

An Analysis of the Concept of Expert and Expertise in Islamic Ideology¹

Mahdi Fadaei Mehrbani

Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran (**Corresponding Author**). fadaeimehrabani@ut.ac.ir

Naser garusi

Instructor, Alborz Branch, Payame Noor University, Alborz, Iran. Nasergarousi@gmail.com

Saeed Jahangiri

PhD. Political Science, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. saeedjahangiri@yahoo.com

Abstract

The purpose of the current study is to analyze the concept of expert and expertise in Islamic ideology. To this aim, the method of descriptive analysis was used to explain the concept of expertise in Islamic politics. The results revealed the perception of Muslims from the concept of expertise and how it has performed as a criterion to determine the political boundaries in Islam. Shari'ta, like a text, needs to be interpreted and it requires elites, experts and jurists in religion. Politics in Islamic sense is fundamentally bound up with the concept of expertise, and the term "experts" often refers to the rulers and officials.

Keywords: Experts, Validity of the Experts, Islamic Politics, Political Wisdom, Guardianship of the Islamic Jurist, Political Jurisprudence.

بررسی مفهوم خبره و خبرگی در اندیشه اسلامی^۱

مهدی فدایی مهربانی

استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول).

fadaeimehrabani@ut.ac.ir

ناصر گروسی

مربی، واحد البرز، دانشگاه پیام نور، البرز، ایران. Nasergarousi@gmail.com

سعید جهانگیری

دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Saeedjahangiri@yahoo.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی مفهوم خبره و خبرگی در اندیشه اسلامی است. در این راستا و با روش توصیفی - تحلیلی ضمن تبیین جایگاه مفهوم خبرگی در ادبیات سیاسی اسلامی، نشان داده شد که مسلمانان چه درکی از مفهوم خبرگی داشته‌اند و این درک، چگونه به مثابه یکی از معیارهای تعیین حدود و مختصات مفهوم سیاست در اسلام عمل کرده است. شریعت به مثابه یک متن، نیاز به خوانش و تفسیر دارد که این امر مستلزم وجود افرادی نخبه، خبره و فقیه در دین است. سیاست در مفهوم اسلامی به طرز بنیادین با مفهوم خبرگی گره خورده و غالباً منظور از خبره یا اهل خبره، حکام و مسئولین هستند.

کلیدواژه‌ها: خبرگان، حجیت اهل خبره، سیاست اسلامی، حکمت سیاسی، ولایت فقیه، فقه سیاسی.

^۱ تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۳۰

۱- مقدمه

یکی از مفاهیمی که همواره در بحث از خبرویت به کار می‌رود، «تخصص» است. تخصص در واقع خاص شدن و مخصوص شدن به چیزی دانسته شده و در علم اصول عبارت از خروج حقیقی چیزی از شمول موضوع عام است. اما آنچه در اینجا مورد نظر می‌باشد، خاص شدن در چیزی یا موضوعی بوده و به کسی که در چیزی خاص است، متخصص گفته می‌شود.

امروزه اگرچه این دو مفهوم غالباً به جای یکدیگر به کار می‌روند، اما عرفاً مفهوم متخصص را برای کسی به کار می‌برند که در فنّ مهارت دارد و مفهوم خبره برای کسی به کار می‌رود که از دو ویژگی برخوردار است: نخست، خبرویت خبره صرفاً مربوط به فنّ نیست، بلکه می‌تواند حوزه‌های مختلف دانش و علوم انسانی را نیز در برگیرد. دوم، در خبرویت معمولاً عنصر تجربه دخیل است، اما در تخصص ضرورتاً چنین نیست (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۵). به عنوان مثال، در حوزه پزشکی متخصص کسی است که پس از دوره عمومی، موفق به گذراندن دوره تخصص شده باشد، اما این بدین معنی نیست که وی پس از متخصص شدن، در زمره خبرگان آن حوزه به شمار رود. در فلسفه سیاسی نیز هنگامی که مفهوم خبره در کانون تأمل نظری قرار دارد، منظور فردی است که علاوه بر تخصص، از تجربه و کیاست در آن حوزه نیز برخوردار است. ترکیب «اهل خبره» در استعمالات لغوی و عرفی، به متخصص کارگشته در هر دانش و فنّی اشاره دارد. خبیر بودن یا خبره بودن، در مورد کسی به کار می‌رود که از موضوعی آگاهی تخصصی داشته باشد و «خبیراء» جمع «خبیر» اصطلاحی است که برای کارشناسان محاکم در زمینه‌های مختلف به کار می‌رود (سیاح، ۱۳۹۰، ص ۴۴۰). اصولیانی که بحث اهل خبره را به عنوان یک مبنا در حجّیت «قول لغوی» برای تعیین ظواهر الفاظ مطرح کرده‌اند، آن را به همین معنای یاد شده گرفته‌اند (کلینی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۵).

به لحاظ معنایی نیز، «خبیر» به معنای دانشی است که از راه تجربه به دست می‌آید و به بیان دیگر، ادراکی است که «در دفتر ننگجد». اما این بدین معنی نیست که خبر ادراکی مبتنی بر باطن است. در حقیقت، اگرچه فرد خبره در اصطلاح رجالی آن باید اهل علم باشد، اما خبر ادراکی است که ابتدای به پختگی، کیاست و تجربه دارد و نه صرفاً دانش‌اندوزی و کسب علم. چنان‌که صدرالدین شیرازی (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۸۰) آن را در شمار ادراکات نفسی دانسته است که منوط به تجربه است: «و از آن جمله [ادراک نفسی] خبیر است، و آن عبارت از معرفتی است که بدان از راه تجربه و جستجو می‌رسد» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۷).

پژوهش حاضر تلاش دارد ضمن تبیین جایگاه مفهوم خبرگی در ادبیات سیاسی اسلامی، نشان دهد که مسلمانان چه درکی از مفهوم خبرگی داشته‌اند و این درک، چگونه به مثابه یکی از معیارهای تعیین حدود و مختصات مفهوم سیاست در اسلام عمل کرده است. در متون اسلامی، اگرچه رجوع به خبره اصلی عقلی دانسته شده، اما غالباً در منابع فقهی به آن پرداخته‌اند.

۲- پیشینه پژوهش

مفهوم خبره و خبرگی به لحاظ لغوی، از ماده «خبر» است و در اصطلاح خبره به کسی گفته می‌شود که در دانش نسبت به چیزی باخبر است و اشراف کامل به آن دارد. راغب اصفهانی (۴۳۳-۵۰۲ ق) در المفردات خبر را به ضم خاء به معنای «آگاهی نسبت به اشیاء معلوم از جهت خبر داشتن به آنها» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۸) دانسته است.

نویسنده المنجد نیز «خبره» را - هم به ضم میم و هم به کسر آن- به معنای آگاهی از چیزی دانسته و «خبر» را در معنای «مرد آگاه، آگاهی به چیزی و دانستگی» (سیاح، ۱۳۹۰، ص ۴۴۰) آورده است. بنابراین، خبرگی در اصطلاح به معنی «خبره بودن» و اطلاع کامل از چیزی یا امری می‌باشد (افلاطون، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷).

