچ گونه تمایز و تفاوتی نداشته، بلکه طابق النعل بالنعل با اندیشه سیاسی آن دوران، ماهیتاً یکسان می‌نماید. چنانکه ابراهیمی در جایی از کتاب خود با استناد به فصل سوم از کتاب چهار فصل حاج محمد کریم خان کرمانی که در رابطه با معامله مردم با حکام و سلاطین است، می‌نویسد که رویه و نظریه ما در این موضوع عیناً همان است که در فصل سوم کتاب فوزالذکر آمده است.^(۱۰۷)

بنابراین، اندیشه سیاسی تشیح شیخیه در طول دوران یکصد و پنجاه سال، از پیدایش و تدویم آن تا عصر حاضر - علی‌رغم مواجهه با حوادث و رویدادهای مهم سیاسی و اجتماعی - هیچ‌گونه تحولی را تجربه نکرده و کماکان، از گذشته تا حال نسبت به مداخله در امور دولت بدبیز و در اجرای مسائل اجتماعی (و سیاسی) رویه سلاطین را قبول کرده‌اند.^(۱۰۸) و شأن روحانیت خود را نه مداخله در امر سیاست، که ترویج شریعت و مذهب دانسته‌اند. بنابراین، اندیشه سیاسی شیخیه، بنا بر ماهیت ایستاد ساکن خود، نتوانست در دوران پهلوی از عهده تدارک ایدئولوژی مبارزه جویانه برای سلب مشروعیت رژیم غیر مذهبی و احیاناً مقابله با آن برآید. در مقابل، اندیشه سیاسی شیعی از دوره قاجار به بعد، در مواجهه با تحولات سیاسی و اجتماعی، دو تحول عمده را تجربه کرده است؛ یکی ترک «نظریه سلطان عادل» و رویکرد، به حکومت مردمی و خرفی^(۱۰۹) تحت تأثیر نهضت مشروطیت، و دیگری، رویکرد به «نظریه ولایت فقیه» متعاقب قیام ۱۵ خرداد ۴۲. بروز چنین تحولات مهمی در اندیشه سیاسی شیعی در طول یکصد سال گذشته، منطقاً نشان‌دهنده تحول‌پذیری ندیشه سیاسی شیعی در سیر زمانی است. بنابراین این منطق، به طور حتم نمی‌توان احتمال وقوع تحول در ندیشه سیاسی شیعی در آینده را مردود دانست.