

فرایند تدوین معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه

شجاع احمدوند^۱

چکیده: همچنان‌که تمدن اسلامی بر دو پایه فلسفه و فقه تدرین و گسترش یافته، در عرصه سیاست نیز پایه‌های تعقل سیاسی مسلمانان در دو بخش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قابل‌ترسیم است. هرچند از نقش سیاست‌نامه‌ها به عنوان متونی که به تبیین و ترسیم وضعیت موجود سیاسی جامعه پرداخته‌اند، نمی‌توان غفلت کرد. این مقاله سعی می‌کند تا با مروری به برخی از دیدگاه‌های کلاسیک، چشم‌اندازی نو بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی یکی از دو جریان اصلی تعقل سیاسی مسلمانان ببیند. دیدگاه اصلی این مقاله آن است که گفتمان فقه سیاسی شیعه ترکیب دوگانه‌ای است از دیدگاه‌های کلاسیک شیخ مفید و اصولی سید مرتضی بخصوص تأکید مرتضی بر عقل به عنوان یکی از پایه‌های استدلال فقه شیعه دارای نتایج مهم و قابل توجه در ساحت نظریه سیاسی است. از این رو مقاله حاضر با تأکید بر مبانی کلاسیک - معرفتی دانش سیاسی و بنیادهای فقهی - روش شناختی همراه با تحلیلی عینی می‌کوشد تا برخی عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه چون «مسئله مشروعیت» و «بازخوانی دو وجهی اقتدار» را باز نماید.

مقدمه

ابونصر فارابی در کتاب *احصاء العلوم* علم فقه را تحت فلسفه مدنی جای داده و آن را از ارکان علم مدنی دانسته است. فارابی تحلیل بسیار دقیقی از علم فقه به عنوان دانش مدنی ارائه می‌کند. از نظر او رئیس اول مدینه حاوی کل خصال چهارگانه نظری، فکری، اخلاقی و عملی است و آرا و افعال زمانه خود را یا به واسطه وحی و یا به واسطه قوه‌ای مأخوذ از وحی تقدیر می‌کند. اما مسأله مهم آن است که رئیس اول، اغلب به تقدیر اموری می‌پردازد که در زمان او ضرورت داشته و یا از او پرسش شده باشد اما در اموری که پس از او حادث می‌شود یا ضرورت می‌یابد، نیازمند علم دیگری است تا این خلأ را مرتفع سازد و در چنین فضایی است که علم فقه لازم می‌آید. رضا داوری در این خصوص اشارات دقیقی دارد:

اگر بعد از مرگ رئیس اول کسی از حیث مقام با او مساوی نباشد گروهی از افاضل ریاست مدینه را بر عهده می‌گیرند و اگر این گروه هم نباشند خَلَف رئیس اول باید ملک‌السنة باشد. ملک‌السنة بدون آنکه خود تقدیر آرا و افعال کند به حفظ آرا و افعال مقرر به وسیله رئیس اول می‌پردازد و هیچ‌گونه نظری در آن نمی‌کند. در این موقع است که نیاز به علم فقه پیدا می‌شود که علم استنباط احکام است و این استنباط در مواردی رواست که رئیس اول آرا و افعال مربوط به آن موارد را به صراحت تقدیر نکرده باشد زیرا رئیس اول ممکن است صرفاً به تقدیر اموری پرداخته باشد که در زمان او ضرورت داشته یا از او سؤال شده است و چون بعد از او موارد دیگری پیش آید که رئیس اول تقدیر احکام آن نکرده باشد می‌توان از تصریحات رئیس اول احکام مربوط به مورد یا موارد را استنباط کرد، پس علم فقه جزء علم مدنی و تحت فلسفه عملی است [۱۳۷۲: ۲۳-۳۲].

این تحلیل از شرایط ظهور فقه مدنی را می‌توان دلیل مهم قرار گرفتن فقه در زمره علوم عملی و مدنی دانست؛ بر این مبنا به نظر می‌رسد اسلام بدون نص فاقد معناست. نص مشتمل بر کتاب و سنت، اسلام را دینی جهان‌پذیر ساخته است؛ بخش اعظم سنت، تطبیق عملی یا شرح شفاهی قرآن است. بدون تردید فلسفه اصلی نص، کاربرد آن در حیات اجتماعی است «ظهور فقه حاصل

تصادم نص با عمل در عرصه اجتماعی است» [یاسین ۱۹۹۸: ۳۵]. از این رو فقه مجموعه احکامی است که از برخورد نص با واقعیت بیرونی گفتگو می‌کند. در علم فقه از یکسو حجیت انحصاری مربوط به امری ثابت یعنی نص است و از سوی دیگر وظیفه اساسی نص عمل در طول زمان است که امری متغیر می‌باشد. سؤال اساسی اینجا است که ثابت چگونه در متغیر عمل می‌کند؟ یا روش استخراج احکام متغیر از اصول ثابت چگونه ممکن است [یاسین ۱۹۹۸: ۳۶]؟ پاسخ این سؤال مبین ارکان اساسی علم فقه یعنی علم اللغة و اصول الفقه است که متعاقباً به این بحث خواهیم پرداخت. اما آنچه شایان توجه است اینکه این تحلیل از فقه در قرآن کریم نیز انعکاس مطلوب دارد. قرآن کریم در آیه ۱۲۲ سوره توبه خصلت انطباق واقعیت با نص را به بیانی ظریف مورد اشاره قرار می‌دهد:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ /
 نباید همه مؤمنان [هنگام جنگ] خارج شوند، بلکه جزا از هر گروهی
 تعدادی برای فراگیری علم و تفقه در دین مهیا نباشند تا هنگام نیاز به
 قوم خود بیاموزند، شاید قومشان از نافرمانی حذر کنند.

در کلام قرآنی دلیل اصلی تفقه احتکاک نص با واقعیت بیرونی تلقی شده است، به گونه‌ای که مردم در مسائل مبتلا به سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... نیازمند راه‌حلهایی از مجرای شریعتند که علم فقه حلقه نص با واقعیت را متصل می‌کند. به همین دلیل در برخی نوشته‌ها بر این نکته تأکید شده است که «فقه در واقع همان حقوق اسلامی است» [شکوری ۱۳۶۱ ج ۱: ۶] و شاید فلسفه این مسأله که فقه اسلامی در حیات اجتماعی مسلمانان حائز نقش بنیادین است، در همین نکته نهفته باشد^۱. محمد عابد جابری معتقد است اسلام ترکیبی است از دین و دولت اما برای دولت چنانچه در مورد دین، تشریع نکرد بلکه آن را به اجتهادات مسلمین واگذار کرد [۱۹۹۳: ۳۵۸] کما

۱. این نگرش حقوقی در برخی نوشته‌های فقهی که تقسیم‌بندیهای متفاوتی از ابواب فقه ارائه داده‌اند، قابل رؤیت است. مثلاً صحیحی محمصانی از عبادات، اصول اخلاقی و احکام قانونی (شامل فقه جزایی، احوال شخصیه یا فقه خانواده، فقه معاملاتی یا فقه مدنی، مخاصمات یا فقه قضایی و سیر و احکام السلطانبه) نام برده است [محمصانی: ۱۱-۱۳].

اینکه خیرالدین یوجه سوی نیز بر آن است که سلطه سیاسی به منظور انطباق احکام الهی با واقعیت اجتماعی و گسترش عدالت، ضروری شد «هرچند شکل سلطه سیاسی به تجربه عملی تاریخی برمی گردد و تنها ملاک آن هم عدم تغایر با اسلام است» [۱۹۹۳: ۲۰۳] به هر جهت به نظر می رسد دانش فقه فرایندی پایان ناپذیر است؛ چه ابتدا برای تبیین احکام موضوعات ساده و کوچک در جامعه سنتی به وجود آمد و با ورود جامعه به عصر مدرن قلمرو تحولاتش گسترده شد و مسائل مهمی چون حکومت، خانواده، اجتماع، قضاوت و... را مورد تأملات جدی قرار داد [مهریزی نقد و نظر ۱۳۷۵: سال ۲، ش ۲: ۲۱۰]، به گونه ای که استغنا از فقه امکان پذیر نیست. زیرا اگر جوهر سیاست، هنر زندگی و کار با دیگران است؛ بخشهای مهمی از اسلام چون نماز، روزه، زکات، حج و... همواره حکایت از روح همکاری دارند و علم فقه انطباق این واقعیات با نصوص دینی است و اگر مشخصه سیاست تلاش برای قدرت است باز اسلام قدرت را مهمترین وسیله نیل به آرمانها می داند و علم نیل به آن آرمانها دانش فقه است. همچنین است اجرای وظایف جمعی مسلمانان چون دفاع، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و... که تنها در پرتو سیاست و حکومت میسر است و بالاخره اگر بحث سیاست در خصوص کیستی حاکم و چرایی اطاعت است، باز طرح این سؤالات در فقه موضوعیت دارد [عنایت ۱۳۶۲: ۱۵-۱۶].

نگاهی به فقه سیاسی اهل سنت

اینک به برخی عناصر اصلی فقه سیاسی اهل سنت اشاره می کنیم. فقه از مهمترین فرآورده های تمدن اسلامی است و حتی می توان گفت تنها فرآورده بی رقیب و منازعی است که بر مناره کاخ بلند تمدن اسلامی خوش نشسته است تا حدی که برخی تمدن اسلامی را تمدن فقه توصیف کرده اند. جابری در این خصوص می نویسد:

اگر روا باشد که تمدن اسلامی را به نام یکی از فرآورده های بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی، تمدن فقه است درست به همان معنایی که می توان به تمدن یونانی، تمدن فلسفه گفت و تمدن اروپایی معاصر را به تمدن علم و تکنولوژی توصیف کرد [۱۹۹۴: ۹۹].

این فقره مهم مبین اهمیت جایگاه فقه در تمدن اسلامی است. جایگاه فقه در فرهنگ

اسلامی همانند جایگاه فلسفه در فرهنگ یونانی است. روش شناختی اصلی فقه در بادی امر به یاری علم اصول فقه شکل گرفت؛ اگر وظیفه فقه قانونگذاری برای جامعه است، وظیفه اصول فقه قانونگذاری برای عقل است. هدف نهایی اصول فقه تبیین قواعد و اصول استخراج احکام مربوط به زندگی اجتماعی از منابع چهارگانه فقهی است. در کنار این بخش که به کیفیت استنباط احکام اختصاص دارد، بخش دیگر اصول فقه به شیوه استفاده از اصول عملیه می پردازد، اصول عملیه ناظر به مواردی است که احکام فقهی را نمی توان مستقیماً از منابع استخراج کرد [مدرسی ۱۳۶۸: ۱۶-۱۷].

اهمیت اصول فقه در شیعه تا حدی می باشد که مهمترین دوره فقه شیعه آغازگر عصر اجتهاد، مقارن دوران غیبت کبری است؛ در دوره های پیشین علم فقه مشتمل بر جمع تصویب بود اما در پرتو علم اصول فقه اولاً سرشت اجتهادی به خود گرفت و ثانیاً چهارچوب کاملی برای اصول اندیشه عقلی نگاشته شد که شیخ مفید و سید مرتضی در این خصوص جهد بلیغی کردند [گرچی ۱۳۷۵: ۱۳۶].

جابری به دقت به فرایند تدوین روش شناسی و معرفت شناسی خاص فقه سیاسی اهل سنت از کانال اندیشه های محمد بن ادریس شافعی مطلق (۲۰۴-۱۰۵ ق.) می پردازد. او عقیده دارد که تحولات قدرت در تأسیس و تدوین اصول مذکور بی تأثیر نبوده است، چنانچه بعدها نیز تحولات اجتماعی چون ظهور صلاح الدین یوسف بن ایوب موجب گسترش فقه شافعی در عراق و شام شد و گسترش مدارس شافعی و توسعه این فقه را در پی داشت [تیمور باشا ۱۹۶۵: ۴۲-۴۳]. باری، تقابل اهل رأی و اهل حدیث در کنار تحولات اجتماعی منجر به تورم رأی و حدیث شد؛ گاه از طریق استحسان عقلی محض، رأی متورم می گشت و گاه در زیر فشار تحولات جدید اجتماعی، جعل حدیث صورت می گرفت. لذا باید قواعدی تأسیس می شد تا همگان را مطاع باشد تا حاجت به جعل حدیث نباشد و رأی نیز در مرزهای روشن و معین قرار گیرد. شافعی چنین وظیفه ای را به عهده گرفت و در بادی امر از علمای علم لغت بهره برد، قواعدی که او وضع کرد بنیاد و ساختار کلی روش شناسی این علم به شمار می رود [جابری ۱۹۹۲: ۱۲۱]. زبان در این فرایند نقشی کانونی داشت چراکه بیان، هدفی جز ایصال معنا ندارد و معنا توسط مخاطب ادراک می شود، بیان قرآنی نیز با اسلوبهای خاص فصاحت و بلاغت زبان عرب نازل شده است. حال به

منظور قانونمند کردن فهم این بیان، ابزار آن یعنی زبان را باید شناخت و شاید همین مسأله فلسفه اساسی «مباحث الالفاظ» در بحثهای مربوط به اصول فقه است [حیدری ۱۴۰۶: ۳۶-۳۹]. مباحث زبان‌شناسانه و رابطه آن با اندیشه اغلب در سطح رابطه لفظ و معنی جریان می‌یابد، درکی که از ماهیت زبان وجود دارد می‌تواند در ارتباط لفظ و معنی ذی مدخل باشد. در خصوص ماهیت زبان معمولاً از دو تفکر اسطوره‌ای و تفکر عقلانی نام برده می‌شود. در تفکر نخست رابطه میان لفظ و معنی انطباق است، در برخی نحله‌های اسلامی که اسم را عین مسمی می‌دانند و ارتباط میان لفظ و معنی را ذاتی و جوهری می‌پندارند [ابوزید: ۱۹۹۶: ۲۱۳] رد پای چنین تفکر اسطوره‌ای قابل مشاهده است، مثلاً ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین به شرح و بسط دیدگاههای مدافعان این نظریه می‌پردازد [ابوزید: ۳۴۲، اشعری ج ۱: ۳۵۴] تفکر عقلانی منکر ارتباط ضروری لفظ و معنی است، جاحظ نویسنده دایرةالمعارف معتزلی رابطه لفظ و معنی را به جسم و روح تشبیه می‌کند، جسم لفظ است و روح معنی [ابوزید: ۳۴۳، جاحظ ۱۹۹۱: ۲۶۲] او این ارتباط را مبتنی بر توافق و قرارداد می‌داند؛ یعنی اگر قراردادی در میان نباشد، لفظ تنها آوایی شنیداری و فاقد معنی است. این دیدگاه بعدها توسط فردینان دوسوسور در قالب رابطه لفظ (دال) و معنی (مدلول) استمرار یافت، زبان نظامی تک‌ساختی نیست بلکه به تبع چندگونگی سطوح فرهنگ که به وسیله زبان بیان می‌شود، سطوح زبان تعدد می‌یابد. پس انسان با سه حقیقت جهان، فرهنگ و زبان روبه‌روست و تنها در عرصه زبان است که تواناییهای عقل پدیدار می‌شود، زبان به مثابه زهدانی است که آگاهی با تمام ابعادش از آن زاده می‌شود [ابوزید: ۱۹۹۶: ۳۴۸]. نصوص دینی نیز مرجعیت و اقتدار خود را از زبان کسب می‌کنند و در عین اینکه گفتاری در زبانند، قادر به ایجاد تغییر در زبان هستند.