۳- خبرگی در فقه و اعتبار فقهی حجیت اهل خبره

رجوع به خبره در درجه نخست، اعتباری عقلی دارد، اما اصلی‌ترین بستر طرح حجیت اهل خبره و رجوع به ایشان متون فقهی بوده است. چنان‌که در هر فن و دانشی، رجوع به اهل خبره و متخصصین آن علم دارای اعتباری عقلی است، رجوع به مجتهد و فقیه در مسایل دینی نیز دارای اعتبار عقلی می‌باشد. یکی از موضوعات اساسی مرتبط با سیاست، حکم فقهی رجوع به فقیه در عصر غیبت است. در میان مکاتب فقهی شیعه، اصولیان بیش از اخباریان بر حجیت رجوع به اهل خبره در دوره غیبت پرداخته‌اند. اصولیان شیعه معتقدند در زمان غیبت معصوم، رجوع به مجتهد در دین، در درجه نخست دارای ادله عقلی است. به اعتقاد ایشان، در اصل رجوع به خبره در عصر غیبت اختلافی وجود ندارد (آخوند خراسانی، ۴۳۲ق، ص ۱۵۵). اینکه در هر حیطه‌ای از امور فردی و اجتماعی باید به اهل آن (خبره) رجوع کرد، اصلی مسلم می‌باشد. اختلاف اصلی در دو چیز است: «در اینکه آیا این سیره عقلایی مورد تأیید و امضای شارع مقدس قرار گرفته است یا نه؟ و اختلاف دیگر در شرایط حجیت قول اهل خبره است» (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶).

نکته اصلی در این مورد بررسی این نکته است که وظیفه هدایت در عصر غیبت به‌عهده چه کسی است؟ برخی معتقدند در این عصر «پس از غیبت کبری تمامی مسئولیت دینی به‌عهده علما و فقهای شیعه افتاد» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۴۲۷). اهمیت این موضوع بدان جهت است که ابراز حجیت مراجع به عنوان خبره در دین پس از معصوم، می‌تواند باعث انتقال بسیاری از شئون امام از جمله سیاست به مجتهدین شود؛ چنان‌که امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۵۸) در کتاب ولایت فقیه می‌گوید:

«چون چنین فقیهان و مراجعی نایب امام زمان (عج) هستند، همه اختیارات پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) را در امر حکومت دارا هستند و این‌گونه نیست که اختیارات فقیه در دایره محدودی باشد، بلکه او صاحب ولایت مطلقه است.»

چنان‌که مشخص است، حجیت اهل خبره تنها بحثی فقهی نیست و پذیرش یا عدم پذیرش آن دارای تبعات سیاسی گسترده‌ای است. فقهایی که بر حجیت مجتهدین و اهل خبره تأکید دارند، ادله نقلی بسیاری در تأیید مدعای خود اقامه کرده‌اند (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳).

۴- ادله نقلی برای رجوع به مجتهد به مثابه اهل خبره

نخستین نکته در باب آرای فائلین به رجوع به مجتهد در عصر غیبت این است که در مورد حدود اختیارات اهل خبره در دین اختلاف نظر وجود دارد. برخی فقها اختیارات فقیه را تنها در امور حسبیه دانسته‌اند و برخی نیز رأی بر ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت داده‌اند. اما هر دو دیدگاه به‌رغم تفاوت حدود، قائل به رجوع به خبره در عصر غیبت هستند. از امام باقر(ع) روایت است که حضرت به معاذ بن مسلم فرمودند: «شنیده‌ام که در مسجد جامع می‌نشینی و برای مردم فتوا می‌دهی، آیا درست است؟ گفت: آری و من قصد داشتم قبل از آنکه از نزد شما بروم، نظر شما را در این مورد بدانم. من در مسجد می‌نشینم، مردی می‌آید و در موضوعی از من سؤال می‌کند. اگر بدانم تابع مکتب شما نیست، طبق مذهب خودشان فتوا می‌دهم. مرد دیگری می‌آید و می‌شناسم که دوستدار شماست، پس طبق آنچه از شما رسیده فتوا می‌دهم. مردی هم می‌آید که نمی‌دانم آیا از پیروان مکتب شماست یا مخالفین شما، پس می‌گویم: گروهی چنین می‌گویند و گروهی چنان و نظر شما را در میان آنها جای می‌دهم. معاذ ادامه می‌دهد که امام(ع) فرمود: چنین کن که من نیز چنین می‌کنم»^۱.

این روایت غالباً دلیلی برای اذن معصوم به رجوع شیعیان در عصر غیبت به مجتهد و اهل خبره دانسته شده است. نیز مقبوله عمر بن حنظله را می‌توان مؤید حجیت «اهل حدیث» به‌عنوان «اهل خبره» در مسائل دینی و قضایی در نظر آورد. در واقع این روایت را می‌توان سندی در نظر آورد که خبرویت در قضاوت را به خبرویت در شریعت گره زده و از این منظر وجهی سیاسی نیز یافته است. در روایت عمر بن حنظله آمده که او از امام صادق(ع) در مورد نزاع میان دو نفر از پیروان ائمه(ع) در مورد وام یا میراثی پرسید. ابن حنظله از امام می‌پرسد: آیا رجوع به سلطان و قاضیان وقت برای محاکمه جایز است؟ امام در پاسخ فرمود: کسی که در موضوعی - حق یا باطل - نزد آنها به محاکمه رود، چنان است که نزد طغیان‌گر به محاکمه رفته باشد و آنچه طغیان‌گر برایش حکم کند، اگرچه حق مسلم او باشد، چنان است که مال حرامی را می‌گیرد، زیرا آن را به حکم طغیان‌گر گرفته است، در صورتی که خدا امر فرموده است، به او کافر باشند. خدای تعالی می‌فرماید: می‌خواهند به طغیان‌گر محاکمه برند، در صورتی که مأمور بودند به او کافر شوند. عمر می‌گوید: به امام عرض کردم پس چه کنند؟ فرمود (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱):

«نظر کنند به شخصی از خود شما که حدیث ما را روایت کند و در حلال و حرام ما نظر افکند و احکام ما را بفهمد. به حکمیت او راضی شوند. همانا من او را حاکم شما قرار دادم. اگر طبق دستور ما حکم داد و یکی از آنها از او نپذیرفت، همانا حکم خدا را سبک شمرده و ما را رد کرده است و آنکه ما را رد کند، خدا را رد کرده و این در مرز شرک به خدا است.»

۱. معاذ بن مسلم النخوی عن أبي عبد الله قال: بلغني أنك تتعد في الجامع فتفتي الناس قلت نعم وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج إني أفعل في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ويحيى الرجل أغرفه بمودبتكم وخبكم فأخبره بما جاء عنكم ويحيى الرجل لا أغرفه ولا أذري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فأدخل قولكم فيما بين ذلك فقال لي اصنع كذا فإني كذا أصنع (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۱۴۹-۱۴۸).

گفتم: اگر هر کدام از آن دو یکی از اصحابمان را (از شیعیان) انتخاب کرده، به نظارت او در حق خویش راضی شد و آن دو در حکم اختلاف کردند و منشاء اختلافشان، اختلاف حدیث شما بود، فرمود: حکم درست آن است که عادل‌تر و فقیه‌تر و راستگوتر در حدیث و پرهیزکارتر آنها صادر کند و به حکم آن دیگر اعتناء نشود»^۱.

