

چکیده

همچنان که تمدن اسلامی بر دو پایه فلسفه و فقه تدوین و گسترش یافته، در عرصه سیاست نیز پایه‌های تعقل سیاسی مسلمانان در دو بخش فلسفه سیاسی و فقه سیاسی قابل ترسیم است، هرچند از نقش سیاست‌نامه‌ها به عنوان متونی که به تبیین و ترسیم وضعیت موجود سیاسی جامعه پرداخته‌اند، نمی‌توان غفلت کرد. این مقاله می‌کوشد تا با مروری به برخی از دیدگاه‌های کلاسیک، چشم‌اندازی نو بر معرفت‌شناسی و روش‌شناسی یکی از دو جریان اصلی تعقل سیاسی مسلمانان بیندازد. دیدگاه اصلی این مقاله آن است که گفتمان فقه سیاسی شیعه ترکیب دوگانه‌ای است از دیدگاه‌های کلامی 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 کلامی - معرفتی دانش سیاسی و بنیادهای فقهی - روش‌شناختی همراه با تحلیلی عینی می‌کوشد تا برخی عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه چون «مساله مشروعیت» و «بازخوانی دو وجهی اقتدار» را باز نماید.

مقدمه

ابونصر فارابی در کتاب احصاءالعلوم 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 مساله 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 این‌خلا 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 خلف رئیس اول باید ملک السنته باشد. ملک السنته 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 می توان از تصریحات رئیس اول احکام مربوط به مورد یا موارد را استنباط کرد، پس علم فقه جزء علم مدنی و تحت فلسفه عملی است [1372: 23 - 32].

این تحلیل از شرایط ظهور فقه مدنی را می توان دلیل مهم قرار گرفتن فقه در زمره علوم عملی و مدنی دانست؛ بر این مبنا به نظر می رسد اسلام بدون نص فاقد معناست. نص مشتمل بر کتاب و سنت، اسلام را دینی جهان پذیر 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 1998: 35]. از این رو فقه مجموعه احکامی است که از برخورد نص با واقعیت بیرونی گفتگو می کند. 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 می باشد. سؤال اساسی اینجاست که ثابت چگونه در متغیر عمل می کند؟ یا روش استخراج احکام متغیر از اصول ثابت چگونه ممکن است [یاسین 1998: 36]؟ پاسخ این سؤال مبین ارکان اساسی علم فقه یعنی علم اللغة و اصول الفقه است که متعاقبا به این حث خواهیم پرداخت. اما آنچه شایان توجه است اینکه این تحلیل از فقه در قرآن کریم نیز انعکاس مطلوب دارد. قرآن کریم در آیه 122 سوره توبه خصلت انطباق اقعیت با نص را به بیانی ظریف مورد اشاره قرار می دهد:

و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون / نباید همه مؤمنان [هنگام جنگ] خارج شوند، بلکه چرا 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 گونه ای که مردم در مسائل مبتلا به سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... نیازمند راه حلهایی از مجرای شریعتند که علم فقه حلقه نص با واقعیت را متصل می کند. به همین دلیل در برخی نوشته ها بر این نکته تاکید شده است که «فقه در واقع همان حقوق اسلامی است» [شکوری 1361 ج 1: 6] و شاید فلسفه این مساله که فقه اسلامی در حیات اجتماعی مسلمانان حائز نقش بنیادین است، در همین نکته نهفته باشد (2). 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 [1993: 358] کما 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» [1993: 203]. 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 تاملات جدی قرار داد [مهریزی نقد و نظر 1375 سال 2 ش 2: 210]، 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

نگاهی به فقه سیاسی اهل سنت

اینک به برخی عناصر اصلی فقه سیاسی اهل سنت اشاره می‌کنیم. فقه از مهمترین فرآورده های تمدن اسلامی است و حتی می‌توان 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 می‌نویسد: اگر روا باشد که تمدن اسلامی را به نام یکی از فرآورده هایش بنامیم، باید بگوییم که تمدن اسلامی، تمدن فقه است درست به همان معنایی که می‌توان به تمدن یونانی، تمدن فلسفه گفت و تمدن اروپایی معاصر را به تمدن علم و تکنولوژی توصیف کرد [1994: 99].