شافعی شرح کیف البیان را آغاز می‌کند و زبان را در سطح رابطه لفظ با معنا مطرح می‌نماید و با ایجاد قواعد اصول فقه با ابتدا بر مباحث زبانی سعی می‌کند از آشوب و تورم در حدیث و رأی جلوگیری نماید. چرا که هدف او قانونمند کردن فهم بیان الهی است و این فهم نیز برای کسی حاصل می‌شود که زبان عربی را بشناسد و با انواع بیان آشنا باشد. از منظر شافعی هر مسأله را بایستی بر مبنای علم عنوان کرد و مبنای علم نیز خبر (کتاب و سنت)، قیاس یا اجماع است؛ تدارک این اصول چهارگانه به جمع میان اهل رأی و اهل حدیث انجامید. شافعی معتقد است

رأی باید بر مبنای قیاس باشد و با این منطق هم استحسان ابوحنیفه (اهل رأی) را فرومی‌ریزد و هم استصلاح مالکی (اهل حدیث) را [جابری ۱۹۹۴: ۱۲۷]؛ چرا که قیاس یکسره رأی نیست بلکه باید نصی از کتاب یا سنت باشد تا به مثابه آن بتوان استدلال عقلی و اجتهاد کرد یا به بیان دیگر موافقتی میان اصل (نص) و فرع (امری که قرار است درباره‌اش حکم صادر شود) برقرار نمود، لذا اجتهاد / قیاس سازوکار فکری است که یکطرف (نص یا الفاظ) را به طرف دیگر (واقعیت یا احکام) ربط می‌دهد و به همین دلیل بحث اصول فقه از مقدمات لغوی و مبحث الفاظ آغاز می‌شود، بدین سان شافعی بنیانگذار عقلانیت فقهی است عقلانیتی که به دنبال یافتن اصلی برای هر فرع می‌باشد [جابری ۱۹۹۴: ۱۲۸]. شافعی برخلاف ابوحنیفه که قانونگذار اصلی را عقل می‌داند درست شبیه معتزله در کلام، بر آن است که برای عقل قانون وضع کند و استدلال اساسی او این است که در اندیشه اسلامی وحدت موضوع (نص)، وحدت روش (اجتهاد / قیاس) را ایجاد می‌کند.

فقه سیاسی اهل سنت تا حدّ زیادی در واکنش به نظریه امامت شیعی طراحی شد. شیعه معتقد است بعد از پیامبر هدایت جامعه به امامان معصوم می‌رسد و جالب اینکه برای اثبات نص به رأی تکیه می‌کند. شیعه بر آن است که به دلیل اهمیت و خطیر بودن امر رهبری جامعه، معقول نیست که پیامبر کار خود را نیمه کاره رها کند؛ اما اهل سنت در مقابل این دیدگاه برای اثبات اینکه خلافت نه به نص که به اختیار است به تاریخ یا سیره سلف صالح پناه می‌برند. از نظر آنها توجیه رویدادهای کنونی و امدار گذشته است، از این رو ضرورت بازتولید گذشته احساس می‌شود. در این فرایند نمی‌توان از نقش قاطع ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ ق.) نخستین متکلم سنی غفلت ورزید؛ چه او تلاش می‌کند تا حدّ ممکن با به کارگیری اصول چهارگانه فقه شافعی به اثبات مشروعیت دینی خلفای راشدین بپردازد. جابری در خصوص شیوه کار اشعری و تلاش او در استوارسازی بنیادهای نظریه سیاسی اهل سنت با تکیه بر اصول شافعی و نظریه‌مند ساختن کلام سیاسی می‌نویسد:

[اشعری] نخست به قرآن پناه می‌برد و می‌کوشد برخی از آیات را تأویل کند تا به شیوه‌ای تکلف‌آمیز برخی «اشاره»ها به خلافت بلافصل ابوبکر را از آن بیرون‌کشد. بعد یک راست به سراغ حدیث می‌رود تا

اثبات کند که پیامبر خبر داده که خلفای پس از من چهار نفرند...
[سپس] از اجماع صحابه بر مبايعت ابوبکر گواهی می‌جوید و بر
دشمنان اهل سنت در این مسأله می‌تازد... اشعری اصل چهارم اصول
شافعی یعنی اجتهاد را فراموش نمی‌کند و می‌گوید: آنچه میان علی و
زبیر و عایشه گذشت از سر تأویل و اجتهاد بود و علی امام است و همه
آنها اهل اجتهاد بودند [۱۹۹۴: ۱۳۶].

با این وصف اشعری کار شافعی را تکمیل کرد، البته هر کدام از این اندیشه‌مندان تحت تأثیر
ساختار و روابط قدرت دوره خود به اندیشه و تفکر می‌پردازد، جابری در توصیف شرایط
سیاسی و سرشت قدرت دوره مذکور می‌نویسد:

مخالفت شیعی در عهد صاحب «الرساله» مخالفتی ضعیف بود و آنها در
[وضعیت] آتش‌بس ماندی با قدرت و حکومت عباسی به سر
می‌بردند، ولی در عهد صاحب «الابانه» نیرویی سیاسی شده بودند که
به گونه‌ای جدی خلافت را تهدید می‌کردند، گرد دولتی ویژه خود
(فاطمیان مصر) فراهم آمده بودند و حتی بر بعضی اقلیمهای شرقی که
دولت خلافت سنی در آنجا نبود، نفوذی چشمگیر داشتند. تنها این
نبود، بل فراتر از این آرای عقیدتی و سیاسی خود را به صورتی محکم
و استوار نظریه‌مند کرده بودند و اعتقاد آنان به وجوب نص بر امامت،
یکی از ارکان دین شده بود که کم اهمیت‌تر از صلات و زکات و حج
و... نبود. قول نص نزد آنان با قوت سلطان در بسیاری از قلمروهای
جهان اسلام پشتیبانی می‌شد... بنابراین ناگزیر باید امامی سنی قیام
می‌کرد و عقیده اهل سنت را به سطح هم‌آوردجویهای جدید فرا
می‌برد [۱۹۹۴: ۱۳۷].

بر این مبنا به نظر می‌رسد فقه سیاسی و حکومتی برخلاف حوزه‌های شخصی و غیر
تاریخی، به مثابه امر تاریخی و در تضاد با واقعیت‌های سیاسی و حکومتی راه دیگری را در پیش
گرفت و بر مبنای بازسازی شرایط، خلافت صحابه تدوین شد که نتایج مهمی چون اقتدار، تغلب
و خردگریزی از اجزای اجتناب‌ناپذیر آن به شمار می‌رفت.

عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه

شالوده‌ روش شناختی فقه سیاسی شیعه همزمان با دوره‌ای که فلاسفه اندیشه عقلانی را تأسیس کردند، بنیادگذاری شد. در آغاز سده پنجم تحول بزرگی در همه عرصه‌های فکری و فرهنگی ایران اتفاق افتاد. اندیشه تاریخی توسط تاریخ‌نویسان نامداری چون محمدبن جریر طبری، مسعودی، ابوعلی مسکویه رازی و اندیشه فلسفی از همت بلند فیلسوفانی چون ابونصر فارابی، ابوالحسن عامری نیشابوری و ابوعلی سینا بنا گذاشته شد، حکیم ابوالقاسم فردوسی در خردنامه سرایی و ابوریحان بیرونی در هیأت، ریاضیات، ملل و نحل به خلق آثار مهمی پرداختند. در این میان جایگاه اندیشه فقهی و کلامی به دست فقیه و متکلم نامدار شیخ مفید و سید مرتضی تحکیم و تقویت شد [مطابق با ۱۳۷۵: ۸]. قواعدی که برای علم اصول جمع‌آوری شد، بنیاد روش‌شناختی دانش فقهی را تدوین کرد و در مراحل بعد مورد استفاده بزرگانی قرار گرفت که اصول حکومت و نحوه رفتار با حاکمان را از آن استنتاج کردند. هر چند که فضل تقدم اندیشه و تفکر در باب امامت به شیعه تعلق دارد اما به طور جدی به نظریه‌پردازی برای حکومت پرداخته نشد. چرا که این امر - نظریه‌پردازی برای امامت و قانونگذاری و تشریع برای حکومت - نیازمند وجود قواعدی برای اندیشیدن بود تا بتواند واقعیت را توجیه کند و با مشروعیت دادن به آن، آن را قانونمند سازد. این قواعد برای عقل اسلامی شیعی به گونه‌ای دقیق جز با همت شیخ مفید و سید مرتضی به دست نیامد، از این رو مدت زیادی طول کشید تا نظریه‌پردازی در باب امامت با قواعد روشی و معرفتی که مرتضی و مفید وضع کردند، مستقر شد.

فقه سیاسی شیعه ترکیب دوگانه‌ای از مبانی روشی و مبانی معرفتی است. مبانی روشی آن بی‌تردید ریشه در مباحث زبان‌شناسانه و اصول فقه دارد و مبانی معرفتی آن ریشه در کلام، از این رو کلام را فقه اکبر گفته‌اند. این ترکیب از دو جهت حائز اهمیت است از یکسو کلام در مقابل فقه به احکام فرعی و افعال مکلفین نظارت دارد و به عقاید و اصول می‌پردازد. از سوی دیگر در برابر خصلت نقلی و روایی فقه، کلام بر خصلت عقلی تأکید دارد. در فقه سیاسی شیعه از آنجا که تمام توان و تلاش معطوف به تدارک بنیادی عقلانی برای نص بوده است و برخلاف اهل سنت - که سعی در یافتن نص برای حمایت از مبادی اجتماعی کرده است - مباحث فقهی و کلامی در

دو نقطه مهم عقل و نص یا یکدیگر احتکاک دارند، از این رو فقه سیاسی لاجرم وامدار فقه اکبر یا کلام سیاسی است. البته همین جا باید اشاره کرد که تفاوتی جدی میان کلام اهل سنت و شیعه وجود دارد، کلام اهل سنت جریانی ضد نصی بود اما کلام شیعه نه تنها ضدیتی با سنت و حدیث نداشت بلکه در متن سنت و حدیث جای دارد و این به معنای نفی استدلال عقلانی نیست، چنانچه توجه به مسائل اجتماعی و تجزیه و تحلیل دقیق آن در تفکر شیعی نقشی جدی دارد [مطهری ۱۳۷۶ ج ۲: ۶۲-۶۳]. اکنون به ترتیب مبانی معرفتی و روشی فقه سیاسی شیعه با توجه به شخصیت اصلی این دو حوزه معرفتی را تحلیل می‌کنیم.

الف. شیخ مفید: مبانی کلامی - معرفتی دانش سیاسی

کلام سیاسی شیعی مدیون تلاشهای ارجمند متکلم بزرگ شیعه ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری البغدادی ملقب به شیخ مفید (۳۳۸ - ۴۱۳ ق.) است.^۱ شیخ مفید از بزرگترین متکلمان شیعه است که ابن اثیر در خصال و منزلت علمی او می‌نویسد:

در مجلس درس او بسیاری از علمای شیعه و سایر طوایف جمع می‌شدند... او بالغ بر دویست تصنیف دارد، هنگام مرگش در ماه رمضان بالغ بر هشتاد هزار تن از شیعیان در تشییع جنازه او حضور یافتند [۱۳۹۸ ج ۶: ۳۱۳؛ ابن‌الندیم ۱۳۴۶: ۲۵۲ و ۲۷۹].

شیخ مفید با توجه به ساختار قدرت دوره میانه و رواج عمران و تمدن و بالتبع آن گسترش دانش در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی، «مبانی کلامی - معرفتی دانش سیاسی شیعه» را تأسیس کرد. اهمیت شیخ مفید از آنجاست که در حین بنیانگذاری نظریه سیاسی شیعه، این نظریه را برخلاف اهل سنت در مدار بسته گذشته‌گرایی محصور نکرد بلکه با وارد کردن عنصر عقلانی و ابتدای معرفت بر عقل و استدلال راهی را گشود که هرچند به نوعی نخبه‌گرایی در

۱. علی‌رغم اینکه تکوین نخستین فقه شیعه عمدتاً مبتنی بر امور شخصی است و برخی نوشته‌ها نیز به این امر اشاره کرده‌اند اما به نظر می‌رسد مبادی روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دانش سیاسی را می‌توان در درون منابع فقهی نخستین یافت، هرچند این منابع مستقیماً متعرض مسائل سیاسی نشده‌اند اما اشارات با معنای این منابع می‌تواند پژوهشگر تیرین را به استنتاج نظریه‌های سیاسی رهنمون باشد [کدیور ۱۳۷۶: ۳].

سیاست انجامید؛ اما می‌توانست به تدریج بنیاد نظریه سیاست مبتنی بر تغلب را مسدود سازد. شیخ مفید منظومه‌ای فکری با چهار عنصر اصلی، اعتقاد به حضور معصوم در جهان بویژه مسأله انتظار فرج و غیبت، صدور افعال آدمی و مسأله اراده، ابتدای معرفت بر عقل و استدلال و نهایتاً استمداد عقل از وحی بویژه از مسیر قاعده لطف، تأسیس کرد که دستاوردها و نتایج مهمی در حوزه دانش سیاسی برجای گذاشت.

۱) اعتقاد به حضور معصوم

نخستین و مهمترین اصل معرفت‌شناختی شیخ مفید که بخش مهمی از منابع کلامی مفید چون *اوائل المقالات*، *تصحیح الاعتقاد* و *فصول المختاره* را به خود اختصاص داده است بحث اعتقاد به حضور معصوم در جهان و به تبع آن کالبدشناسی بحث انتظار فرج و غیبت امام دوازدهم است. وی که تأثیر جدی از استاد خود شیخ صدوق، محدث بزرگ شیعه، پذیرفته بود در بخشهایی از بحث خود، کتاب *اعتقاد صدوق* را تصحیح می‌کند. هر چند در کیفیت اهل بیت میان برخی فرق شیعه چون امامیه، زیدیه، اسماعیلیه و... اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اما آنچه مسلم است شیعه تماماً به برتری اهل بیت احتجاج می‌کند و بر آن است که هدف نهایی ارسال رُسل هدایت انبای بشر است این هدایت خصلتی مستمر و دراز مدت دارد. از این رو پس از رحلت رسول خدا تحول مهمی از نبوت به امامت اتفاق افتاد و از خاندان پیامبر دوازده نور هادی بر روی زمین وظیفه استمرار هدایت بشر را بر عهده گرفت [مفید ۱۳۷۷: ۵۶]. مبنای شرعی شدن قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه نظریه امامت است، بخصوص استمرار این اندیشه و اتصال آن به اندیشه انتظار فرج و غیبت، از مبنای اندیشه سیاسی شیعه محسوب می‌شود؛ هر چند منتقدان و برخی از مدافعان روشنفکر شیعی مسأله انتظار را یکی از علل انفعال سیاسی پیروان آن در طول تاریخ دانسته‌اند و بر آن بوده‌اند که تحقق واقعی عدالت، چه به معنای عدالت جهانی و چه به مفهوم عدالت اجتماعی و حقوقی منحصراً مشروط به ظهور امام غایب است و فرج ایشان هنگامی تحقق می‌یابد که جهان پر از ظلم و جور شده باشد.^۱ اما از سوی دیگر تفسیر

۱. برخی از مدافعان این دیدگاه به روایتی از معصوم اشاره می‌کنند: «بِمَالِهِ بِهِ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلَتْ ظُلُمًا وَجُورًا» خداوند به واسطه او پس از آنکه جهان پر از ظلم و جور شد، عالم را پر از قسط و عدل می‌کند.