مقبوله عمر بن حنظله از سوی فقها به‌عنوان دلیل نقلی مؤید رجوع به مجتهدان به‌عنوان اهل خبره مطرح شده است. در واقع در روایت فوق، خبرویت تنها منوط به تجربه نیست، بلکه در اینجا منظور از اهل خبره، همان اهل خبر یا آگاهان از احادیث و روایات معصوم هستند. تفاوت این دیدگاه اخیر با تفسیر قبلی از اهل خبره این است که در اینجا به جهت در میان بودن مسئله عدالت در قضاوت، از ضرورت مشروعیت اهل خبر یا همان اهل حدیث سخن به میان آمده است. رجوع به اهل حدیث در حقیقت رجوع به اهل خبره دارای مشروعیت و خودداری از رجوع به اهل خبره نامشروع می‌باشد. از همین رو، امام تأکید دارند که رجوع به حکم نامشروع برای ستاندن حق، «اگرچه حق مسلم او باشد، چنان است که مال حرامی را می‌گیرد». در این دیدگاه، خبرویت تجربی به تنهایی مورد تأیید نیست و بر ضرورت همراهی خبرویت و مشروعیت تأکید شده است. در تسری نهاد قضاوت به سیاست، همان حکم قبلی در سیاست نیز معتبر خواهد بود. خبرویت سیاسی به تنهایی مبنای اعتبار سیاست نیست، بلکه علاوه بر خبرویت، برخوردار از مشروعیت نیز ضروری است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۲۲۲).

علاوه بر این حدیث، در توفیق امام زمان (عج) نیز صریحاً به «رجوع» به اهل خبره تأکید شده است. امام در پاسخ به پرسشی در باب تکلیف مسلمانان در امور واقعه در عصر غیبت فرمودند: «اما در حوادث واقعه به راویان احادیث ما مراجعه کنید که آنها در زمان غیبت، خلیفه و حجت من بر شما هستند و من حجت خداوند بر آنها می‌باشم» (سیاح، ۱۳۹۰، ص ۲۰۳).

حدیث دیگری از رسول خدا (ص) نقل شده که فرمودند: «خدایا بر جانشینان من رحمت فرست. پرسیدند: ای رسول خدا جانشینان شما چه کسانی‌اند؟ فرمود: آنان که بعد از من می‌آیند و حدیث و سنت مرا نقل می‌کنند» (حکیمی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۵).

مطابق این دو حدیث، برخی از فقها، اهل حدیث را وارث پیامبر و امام به‌مثابه خبره در عصر غیبت دانسته‌اند. با وجود این، اهل خبره بودن و تخصص در اجتهاد و فقه شرط لازم برای رجوع است، اما شرط کافی نیست.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْخَصَّيْنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْجَلُ ذَلِكَ قَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاعُونَ وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِخْتًا وَ إِن كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاعُونَ وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُونَ وَ قَدْ أَمُرُوا أَنْ يُكْفَرُوا بِهِ قُلْتُ فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ قَالَ يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحْفَ بِحُكْمِ اللَّهِ وَ عَلَيْنَا رَدُّ وَ الرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرِكِ بِاللَّهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَرَضِينَا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَ اخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ قَالَ الْحَكْمُ مَا أَغْدَلُهُمَا وَ أَفْقَهُهُمَا وَ أَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَ أَوْعَىهُمَا وَ لَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ (كليني، بی تا، ج ۱، ص ۸۷).

در روایات و احادیث معصومین، رجوع به مجتهد عادل و مسلط بر نفس مورد تأکید قرار گرفته است. امام صادق(ع) در این زمینه فرموده‌اند: «پس هر کدام از فقها که از نفس خود حفاظت می‌کند و محافظ دینش است و مخالف هوای نفس خود عمل می‌کند و اطاعت از امر مولی می‌کند، بر عوام است که از وی تقلید کنند. و این نمی‌باشد مگر نزد برخی از فقهای شیعه».

اما جدای از فقیه بودن و عادل بودن، حجیت اهل خبره نیازمند شروطی است که ذیل باب شرایط حجیت اهل خبره مورد بحث قرار گرفته است (همان، ص ۹۶).

۵- شرایط حجیت قول اهل خبره

حجیت قول اهل خبره یکی از معیارهای مبحث‌عنه در اثبات حجیت و اعتبار آرای رجالی است. فقهای شیعه حجیت قول اهل خبره را از منظرهای مختلفی مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. غالب فقها برای اثبات حجیت قول اهل خبره، نخست به دلیل عقلی پرداخته و آن را مقدمه‌ای برای بحث نقلی قرار داده‌اند. در برخی موارد نیز فقها از روش منطقی برای اقامه استدلال فقهی در ظهور حجیت استفاده کرده‌اند. مثلاً گفته شده: «اگر اولاً قول اهل خبره را حجّت بدانیم و ثانیاً رأی از آرای رجالی را مصداق آن قلمداد کنیم، در این صورت، برای معتبر بودن آن رأی، صغرا و کبرای منطقی چیده‌ایم. از این رو، قول اهل خبره به‌عنوان یک مبنا در مبانی آرای رجالی قابل بحث و پیگیری است». بر همین اساس چهار مرحله را در این مورد برشمرده‌اند: اول، بررسی و ارائه معنای اهل خبره، دوم، اصل حجیت و اعتبار شرعی آن، سوم، شرایط حجیت آن، و چهارم، تطبیق و کاربرد این مبنا در رجال (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۳).

پیش‌تر گفته شد اصولیانی که قول اهل خبره را برای تعیین ظواهر الفاظ مطرح کرده‌اند، آن را به‌عنوان یک مبنا در حجیت «قول لغوی» گرفته‌اند. شیخ مرتضی انصاری پس از نقل حجیت قول اهل خبره به‌عنوان مبنایی برای اعتبار قول اهل لغت می‌گوید: «قدر متیقن از اتفاق بر رجوع به قول اهل خبره، جایی است که شرایط شهادت، یعنی تعاد و عدالت و مانند آن وجود داشته باشد» (انصاری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۲۳). صاحب کفایه الأصول، شرط دیگری را آورده است. وی می‌گوید حجیت قول اهل خبره جایی است که از رجوع به او وثوق و اطمینان حاصل شود. ظاهر سخن او این است که این شرط لازم است، هر چند شرایط شهادت که شیخ انصاری گفته هم وجود داشته باشد. محقق نایینی دلیل این شرط را تعبدی نبودن بناهای عقلایی دانسته است. وی می‌گوید: «بنای عقلا در جایی بر پایه تعبد نهاد نشده است. بنابراین، برای اعتبار آن معیار، حصول وثوق از قول اهل خبره است، هر چند شرایط شهادت هم وجود نداشته باشد» (صرامی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶).

حاصل سخن در خصوص شرایط حجیت قول اهل خبره این است که همان شرایط حجیت خبر واحد را دارد، غیر از اینکه شرط حسنی بودن مورد در آن لازم نیست. همچنان که شرط دیگری هم از لابه‌لای مباحث فوق به دست می‌آید و آن اینکه قول اهل خبره، تنها برای غیر اهل آن خبرویت حجّت است، زیرا در مورد کسی که خود اهل آن خبرویت است، رجوع جاهل به عالم، صدق نمی‌کند (گستون، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).