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 می‌پردازد، اصول عملیه ناظر به مواردی است که احکام فقهی را نمی‌توان مستقیماً از منابع استخراج کرد [مدرسی 1368: 16 - 17].

اهمیت اصول فقه در شیعه تا حدی می‌باشد که مهمترین دوره فقه شیعه آغازگر عصر اجتهاد، مقارن دوران غیبت کبری است؛ در دوره های پیشین علم فقه مشتمل بر جمع نصوص 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 [گرجی 1375: 136].

جابری به دقت به فرایند تدوین روش شناسی و معرفت شناسی خاص فقه سیاسی اهل سنت از کانال اندیشه های محمدبن ادریس شافعی مطلبی (204 - 105 ق.) می‌پردازد. او عقیده دارد که تحولات قدرت در تاسیس و تدوین اصول مذکور بی‌تاثیر 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 پاشا 1965: 42 - 43]. باری، تقابل اهل رای و اهل حدیث در کنار تحولات اجتماعی منجر به تورم رای و حدیث شد؛ گاه از طریق استحسان عقلی محض، رای متورم می‌گشت و گاه در زیر فشار تحولات جدید اجتماعی، جعل حدیث صورت می‌گرفت. لذا باید قواعدی تاسیس می‌شد تا همگان را مطاع باشد تا حاجت به جعل حدیث نباشد و رای 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 می‌رود [جابری 1994: 121]. زبان در این فرایند نقشی کانونی داشت چرا که بیان، هدفی جز ایصال معنا ندارد و معنا توسط مخاطب ادراک می‌شود، 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 مساله فلسفه اساسی «مباحث الالفاظ» در بحثهای مربوط به اصول فقه است [حیدری 1406: 36 - 39]. مباحث زبان شناسانه و رابطه آن با اندیشه اغلب در سطح رابطه لفظ و معنی جریان می‌یابد، درکی که از ماهیت زبان وجود

دارد می تواند در ارتباط لفظ و معنی ذی مدخل باشد. در خصوص ماهیت زبان معمولاً از دو تفکر اسطوره ای و تفکر عقلانی نام برده می شود. در تفکر نخست رابطه میان لفظ و معنی انطباق است، در برخی نحله های اسلامی که اسم را عین مسمی می دانند و ارتباط میان لفظ و معنی را ذاتی و جوهری می پندارند [ابوزید 1996: 213] رد پای چنین تفکر اسطوره ای قابل مشاهده است، مثلاً ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین به شرح و بسط دیدگاههای مدافعان این نظریه می پردازد [ابوزید: 342؛ اشعری ج 1: 354] تفکر عقلانی منکر ارتباط ضروری لفظ و معنی است، جاحظ نویسنده دایرة المعارف معتزلی رابطه لفظ و معنی را به جسم و روح تشبیه می کند، جسم لفظ است و روح معنی [ابوزید: 343؛ جاحظ 1991 ج 1: 262] او این ارتباط را مبتنی بر توافق و قرارداد می داند؛ 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 تک ساختی نیست بلکه به تبع چندگونگی سطوح فرهنگ که به وسیله زبان بیان می شود، سطوح زبان تعدد می یابد. پس انسان با سه حقیقت جهان، فرهنگ و زبان روبه روست و تنها در عرصه زبان است که تواناییهای عقل پدیدار می شود، زبان به مثابه زهدانی است که آگاهی با تمام ابعادش از آن زاده می شود [ابوزید 1996: 348]. نصوص دینی نیز مرجعیت و اقتدار خود را از زبان کسب می کنند و در عین اینکه گفتاری در زبانند، قادر به ایجاد تغییر در زبان هستند.