عملگرایانه‌تر و سیاسی‌تر از این اصل آن را از محتوای منفی‌اش خارج می‌کند و شیعه را به اندیشه و عمل سیاسی و حتی تشکیل دولت اسلامی فرامی‌خواند [عنایت‌کیان ۱۳۷۵: سال ۶ ش ۳۴: ۱۰]. نظریه شیخ مفید در خصوص فلسفه غیبت در زندگی سیاسی به تمهید شرایط معرفت و طاعت امام می‌انجامد، او خود نیک واقف است که کسب رضای خداکاری سهل نیست بلکه با مشقت بسیار ممکن خواهد بود. از این رو تحمل مشقت (عمدتاً از طریق تأسیس نظام سیاسی) می‌تواند در علو مرتبه انسان و کسب معرفت و طاعت امامان معصوم نقش اصلی داشته باشد [۱۳۹۶: ۷۹، ۱۳۷۷: ۲۳۷]. بنابراین از یکسو هدف نهایی زندگی اجتماعی و سیاسی علو مرتبه انسان است و از سوی دیگر چنین امری بدون مشقت و دشواری میسر نمی‌شود و از جانب سوم اعتقاد و معرفت به اصل امامت در کانون این رستگاری قرار دارد، لذا بر امام غایب «واجب است استتار و غیبت از ما تا اینکه ما برسیم در معرفت و طاعت او به حدی که کسب کنیم» [۱۳۹۶: ۷۶، ۱۳۷۷: ۲۳۷] از این منظر فلسفه غیبت آن است که انسانها به تمهید شرایط و مقدماتی بپردازند تا با تلاش و مشقت بسیار شرایط معرفت و طاعت امام را احراز کنند. شیخ مفید در همین چهارچوب مسأله ظهور امام را تبیین می‌کند و می‌نویسد:

خدای تعالی می‌داند حال بسیاری از دشمنان امام را که ایمان می‌آورند وقت ظهور او و اعتراف می‌کنند به حق نزد مشاهده او و تسلیم می‌کنند به او خلافت را و اینکه اگر ظاهر نکنند او را در این زمان قائم می‌شوند بر کفر خود و زیاد می‌کنند طغیان را [۱۳۹۶: ۸۲-۸۳، ۱۳۷۷: ۲۴۰-۲۴۱].

از این رو ظهور امام به حکمت و از جهت رعایت مصلحت عمومی جامعه است، به گونه‌ای که «واجب می‌شود در حکمت خدای تعالی اظهار امام به سبب عموم صلاح در آن» [مفید ۱۳۹۶: ۸۳] لذا رعایت مصلحت عمومی جامعه که طبیعتاً نمی‌توان آن را منحل در امور شخصی و فردی کرد، ظهور امام را ضروری می‌سازد. توضیحات شیخ مفید در خصوص مخالفت پادشاهان با مسأله امامت و قتل و زندانی کردن امامان خصلت اجتماعی - سیاسی مصلحت فوق راه‌یویدا می‌سازد. مفید در یک نگاه مختصر تاریخی رفتار پادشاهان بنی عباس را با آبا و اجداد امام غایب مورد بررسی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که تأمین مصلحت عمومی جامعه وجه مهم زندگی سیاسی است، از این رو ادعای امامت موجب برخورد شدید زمامداران شده است. شیخ مفید با

قراردادن این بحث در منظومه فکری خود یکی از بنیادهای معرفتی دانش سیاسی شیعه را تبیین می‌کند؛ چرا که به نظر او غیبت از جهت استمرار امامت و حکومت شرعی اجتناب‌ناپذیر است و لذا در فرازی از مباحث خود به تفحص جدی بنی عباسی برای یافتن امام غایب و انقطاع امامت اشاره می‌کند:

مخفی نیست بر هیچ کس آنچه بجای آورد معتمد بعد از وفات امام حسن عسگری^(ع) از حبس نمودن او کنیزان آن حضرت را و تفحص نمودن از حال ایشان که کدام یک حامله‌اند، زیرا طایفه امامیه متفق شده بودند بر اینکه قائم آل محمد فرزند امام حسن عسگری خواهد بود و گمان کرده بود معتمد به اینکه ظفر خواهد یافت بر قائم و او را خواهد کشت و ازاله طمع طایفه امامیه خواهد کرد [۱۳۹۶: ۲۶۷، ۱۳۷۷: ۵۹۵-۵۹۶].

شیخ مفید در قسمتی از کتاب المقننه بحث مذکور را در عصر غیبت ادامه می‌دهد و بر آن است که مصالح عمومی جامعه به وسیله ائمه دین و در غیاب آنان فقها پیگیری می‌شود، از نظر او اقامه حدود الهی به دست سلطان اسلامی است که از جانب خدا منصوب شده و او کسی نیست جز یکی از امامان آل محمد «و من نصبوه لذلك من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فيه الى الفقهاء شيعتهم مع الامكان» [مفید ۱۴۱۰: ۸۱۰-۸۱۱]. شیخ با این بحث مسأله امامت را به عنوان مهمترین مبنای معرفت سیاسی شیعه ترسیم می‌کند و می‌پندارد لاجرم هرگونه تفکر و اندیشه در سیاست شرعی شیعه به بحث امامت و غیبت و استمرار تأمین مصالح جامعه از طریق جانشینان امام معصوم منجر می‌شود.

۲) ابتدای معرفت بر عقل و استدلال

دومین اصل معرفت‌شناختی شیخ مفید ابتدای معرفت بر عقل و استدلال است. شیخ مفید برای نخستین بار در اثبات خلافت علی^(ع) سعی بر آن داشت تا نص را نه بر مبنای صرف نص بلکه براساس عقل و استدلال ثابت کند، لذا در پاسخ قاضی ابوبکر احمد بن سیار که چگونه ممکن است پیامبر مسأله مهمی (چون خلافت علی^(ع)) را اثبات کند اما بعد از او مستور بماند، تصریح

می‌کند:

نعم، يجوز ذلك بل لا بد منه لمن غاب عن المقام في علم ما كان فيه من النظر والاستدلال وليس يجوز ان يقع به علم الاضطراب لانه من جملة الغائبات غير ان الاستدلال في هذا الباب يختلف في الغموض والظهور والصعوبة والسهولة على حسب الاسباب المعترضات في طرقه وربما عرا طريق ذلك من سبب، فيعلم بيسير من الاستدلال على وجه يشبه الاضطراب الا أن طريق النص حصل فيه من الشبهات الاسباب التي اعترضته ما تعذر منها العلم به الا بعد نظر ثاقب و طول زمان في الاستدلال [۱۳۹۶، ۲، ۳] / آری این جایز است، البته کسی که در هنگام وقوع حادثه‌ای حضور نداشته باشد برای فهم آن حادثه ناچار از تفکر و استدلال است و طبیعتاً فهم آن فی البداهه و بدون تفکر ممکن نیست. زیرا این واقعه از جمله غایبات است و غیبت را نمی‌توان فهمید مگر با تفکر و استدلال، البته استدلال بر وقایع در حالات آشکار و نهان، سهولت و دشواری و... به سبب تنوع طرق حدوث آنها متفاوت است. [مثلاً] در موارد زیادی وقوع یک حادثه مبتنی بر علل صعب و دشواری نیست، بلکه با اندک تفکر (نزدیک به بداهت) ادراک می‌شود. در خصوص نص بر امامت حضرت امیر [نیز باید گفت] به سبب مسائلی که فهم امامت آن حضرت را دشوار می‌کند، ادراک ماهیت امامت جز با اندیشه تیزبین و استدلال طولانی حاصل نمی‌شود.

این فقره مهم مبین نکته بسیار ظریف تقدم استدلال عقلانی است؛ چه با شیوه تفکر و استدلال عقلانی است که می‌توان به وجود نص بر خلافت علی (ع) استدلال کرد. اساس استدلال مفید آن است که قاضی ابوبکر به ظاهر احتجاج می‌کند و عالم بودن را صرفاً انطباق با ظاهر می‌داند اما مفید، پا را از ظاهر فراتر گذاشته و ضرورت استدلال عقلی را در مسأله مهمی چون خلافت و امامت طرح می‌کند، هر چند شیخ مفید در صدد تأسیس یا پیشنهاد نوع خاصی از نظام سیاسی نیست اما به لحاظ معرفت‌شناختی تلاش او در آثار کلامی‌اش معطوف به دفاعی قوی از حجیت عقل در زندگی سیاسی است و این تا حدی در مقابل دیدگاه کلامی اهل سنت بویژه

ابوالحسن اشعری است که می‌کوشد نص را صرفاً و بر مبنای نص بر تارک زندگی سیاسی بنشانند. مفید هر چند اعراضی از نص ندارد؛ نص را با سمع نمی‌پذیرد بلکه ضرورت استدلال عقلانی را بر نص جدی می‌داند. از این رو با نگاهی عقلانی به عملکرد ابوبکر و عثمان برخی از انحرافات سیاسی را آشکار می‌کند. شیخ مفید معتقد است که علمای اهل سنت از دو مسأله مهم نقل اجماع امت کرده‌اند. یکی آنکه، ابوبکر پس از بیعت مردم، خود طلب فسخ بیعت کرد و دیگر آنکه مردم عثمان را دعوت به خلع خود از خلافت کردند و او نپذیرفت چرا که این عمل را خلع پیراهنی دانست که خدای بر او پوشانده است و همین نهایتاً به قتل او انجامید [۱۳۹۶: ۱۹۷-۱۹۸، ۱۳۷۷: ۴۵۲]. شیخ مفید این دو رفتار سیاسی را کاملاً متناقض می‌داند و استدلال می‌کند که چگونه ممکن است خلع خلافت برای ابوبکر حلال باشد و برای عثمان حرام، از سوی دیگر مشخص نیست که امامت به اختیار امام است یا مردم. چه، در مورد ابوبکر او خود خواهان فسخ امامت است اما در مورد عثمان، مردم خواهان فسخ امامتند. جالب اینجاست که در هر دو مورد بر خلاف نظر امام و مردم عمل می‌شود، در مورد نخست مردم رأی ابوبکر را نمی‌پذیرند و در مورد دوم عثمان توجهی به رأی مردم ندارد و کشته شدن را بر خلع نفس خود از خلافت ترجیح می‌دهد. مفید با این استدلال خلافت ابوبکر و عثمان را مبتنی بر دیانت آنها نمی‌داند بلکه رفتار ابوبکر را نوعی کار سیاسی تلقی می‌کند [۱۳۹۶: ۱۹۹، ۱۳۷۷: ۴۵]. درخصوص عثمان نیز معتقد است حتی اگر برخلاف نظر شیعه معتقد به امامت بدون نص باشیم و همه چیز به دست مردم باشد، پس چرا عثمان از رأی مردم رو بر تافت و خلع نفس را بر خلع خلافت ترجیح داد، اینجا نیز عثمان برخلاف تکلیفش که عمل به رأی مردم بود، رفتار کرد پس خلافت او نیز در مظان تردید است [۱۳۹۶: ۱۹۸، ۱۳۷۷: ۴۵۲].

۳) صدور فعل انسان و مسأله اراده

نظریه شیخ مفید در خصوص تقدم عقل و اتخاذ رهیافت اجتهادی در فقه، لاجرم او را به سومین اصل مهم معرفت‌شناختی یعنی صدور فعل انسان و مسأله اراده می‌رساند. هر چند متکلمان بزرگ شیعی مسأله صدور فعل انسان را در کانون مباحثات خود قرار داده‌اند؛ اصناف دیگری چون فلاسفه، روان‌شناسان، علمای اخلاق، حقوق و فقها نیز از توجه به این مسأله غافل

نبوده‌اند [مطهری ۱۳۷۴ ج ۶: ۶۰۷]. پرسش اصلی آن است که حدود اختیار و آزادی بشر در افعال سیاسی، اجتماعی و فردی چقدر است؟ آیا انسان فاعل حقیقی همهٔ افعال است یا خداوند؟ مفید خود را در میان دو دیدگاه سترگ جبر و تقویض می‌بیند، اشاعره به عنوان نخستین حامی جبر بر ظواهر ادلهٔ شرعی تأکید دارند و تنها عامل پیدایش پدیده‌ها و افعال انسان را معلول خواست الهی می‌دانند و ارادهٔ انسان هیچ مداخلیتی در پیدایش رفتارها ندارد. اشاعره با انکار نظام علی^۱ و انحصار آن به ارادهٔ الهی، نظام جبر مطلق را در جهان هستی و افعال سیاسی اعمال می‌کنند، چنانچه مفید معتقد است: «الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطراب الیه بالقهر و الغلبه» [۱۳۶۳: ۱۵۲]. نخستین پیامد سیاسی این دیدگاه مشروعیت سلطهٔ متغلبانه است، زیرا از آنجا که رفتار آدمیان نه بر اساس اراده که مبتنی بر خواست جبری الهی است لذا سلطهٔ انسانها بر یکدیگر اساساً خارج از تصمیم و ارادهٔ خود آنهاست، هر چه هست به دست خداست. شیخ مفید در نقد این دیدگاه بر آن است که برداشت سطحی و ظاهری از روایات کار را به توجیه تغلب، ظلم و اعمال غیر حسن کشانده است، در حالی که واقعیت خواست الهی چیزی جز نفی تغلب و سلطهٔ ظالمانهٔ انسانها نیست، به گونه‌ای که «ان الله تعالی لا یرید الا ما حسن من الافعال و لایشاء الا الجمیل من الاعمال و لا یرید القیاح» [۱۳۶۳: ۱۵۷] لذا طبیعی است که ظلم به عنوان یک رفتار سیاسی در دایرهٔ خواست الهی قرار نمی‌گیرد. مفید با اشاره به آیه شریفه «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ» خدا هیچ ظلمی را بر بندگان روا نمی‌دارد [عافر: ۳۱]، بر نفی سلطهٔ ظالمانه استدلال می‌کند. داستان دزد و صاحب باغ مثنوی مولوی به خوبی جلوه‌ای از سلطهٔ ظالمانه‌ای را که منبعث از تفکر مسلوب الید بودن انسان است، به نمایش می‌گذارد.^۲ در مقابل دیدگاه جبری که هم با

۱. در دورهٔ معاصر دیدگاه ماتریالیستها مبتنی بر گرایش دترمینیستی و جبرگرایی است که بر اساس آن جهان بر مبنای نظامی علی سامان یافته و هر حادثه‌ای جبراً معلول عللی مادی است، افعال آدمی نیز در چهارچوب این رویافت قابل بررسی است [مطهری ۱۳۶۸: ۶۹ - ۷۶].

می‌فشانند او میوه را در دانه سخت
از خدا شرم بگو جد می‌کنی
می‌خورد خبر ما که حق کردش عطا
می‌زدش بر پشت و پهلو چوب سخت
می‌کُشی این بی‌گنه را زار زار
می‌زند بر پشت دیگر بنده‌اش

۲. آن یکی بر رفت بالای درخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی
گفت: از باغ خدا بنده خدا
پس بپشتش سخت آندم بر درخت
گفت: آخر از خدا شرمی بنادر
گفت: کز چوب خدا این بنده‌اش

فطرت آدمی و اصل عدالت ناسازگار است و هم با موازین اخلاقی، سیاسی و اجتماعی سنخیتی ندارد؛ دیدگاه اصحاب تفویض که معتزله اصلی‌ترین حامیان اندیشه آنها بودند، بر آن است که خداوند جهان را روی نظام خاصی و مبتنی بر موازین طبیعی قرار داده است و اراده الهی دخالتی در جریان بعدی سیاسی، اجتماعی و به طور کل پس از خلقت را ندارد، «التفویض هو القول برفع الخطر عن الخلق من الافعال والاباحة لهم مع ما شاؤا من الاعمال» [مفید ۱۳۶۳: ۱۵۵]. بر مبنای این دیدگاه استمرار سلطنت الهی تنها تا مرحله ایجاد عالم است و بعد از آن خداوند سلطان معزولی است که دخالتی در سیر تحول بعدی بشریت ندارد لذا انسان می‌تواند سنطه ظالمانه اعمال کند و به عنوان یکی از موجودات این عالم به خود واگذاشته شده و خواست و اراده او حکم نهایی است پس اگر تصمیم به ظلم بگیرد مختار است و اگر هم به عدالت روی آورد امر، امر اوست [قربانی ۱۳۶۱: ۳۱-۳۴].