۶- خبرویت در حکمت سیاسی اسلامی

در حوزه‌های مختلف دانش در تمدن اسلامی، خبرویت تنها مختص فقه نیست، بلکه فلاسفه و حکما نیز در تداوم سنت فلاسفه یونانی و فرهنگ ایرانی، بر ضرورت رجوع به خیره و اهل دانش تأکید کرده‌اند. این رجوع در فلسفه و حکمت، بدون شک رجوع به حکیم است (Barker, 1906, P. 40). این مبنا که اساساً سنتی ایرانی است، بیشتر از سوی افلاطون در جمهوری و در نقد سوفسطائیان مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است. سوفسطائیان سیاست را نه ساحت دانش و خبرویت علمی، بلکه به معنی خبرویت فنی و روشی برای تحقق منافع می‌دانستند. در عرصه سیاست، سوفسطائیان در حقیقت نخستین کسانی بودند که سیاست را به «علم سیاست» به معنای فن تفوق بر دیگران بدل کرده بودند. مطابق گزارش لئو اشتراوس (لئو اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۸۱) این علم سیاست، در ابتدا به مهارتی اطلاق می‌شد که به کمک آن فرد می‌توانست امور جامعه سیاسی را با استفاده از سخنوری و کردار به خوبی اداره کند. به همین مناسبت، آن بخش از مهارت سیاسی که ابتدا موضوع آموزش سیاسی قرار گرفت، هنر سخنوری میان مردم بود. «علم سیاست» به معنی دقیق کلمه، یعنی هنری که اساساً قابل تعلیم است، در ابتدا به مثابه فن خطابه یا بخشی از آن بود. اما سقراط نه در پی اقناع قدرت‌طلبانه، بلکه در پی حقیقت بود. به همین جهت مبارزه‌ای تمام‌عیار علیه سوفسطائیان را آغاز کرد. گزنفون نشان می‌دهد که چگونه سقراط حتی حاضر نشده برای دفاع از خود در دادگاه خطابه‌ای تنظیم کند و تسلیم رأی دادگاه شده است. او اعتقادی به اقناع دادگاه یا به عبارت بهتر ایراد خطابه اقناعی یا دادگاهی نداشت. از این جهت باید نوشیدن جام شوکران توسط سقراط را نیز ذیل موضع فلسفی وی و انتقاد وی به سنت رتوریک یونانی دانست. افلاطون بر همین اساس رفتار سقراط در دادگاه را نشان‌دهنده فضیلت او دانسته است، زیرا سقراط بر آن بود که میان سخنوری و حقیقت نسبتی وجود ندارد.

مرگ سقراط به طرز جالب توجهی مرگی شکوهمند در تاریخ فلسفه است (گزنفون، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳). سقراط و افلاطون هر دو از کسانی بودند که کوشیدند در تقابل با سوفسطائیان از موضع هراکلیتوس که بر لوگوس به مثابه جوهر هستی و نظم کیهانی آن تأکید داشت، دفاع کنند. افلاطون، لوگوس را مرتبه نهایی معرفت می‌دانست که در آن فیلسوف با رسیدن به عالم مثل (فروهران/ مینوگان)، می‌تواند حقیقت چیزها را فراتر از کلمات و مفاهیم مشاهده کند. افلاطون در مخالفت با سوفسطائیان میان حکمت و حقیقت ارتباط می‌دید و آن را فارغ از سخن‌وری و اصول رتوریک می‌دانست. حتی ارجاع افلاطون به ریاضیات را نیز برخی بدان جهت دانسته‌اند که او در آنجا گونه‌ای استدلال می‌دید که در مقابل نیرنگ‌های سفسطی آسیب‌ناپذیر است (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۳۸۲).

بنابراین، در مقابل فنون خطابی سفسطی باید به عالم معقول ارجاع داد. از نظر او سیاست و اداره جامعه نیز باید مطابق با حکمت و حقیقت باشد. به عبارت دیگر افلاطون در پی مطابقت زندگی روزمره با حقایق عالم مثل بود. در نگره افلاطون سیاست با ابتدای بر عالم مثال، مبتنی بر حقیقت خواهد شد و این برخلاف موضع سوفسطائیان بود که زندگی روزمره را مبتنی بر ظن و گمان می‌دانستند. افلاطون معتقد بود سوفسطائیان از طریق فن خطابه و سخن‌وری (رتوریک) و بدون توجه به حقیقت، در پی منافع خود در سیاست هستند (افلاطون، ۱۳۷۵، ص ۵۰۳)، اما فیلسوف‌شاه (حاکم حکیم) با نظر به ایده مثالین، در پی اجرای حقیقت بر روی زمین است.

افلاطون تأکید می‌کند که تا فیلسوف‌شاه یا کسی که خبرهٔ حکمت است، زمام قدرت را به دست نگیرد، طرح پیشینی و اتوپیانستی وی برای سیاست به مرحلهٔ اجرا در نخواهد آمد (افلاطون، ۱۳۷۵، ص ۳۱۶)، زیرا حاکم مطلوب وی چون نقاش خبره‌ای است که باید با نگرستن به طرح مثالین، نقش زمینی زند و چنین عملی نیازمند نقاشی آشنا به دانش و هنر نقاشی است. بنابراین، در سیاست نیازمند سیاستمداری فیلسوف هستیم تا به نیروی فلسفه برخوردار از دانش درک صور مثالین در عالم بالا باشد، و به نیروی سیاست، توانایی پیاده‌سازی آن طرح را بر روی زمین داشته باشد. این توانایی خود الگویی از فرهنگداری است که شاه آن را به طریق معرفت یا حکمت کسب می‌کند (گادامر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). منشاء ایدهٔ فیلسوف‌شاهی افلاطون را باید در اعتقاد وی به سیاست نفس جست. ایدهٔ افلاطونی حکومت کردن بر خود که دارای نقاط تشابه بسیاری با فلسفهٔ حکمای پارسی و نگرهٔ اسلامی از سیاست دارد، نگره‌ای است که نوعی اعتقاد به خبرویت در سیاست را حاکم می‌کند، اما این بار خبرهٔ سیاسی، کسی جز حکیم یا فیلسوف آگاهی یافته نیست. افلاطون توضیح می‌دهد که تنها فیلسوف است که از توانایی ادراک مثل برخوردار است و دیگران را بدان راهی نیست. در نتیجه، این «حکومت بر خود» مقدمه‌ای برای حکومت بر دیگران است و تا کسی عنان نفس خود را به دست نگیرد، دیگران سیاست او را نخواهند پذیرفت. در آرای افلاطون همان پارسامنتی فیلسوفانه‌ای نهفته است که در جمهور به آن اشاره کرده و در آموزهٔ سقراطی خویشتن‌داری مورد تأکید قرار گرفته است (افلاطون، ۱۳۷۵، ص ۵۰۳).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در توصیف این نگرهٔ ایرانی-افلاطونی، آن را منشعب از فرهنگداری پارسیان دانسته است. او فره یا خرّه نزد پارسیان را نوری دانسته که چشمه‌های آن در عالم مینوی است (سهروردی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷) و بدان «نفس و بدن درخشان گردد» (همان، ص ۲۱۴). این نور در حقیقت متعلق به عالم مثال یا «هورقلیا» است. این لفظ که در احادیث منسوب به امام صادق (ع) به نقل از جابر بن حیان نیز آمده است، در اصل فارسی و به صورت خورگلیپایی به معنی «جسم خورشیدی»^۱ بوده و در متون نوافلاطونی و آثار گنوسی و هرمسی به کار رفته است. در زبان‌های ایرانی «کرب»^۲ و صورت دیگر آن «کلیپا» یعنی بدن و «هور» یا «خور» هم به معنی خورشید می‌باشد (مجتبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). همین تعبیر بعدها در مفهوم «انسان نورانی» در اسلام نیز مورد بحث قرار گرفت. شیخ اشراق بر آن بود که فرهٔ تهی از حکمت نیست، بل «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، او را خرّهٔ کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند، و بارقی الاهی او... ببوشانند و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد» (سهروردی، ۱۳۸۱، ص ۸۱).