شیخ مفید در مقابل این دو دیدگاه و بخصوص دیدگاه معتزله که از یکسو با توحید افعالی و از سوی دیگر با نیازمندی انسان به خدا در تضاد است و نهایتاً به انکار عمومیت قدرت خداوند می‌انجامد؛ با استناد به عقل و شرع، مذهب مختار خود یا «امر بین امرین» را طرح می‌کند. خداوند برای پیدایش حوادث اجتماعی، سیاسی و هرگونه حادثه دیگری علل و اسباب خاصی قرار داده است که تا آن علل و عوامل فراهم نیاید، آن واقعه رخ نخواهد داد. طبیعتاً اعمال ارادی انسان نیز خارج از این قاعده نیست، در واقع اراده و اختیار انسان آخرین حلقه از سلسله عللی است که برای یک رفتار متصور است. قرار دادن اختیار و اراده در وجود آدمی از آن خداست؛ اما کاربرد این اختیار و بهره‌برداری از آن از ناحیه انسان است، لذا انسان هم تحت سیطره الهی است و هم مسئول، مختار و پاسخگو در مقابل اعمال و رفتار خود. به همین جهت شیخ مفید تصریح می‌کند، علی رغم اینکه خداوند قادر است همه انسانها را مؤمن گرداند «لکنه شاء تعالی منهم الايمان على الطوع والاختيار» [۱۳۶۳: ۱۵۹] سلب اختیار و اراده از انسان نکرده است. از این دیدگاه نظام هستی نظام ضروری است، انسان نیز در افعال خود آزاد و حدّ اعلای آزادی برای او

مَنْ غَلَامٍ وَ آتَتْ فَرْمَانِ او

اختیار است اختیار است اختیار

[دفتر پنجم]

چوب حق و پشت و پهلوی آن او

گفت: توبه کردم از جبر ای عیار

متصور می‌باشد و البته که این آزادی و اختیار منافاتی با ضرورت نظام هستی نخواهد داشت. شهید مطهری در این خصوص توضیح می‌دهد که به لحاظ وجدان و فطرت، آدمی نبایستی مسلوب الاختیار باشد؛ انسان در هر حال و تحت هر شرایطی به لحاظ وجدانی احساس می‌کند در انجام یا ترک یک فعل آزاد است و متقابلاً حاکمیت جبر با وجدان انسان سازگاری ندارد [۱۳۷۴ ج ۶: ۶۳۰؛ طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۱: ۱۱۰۰؛ جعفری ۱۳۷۹: ۲۱۳-۲۱۵]. مهمترین پیامد سیاسی این نگرش اصل آزادی است، شیخ مفید با اشاره‌ای تلویحی به اصل حسن و قبح عقلی بر آن است که خداوند هرگز انسان را مجبور به انجام قبیح و اعمال غیر حسن نخواهد کرد اما این قابلیت را در انسان ایجاد می‌کند تا بر مبنای اراده و اختیار خود عمل قبیح را از حسن تشخیص دهد؛ در غیر این صورت مجازات رفتارهای ناپسند، سلطه‌های ظالمانه، تأسیس نظام سیاسی مبتنی بر تغلب و... با عدل الهی سنجیتی نخواهد داشت. در این صورت هم مجازات متخلف ممنوع خواهد بود و هم تأسیس نظام متغلب مشروع، زیرا هر دو بر مبنای خواست الهی بوده است و انسان نیز فرمانبردار و آلت فرمان او.

۴) استمداد عقل از وحی

چهارمین اصل معرفت‌شناختی شیخ مفید استمداد عقل از وحی است. گسترش اندیشه عقلی در فضای ایجاد شده منبعت از سقوط امویان و استقرار عباسیان و حمایت‌های اولیه عباسیان تا عصر متوکل از معتزله، رویارویی دو جریان معتزله عقلگرا و اشاعره حدیث‌گرا را فواختر ساخت. جریان شیعی مابین این دو جریان افراطی با اندیشه‌های شیخ مفید و تأکید بر استدلال عقلانی بر نص، ظهور یافت و بر آن بود که عقل با هدایت وحی می‌تواند مصالح و مفاسد زندگی سیاسی را بازشناسد. مفید با هدف تبیین عقاید امامیه و بررسی نقاط افتراق آن از معتزله با تأکید بر قاعده لطف بر دیدگاه نص مبتنی بر عقل تأکید کرد. مسأله لطف یکی از حوزه‌های اصلی مشاجره میان معتزلیان بغداد به رهبری بشرین معتمر و معتزلیان بصره به رهبری قاضی عبدالجبار بوده است. بصریان لطف الهی را به حکم عدالت بر خدا واجب دانسته‌اند، اما بغدادیان فضل الهی را ریشه لطف پنداشتند. شیخ مفید که توجه خاصی به رعایت مصلحت انسان دارد وجود لطف را از راه کرم و جود الهی واجب می‌داند نه از راه عدل، لذا به نظر می‌رسد دیدگاه مفید با بغدادیان

سمنخیت بیشتری داشته باشد. مارتین مکدرموت در تبیین این مسأله می‌نویسد:

خدا عادلانه با آدمی رفتار می‌کند ولی دلیل آنکه چنین رفتاری دارد این نیست که بنابر عدل تکلیف او چنین است، بلکه به جود و کرم خود مجبور به اینگونه عمل کردن است. بنابراین در مکتب بغداد خدا از آن لحظه نخست که آدمی را آفرید مکلف است که رعایت مصلحت او را بکند در صورتی که بصریان می‌گویند که تکلیف او تنها از زمانی آغاز می‌شود که به تحمیل تکلیف بر آدمی و واداشتن او به اجرای اوامر خود تصمیم گرفت [۱۳۷۲: ۱۰۷].

مفید نیز بر آن است که خدا مصلحت بندگان خود را در امور دینی و دنیوی رعایت می‌کند. مسأله لطف از نظر شیخ مفید در تعیین تکلیف سه مبحث مهم تکلیف انسان، نبوت و امامت نمودار می‌شود. از درون این سه مبحث عمده می‌توان اندیشه سیاسی شیعه را از منظر شیخ مفید استنتاج کرد. قاضی عبدالجبار تعیین تکلیف این سه حوزه را به عنوان «دینی که خدا بر عدالت دارد» بر خدا واجب می‌داند در حالی که مفید این سه مبحث را بر مبنای لطف و فضل الهی واجب می‌داند.

الف. تکلیف انسان: پیشتر اشاره شد که فقه سیاسی عبارت از تصادم نص با واقعیت زندگی سیاسی است. اکنون این پرسش مهم مطرح می‌باشد که آیا بشر به تنهایی می‌تواند مصالح و مقاصد واقعی زندگی را کشف و راه سعادت را انتخاب کند یا نیازمند عامل کمکی دیگری نیز هست؟ از نظر شیخ مفید عقل محتاج سمع است و از اینکه تعیین تکلیف انسان نیازمند وجود پیامبری در عالم است، گریزی نیست. از این رو اشاره مفید اشاره‌ای کاملاً جدی و سیاسی است: خداوند برای بندگان خود تا زمانی که مکلف هستند کاری جز کار اصلاح برای دین و دنیای آنها نمی‌کند. آنها را از هر آنچه برایشان شایسته و مفید است محروم نمی‌کند. هر که را ثروتمند ساخته شایسته اوست و هر که را فقیر کرد شایسته‌ترین تدبیر برای اوست در بیماری و تندرستی نیز قضیه همین است [۱۳۶۳: ۶۲-۶۳].

مفید برخلاف معتزله که معتقدند عدل بر خدا واجب است تا تکلیف انسان را مشخص کند،

بر آن است که خداوند بر حسب جود و کرم و لطف، تکلیف انسان را مشخص ساخته است. از این رو مبنای نخستین تکلیف انسان لطف الهی است. او می‌نویسد:

و اقول ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود و الكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه و انه لو لم يفعل لكان ظالماً [۱۳۶۳: ۶۲-۶۳] / من می‌گویم لطفی که معتقدان به لطف آن را واجب شمرده‌اند از جهت جود و کرم واجب است نه اینکه به گمان ایشان عدل آن را واجب کرده باشد که اگر خداوند چنین نکند، ظلم بوده باشد.

مفید معتقد است خداوند از راه لطف مصلحت انسان را در امور دنیوی و دینی لحاظ کرده است. در حوزه زندگی سیاسی نیز انسان تکالیفی دارد که علاوه بر دلایل عقلی باید مستظهر به پشتوانه شرعی نیز باشد. این بُعد همان لطفی است که خدا در حق عقل روا می‌دارد تا از راه مصالح سیاسی و اجتماعی انسان به سعادت برسد، لذا خداوند از ابتدا انسان را در بهشت به تنعم نمی‌رساند بلکه مصلحت دنیوی او در مکلف بودن اوست، چون اگر تکلیفی نداشت طبیعتاً به زیان کسی تمام می‌شد که اگر مکلف بود به سبب فرمانبرداری از نعمتی والا تر برخوردار می‌گشت و خدا بزرگوarter از آن است که کسی را از نعمتی یا فضیلتی محروم سازد، در حالی که فضیلت و سیعتری در انتظار او باشد [۱۳۶۳: ۶۴]. لذا همان‌گونه که مصلحت آدمی در امور دینی از راه تکلیف لحاظ شده است مصلحت او در امور دنیوی از طریق کار جمعی و تأسیس حکومت مورد توجه بوده است، هرچند تکلیف‌گرایی در هر دو عرصه مذهبی و حکومتی، منطق حاکم بوده است. پس آنچه در زندگی سیاسی و اجتماعی لازم می‌باشد، خداوند مورد عنایت قرار داده است و انسان در سپهر حیات سیاسی باید در کنار بهره‌مندی از عقل از لطف الهی نیز غفلت نکند تا با استخدام نص و کاربرد آن در زندگی سیاسی بتواند مصلحت خود را به بهترین وجه به منصه ظهور برساند.

ب. نبوت: اثبات نبوت از منظر مفید صرفاً مبتنی بر قاعده لطف می‌باشد. از دیدگاه مفید از آنجا که پیامبر شریعت اسلام و بویژه ابعاد سیاسی و اجتماعی آن را ابلاغ کرده است و تردیدی نیست که اداره جامعه به هر دو شیوه مشروع و متغلب واقعی است مبتنی بر مبانی شریعت،

شریعتی که پیامبر در ابلاغ نصوص مربوطه نقش اول را داشته است. از این رو مفید معتقد است ضرورت نیاز به پیامبر قطعی است، چرا که «العقل یحتاج فی علمه و نتائجه الی السمع» [۱۳۶۳: ۱۳]. لذا وجود رسول از جهت هدایت جامعه کاملاً ضروری است اما اصل نبوت به لحاظ رعایت مصلحت آدمی خود لطفی است از جانب خداوند، «اقول ان تعلیق النبوه تفضل من الله تعالی» [۱۳۶۳: ۷۰]. مفید همین نکته را در کتاب النکت الاعتقادیه مورد اشاره قرار می‌دهد و می‌نویسد:

ما الدلیل علی ان نصب الانبیاء واجب فی الحکمه؟ الدلیل علی ذلک انه لطف و اللطف واجب فی الحکمه [۱۳۷۴: ۷۸-۷۹] / دلیل نصب انبیا چیست؟ نصب انبیا به واسطه لطف الهی است و لطف نیز به واسطه حکمت خدا واجب است.

ج. امامت: در تعریف امام می‌نویسد: «الامام هو الذی له الریاسة العامه فی امور الدین و الدنیا نیابتاً عن النبی (ص)» امام عبارت است از کسی که ریاست عامه مردم در امور دنیوی و دینی از جانب پیامبر را بر عهده دارد [۱۳۷۴: ۱۰۴]. مفید معتقد است امامت با چنین خصالی لطفی است از سوی خداوند به مقتضای حکمت الهی «الامام واجبه فی الحکمه، الدلیل علی ذلک انها لطف و اللطف واجب فی الحکمه» [۱۳۷۴: ۱۰۵، مفید ۱۳۶۳: ۷۳] پس امامت نیز چون نبوت به واسطه لطف الهی بر خداوند واجب است. مفید ضرورت وجود امام را نیز مبتنی بر رعایت مصلحت انسان می‌داند. فی الواقع وظایف اصلی امام در استمرار راه پیامبر اجرای احکام و حدود الهی از یکسو، محافظت از شریعت از سوی دیگر و بالاخره هدایت نوع بشر است لذا امام جایگاهی سیاسی و مدیریتی دارد، امام اداره‌کننده امور جامعه است. مفید در مقدمه کتاب الافصاح فی امامه علی بن ابیطالب مسأله امامت را از منظر کتاب، سنت، اجماع و عقل بررسی می‌کند؛ بویژه ضرورت‌های سیاسی را اساسی‌ترین دلیل وجود امام می‌داند و می‌نویسد:

اما از جهت عقل و تجربه (النظر و الاعتبار) ما دریافته‌ایم که مردمان در امور شرعی وابسته به ائمه‌اند و این وابستگی مقتضی آن است که به تحقیق امامان خود را بشناسند. اگر چنین نباشد آنچه بدان مکلف شده‌اند همچون نسیم در برابر ایشان در گرفتن حقوق از ایشان و مطالعه

آنها ویژه آنهاست و حل دعاوی نزد آنان و مراجعه به هنگام نیاز برای اموری چون نماز، زکات، حج، جهاد [و سایر امور سیاسی و اجتماعی] تکلیفی خارج از قدرت خواهد بود و چون خداوند حکیم چنین تکلیفی نمی‌کند، لذا شناختن ائمه واجب شده است [مکدرموت ۱۲۷۲: ۱۶۳؛ مفید ۱۹۵۰: ۴].

بنابراین خداوند به واسطه لطف خود از یکسو به دلیل ضرورت‌های سیاسی جامعه و از سوی دیگر توجه به مصالح مردم و اینکه تکلیف خارج از طاقت و توان انسانها با حکمت خداوند سازگار نیست، لزوم شناخت امام را واجب ساخته است. به هر تقدیر منظومه مفید مبانی معرفتی و عقلی - نصی فقه سیاسی را تدارک دید؛ اما برای فهم چگونگی استنتاج این مبانی و انطباق آن با واقعیت زندگی سیاسی بایستی به تحلیل روش‌شناسانه رو آورد و این را از خلال اصول فقه سید مرتضی علم الهدی جستجو می‌کنیم.

ب. سید مرتضی؛ بنیاد فقهی - روش‌شناختی دانش سیاسی

چنانچه گذشت تأمل در باب سیاست مستلزم وجود مبانی معرفت‌شناسانه و منظمی بود که پیش از شیخ مفید هر چند برخی از عناصر آن بویژه در آرای شیخ صدوق ارائه شده بود اما انتظام آنها در منظومه‌ای نسبتاً منسجم و بویژه با تأکید بر عنصر عقل و ضرورت اثبات نصوص سیاسی، خاصه نصوصی که متعرض مسائل مهمی چون تکلیف انسان، نبوت و امامت شده بود؛ تنها با شیخ مفید ظاهر شد. دفاع از نص در مقابل جریان عقل‌گرای محض معتزله و دفاع از عقل در برابر جریان ضد عقلی اشاعره و استدلال بر رعایت مصلحت انسان از طریق قاعده لطف و بهره‌مندی از اختیار و آزادی کلیدهای اساسی سیاست شرعی را به دست داد که سید مرتضی به تدارک مبادی روش‌شناسانه آن پرداخت، هر چند برخی از عناصر اصول فقه از سوی شیخ مفید طرح شده بود اما استنباط‌های نوین سید مرتضی در خصوص عقل و گرایش نزدیکتر او به معتزلیان بصره، بعد جدیدی به اصول روش‌شناسانه سید مرتضی بخشید که نتایج سیاسی مهمی به بار آورد که در ادامه این مبحث متعرض برخی از آنها خواهیم شد. چنانچه پیشتر اشاره کردیم برخی نویسندگان، فقه را مشخصه اصلی تمدن اسلامی دانسته‌اند همچنان‌که فلسفه را

مشخصه تمدن یونان، از این رو فقه به سبب گستردگی حوزه‌های مورد مطالعه و بخصوص سیطره بر فرهنگ سیاسی جامعه از اهمیت مهمی برخوردار است. جرقه‌های آغازین فقه سیاسی شیعه از ابتدا در مسائلی چون حقوق اساسی، حقوق سیاسی و اداری و... تجلی یافت. دوره میانه اسلامی بویژه قرون چهارم و پنجم در این باره از ویژگی برجسته‌ای برخوردار است. آغاز غیبت کبری، فرمانروایی یکصد و سیزده ساله آل بویه، به قدرت رسیدن حکومت شیعی در بغداد و فراهم شدن بستر مناسب قدرت برای تأسیس دانش سیاسی فرصت و ضرورت مناسبی برای شیعه به وجود آورد تا بتواند در مدت یک قرن از جهت مسائل عقلی پیشرفت قابل توجهی کنند. دانش در عرصه‌های مختلفی شکوفا شد، فقه سیاسی شیعه در بطن جریان کلی فقه مورد اندیشه‌ورزی نوینی قرار گرفت و توانست با حفظ دیدگاه نص‌گرایانه دوره‌های پیشین عنصر عقل را در روش‌شناسی نوین خود وارد کند.

علی بن الحسین الموسوی البغدادی ملقب به شریف مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق.) [ابن اثیر ۱۳۹۸ ج ۲: ۴۰ - ۴۱] در حدّ فاصل دو جریان قوی معتزله عقل محور و اشاعره نص محور بنیاد فقهی - روشی دانش سیاسی شیعه را تدارک دید و تحولات بعدی فقه استمرار جریان روش‌مندی بود که توسط او پایه‌گذاری شد. اصول فقه شیعه به عنوان علم دستور استنباط به بررسی باید‌ها در حوزه تحلیل و تفسیر نصوص اسلامی برآمد. این علم از یکسو با توجه به سرشت عربی علوم اسلامی مبتنی بر اصول دستور زبانی بود که زبان‌شناسی عرب بر آن اساس است و از سوی دیگر مبتنی بر منابع چهارگانه کتاب، سنت، اجماع و عقل که در این میان عقل شیعی حائز بالندگی خاصی بود و از همان ابتدا جزء عقلی فلسفی محسوب می‌شد؛ به گونه‌ای که در حوزه کلام، عقلانیت معتزله را به سبب جبری بودن آن نپذیرفت و در مقابل بر عقل برهانی تأکید کرد [مطهری ۱۳۷۶: ۶۵]. بخش مهمی از قرآن به عنوان اولین و مهمترین منبع فقه سیاسی شیعه ناظر به احکام عملی است. سنت به عنوان گفتار و رفتار معصوم به بیان احکام مجمل و غیر مصرح قرآن می‌پردازد، هر چند اهل سنت تنها سنت نبوی را ملاک تفقه می‌دانند؛ برای شیعه کتاب خدا و عترت رسول مورد توجه بوده است. شیعه اجتهادی، اجماع را کاشف از قول پیغمبر یا امام می‌داند و برخلاف جریان ضد عقلی اخباریه، عقل را منبع مهم دیگر فقه سیاسی معرفی می‌کند. فقه شیعه در کنار اصول استنباط به اصول عملیه به عنوان ضوابط و قواعدی برای انطباق

واقعیت سیاسی یا نص اسلامی توجه دارد که البته از اصول عملیه نیز اصل استصحاب شرعی است و سه اصل احتیاط، تخییر و برائت اصول عقلی‌اند که عقل در خصوص آنها حکم مستقل دارد و البته مورد تأیید شرع نیز واقع شده‌اند. سید مرتضی هر چند در استنباط احکام بر نص قرآنی و گفتار معصوم تکیه دارد؛ اما در مهمترین کتاب روش‌شناسانه خود یعنی *الشریعه الی اصول الشریعه* منظومه‌ای عقلی - نصی تأسیس کرد. مرتضی در حدّ فاصل جریانه‌های افراطی معتزله و اشاعره و با توجه به شرایط سیاسی جامعه که زمینه را برای تفکر عقلانی فراهم ساخت بود ناچار به اتخاذ موضع بود. چه سیاست دینی فرامانروایان شیعی زیدی و آل بویه که حکمران پایتخت اهل تسنن بودند بر نوعی رفتار مساوی با شیعه و سنی استوار بود. شیعیان امامیه نیز که در محله کرخ بغداد سکونت داشتند، شرایط را مناسب طرح مباحث عقلی و فقهی دیدند. مرتضی ناچار بود میان دیدگاهی که «عقل را در دایره نص حبس کرده بود» و دیدگاهی که «نص را به مسلخ عقل برده بود» اتخاذ موضع کند. چنانچه خواهیم دید او با اتخاذ دیدگاه «اثبات حقانیت نص به حکم عقل» راهی میانه را در پیش گرفت، هر چند نسبت به شیخ مفید عناصر قویتری از عقلگرایی را در تحلیلهای فقهی و کلامی خود به کار برد اما این به هیچ وجه به انسلاخ نص در قربانگاه عقل نینجامید؛ بلکه ترکیبی از این دو مبنا، تحلیل مرتضی قرار گرفت که نتایج سیاسی مهمی به بار آورد که در سطور آتی ابعاد آن را باز خواهیم نمود.

۱) نص قرآن

نخستین منبع تفکر سیاسی از دیدگاه مرتضی نص قرآن است. مرتضی با علم به اینکه در علم اصول فقه مباحث زیادی که مختص قرآن باشد، وجود ندارد و اغلب مسائل با سنت مشترک است؛ قرآن را به عنوان معیار و مقیاس سنت مورد توجه قرار می‌دهد.^۱ از نظر مرتضی نکته کانونی علم اصول خطاب است چه، خطاب نوع خاصی از کلام است که خصلت مهم آن اراده کردن مخاطب است؛ مسأله مورد توجه علم اصول، خطاب مفیدی است که در آن معنا یا فایده‌ای نهفته باشد. مرتضی با اشاره به این نکته مهم مبحث الفاظ خود را آغاز می‌کند و آن را

۱. شاید تنها مبحث اختصاصی قرآن که در مباحث اخیر اصول فقه مطرح شده است، بحث حجیت ظواهر کتاب است که در نتیجه ظهور اخباریین در چهار قرن گذشته و به منظور رد شبهات آن طرح شده است.

چونان امری مشترک برای فهم نصوص قرآنی و حدیث پی می‌گیرد. خطاب گاه حقیقی است؛ بدین معنی که دلالتی لغوی، عرفی یا شرعی در آن باشد و گاهی مجازی، در همه این موارد تلاش بر آن است که نسبت به احکام افعال از ناحیه شارع علم و یقین حاصل شود و ضمن رضایت نفس انسان به میدان واقعیت برسد [حیدری ۱۴۰۶: ۱۳۴]. بحث حقیقت و مجاز ناظر به آن است که احکام برخی از رفتارها در قرآن تصریح شده است و برخی نیز صراحتی در آن نیست، از این رو سید مرتضی بحث حجیت ظاهر قرآن را طرح می‌کند [۱۳۴۶: ۲۲-۳۰]. مرتضی با این بحث مهم، گویی به اشکالاتی پاسخ می‌دهد که شش قرن بعد توسط اخباریین^۱ و بویژه ملا امین استرآبادی طرح شد که بر مبنای آن ظاهر قرآن را حجت نمی‌دانست. استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة فلسفه اصلی کتاب را مقابله با دیدگاه اجتهادی و پیروی از ظن در احکام الهی می‌داند و چون ظاهر قرآن از درک مجتهدان خارج است، حجت نمی‌داند. «سمیتها بالفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد ای اتباع الظن فی نفس الاحکام» [۲-۳]. او رجوع به ظنون مجتهدین را ناشی از غفلت از احادیث ائمه می‌داند و لذا تقسیم‌بندی احادیث به موثق، صحیح، حسن و ضعیف از سوی علامه حلی را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد. در خصوص حجیت ظاهر قرآن، اخباریین برآنند که اولاً فهم قرآن مختص کسی است که بر او نازل شده است، ثانیاً اخباری از معصوم وارد شده که منع عمل به ظاهر قرآن از آن استنتاج می‌شود.^۳ ثالثاً علم اجمالی در خصوص مخصصات و مقیدات و ناسخاتی وجود دارد که ظاهر قرآن را از اعتبار ساقط می‌کند [استرآبادی: ۸]. البته همه این اشکالات توسط اصولیین شیعه پاسخ گفته شده است. به نظر می‌رسد مرتضی با طرح بحث حجیت ظاهر قرآن، از پیش به اشکال مذکور پاسخ گفته است.

۱. صاحب فرهنگ فرق اسلامی در خصوص اخباریه می‌نویسد: اخباریه همان اصحاب حدیثند که «اجتهاد را باطل می‌دانند و صرفاً تابع حدیث هستند. ملا محمد امین بن محمد شریف استرآبادی (۱۰۳۳ ق) مؤسس این مذهب در میان شیعیان متأخر بوده که باب ملامت بر روی مجتهدان را گشود تا حدی که شیعه اثنی عشریه به دو شعبه اخباریها و اصولیها تقسیم شدند [مشکور ۱۳۶۸: ۴۰].

۲. متن کامل این کتاب به صورت فتوایی در کتابخانه مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم قم موجود است؛ اما متأسفانه فاقد مشخصات کتابشناسی است. اینکه اصل کتاب فاقد این مشخصات است یا در کپی برداری چنین اتفاقی افتاده نگارنده اطلاعی ندارد.

۳. از جمله احادیث مورد استناد اخباریین حدیث نبوی «من فسر القرآن برأیه فلیتوا مقعده من النار» و حدیث «من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب» و حدیث قدسی «ما آمن بی من فسر کلامی برأیه» می‌باشد.

اما مشکل اساسی مرتضی در خصوص الفاظ مجازی قرآن است تا بتواند آنها را مبنای استناد احکام افعال (سیاسی و اجتماعی) قرار دهد. او به منظور یافتن راه حل این مشکل معتقد است در چنین موارد امارات و دلالت‌هایی از لغت، عرف یا شرع می‌تواند راهگشا باشد. بر این مبنا چنانچه از ناحیه خداوند خطابی رسیده باشد که اماره‌ای از عرف و شرع مبین معنای جدیدی در آن نباشد بایستی به وضع لغوی خطاب توجه کرد، از این رو ظاهر قرآن حجت است. او در این خصوص می‌نویسد: «انه اذا ورد منه - تعالی - خطاب و لیس فیه عرف و لاشرع و جب حمله علی وضع اللغة لانه الاصل» [۱۳۴۶: ۱۵]. اما در مرحله بعد آنچه که در حکم ناسخ عمل می‌کند، عرف است. از نظر او عرف به منزله ناسخ وضع لغوی خطاب الهی خواهد بود از این رو چنانچه وضع لغوی مبین یک حکم باشد اما عرف حکایت از معنای دیگر کند، از نظر مرتضی عرف ناسخ وضع لغوی است؛^۱ اما اگر تحت هر شرایطی دلیل شرعی وجود داشت به سبب حجیت لفظ الهی باید مورد عنایت قرار گیرد. چنانچه علامه طباطبائی توضیح می‌دهد که شیعه به نص قرآن مجید، قول پیامبر را در تفسیر آیات قرآن حجت می‌داند و برای اقوال صحابه و تابعین و سایر مسلمین هیچ‌گونه حجیتی قایل نیست مگر از راه روایت پیغمبر جز اینکه به نص خبر متواتر ثقلین، قول عثرت و اهل بیت را تالی قول پیغمبر اکرم و مانند آن حجت می‌داند [۱۳۶۱: ۷۱]. البته این بحث با مباحث محکم و متشابه مرتبط است، چنانچه از این منظر حکم ناسخ محکم و منسوخ متشابه است [میرمحمادی ۱۳۷۵: ۲۷۱]. سید مرتضی هرگاه از قرآن و حدیث بحث می‌کند قدری از شیوه محکومات فاصله می‌گیرد و حتی اوامر وارد در قرآن را به لحاظ وجوب و ندب قطعی نمی‌داند، بلکه معتقد است دلالت دیگری غیر از ظاهر باید وجوب و ندب را نمایان سازد و «ذهب الاخرون الی وجوب الوقف فی مطلق الامر بین الایجاب و الندب و الرجوع فی کل واحد من الامرین الی دلالة غیر الظاهر و هو الصحيح» [۱۳۴۶: ۵۱]، زیرا هر چند وقتی امری از سوی قرآن برسد این اطمینان وجود دارد که حکیم خواهان انجام قبیح و مباح نیست بلکه رعایت مصالح بشر اقتضا می‌کند که حکم ایجابی باشد، لذا مسأله برای وجوب و ندب حکم

۱. مرحوم محمدرضا مظفر عرف را به «الاستحسان الذوق السليم» تعبیر کرده است. مثلاً استعمال لفظ «اسد» برای رجل شجاع به طور مجازی از نظر ذوق سلیم صحیح است حتی اگر واضح، این استعمال را منع کرده باشد. همین‌طور استعمال لفظ اسد به طور مجازی برای فردی که دهانش بوی بد می‌دهد را ذوق سلیم نمی‌پسندد [۱۳۸۶: ۱۹].

کفایت نمی‌کند بلکه نیاز به دلیل دیگری نیز هست. مرتضی با طرح این بحث به یک مشکل جدی روش‌شناسی اشاره می‌کند لذا یافتن دلیل اضافی یا «دلالة زائده» در کنار قرآن او را به حوزه‌های دیگر تفکر و اندیشه سوق می‌دهد و اینجاست که او به منابع دیگر تفکر یعنی سنت، اجماع و عقل روی می‌آورد، مثلاً علت «عدم وجوب مطلق اوامر» را تعارض آن با عقل می‌داند «لان ذلك لا يعقل» [۱۳۴۶: ۵۲].