ابوالحسن مسعودی همچنین به تحلیل حکمت پارسی در سیاست تأکید دارد که بعدها از سوی افلاطون به عنوان مبنایی برای خبره‌گرایی سیاسی بدل شد. مسعودی ضمن اشاره به اعتقاد ایرانیان در مورد اقلیم اساطیری ایران زمین در میانهٔ کوه‌های البرز که جایگاه ایزدان است، نسبت ملوک این سرزمین با مردمان را مانند نسبت قلب به بدن دانسته است (مسعودی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۴). در دینکرت (چاپ مادن ۳۴ DKM)، ضمن گفتگو از برتری دیناران بر طبقات دیگر، دیناران با سر، رزمیاری با دست، کشاورزی با شکم و دست‌ورزی با پا مقایسه شده است» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸، ص ۸).

^۱ Solarbody

^۲ karp-/klp

بعدها افلاطون این تصور را چنین توضیح داد که فیلسوف شاه در جایگاه عقل یا قلب در یک اندام اجتماعی است و با این استعاره در پی توجیه ضرورت حکومت حکما به مثابه اهل خبره بود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ص ۹۶).

چنین درکی از حکیم که از استحقاق استقرار در جایگاه حاکم برخوردار است، بدون شک مبتنی بر اعتقاد به ضرورت وجود نوعی برتری و خبرگی در وجود شخص حاکم است. چنین حاکمی، ابتدا باید در تأدیب و سیاست خویش خبره گردد تا مستحق و خبره در سیاست عموم شود. همان طور که افلاطون نیز شرح داده است، این نیازمند آن می باشد که حکیم حاکم ابتدا به نفس خویش معرفت یابد، زیرا سیاست در گرو دانش و شناخت است و او ابتدا باید نفس خویش را سیاست کند. پس سعادت مدنی نیز نخست باید در سطح انفسی محقق شود. تمثیل سیاسی محی الدین در التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، تأدیب نفس و اصلاح مملکت انسانی است. در نظر شیخ اکبر، اصلاح «مملکت انسانی» یا عالم صغیر تنها راه اصلاح عالم کبیر است. در این نگاه به عالم، سعادت انسان دارای محوریت است و طبیعتاً سیاست فارغ از سویه دیگر عالم محسوس نخواهد بود. پس شناخت نفس مقدمه ای برای شناخت رب است، چنان که در کتاب السیاسه می خوانیم «آن کس که به نفس خویش آگاه شد، خدای خویش را خواهد شناخت و آن کس که به نفس خویش جاهل است، خدای خویش را نخواهد شناخت» (مشکینی اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۹۶) و جالب اینکه این بحث ذیل بحث از سیاست مطرح شده است.

بنابراین، آنچه از دیدگاه حکمای الهی مشخص است اینکه سعادت کانون سیاست بوده و برای تحقق آن راهی جز تأدیب نفس (سیاست نفس) وجود ندارد. این بخش از سیاست است که آن را «علم سیاست نفس» (علم به معنای عام) می نامد (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۹).

ابونصر فارابی نیز بر آن بود که هدف اصلی سیاست تحصیل سعادت است. او در رساله فی التنبیه علی سبیل السعاده، سعادت را آخرین هدفی دانسته که آدمی برای وصول به آن می کوشد (فاخوری، ۱۳۸۳، ص ۴۳۳). برای او سیاست غایت نیست. هدف فارابی از حکمت مدنی سیاست نیست، بلکه تحصیل سعادت است. سعادت در درجه نخست در گرو اتصال به عقل فعال می باشد. وصول به این مرتبه مستلزم مفارقت از جسم و ماده است که برای هر کسی تحقق نمی پذیرد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۳). در عین حال، تحقق چنین سعادت که خیر افضل است، در گرو حضور در اجتماع مدنی یا مدینه می باشد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۱-۲۵۳). چنین سعادت، اگرچه مستلزم حضور در مدینه است، اما سعادت ماهیتاً مدنی نیست.

در نظر فارابی سعادت، هم موضوع وحی است و هم موضوع حکمت و سیاست؛ یعنی دقیقاً همان موضعی که بعدها از سوی صدرالمآلهین شیرازی مورد تأکید قرار گرفت. فارابی در طرح حکمت نبوی خود همانند فیلون اسکندرانی در صدد بود تا بر همانندی های عقل و وحی یا فلسفه و دین تأکید کند. به همین جهت، فلسفه سیاسی فارابی مبتنی بر نوعی حکمت نبوی است. از نظر فارابی نیز سعادت اگرچه ذیل حکمت مدنی طرح شده است، اما بخشی از نظرگاه وی نسبت به جایگاه انسان در عالم هستی و نسبت او با حق می باشد.

فارابی مقارن با افول قدرت عباسیان در بلاد اسلامی به ترسیم جامعه آرمانی خود پرداخت (بیومی مدکور، ۱۳۶۰، ص ۵۶). وی از سویی بر مبنای مشرب پارسی‌اش و از سوی دیگر متأثر از مذهب شیعی خود، در پی حاکمی خبره و حکیم بود و در کتاب *آرای اهل مدینه فاضله*، همچون افلاطون تحقق مدینه فاضله را در گرو به قدرت رسیدن فیلسوف می‌داند. به همین جهت «آرای اهل مدینه» دارای دو بخش است که بخش نخست به مبادی فلسفی و بخش دوم به سیاست مدنی پرداخته و از انواع مدینه‌ها سخن رفته است. هدف مدینه فاضله در نظر فارابی فراهم آوردن شرایط سعادت انسان‌ها می‌باشد. از همین رو او در بخش نخست، بحث مستوفایی در باب انسان‌شناسی دارد و از آنجا به سعادت انسان در مدینه می‌رسد (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱).

فارابی بخش فلسفی را از موجود اول آغاز کرده و بحثی در وجود دارد و آن را قرینه بحث در باب رئیس اول در بخش سیاسی قرار داده است. وی در همان‌جا از دو گونه سیاست سخن می‌گوید: اگر در مدینه شرایط نیل به سعادت فراهم باشد، آن را مدینه فاضله گویند که منطبق با سیاست فاضله است و اگر چنین نباشد، با سیاست ناقصه مواجهیم. ویژگی سیاست فاضله ابتدای آن بر دانش است و در واقع، اهمیت فارابی برای ما نیز در همین نکته می‌باشد. فارابی رئیس اول در سیاست فاضله را امام می‌نامد و معتقد است غرض این سنخ از سیاست «تکمیل خلق بود و لازمش نیل سعادت»، اما غرض سیاست ناقصه که اساس آن ابتدای سیاست بر تغلب است، «استعباد خلق بود و لازمش نیل شقاوت» است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳).

امام در حقیقت نقش خبره اهل دانش در فلسفه سیاسی فارابی را دارد. فارابی همانند حکمای پارسی و افلاطونیان در پی ترسیم سیاست منطبق با عقل و حکمت بود و این مسئله او را در عداد مدافعین آرمان حکومت اهل خبره قرار می‌دهد.