۲) سنت

دومین منبع تفکر سیاسی از دید مرتضی سنت است. مرتضی بر آن است که آنچه علاوه بر خطاب الهی موجب اطمینان و تعیین‌کننده تکلیف اصلی انسان است و احکام زندگی را برای او مشخص می‌کند، پیامبر است. مرتضی در اشاره به همین نکته در یکی از رسائل خود می‌نویسد:

و الوجه المعتمد في اضافة الخطاب الى الله تعالى أن يشهد الرسول المؤيد بالمعجز المقطوع على صحة نبوته و صدقه بان ذلك الكلام من كلامه تعالى فيقطع العلم و يزول الريب كما فعل نبينا (ص) بسور القرآن. [۱۴۰۵: ۱۰: ۱۱] / آنچه علاوه بر خطاب الهی موجب اطمینان است [و تکالیف و احکام زندگی انسان را مشخص می‌کند] آن است که رسول مورد تأیید الهی که معجزه قطعی بر صحت نبوت و صدق کلام او گواهی دهد، آن کلام را کلام الهی بداند تا علم بدان قطعیت یا بدو شک زایل شود همچنان‌که رسول خدا در خصوص کلام خدا بودن آیات قرآن گواهی داده است.

از این رو مراجعه به سنت، مشکل روش‌شناسانه مرتضی را مرتفع می‌سازد. چه، از نظر او سنت می‌تواند احکام مجمل قرآن را مبین سازد؛ به گونه‌ای که اعجاز قرآن نیز خدشه‌ای بر نقش سنت وارد نمی‌سازد زیرا اینجا حوزه احکام است و ظاهراً بحث اعجاز در اینجا طرح نمی‌شود [۱۳۴۶: ۴۶۳]. مرتضی در توضیح اینکه سنت یا اخبار می‌تواند مبنای مهمی برای علم و دانش سیاسی باشد به نقد دیدگاهی می‌پردازد که علم را صرفاً محصور در ادراکات عقلانی می‌داند و توضیح می‌دهد همچنان‌که صرف استدلال عقلانی برای آگاهی از حوادث تاریخی و جغرافیایی

اوضاع شهرهای بزرگ و حوادث عظیم کفایت نمی‌کند، بلکه به اخبار گذشتگان نیز نیاز است لذا سنت نیز می‌تواند در کنار قرآن و استدلال عقلانی منبع مهم دانش (سیاسی) باشد. هرچند تردیدی نیست که نوع خاصی از علم تنها با تفکر و استدلال عقلانی حاصل می‌شود، مثل بررسی فهم نص بر امامت و خلافت علی (ع) [۱۳۴۶: ۴۸۴ - ۴۸۵؛ ۱۴۱۱: ۳۴۴ - ۳۴۵]. مرتضی در خصوص احکام حوادث سیاسی که در قرآن نیامده و یا به طور مجمل ذکر شده است ضرورت تأسی به سنت را بر مبنای آیه‌ای از قرآن پی می‌گیرد و آن اینکه خدا در قرآن فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» [احزاب: ۲۱] و در جای دیگر می‌فرماید: «فَاتَّبِعُوهُ» از این رو پیامبر الگوی نیکوی جامعه بشری است که اتباع و پیروی او ضروری است. بنابراین آیه، مرتضی سنت بویژه سنت نبوی را از منابع مهم استدلال در فقه [سیاسی] می‌داند. مرتضی در کنار استدلال قرآنی به اجماع نیز توسل می‌جوید تا نشان دهد که علاوه بر گفتار، کردار رسول خدا نیز حجت است [۱۳۴۶: ۵۷۶ - ۵۷۷]. مرتضی کاربرد این اصول در بحث امامت و نحوه پذیرش ولایت از سلطان را به نحو عینی بررسی می‌کند.

۳) اجماع

سومین منبع تعقل سیاسی از منظر شریف مرتضی اجماع است. اجماع در چهارچوب روش‌شناسی مرتضی علی‌رغم تفاوت جدی با اجماع مذهب اهل سنت از منابع دانش سیاسی محسوب می‌شود. البته با توجه به خصلت عقلی - نصی فقه سیاسی شیعه، اجماع در مرحله بعدی اعتبار قرار می‌گیرد. مبنای توجه به اجماع در فقه سیاسی اهل سنت اشاره به قول پیامبر مبنی بر این است که «لا تجتمع امتی علی خطاء» امت من بر امر باطل اتفاق نظر نخواهند کرد، گو اینکه صحت این روایت از دیدگاه شیعه محل تردید است (مطهری ۱۳۷۸: ۴۸ - ۴۹)، مفاد خود روایت می‌تواند از دو موضوع حکایت کند. یکی اینکه «اجماع امت» مورد نظر است حال آنکه «اجماع خواص» مدنظر اهل سنت می‌باشد و دیگر آنکه به بیان روایت هیچ‌گاه تمامی امت بر باطل نخواهند بود بلکه همواره در میان آنان فرد یا گروهی را می‌توان در مسیر صحیح یافت، لذا اجماع از منظر مرتضی اختلاف جدی با اهل سنت دارد. مرتضی که حجیت خبر واحد را نمی‌پذیرد اهمیت جدی‌تری برای اجماع قابل است و اجماع را مرجع بر خبر واحد می‌داند

[۱۷: ۱۴۰۵]. از نظر او اجماع قطعاً مطلق نخواهد بود، بلکه اجماع خاص علماست و از آنجا که اجماع اتفاق نظر علماست و طبیعتاً ائمه جزء و در صدر علما قرار دارند، لذا هرگونه اجماعی بایستی کاشف از قول آنها باشد و این مسأله در همه معانی اجماع شامل اجماع امت، اجماع مؤمنین و اجماع علما صدق می‌کند؛ چرا که امام خود جزء امت و از مؤمنین و افضل علماست [المرتضی ۱۴۰۵: ۱۴-۱۵]^۱. از این رو نقطه افتراق جدی اجماع مدّ نظر مرتضی با اجماع شافعی و دیگران آشکار می‌شود. اهل سنت چند دلیل را مبنای اجماع قرار داده‌اند، یکی آیه شریفه «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا» [نساء: ۱۱۵] اهل سنت معتقد است با توجه به هشدار مبنی بر عدم اتباع راهی غیر از «سبیل مؤمنین» و اگر اجماع حجت نبود ضرورتی به اتباع طریق مؤمنین نبود. دوم استناد به آیه شریفه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» [بقره: ۱۴۳] از نظر اهل سنت مراد از «وسطا» یعنی «عدلا» پس همان‌گونه که در گواهی، پیامبر حجت است پس قول پیامبر در سرمشق بودن مؤمنین هم حجت است؛ چرا که خدا مؤمنین را در مسیر پیامبر قرار داده است. سوم استناد به آیه شریفه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» [آل عمران: ۱۱۰] این صفات شایسته کسی نیست جز آنکه قولش حجت است و چهارم روایتی از رسول خدا که فرمود: «لا تجتمع امتی علی خطاء» [عنه الهدی ۱۳۴۶: ۶۰۷-۶۰۸].

سید مرتضی این نوع اجماع را که کاشف از قول معصوم نیست با استدلال رد می‌کند. در خصوص استناد نخست اهل سنت معتقد است: اولاً منظور از آیه شریفه ایمان ظاهری و باطنی است؛ اما چگونه می‌توان این را در مؤمنین تشخیص داد؟ در آیه نیز دلالتی مبنی بر ایمان قلبی آنها نیست. ثانیاً آیه مبین ضرورت عدم اتباع راه غیر مؤمنان است هر چند دلیلی بر ضرورت اتباع راه مؤمنان [ظاهری] هم نیست. ثالثاً ممکن است مراد از مؤمنین آنها که مستحق ثوابند باشد، نه آنان که الگوی جامعه‌اند و شاید مؤمنان همان دوره زمانی مدّ نظر باشند و یا مراد بعضی مؤمنان باشد نه کل آنها که در این صورت حمل مؤمنان بر ائمه معصوم مرجح است. در خصوص استناد دوم اهل سنت، مرتضی استدلال می‌کند که ظاهر این آیه مبین نمونه بودن کل

۱. مرتضی از مخالفان حجیت خیر واحد است و در این خصوص می‌نویسد: «العمل بخیر الواحد الذی لم ینم دلالة علی صدقه و لا علی وجوب العمل به غیر صحیح».

امت است اما آیا عقلاً این ممکن است؟ لذا راهی نیست جز اینکه آن را بر بعضی از امت اطلاق کرد، در این صورت باز امامان معصوم نمونه اصلی عقلایند. در مورد استناد سوم نیز به قیاس مباحث قبلی، آیه نمی تواند کل را شامل شود؛ بلکه امر به معروف و نهی از منکر شامل افرادی است که دارای خصال خاص باشند که به نظر مرتضی ائمه معصوم در صدر هستند. در مورد استناد چهارم نیز مرتضی معتقد است ضمن آنکه استدلال خاصی برای صحت حدیث نشده است، سند آن به خبر واحد است که موجب علم نخواهد شد [۱۳۴۶: ۶۰۸-۶۶۲]. مرتضی در حوزه عقلیات اجماع را نمی پذیرد، البته به نظر می رسد مراد او عقل نظری است اما در حوزه عقل عملی، اجماع علما به شرط کاشف بودن از قول معصوم را می پذیرد. همچنین با نقد اهل سنت که بر مبنای عدالت صحابه، رفتار صحابه در مدینه را مبنای اجماع می دانند، معتقد است اگر منظور حضور امام در مدینه باشد که به واسطه حضور، بر اجماع تکیه شود، هرچند دیگر محدودیت در مدینه معقول نیست؛ این اجماع قابل دفاع است. حال اگر غیر از این باشد اهل مدینه نه همه امت است نه مؤمنین و نه علمای آن، لذا چنین اجماعی وجهی از حجیت ندارد [۱۳۴۶: ۶۴۴].

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۴) عقل

چهارمین منبع عقلانیت سیاسی از نگاه علم الهدی عقل است [۱۳۸۷: ۳۶]. مرتضی با تأکید بر این نکته که تنها راه شناختن خدا «استدلال کردن بر حدوث اجسام» است برخلاف اهل سنت پا را از دایره نص بیرون گذارد و شناخت را مبتنی بر عقل ساخت، بر همین مبنا نخستین تکلیف تلاش و تفکر برای شناخت خداست. او می نویسد:

النظر هو الفكر و يعلمه احدنا من نفسه ضرورة و انما يجب على هذا النظر اذا خاف من تركه و اهماله / چنانچه همه ما ضرورتاً می دانیم نظر همان اندیشه است، استدلال و تفکر تنها وقتی عنوان تکلیف پیدا می کند که غفلت از آن موجب بیم و هراس شود [۱۹۵۴: ۷۹].

آنچه غفلت از آن بیم و هراس آدمی را موجب می شود، تفکر و استدلال است. مرتضی در اینجا فراتر از مفید رفته و دامنه عقل را فراختر می کند. مفید نخستین تکلیف آدمی را شناخت

خدا می‌داند اما مرتضی استدلال برای شناخت خدا را وظیفه نخستین تلقی می‌کند «ان الطريق الى المعرفة الله تعالى هو العقل ولا يجوز أن يكون السمع» راه شناخت خداوند تعالی عقل است نه سمع. انسان به توسط عقل خدا را می‌شناسد و می‌داند که تکالیفی بر عهده اوست؛ اما عقل نیازمند یاوری است تا او را در تشخیص نوع تکالیف یاری رساند. مرتضی با تفکیکی ظریف میان عقلیات و شرعیات مسائل سیاسی و اجتماعی را در حوزه عقلیات جای می‌دهد و ضرورت تکیه بر عقل را در آنها شرط می‌داند اما در خصوص شرعیات چنین قضاوتی ندارد [۵۷۱: ۱۳۴۶].

مرتضی با ذکر این نکته که «اثبات یا نفی هر چیز مستلزم استدلال بر حقیقت آن است» با نقد قیاس و اجتهاد از عقل و استدلال دفاع می‌کند و بر آن است که اگر قیاس مبتنی بر عرف یا شرع باشد قابل قبول نیست مگر آنکه بتوان بر چنین مقایسه‌ای استدلال عقلانی طرح کرد. او با بیان تفاوت میان قیاس عقلی و شرعی بر آن است که علت عقلی، علتی ایجابی است در حالی که علت شرعی در قیاس فاقد این خصلت است، بلکه مبتنی بر برخی مصالح است که اغلب به اختیار و تشخیص قیاس‌کننده برمی‌گردد. از سوی دیگر علت در قیاس عقلی، عینی است در حالی که در قیاس سمعی علت مظنون است، پس اگر دلیل قوی‌ای از عقل وجود داشت نیازی به دلایل دیگر نیست اما در قیاس شرعی وظیفه متکلم دلیل‌جویی نیست بلکه پذیرش تبعیدی است [۶۷۱: ۱۳۴۶]. مرتضی هر چند تمایل جزئی خود را به قیاس عقلی نشان می‌دهد اما فراتر از آن ضمن رفض قیاس شرعی معتقد است علی‌رغم اینکه قیاس عقلی وجهی از مقبولیت را به همراه دارد، اما باز به پای استدلال نخواهد رسید و قیاس هر چه باشد جزء کوچکی از استدلال است، چنانچه می‌نویسد:

استدلال غیر از دلیل است، هر کس برای یافتن حکمی از احکام به دلیلی توسل جوید او استدلال کرده است خواه این دلیل نص باشد خواه قیاس (نزد قائلین به قیاس)، لذا دیدگاه ما آن است که استدلال بسی فراختر از قیاس است [۶۷۲: ۱۳۴۶].

برخلاف اهل سنت که اجماع صحابه را نه بر اجتهاد عقلی بلکه صرفاً مبتنی بر نص می‌دانند مرتضی تأکید بر استدلال عقلی دارد و معتقد است حتی طرفداران قیاس نیز اگر به استدلال

رونیاورند دچار مشکل جدی خواهند شد.

تحلیل عینی روش‌شناسی فقه سیاسی

مرتضی با توجه به عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه برخی از مهمترین مسائل حوزه تفکر سیاسی را در دو سطح کلان و خرد مورد مطالعه قرار می‌دهد. در سطح کلان مرتضی بحث مهم امامت را بر مبنای اصول روش‌شناختی خود تحلیل و بررسی می‌کند. مسأله امامت از مهمترین مسائل حوزه تفکر سیاسی اسلامی است، جالب اینکه امامت نخستین مسأله‌ای بود که برای اندیشه اسلامی طرح شد همچنین آخرین مسأله‌ای است که اندیشه اسلامی کوشید نظریه‌ای برای آن پردازش کند. با اینکه این مناقشه بسیار زود آغاز شد، اما یک جمع‌بندی نهایی از آن تحت تأثیر عوامل سیاسی و ماهیت قدرت همواره دچار خدشه بوده است. مشکل اصلی نظریه‌پردازی در این زمینه فقدان قواعدی برای تعقل و اندیشه بود، به گونه‌ای که بتواند واقعیت را توجیه کند و آن را قانونمند سازد. این قواعد برای عقل شیعی با مفید و مرتضی حاصل شد، البته این بدان معنا نیست که شیعه پیش از آن در خصوص امامت نظری نداشته است بلکه فرق مختلف شیعه از ابتدا نسبت به خلافت موضع داشته و بر آن بودند که پیامبر خلافت پس از خود را به وصایت به علی بن ابیطالب منتقل کرده است. شیعه از همان ابتدا و پیش از اهل سنت به گفتگو در باب امامت پرداخت و از آنجا که نظریه خود را در باب امامت بر پایه نص استوار ساخته بود برای اثبات اینکه خلافت باید به وصایت تعیین شود، به عقل روی آورد. شیخ مفید و سید مرتضی در فرمول‌بندی دقیق‌تر این اصول جهد بلیغی کردند، سید مرتضی با مبنای چهارگانه استدلال به بررسی مسأله مهم امامت پرداخت. در بادی امر آیه ۵۵ سوره مائده بنیاد قرآنی امامت را در دیدگاه او ترسیم کرد «إِنَّمَا وَدَّعَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» [سائده: ۵۵] «همانا ولی شما خدا، رسول خدا و آنانی است که ایمان آوردند و نماز به پا دارند و زکات بپردازند در حالی که در حال رکوع هستند». مرتضی «ولی» را کسی می‌داند که سیاست و تدبیر امور را بهتر بفهمد و بر آن است که بنابر نصوص وارده در تفسیر طبری، الدر المنثور و البرهان فی تفسیر القرآن منظور از «وَالَّذِينَ آمَنُوا» علی (ع) است و بخش آخر آیه نیز اشاره به علی (ع) دارد که هنگام رکوع بدون قطع نماز «اخذ السائل الخاتم من یدہ»

انگشتی خود را به سائل داد [۱۴۱۱: ۴۴۲]. از سوی دیگر اخبار فراوانی بر وجود ضرورت امام در جامعه تأکید دارد (لابد للناس من امیر) این اخبار وجود حاکمی را برای جامعه اسلامی با خصالی چون توجه به مصالح عمومی، رفع تغلب و... به رسمیت می‌شناسد. مرتضی یکی از صفات امام را «عالم بودن به احکام شریعت» می‌داند و بر آن است که این صفت وجود سمعی دارد نه عقلی «اما علمه باحکام الشریعة و کونه اعلم بها فمبني علی التعبد بالشرائع و انه امام فیها و لیس فی العقل وجوب ذلک» [۱۴۱۱: ۴۳۰] سید مرتضی بحث امامت را از منظر اجماع نیز پی می‌گیرد، او توضیح می‌دهد که بعد از رسول خدا دیدگاه‌های مختلفی در خصوص امامت مطرح شد، البته با توجه به دلایل عقلی و نقلی تردیدی در ضرورت معصوم بودن امام بعد از پیامبر نیست با این مبنا گروهی با توجه به نص بر امامت علی حکم کردند، گروهی دیگر بر امامت ابوبکر چه با نص و چه با اختیار، گروه سوم گاهی به نص گاهی به ارث امامت را به عباس می‌دادند. مرتضی پس از طرح این مباحث می‌نویسد:

اجماع امت بر آن قرار گرفت که عباس و ابوبکر قطع و یقینی بر عصمتشان وجود ندارد، لذا از شمول اجماع مثبت امامت خارج شدند پس چیزی نماند جز آنکه امامت بلافصل بعد از پیامبر به امیر مؤمنان علی برسد [۱۴۱۱: ۴۳۷].

لذا مرتضی با استناد به اجماع معتقد است که اولاً امام در یک زمان جز یک نفر نمی‌تواند باشد، ثانیاً بر اساس اجماع علمای اسلامی که اغلب مبتنی بر نص رسول خداست، امامت بعد از رسول خدا متمرکز در علی است [۱۴۱۱: ۴۰۹-۴۱۰]. سید مرتضی نهایتاً مسأله امامت را از منظر عقل نیز پی می‌گیرد. او معتقد است بر مبنای عقل «اصل ریاست» در شرایط ثبوت تکلیف عقلی و ارتفاع العصمة ضروری است، بر این اساس ضروریاتی چون امر و نهی، رعایت مصالح جامعه، وجود رئیس را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. چه، این رئیس مبتنی بر وحی از ناحیه شرع باشد و چه اینگونه نباشد، همچنین رئیس مافوق معصوم نیست زیرا وجود دو شرط انزجار از قبیح و مصلحت موجود در آن، امام را از امیر و خلیفه مستغنی می‌سازد. از آنجا که هر انسان عاقلی معترف است که در روابط با دیگران نیازمند رئیسی است که تدبیر امور نموده و رفع ظلم و نفی تغلب نماید، لذا به حکم عقل وجود امام لازم است. مرتضی در این خصوص در کتاب الشافی

می‌نویسد:

دلیل اصلی وجوب [امامت] لطف است، همه ما عادتاً می‌دانیم که مردم نیازمند رئیسی مبسوط‌الید و قاهر و عادل هستند تا معاندین را تنبیه و متغلبین را قلع و قمع کند، حق مظلومان را از ظالمان بستاند، امور [جامعه] را تنظیم نماید، فتنه‌ها را بخواباند و معیشت مردم را تأمین نماید تا مردم در سایه وجود او به صلاح نزدیکتر و از فساد فاصله گیرند [طوسی ۱۹۶۳: ۶۹-۷۰].

بر این مبنا عقلاً واجب است که امامت منصوص باشد همچنین عالم به سیاست و تدبیر امور وجوب عقلی دارد. چه، اگر جامعه خالی از امام باشد وضعیت معیشت مردم دچار اختلال خواهد شد، سلطه متغلبانه گسترش می‌یابد و با گسترش هرج و مرج و فساد در جامعه گرایش به معاصی نیز بیشتر می‌شود. از این رو مصلحت دین و دنیای مردم از طریق امامت تأمین می‌شود. سید مرتضی مسأله ظلم و بغي، انتظام امور جامعه و تأمین مصلحت عمومی را اموری صرفاً مبتنی بر شرع نمی‌داند، بلکه این امور را بر اساس عقل که البته شرع نیز آنها را تأیید کرده است لازم می‌داند، چنانچه در انتهای بحث امامت نتیجه می‌گیرد که «هذا امر لازم لکمال العقل». این مسأله در اندیشه مرتضی چنان جایگاه مهمی دارد که در همه مباحث فقهی و کلامی خود تأکید بر استدلال عقلانی دارد و روش خود را روش استدلالی می‌نامد. مرتضی به هیچ وجه چون شافعی قواعد زبان‌شناسی عربی را مرادف با منطق یونانی و به عنوان بنیاد دانش سیاسی نمی‌داند یا چون استرآبادی حدیث‌گرای محض معتقد نیست که «منطق و عقل فاقد منفعت است و تنها تمسک مستقیم به اصحاب عصمت انسان را از حیرانی نجات می‌دهد» [سترآبادی: ۴] بلکه بر آن است که «مهمترین و نخستین فریضه برای مکلف بعد از شناخت استدلالی خدا و صفات او و توحید و عدلش، اشتغال به تفکر عقلانی است» [طوسی ۱۹۶۳: ۵۹]. علی‌رغم وجود نص در کتاب و سنت، مرتضی اجماع و استدلال عقلانی را به عنوان دو ستون محکم نظریه سیاسی شیعه محسوب می‌کند، لذا فقیهان و متکلمان شیعه به جای استناد صرف به گذشته تاریخی به استدلال عقلانی بر وجود نص اهتمام ورزیدند.

سید مرتضی در رساله العمل مع السلطان در سطحی خرد و عینی‌تر جلوه‌هایی از

روش‌شناسی خود را به نمایش می‌گذارد [۱۴۰۵: ۲؛ ۸۹-۹۷]^۱. مرتضی بعد از وفات شیخ مفید در سال ۴۱۳ ق. مرجع رسیدگی به تظلمات مردم و نقیب تقبا بود و لذا روابط خوبی با خلفای عباسی چون الطائع، القادر و القائم داشت. با توجه به این اوضاع انگیزه تألیف رساله مذکور مناقشه‌ای بود که در مجلس وزیر اربی القاسم حسین معزی وزیر مشرف‌الدوله البویهی در بغداد در سال ۴۱۵ ق. اتفاق افتاد. از نظر سید مرتضی مسأله پذیرش ولایت از سوی سلطان به عنوان یک واقعیت سیاسی بیرونی از منظر یک سیاست شرعی لاجرم بایستی مبتنی بر نصوص اسلامی باشد، لذا با استدلال‌های عقلانی سعی در برقراری و احتکاک میان نص و واقعیت سیاسی به عمل می‌آورد. از این رو تفکیک میان دو نوع سلطان محق عادل و سلطان ظالم متغلب تفکیکی با معناست. با توجه به ویژگی‌هایی که برای سلطان عادل طرح می‌کند پذیرش ولایت از جانب او را نه تنها عقلاً و شرعاً منع نکرده که واجب هم دانسته است. اما بحث اصلی او در خصوص حاکم متغلب است، از نظر سید مرتضی نحوه رفتار با سلطان جائز و متغلب از مباحث کانونی فقه سیاسی شیعه است. به لحاظ عقلی جامعه لابد از امیر و حاکم است چه، فقدان حاکم جامعه را به هرج و مرج، فساد و ابتذال خواهد کشاند؛ از این رو حتی حاکم ظالم نیز وجودش اولی از فقدان حاکم است. مرتضی با این توصیف از حاکم ظالم احکام مختلف پذیرش ولایت و همکاری با سلطان جائز را بررسی می‌کند و ضمن آنکه پذیرش ولایت را به چهار نوع واجب، قبیح، مباح و محظور تقسیم می‌کند با استدلال‌های قرآنی، روایی و عقلی سعی در توجیه همکاری با سلطان دارد، البته اگر بداند که می‌تواند احقاق حق کند، از مظلوم دفاع کند، نفی تغلب کند و... مرتضی متأثر از سلطنت مطلقه، هرگز نمی‌تواند استدلال‌های عقلانی خود را فراتر از افق عصر خود بيفکند و لذا تنها در گفتمان سلطنت مطلقه چاره‌ای جز توجیه پذیرش همکاری با سلطان ندارد و در بدترین شرایط نیز حکم به پذیرش «ولایت محظورانه» می‌کند.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت فشرده‌ای بود از عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه با تأکید بر قواعد فقهی -

۱. لازم به ذکر است که کلیه مطالب این قسمت از این منبع استفاده شده است که به سبب کثرت ارجاعات از ذکر جزئی آن خودداری شد.

روش‌شناسانه سید مرتضی علم‌الهدی و مبانی کلامی - معرفت‌شناسانه شیخ مفید، علی‌رغم اینکه در خلال مباحث گذشته به برخی از دستاوردهای نظری بحث اشاره کردیم در اینجا باید نکاتی را به آن بیفزاییم. هر چند دورنمای این مقاله تحلیل روابط قدرت و دانش است و اما این نکته را نباید مورد غفلت قرار داد که مطالعات زیادی در این خصوص صورت نگرفته است. شاید منبع مستقلی که ارتباط میان دانش فقه و قدرت حاکم را بررسی کرده باشد نتوان یافت؛ اما از خلال بررسیهای موجود بویژه مطالعات اندکی که در خصوص رابطه قدرت و دانش در میان اندیشه‌مندان اهل سنت انجام شده است می‌توان چنین پژوهشهایی را در فقه سیاسی شیعه هم انجام داد. احمد تیمور پاشا از جمله اندیشه‌مندانی است که به بررسی جغرافیای مذاهب فقهی پرداخته است، بویژه رابطه قدرت، اقلیم و دانش فقهی را بسیار موجز اما دقیق بررسی کرده است. او بر آن است تا نشان دهد مذاهب فقهی چهارگانه اهل سنت در کدام اقلیم و در ارتباط با کدامین ساختار قدرت تأسیس و تکمیل شده‌اند. از منظر او دانش فقه از چهارچوبهای نظری فقههای نخستین فاصله گرفته است و خصلت سرزمینی و اقلیمی (law-area) یافته است [۱۹۶۵: ۶۰۴]. از این رو در سرزمینهایی که قدرت حاکم توجهی ویژه به نوع خاصی از دانش فقهی داشته است، منجر به رشد عقلانیت شده است در حالی که اگر ساختار قدرت میانه‌ای با مذاهب فقهی خاصی نداشته است زوال و جایگزینی آن مذاهب را به دنبال داشته است. تیمورپاشا ظهور و سقوط مذهب حنفی در بغداد را در دوره هارون‌الرشید چنین توصیف می‌کند:

هنگامی که هارون‌الرشید بر مسند خلافت نشست و ولایت امور قضایی را از سال ۱۷۰ به ابوحنیفه سپرد او همه جریان قضاوت را در دست گرفت و در بلاد عراق و خراسان و شام و مصر و تا دور دستهای آفریقا به فتاوی او استناد می‌کردند. از آنجا که ابتدا تنها اصحاب و منتسبین به مذهبش به او استناد می‌کردند عامه مردم نیازمند احکام و فتاوی آنها شدند، همین مسأله به گسترش مذهب [حنفی] در این بلاد انجامید. گستردگی این مذهب قابل قیاس با گستردگی مذهب مالکی در اندلس بود... هنگامی که خلیفه امر قضاوت را از حنفیه به شافعیه منتقل ساخت این بار این مذهب گسترش یافت به گونه‌ای که اهل بغداد به دو فرقه عظیم تبدیل شدند و میان آنها فتنه‌ها در گرفت [۱۹۶۵: ۱۸۰].

بخشی از تحولات فقهی و کلامی در اثر مهم عبدالکریم شهرستانی انعکاس یافته است. نویسندهٔ مقدمهٔ کتاب *الملل والنحل* در خصوص رابطهٔ قدرت با ظهور جریانهای فکری متفاوت با اشاره به وضعیتی که متعاقب ظهور اشاعره در کشورهای اسلامی ایجاد شد، توضیح می‌دهد که ظهور دولت مستبد ترک در حوزهٔ کشورهای پهناور اسلامی که سه قرن میدان چالشهای فکری و مشاجرات ملل و نحل مختلف بود؛ فصل جدیدی را در تاریخ تحولات فکری گشود. بویژه حمایت و طرفداری امیران و وزیران از اشعریان و توجه به اصول مذهبی اشاعره باعث رشد اشعریان و زوال آزادی دورهٔ پیش از آن شد، به گونه‌ای که حمایت دستگاه حاکم موجب رشد اشاعره شد که البته این حمایت جامعه را به سوی تصلب رأی و تقلید محض سیاسی و اجتماعی کشاند [۱۳۶۱: ۸].

تیموریاشا در قسمتهایی از کتابش اشاراتی به ظهور و سقوط فقه شیعه در برخی از سرزمینها در نتیجهٔ تحولات قدرت حاکم دارد، بخصوص به وضعیتی «اقلیم ری» و تقابل سه طایفهٔ حنفی، شافعی و شیعی در آنجا اشاره می‌کند که در آن ابتدا منازعهٔ میان دو طایفهٔ نخست با شیعه و سپس میان خود دو طایفهٔ نخست که نهایتاً به توفیق شافعیها انجامید و با اوج‌گیری قدرت آنها حنفی‌ها و شیعیان ناچار به اختفا شدند و حتی محلهٔ آنها خراب شد [۱۹۶۵: ۴۹]. مصادف شدن اوج‌گیری اندیشه‌های فقهی و کلامی سید مرتضی و مفید با حکومت شیعی آل‌بویه نیز تصادمی پرمعناست. سیاست دولت آل‌بویه بر نوعی پلورالیسم فرهنگی بویژه میان شیعه و سنی استوار بود، این سیاست بیش از همه به نفع اصحاب عقلانیت فقهی شیعی بود. علی‌رغم منازعات فراوان، دولت شیعی آل‌بویه همچنان وحدت و یکپارچگی خود را حفظ کرد به گونه‌ای که در سایهٔ این دولت پیشرفتهای اقتصادی، فرهنگی و اداری چشمگیری اتفاق افتاد (اسپولر ۱۳۷۳: ۱). ۱۷۰- ۱۷۱ و فقه شیعه نیز به دستان توانمند محدث بزرگ، متکلم شیعی و اصولی برجسته که همان شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی می‌باشند، چنان تنومند شد که تا قرنهای حوزهٔ بحث و فحص شیعی انبساط فزاینده‌ای یافت. بی‌تردید ارتباط قبض و بسط دانش فقهی با سرشت قدرت حاکم نمی‌توانست فقه سیاسی شیعه را متأثر از مهمترین حیطه‌های علم سیاست یعنی اقتدار و مشروعیت نسازد، از این رو در کنار دستاوردهایی که در خلال مباحث گذشته طرح شد می‌توان به دستاورد مهم نظری دیگر فقه سیاسی شیعه یعنی مشروعیت و اقتدار اشاره کرد.