۷- کاربست خبرگی در عمل

اندیشمندان مسلمان، چه شیعه و چه سنی، با درجات متفاوتی بر اهمیت خبره بودن در هدایت اجتماع از منظر دین و سیاست تأکید کرده‌اند. اما خبره بودن، جدای از شرایط نظری تحقق آن، دارای کاربست‌های عملی است که حکما و فقهای مسلمان به تشریح آن پرداخته‌اند. مصلح‌الدین سعدی یکی از حکمای بزرگ اسلامی است که در جای‌جای آثار خود به اهمیت بهره‌گیری از تجربه و خبرگی اهل خبره اشاره کرده است. در نظر وی، در کارزار عملی با دشمن، ضرورت به کارگیری اهل خبره بیش از هر جای دیگری آشکار می‌شود، زیرا در کشاکش جنگ، چه بسا «پیران بسیار فن» به اعتبار خبرویت و تجربه اندوخته، بر «جوانان شمشیرزن» غلبه کنند. جنگ تنها میدان زورآزمایی نیست، بلکه عرصه زیرکان و اهل خبره نیز است^۱ (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۲).

^۱ به پیکار دشمن دلیران فرست
برای جهان‌دیدگان کار کن
مترس از جوانان شمشیرزن
جوانان پیل‌افکن شیرگیر
خردمند باشد جهان‌دیده مرد
جوانان شایسته بخت‌ور
گرت مملکت باید آراسته
مده کار معظم به نوحاسته

هژیران به ناورد شیران فرست
که صید آزمودست گرگ کهن
حذر کن ز پیران بسیار فن
ندانند دستان روباه پیر
که بسیار گرم آزمودست و سرد
ز گفتار پیران نیچند سر
مده کار معظم به نوحاسته

همچنین در جای دیگری از دیوان خود به داستان جالب توجهی در این زمینه اشاره می‌کند. سعدی تأکید می‌کند که تأکید وی بر خبرویت، به معنی اولویت مطلق پیران بر جوانان نیست، بلکه چه بسا جوانی زیرک و اهل تعقل و درایت، حتی مستعد ملک و سروری باشد:

«ملک‌زاده‌ای را شنیدم که کوتاه بود و حقیر و دیگر برادران بلند و خوبروی. باری پدر به کراهت و استحقار در او نظر می‌کرد، پسر به فراست استبصار به جای آورد و گفت: ای پدر! کوتاه خردمند به که نادان بلند، نه هر چه به قامت مهتر به قیمت بهتر. الشاة نظیفه و الفیل جیفه ...»

اقل جبال الارض طور و انه لاعظم عندالله قدراً و منزلاً

شنیدی که لاغری دانا گفت باری به ابلهی فربه

اسب تازی وگر ضعیف بود همچنان از طویله خر به

پدر بخندید و ارکان دولت پسندیدند و برادران به جان برنجیدند.»

سعدی در این حکایت به ضرورت خبرگی در امور ملک‌داری و سیاست اشاره کرده و تأکید دارد که کار مملکت را به «نوخاسته» سپردن باعث زوال آن خواهد شد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، معروف به رشیدالدین طیب نیز در بخشی از مکاتبات رشیدی خویش نقش افراد خبره یا «عاملان» را در جامعه مانند میخ‌های خیمه دولت و اجتماع می‌داند که قوت آنها باعث قوت دولت و اجتماع و ضعف آنها باعث ضعف دولت و اجتماع می‌شود. در میان علمای متأخرتر، محقق در روضه الانوار بیشتر به موضوع چگونگی خبرداری برای اهل خبره پرداخته است. به اعتقاد وی، اهل خبره نباید به تجربه خویش بسنده کنند، بلکه باید مدام از مخبرین و جاسوسان برای حفظ خبرویت خود استفاده نمایند. رسیدن حکام و پادشاهان به خبر در گرو استخدام جاسوسان و بریدانی است که باعث جمع‌آوری خبر برای حاکم شوند (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۳۹۷). سبزواری حتی اعزام رسولان از سوی دیگر پادشاهان را صرفاً به جهت رساندن پیغام نمی‌داند، بلکه رسولان به هنگام اعزام وظیفه جمع‌آوری خبر از دیگر بلاد را نیز به عهده دارند: «و ببايد دانست که پادشاهان که به یکدیگر رسول می‌فرستند، نه مقصود همان باشد که در نامه و پیغام مذکور می‌شود، بلکه غرض افتاده که به قدر امکان بر کمای حالات آن پادشاه و ملک او اطلاع حاصل شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۴).

سپه را مکن پیشرو جز کسی	که در جنگ‌ها بوده باشد بسی
به خردان مفرمای کار درشت	که سندان نشاید شکستن به مشت
رعیت نوازی و سرلشگری	نه کاری است بازیچه و سرسری
نخواهی که ضایع شود روزگار	به ناکاردمیده مفرمای کار
نتابد سگ صید روی از پلنگ	ز روبه رمده شیر نادیده جنگ
چو پرورده باشد پسر در شکار	نترستد چو پیش آیدش کارزار
به کشتی و نخجیر و آماج و گوی	دلاور شود مرد پرخاشجوی
به گرمابه پرورده و عیش و ناز	برنجد چو بیند در جنگ باز ^۱

سبزواری معتقد است جمع‌آوری چنین اخباری از عهده رسول به تنهایی خارج است، بلکه گروهی باید وی را در این امر کمک رسانند. سبزواری، به مردم ملک خود سفارش می‌کند که در مقابل رسولان دیگر دیار زیرک باشند:

«و باید که مردم ملک خود را از آمیزش با رسولان منع کنند و در اخفای معایب و ضعف خود بسیار بکوشند ... و در کتمان اسرار خود به غایت بکوشند». سبزواری در واقع، سبزواری از موضعی کاملاً کاربردی به مفهوم خبر نگریسته و تداوم و حفظ خبرویت را فراتر از تجربه‌های شخصی می‌داند. او بر این نکته تأکید دارد که اهل خبره باید به تجربه و دانش شخصی تکیه نکنند و از مخبرین برای کسب خبر استفاده نمایند. این خود بخشی از الزامات عملی اهل خبره برای حفظ خبرویت و بر همان مبنا، موفقیت در سیاست است.

۸- خبرگی و سیاست اسلامی معاصر

دنیای معاصر مسلمانان دنیایی دو بعدی است، نخست از آن جهت که دنیای مقتضیات جدید است، و سپس از آن جهت که در دنیای جدید، انسان مسلمان موظف به حفظ ارزش‌های خود می‌باشد. از این منظر، مفهوم خبرگی در اندیشه متفکران معاصر مسلمان هم مطابق معیارهای دینی و هم متوجه مقتضیات جدید است. علامه سید محمدحسین طباطبایی در موضوع تقلید، رجوع عامی به عالم را مصداق رجوع به خبره دانسته و آن را امری عقلانی می‌داند. ایشان در این باب معتقدند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱-۷):

«چون انسان کارهای خود را از روی فکر و اراده انجام می‌دهد و در جایی که می‌خواهد تصمیم بگیرد باید اطلاع کافی داشته باشد، و اگر اطلاع کافی نداشته باشد، نمی‌تواند تصمیم بگیرد، باید یا خود در کارهایی که می‌خواهد انجام دهد «خبره» باشد یا از «اهل خبره» بپرسد و با دستور او وارد مرحله عمل شود. چنان‌که به اقتضای غریزه در معالجه امراض به پزشک مراجعه می‌نماییم، و در تهیه نقشه ساختمان به مهندس ساختمان و در بنایی، به بنا و در تهیه در و پنجره، به نجار اعتماد می‌کنیم. پس ما پیوسته جز در مورد بسیار ناچیزی، زندگی خود را با مراجعه به دیگران و «تقلید» می‌گذرانیم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۴).