مهمترین دستاورد نظری نگاه خاص به مسأله مشروعیت بود. مبانی معرفت‌شناسانه مفید و قواعد روش‌شناسی سید مرتضی یا ترکیب خاص عقلانیت فقهی و کلامی شیعه طرح مسأله مشروعیت سیاسی را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد، با توجه به اینکه به لحاظ عملی برخی حکومت‌های شیعی سیر تغلب در پیش گرفتند اما اندیشهٔ سیاسی شیعه نیز نمی‌توانست به دور از دغدغهٔ اقتدارگرایی باشد. رسالهٔ *العمل مع السلطان* سید مرتضی همچون کل فرایند عقلانیت سنتی عناصر توجیه اقتدار را در خود دارد. فقه سیاسی اهل سنت به جای واقع‌گرایی در نوعی آرمان‌گرایی فرو غلتید و نتوانست نسبتی با واقعیت سیاسی جز توجیه برقرار کند. ضرورت تبیین واقعیات سیاسی و برقراری ارتباط میان نص و واقعیت حکومت‌های متغلب لاجرم فقیه سیاسی واقع‌گرا را بایستی به نگرش انتقادی رهنمون باشد اما چنانچه تاریخ سیاسی اهل سنت مبین آن است، خصلت اندرزگونهٔ متون سیاسی فقهی اهل سنت آن را از عنصر انتقادی تهی ساخته است. اهل سنت با ترسیم آینده‌ای آرمانی بر مبنای «استناد محض به گذشته» و تعطیل عقل از یکسو و مشاهدهٔ نظام استبدادی از سوی دیگر یا بایستی به نفی تغلب می‌پرداخت تا بتواند نسبتی انتقادی با واقعیت سیاسی برقرار کند یا چنانچه رخ داد به توجیه تغلب بپردازد و اطاعت از صاحبان قدرت را رمز رستگاری دنیوی و اخروی انسانها تلقی نماید تا از خلال القای این اندیشه بتواند توجیه‌گر سلطهٔ حاکم باشد. در مقابل فقه سیاسی شیعه از همان آغاز با استدلال عقلانی و بر مبنای خردگرایی خاص خود حتی نصوص مربوط به امامت را نیز از صافی عقل گذراند و صرفاً بخشی از گذشته را مورد توجه قرار داد که با عقل سازگاری داشت، لذا از گذشته‌گرایی محض فاصله گرفت و به منظور انطباق نصوص اسلامی با واقعیات سیاسی و البته متأثر از گفتمان مسلط قدرت در حد فاصل توجیه و نقد، هر چند راه نقد را در پیش گرفت؛ یکسره از عناصر توجیه‌گرایانه اقتدار حاکمه نیز خالی نبود و لذا دستاورد مهم نظری آن «بازخوانی دو وجهی اقتدار» بود. فقه سیاسی شیعه نسبتی دوگانه با اقتدار برقرار کرد، از یکسو در پرتوی نظریهٔ امامت و با استناد به آن، الگوی آرمانی خود را معطوف به توجیه اقتدار مشروع بویژه دورهٔ خلافت علی^(ع) کرد و از سوی دیگر نسبت به اقتدار نظام‌های متغلب خصلتی توجیهی - انتقادی به خود گرفت. پذیرش این واقعیت اجتناب‌ناپذیر است که تفکر سیاسی شیعه نسبت به اهل سنت کمتر با نظام سیاسی خاصی پیوند خورده است اما تکامل آن وابسته به

ماهیت قدرت بوده است. قرون میانه بویژه قرن چهارم دوره گسترش عقلانیت فقهی شیعه بود، تأسیس نظامهای سیاسی چهارگانه شیعی، فاطمیان در مصر، آل بویه در ایران و عراق، دولت شیعی حمدانی در سوریه و دولت زیدی در یمن زمینه ساز رشد عقلانیت سیاسی شیعی شد. در این میان حکومت آل بویه از برجستگی ویژه ای برخوردار است، آل بویه که در برخی منابع بر شیعه بودن آنها نیز استدلال شده است،^۱ با اتخاذ سیاست مسالمت آمیز و برقرار ساختن تعادل میان شیعیان و اهل سنت از یکسو و ممانعت از اجهاف و فشار بر شیعیان از طرف دیگر زمینه ساز گسترش فقه سیاسی شیعه شد. در این دوره فقه شیعه گسترش چشمگیری در ایران و عراق داشت، در ایران تقویت شهر قم و تجهیز آن از سوی آل بویه کمک شایانی به گسترش عقلانیت فقهی کرد، در بغداد نیز مشاجرات شدید شیعیان با سنیان حنبلی و نقش قاطع شیخ مفید در این مناظرات و همزمان مناظره معتزلیان بر سر مسأله امامت در کنار حمایتهای دولت آل بویه خصوصاً حمایت علمی ابونصر وزیر آل بویه در جهت تأسیس نخستین دارالعلم شیعه در سال ۳۸۳ ق. در منطقه شیعه نشین کرخ به عنوان اولین مدرسه ای که حتی قدمت آن به پیش از نظامیه ها می رسد همه و همه در گسترش تفکر سیاسی شیعه نقش جدی داشته است [ابن اثیر ۱۳۹۸ ج ۷: ۱۶۲].

باری، فقه سیاسی شیعه دریافتی دو وجهی از اقتدار را مذهب مختار خود قرار داد. رساله نعوذ پذیرش ولایت از سوی سلطان سید مرتضی مبین دیدگاه دو وجهی نقد و توجیه است، به عبارت دیگر فقه شیعه علاوه بر توجیه اقتدار خلافت علی (ع) هرگاه بر توجه سلاطین به مسائل عامه یا «قضاء حاجات الاخوان» اطمینان یافته است، سعی در توجیه اقتدار کرده است؛ یعنی اگر همکاری با سلطان در جهت رفع حاجات مردم باشد گاهی این همکاری حتی با سلطان متغلب واجب هم می شود، هرچند در نگاه عقلانیت سنتی مردم به خودی خود جایگاه نظری کم رنگی

۱. یکی از پژوهشگران معاصر به برخی از دیدگاهها که مبین امامتی بودن آل بویه است اشاره می کند، او می نویسد: «عبدالجلیل رازی می نویسد: آل بویه امامتی بودند، مستوفی نیز آنها را متهم به رفض کرده است. از محققان جدید آربری و فرای نیز تصریح به تشیع اثنی عشری آنها کرده است. اشبولر نیز می نویسد: آل بویه از ابتدا شیعه دوازده امامی بودند و تا آخر نیز بدان وفادار ماندند. مونتگمری وات نیز همین عقیده را دارد. دکتر کامل شبیبی هم با استناد به نقلی از بیرونی تأکید می کند که آنان از ابتدا زیدی بوده سپس به مذهب اثنی عشری گرایش پیدا کرده اند» [جعفریان ۱۳۷۵ ج ۱: ۳۶۲-۳۶۳].

دارند و گویی رفع نیازهای مردم نیز نه به دست خود آنها و با اختیار آنها بلکه از مراجع سلطانی است، حتی اگر سلطان مصلحت عمومی را فدای مصلحت سلطان کند و نظام راه تغلب در پیش گیرد همکاری با سلطان تنها از مقوله قبیح است البته در دوره جدید بویژه با آیت الله نائینی فقه سیاسی شیعه حرکت‌های اقتدارستیزانه جدی آغاز کرد و در انقلاب اسلامی به اوج رسید که تحولات قدرت و فقه در دوره‌های بعد موضوع پژوهشهای مستقل و جدی است. بویژه دوره‌ای که بعد از محقق حلی (۶۰۲ - ۶۷۶) بر پایه مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مفید و مرتضی، گفتمان اجتهاد با خصلتهای مهمی چون عقلگرایی و تغییرپذیری شکل گرفت و البته با انفکاک مکلفین به دو بخش عوام و مجتهدین بر نوعی خصلت نخبه‌گرایی در عرصه سیاست تأکید گذارد که نتایج مهمی در عرصه عمل و نظر بر جای نهاد.

منابع

- ابن اثیر. (۱۳۹۸ ق.). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارالفکر.
- ابن الندیم. (۱۳۴۶ ش.). *الفهرست*. چاپخانه بانک بازرگانی ایران. چاپ دوم.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۶). *النص و السلطة و الحقيقة: الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهنيمه*. بیروت: المركز الثقافي البی.
- استرآبادی، امین. (بی تا). *الفوائد المحدثه*. بی جا: بی تا.
- اشیوتز، برتولد. (۱۳۷۳). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*. ترجمه جواد فلاطوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ چهارم. ۲ ج.
- اشعری، ابوالحسن. (بی تا). *مقالات الاسلامیین*. تحقیق: محمد محی الدین. صیدا: المكتبة العصرية.
- تیموریاشاد، احمد. (۱۹۶۵). *نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الاربعة: الحنفی، المالکی، الشافعی، الحنبلی و انتشارها عند جمهور المسلمین*. مصر: مطابع دارالكتاب العربی محمد حامی المیناوی.
- جاحظ. (۱۹۹۱). *رسائل الجاحظ: رسالة في الجند و الهزل*. تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون. دارالجليل.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۵). *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری*. قم: انتشارات انصاریان.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۹). *جبر و اختیار*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- الحبدری، علی نقی. (۱۴۰۶ ق.). *اصول الاستنباط فی اصول الفقه و تاریخه باسلوب حدیث*. قم: مکتبه المفید.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۳). *فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی*. تهران: مؤسسه مطابعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ سوم.
- شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). *فقه سیاسی اسلام*. قم: نشر حر.

- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۱). *الملل و النحل*. مقدمه محمدرضا جلالی نائینی.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۷۵). *خواجہ نظام الملک*. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ۲ ج.
- (۱۳۶۱). *قرآن در اسلام*. تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- الطوسی، شیخ ابی جعفر. (۱۹۶۳). *تلخیص الشافی*. الجزء الاول. قدم له و علق علیه: السید حسین بحر العلوم.
- النجف: مطبعة الآداب. الطبعة الثانية.
- عابد الجابری، محمد. (۱۹۹۴). *تكوين العقل العربي*. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- (۱۹۹۳). *نقد العقل العربي* (۳). بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- علم الهدی، مرتضی. (۱۹۵۴). *الاصول الاعتقادية، نقائس المخطوطات*. بغداد: نشر المعارف. الطبعة الثانية.
- (۱۴۱۱ ق.). *الذخیره فی علم الکلام*. تحقیق: السید احمد الحسینی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۱۳۴۶ ش.). *الذریعة الی اصول الشریعة*. تصحیح، مقدمه و تعلیقات: ابوالقاسم گرجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۷ ق.). *جُمل العلم و العمل*. تحقیق: السید احمد الحسینی. النجف: مطبعة الآداب.
- (۱۴۰۵ ق.). *جوابات المسائل الثنائیات*. رسائل الشریف المرتضی. تقدیم و اشراف: السید احمد الحسینی. اعداد: السید مهدی رجایی. قم: دارالقرآن الکریم.
- عنایت، حمید. (۱۳۶۲). *تفکر نوین سیاسی در اسلام*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: چاپخانه سیهر.
- (۱۳۷۵). «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی». ترجمه سعید محبی. ماهنامه کیان.
- *نشریه فرهنگی، ادبی، هنری و اجتماعی*. صاحب امتیاز: سید مصطفی رخ صفت.
- قربانی، زین العابدین. (۱۳۶۱). *جبر و اختیار*. قم: انتشارات شفق.
- کدیور، محسن. (۱۳۷۶). *نظریه های دولت در فقه شیعه*. تهران: نشر نی.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *تاریخ فقه و فقهها*. تهران: سمت.
- محمضانی، صبحی. (بی تا). *المبادئ الشرعیة و القانونیه فی الحجر و النفاة و الموارث و الوصیه*. بیروت: بی جا.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۸). *مقدمه ای بر فقه شیعه با کلیات و کتابشناسی*. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸ ش.). *فرهنگ فرق اسلامی*. با مقدمه و توضیح کاظم مدیوشانه چی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). *آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، حکمت عملی*. قم: انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۸). *اصول فقه در آثار شهید مطهری*. به کوشش جواد رضوی. قم: انصاری.
- (۱۳۷۴). *مجموعه آثار، اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات صدرا.
- (۱۳۶۸). *مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی*. جامعه و تاریخ. قم: انتشارات صدرا.
- المظفر، الشیخ محمدرضا. (۱۳۶۸). *اصول فقه*. النجف: مطابع دارالنعمان. الطبعة الثانية.
- شیخ مفید. (۱۹۵۰). *الافصاح فی امامه علی بن ابیطالب*. النجف: الحیدریه. چاپ دوم.
- (۱۳۶۳ ق.). *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*. لها مقدمه و علیها تعلیقات بقلم الشیخ فضل الله الزنجانی. صححها و اهتم بنشرها عباسقلی (الواعظ الجرنابی). مطبعة الرضایی. الطبعة الاولى.

- _____ . (۱۳۶۳ ق.). **تصحیح الاعتقاد او شرح عقاید الصدوق**، علنی عليها و وضع مقدمه لها السيد هبة الدين الشهرستاني. صححها و اهتم بنشرها عباسقلی (الواعظ الجرندي)، تبریز: مطبعة الرضایی.
- _____ . (۱۳۷۴ ق.). **الجواهر الاعتقادية (النكت الاعتقادية)**، ترجمه سيد جليل يزدي. النجف: المطبعة العلمية.
- _____ . (۱۳۷۷ ق.). **دفاع از تشیع: بحثهای کلامی شیخ مفید**، (ترجمه كتاب الفصول المختاره)، مترجم: آقا جمال خوانساری. مصحح: صادق حسن زاده. قم: انتشارات مؤمنین.
- _____ . (۱۳۹۶ ق.). **الفصول المختاره من العيون و المعاصن**، قم: منشورات مكتبة الداوری. الطبعة الرابعة.
- _____ . (۱۳۸۰ ق.). **مجالس در مناظرات**، (ترجمه كتاب الفصول المختاره)، مترجم: آقا جمال محمدین آقا حسین محقق خوانساری. مصحح: خان بابا مشار. تهران: انتشارات مهرآیین.
- _____ . (۱۴۱۰ ق.). **المقنعة**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. الطبعة الثانية.
- _____ . (۱۳۷۲). **اندیشه های کلامی شیخ مفید**، ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . مهریزی، مهدی. (۱۳۷۵). «درآمدی بر قلمرو فقه». **فصلنامه نقد و نظر**، نشریه فرهنگی، عقیدتی، اجتماعی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ . میرمحمدی زندی، سید ابوالفضل. (۱۳۷۵). **تاریخ و علوم قرآن**، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ چهارم.
- _____ . یاسین، عبدالجواد. (۱۹۹۸). **السلطه فی الاسلام**، بیروت: المركز الثقافي العربی.
- _____ . بوجه سوری، خیرالدین. (۱۹۹۳). **تطور الفكر السياسي عند اهل السنة: فترة التكوين من بدايته حتى الثلث الاول من القرن الرابع الهجري**، عمان: دار البشير للنشر و التوزيع.