علامه بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که رجوع به خبره در درجه نخست حکم نقلی نیست، بلکه ضرورت عقلی است. به همان میزان که در هر امری به متخصص و خبره آن حوزه مراجعه می‌کنیم، در دین نیز نیاز به رجوع به متخصص و خبره داریم که همان مجتهد است. بنابراین، تقلید از خبره دارای مبنایی عقلی می‌باشد.

بدیهی است که این نگره نسبت به ضرورت خبرویت از سوی بسیاری از دیگر علمای معاصر نیز مورد تأکید قرار گرفته و در دوران معاصر سویه‌های سیاسی یافته است. به عنوان مثال، آیت‌الله سید روح‌الله خمینی در آثار خود جدای از تأکیدات فراوان بر اهمیت خبرگی علما و مجتهدین، به هنگام تنظیم پیش‌نویس قانون اساسی شرط خبره بودن را معیاری اساسی برای تشخیص مصالح و منافع ملت از سوی علما و خبرگان دانسته‌اند. در نظر ایشان، خبرگان جامعه اسلامی باید در درجه نخست در دین و شریعت، فرهنگ خود خبره باشند، زیرا جامعه اسلامی باید بر مبنای قوانین اسلامی، و نه غربی، اداره شود. امام خمینی تدوین قانون اسلامی را تخصصی می‌داند که نیازمند متخصص و خبره در آن حوزه است، که همان حقوق‌دان‌ها و فقها هستند. ایشان تخصص خبرگان مدون قانون اساسی را به تخصص طبیب تشبیه می‌کنند و معتقدند برای معالجه کسی نباید سراغ فقیه رود، بلکه باید نزد خبره طبابت رود که همان طبیب است.

در مورد قانون اساسی جامعه اسلامی نیز قانون‌گذاران باید یا فقیه باشند یا با نظارت فقها عمل کنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲).

در تدوین قانون اساسی، امام خمینی دو مرحله را ضروری می‌داند: نخست مرحله تدوین و نگارش قانون توسط خبرگان حقوقی و نظارت توسط فقهای خبره که هر دو گروه باید از «اشخاصی دلسوز برای ملت و دلسوز برای اسلام» باشند. و دوم عرضه قانون به مردم برای رأی دادن به آنکه قانون مدون شده هم دارای مشروعیت اهل خبره دینی و حقوقی باشد، و هم از پشتوانه مردمی برخوردار است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۶).

جدای از تدوین قانون که مهم‌ترین آن قانون اساسی است، ارکان مختلف نظام سیاسی اسلامی نیز باید بر خبرویت استوار باشد. مهم‌ترین مصداق ابتدای سیاست بر خبره بودن در اندیشه امام خمینی، در موضوع شناسایی یا انتخاب ولی فقیه است. این امر، عملی دوطرفه می‌باشد: نخست انتخاب فقیه و مجتهدی خبره و دارای شرایط رهبری، و سپس خبره بودن و عادل بودن خبرگانی که دست به انتخاب فقیه مجتهد برای مقام ولایت بر جامعه اسلامی می‌زنند. فقیه به اعتبار علم خود، نایب امام در دوره غیبت است و از این جهت، از ولایت مطلقه برخوردار می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۵). اما شناسایی فقیه خبره دارای شرایط، همانند شناسایی فقیه اعلم برای تقلید، نیازمند شهادت خبرگان عادل است:

«اجتهاد و اعلیّت به وسیله آزمودن، شیاع علم‌آور و شهادت دو نفر خبره عادل، ثابت می‌شود. تقلید از کسی که معلوم نیست به درجه اجتهاد رسیده یا نه، هر چند که از اهل علم باشد، جایز نیست. چنان‌که غیرمجتهد هر چند که خود از اهل علم و قریب‌الاجتهاد باشد، باید تقلید کند یا احتیاط نماید» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۲).

همین حکم در مورد ولی فقیه نیز صادق است، با این تفاوت که به جهت کیاست و جامع‌الاطراف بودن فقیه در امور مختلف - و به‌طور ویژه سیاست - بعدها شرط اعلیّت که حکایت از صرف اعلم بودن در علم داشت، از شروط احراز ولایت فقیه حذف شد. بنابراین، ولی فقیه نه تنها باید در میان خبرگان طراز اول جامعه باشد، بلکه باید برای تصدی مقام ولایت، از کیاست و بینش سیاسی نیز برخوردار باشد و این به معنی برخورداری از شخصیتی کامل برای رهبری است که لزوماً با اعلم بودن در علم احراز نمی‌شود (فاخوری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳).

این تفسیر از خبرگی ولی فقیه که با حذف اعلیّت محقق می‌شود، از سوی آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی نیز مورد اشاره قرار گرفته است. ایشان همین نگاه به خبرگی را به شورای خبرگان رهبری هم تسری داده و معتقد است:

«اعضای مجلس خبرگان باید فقیه، عادل و آشنای به سیاست و اداره جامعه باشند. بنابراین، کسانی که صرفاً سیاست‌مدارند و فقیه نیستند، مثل کسانی هستند که فقط فقیه‌اند و از سیاست سر در نمی‌آورند، یا اصلاً تقوا ندارند، که نمی‌توانند در تعیین رهبر نقشی داشته باشند ... آنچه شرط است این است که در احکام اجتماعی و سیاسی اسلام، رهبر از همه اعلم باشد، چون آشنایی او به احکام اجتماعی و سیاسی اسلام، به راهبری مردم و اداره جامعه، جهت می‌دهد. البته سایر بخش‌های اسلام نیز مهم‌اند و فقاقت به معنای عام شامل آنها نیز می‌شود، اما آنچه به مناسبت حکم و موضوع در اینجا دخالت دارد، احکام فقهی اسلام، به خصوص مسائل سیاسی و اجتماعی است» (مصباح یزدی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۱).

این تفسیر از اعلیمیت با برداشت قدما از اعلیمیت متفاوت است و با خبرگی و کیاست سیاسی پیوند خورده است. رهبر، نه تنها در فقه، بلکه در سیاست و کیاست نیز باید بر فقهای دیگر رجحان داشته و به این اعتبار، خبرویت وی از سوی فقهای خبره دیگر شناسایی شده باشد.

همچنین در میان متفکران معاصر در این زمینه، باید به محمدرضا حکیمی اشاره کرد که تفسیر متفاوتی از خبرگی را به نمایش گذاشته است. حکیمی با نقد معیارهای خبرگی در جامعه حوزوی معتقد است تداوم مسیر الهی امت اسلامی در گرو وجود علمایی در حد نصاب و خبرگی شهید مطهری و فراتر از آن می باشد. به نظر ایشان، مطهری عالمی حد نصاب برای خبرویت بود. انجام دادن وظایف عصر غیبت تنها از جانب عالمی محقق خواهد شد که «در همه مرزهای فکری و اعتقادی عصر خود و جامعه خود حضور داشته باشد تا هر جا رخنه‌ای افتاد، خللی واقع شد، دشمنی حمله کرد، به جبران و مقابله برخیزد» (حکیمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

در نظر حکیمی، عالم خبره باید در تمام شئون علم الهی خبره باشد. یعنی کسی که «از کلیت علم و حکمت دینی و معارف اسلامی آگاه باشد و در واقع اسلام را در همه جهت‌ها و جنبه‌های آن بشناسد، نه اینکه یک قسمت را بداند. کسانی که قسمتی از علم را بدانند، به همان اندازه مورد تکریم هستند، اما این‌گونه کسان نمی‌توانند ملاک جامعه دینی باشند و همه مسائل و حرکات اجتماعی را جهت بدهند و هدایت کنند» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۶).

به نظر حکیمی، خبره در دین تنها فقیه نیست. او معتقد است اگر قرآن کریم را ۱۲ قسمت کنیم، تنها حدود یک قسمت آن احکام فقه است، در حالی که هدایت جامعه از جانب قرآن با تمام ۱۲ قسمت آن است، «پس مقصود از عالم، عالم است نه فقیه؛ مگر اینکه فقیهی پیدا شود که عالم هم باشد، یعنی آگاه باشد از الاهیات و سیاسات و اخلاقیات و اجتماعیات و دیگر مسائل اسلام و بتواند امت را در همه شئون راه برد و جهت دهد. این‌گونه عالمی همان مقامی است که حجت‌الله اعظم و سر اکبر حضرت ولی عصر(ع) در دوره غیبت کبری، او را میان خود و جامعه شیعه حجت قرار داده است» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ص ۱۶). چنان‌که مشخص است، حکیمی خبره بودن را از ضروریات تصدی مقام هدایت می‌داند و تصدی کسی را که «علماً و عملاً و تعهداً» فاقد آن شرایط باشد، خیانت در حق امت اسلامی دانسته است. بنابراین، بدیهی است که در این نگاه به سیاست، حکمرانی مستلزم خبرگانی جامع‌الاطراف است، زیرا ساحت هدایت، قابل تقلیل به یک بعد نیست.

۹- نتیجه‌گیری

اهل اندیشه مرتب در آثار خود به این نکته اشاره کرده‌اند که «نشاید کار دشوار به نوحاسته خام داد»، زیرا چنان‌که سعدی علیه الرحمه گوید، «جوانان پیل افکن شیرگیر / ندانند دستان روباه پیر». بنابراین، هدایت اجتماع و به طریق اولی سیاست خلق، مستلزم بصیرت‌ها و ظرافت‌هایی است که تنها به یمن گذران سنین و کسب تجربه‌ها به چشم آیند. اگرچه چشمان تیزبین جوانان خام، در قوت بینایی به مراتب از پا به سن گذاشتگان سرآمد است، اما چشمان کم‌سوی پیران اهل تجربه، دارای قدرت بصیرت و بینش می‌باشند. به همین جهت اداره امور اجتماع و سیاست مستلزم تجربه و کیاست و دوری از خامی است. حاصل سخن آنکه سیاست در مفهوم اسلامی به طرزی بنیادین با مفهوم خبرگی گره خورده و غالباً منظور از خبره یا اهل خبره، حکام و مسئولین هستند.

البته با پیچیده شدن مناسبات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در دنیای معاصر، مفهوم خبرگی نیز با تغییرات متعددی مواجه شده است و جوامع و نظام‌های اسلامی نیازمند توجه روزافزون به مقتضیات زندگی جدیدند. نظام سیاسی جمهوری اسلامی در ایران، یکی از الگوهای نوین حکومت‌داری در دنیای اسلام است که در کنار نهادهای دموکراتیک سیاسی، ابتدای به منابع دینی نیز دارد. بدیهی است که شریعت به‌مثابه یک متن، نیاز به خوانش و تفسیر دارد که این امر مستلزم وجود افرادی نخبه، خبره و فقیه در دین است. به بیان فقهی، کشف قواعد زندگی روزمره و اصول سیاسی از شریعت، نیازمند اجتهاد در دین می‌باشد. از این منظر جدای از نهاد ولایت فقیه که در رأس ساختار سیاسی نظام جمهوری اسلامی به‌عنوان عالی‌ترین مقام مجتهد و خبره قرار دارد، مجلس خبرگان رهبری نیز نهادی اساسی برای بررسی امور اساسی نظام توسط اهل خبره به شمار می‌رود. وجود، بقاء و قوت چنین نهادهایی بدون شک به معنای بقای نظام سیاسی جمهوری اسلامی به‌مثابه الگوی سیاسی جدیدی است که هم‌زمان عنصر جمهوریت و مردمی بودن از یک‌سو، و ابتدای بر علم و شرع را از سوی دیگر در خود جمع کرده است.

قرآن کریم.

۱. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱). *فلسفه سیاسی چیست*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. افلاطون (۱۳۷۵). *دوره آثار (رساله گرگیاس)*. ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
۳. افلاطون (۱۳۸۲). *خطابه دفاعیه سقراط (شاهکارهای افلاطون در حکمت سقراط)*. ترجمه و نگارش محمدعلی فروغی. تهران: جامی.
۴. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۲۸ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة التاسعه.
۵. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۲ق). *کفایه الاصول*. قم: تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۶. بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۰). *درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: امیرکبیر.
۷. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). *تفضیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ج ۲۷.
۸. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۴). *دانش مسلمین*. تهران: فرهنگ اسلامی.
۹. حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۹). *سپیده باوران*. تهران: فرهنگ اسلامی.
۱۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام (بیانات، پیامها، مصاحبهها، احکام، اجازات شرعی و نامهها)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳.
۱۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۸۴). *تحریر الوسیله*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۰). *مفردات الفاظ قرآن کریم*. ترجمه حسین خداپرست؛ زیر نظر عقیقی بخشایشی. قم: نوید اسلام.
۱۴. سبزواری، محمدباقر (۱۳۹۰). *روضه الانوار عباسی*. قم: بوستان کتاب.
۱۵. سعدی شیرازی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله (۱۳۸۴). *کلیات سعدی*. تهران: فارابی.
۱۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۱). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تحقیق هانری کرین، تصحیح سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۱۷. سیاح، احمد (۱۳۹۰). *المنجد*. تهران: اسلام، چاپ نهم.
۱۸. شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). *دره التاج*. به اهتمام ماهدخت بانو همایی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. صدرالمتهلین شیرازی (۱۳۷۹). *اسفار اربعه*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
۲۰. صرامی، سیف الله (۱۳۸۳). *مبانی حجیت آرای رجالی*. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *تعالیم اسلام*. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

۲۲. فاخوری، حنا (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: طهوری.
۲۴. فارابی، ابونصر (۱۳۷۹). *سیاست مدینه*. ترجمه و تحشیه از سید جعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۷۸). *عدالت و خودکامگی در اندیشه سیاسی ایران باستان*. *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، شماره ۱۴۳ - ۱۴۴.
۲۶. کلینی، محمد (بی‌تا). *اصول کافی*. ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی. تهران: مسجد، ج ۱.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۱). *اصول کافی*. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: مسجد.
۲۸. گدامر، هانس گنورگ (۱۳۸۲). *مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی*. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
۲۹. گزنفون (۱۳۷۳). *خاطرات سقراطی*. ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: خوارزمی.
۳۰. مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۸۶). *سهروردی و فرهنگ ایران باستان*. *اشراق*، سال دوم، شماره ۴ - ۵.
۳۱. مر، گستون (۱۳۸۳). *افلاطون*. ترجمه فاطمه خوانساری. تهران: کتیبه.
۳۲. مسعودی، ابوالحسن (۱۴۰۳ق). *التنبیه و الاشراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۸۱). *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*. قم: دفتر نشر الهادی.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۱۳ق). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. قم: اسلامی.
۳۶. همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله (۱۹۴۵م). *مکاتبات رشیدی*. به‌اهتمام و تصحیح محمد شفیع. لاهور: پنجاب ایجو کیشنل پریس.

۳۷. Barker, E. (۱۹۰۶). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: G. P. Putnam's Sons; London, Methuen.