شافعی شرح کیف البیان را آغاز می کند و زبان را در سطح رابطه لفظ با معنا مطرح می نماید و با ایجاد قواعد اصول فقه با ابتدا بر مباحث زبانی سعی می کند از آشوب و تورم در حدیث و رای جلوگیری نماید. چرا که هدف او قانونمند کردن فهم بیان الهی است و این فهم نیز برای کسی حاصل می شود که زبان عربی را بشناسد و با انواع بیان آشنا باشد. از منظر شافعی هر مساله 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 رای و اهل حدیث انجامید. شافعی معتقد است رای باید بر مبنای قیاس باشد و با این منطق هم استحسان ابوحنیفه (اهل رای) را فرومی ریزد و هم استصلاح مالکی (اهل حدیث) را [جابری 1994: 127]؛ چرا که قیاس یکسره رای یست 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 درباره اش حکم صادر شود) برقرار نمود، لذا اجتهاد / قیاس سازوکار فکری است که یکطرف (نص یا الفاظ) را به طرف دیگر (واقعیت یا احکام) ربط می دهد و به همین دلیل بحث اصول فقه از مقدمات لغوی و مبحث الفاظ آغاز می شود، بدین سان شافعی بنیانگذار عقلانیت فقهی است عقلانیتی که به دنبال یافتن اصلی برای هر فرع می باشد [جابری 1994: 128]. شافعی برخلاف ابوحنیفه که قانونگذار اصلی را عقل می داند 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 ایجاب می کند.

فقه سیاسی اهل سنت تا حد زیادی در واکنش به نظریه امامت شیعی طراحی شد. شیعه معتقد است بعد از پیامبر هدایت جامعه به امامان معصوم می رسد و جالب اینکه برای اثبات نص به رای تکیه می کند. 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 می برند. از نظر آنها توجیه رویدادهای کنونی وامدار گذشته است، از این رو ضرورت بازتولید گذشته احساس می شود. در این فرایند نمی توان از نقش قاطع ابوالحسن اشعری (260 - 324 ق.) نخستین متکلم سنی غفلت ورزید؛ چه او تلاش می کند تا حد ممکن با به کارگیری اصول چهارگانه فقه شافعی به اثبات

مشروعیت دینی خلفای راشدین پردازد. جابری در خصوص شیوه کار اشعری و تلاش او در استوارسازی بنیادهای نظریه سیاسی اهل سنت با تکیه بر اصول شافعی و نظریه مند ساختن کلام سیاسی می نویسد:

[اشعری] نخست به قرآن پناه می برد و می کوشد برخی از آیات را تاویل کند تا به شیوه ای تکلف آمیز برخی «اشاره» ها به خلافت بلافصل ابوبکر را از آن بیرون کشد. بعد یک راست به سراغ حدیث می رود تا اثبات کند که پیامبر خبر داده که خلفای پس از من چهار نفرند. . . [سپس] از اجماع صحابه بر مبايعت ابوبکر گواهی می جوید و بر دشمنان اهل سنت در این مساله می تازد. . . اشعری اصل چهارم اصول شافعی یعنی اجتهاد را فراموش نمی کند و می گوید: آنچه میان علی و زبیر و عایشه گذشت از سر تاویل و اجتهاد بود و علی امام است و همه آنها اهل اجتهاد بودند [1994: 136].

با این وصف اشعری کار شافعی را تکمیل کرد، البته هر کدام از این اندیشه مندان تحت تاثیر ساختار و روابط قدرت دوره خود به اندیشه و تفکر می پردازد، جابری در توصیف شرایط سیاسی و سرشت قدرت دوره مذکور می نویسد:

مخالفت شیعی در عهد صاحب «الرساله» مخالفتی ضعیف بود و آنها در [وضعیت] آتش بس مانندی با قدرت و حکومت عباسی به سر می بردند، ولی در عهد صاحب «الابانه» نیرویی سیاسی شده بودند که به گونه ای جدی خلافت را تهدید می کردند، 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 نظریه مند کرده بودند و اعتقاد آنان به وجوب نص بر امامت، یکی از ارکان دین شده بود که کم اهمیت تر از صلات و زکات و حج و . . . نبود. قول نص نزد آنان با قوت سلطان در بسیاری از قلمروهای جهان اسلام پشتیبانی می شد. . . بنابراین ناگزیر باید امامی سنی قیام می کرد و عقیده اهل سنت را به سطح همآوردجوییهای جدید فرا می برد [1994: 137].

بر این مبنا به نظر می رسد فقه سیاسی و حکومتی برخلاف حوزه های شخصی و غیر تاریخی، به مثابه امر تاریخی و در تصادم با واقعیت های 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 اجتناب ناپذیر آن به شمار می رفت.

عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه

شالوده روش شناختی فقه سیاسی شیعه همزمان با دوره ای که فلاسفه اندیشه عقلانی را تاسیس کردند، بنیادگذاری شد. در آغاز سده پنجم تحول بزرگی در همه عرصه های فکری و فرهنگی ایران اتفاق افتاد. اندیشه تاریخی توسط تاریخ نویسان 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 هیات، 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 [طباطبایی 1375: 8]. قواعدی که برای علم اصول جمع آوری شد، بنیاد روش شناختی 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 نظریه پردازی برای حکومت پرداخته نشد. چرا که این امر - نظریه پردازی 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 گونه ای دقیق جز با همت شیخ مفید و سید مرتضی به دست نیامد، از این رو مدت زیادی طول کشید تا نظریه پردازی در باب امامت با قواعد روشی و معرفتی که مرتضی و مفید وضع کردند، مستقر شد.

فقه سیاسی شیعه ترکیب دوگانه ای از مبانی روشی و مبانی معرفتی است. مبانی روشی آن بی تردید ریشه در مباحث زبان شناسانه و اصول فقه دارد و مبانی معرفتی آن ریشه در کلام، از این رو کلام را فقه اکبر گفته اند. این ترکیب از دو هت حائز اهمیت است از یکسو کلام در مقابل فقه به احکام فرعی و افعال مکلفین نظارت دارد و به عقاید و اصول می پردازد. از سوی دیگر در برابر خصلت نقلی و روایی فقه، کلام بر خصلت عقلی تاکید 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 با 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 1376 ج 2: 62 - 63]. اکنون به ترتیب مبانی معرفتی و روشی فقه سیاسی شیعه با توجه به شخصیت اصلی این دو حوزه معرفتی را تحلیل می کنیم.

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 (338 - 413 ق.) است (3). شیخ مفید از بزرگترین متکلمان شیعه است که ابن اثیر در خصال و منزلت علمی او می نویسد:

در مجلس درس او بسیاری از علمای شیعه و سایر طوایف جمع می شدند. . . او بالغ بر دویست تصنیف دارد، هنگام مرگش در ماه رمضان بالغ بر هشتاد هزار تن از شیعیان در تشییع جنازه او حضور یافتند [1398 ج 6: 313؛ ابن الندیم 1346: 252 و 279].

شیخ مفید با توجه به ساختار قدرت دوره میانه و رواج عمران و تمدن و بالتبع آن گسترش دانش در عرصه های مختلف حیات اجتماعی، «مبانی کلامی - معرفتی دانش سیاسی شیعه» را تاسیس کرد. اهمیت شیخ مفید از آنجاست که در حین بنیانگذاری نظریه سیاسی شیعه، این نظریه را برخلاف اهل سنت در مدار بسته گذشته گرای محصور نکرد بلکه با وارد کردن عنصر عقلانی و ابتدای معرفت بر عقل و استدلال راهی را گشود که هرچند به نوعی نخبه گرایی در سیاست انجامید؛ اما می توانست به تدریج بنیاد نظریه سیاست مبتنی بر تغلب را مسدود سازد. شیخ مفید منظومه ای فکری با چهار عنصر اصلی، اعتقاد به حضور معصوم در جهان بویژه مساله انتظار فرج و غیبت، صدور افعال آدمی و مساله اراده، ابتدای معرفت بر عقل و استدلال و نهایتاً استمداد عقل از وحی بویژه از مسیر قاعده لطف، تاسیس کرد که دستاوردها و نتایج مهمی در حوزه دانش سیاسی برجای گذاشت.

(1) اعتقاد به حضور معصوم

نخستین و مهمترین اصل معرفت شناختی شیخ مفید که بخش مهمی از منابع کلامی مفید چون اوائل

المقالات، تصحيح الاعتقاد و فصول المختاره را به خود اختصاص داده ست بحث اعتقاد به حضور معصوم در جهان و به تبع آن کالبدشناسی بحث انتظار فرج و غیبت امام دوازدهم است. وی که تاثیر جدی از استاد خود شيخ صدوق، محدث بزرگ شيعه، پذيرفته بود در بخشهایی از بحث خود، کتاب اعتقاد صدوق را تصحيح می کند. هر چند در کیفیت اهل بیت میان برخی فرق شيعه چون امامیه، زیدیه، اسماعیلیه و... اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اما آنچه مسلم است شيعه تماما به برتری اهل بیت احتجاج می کند و بر آن است که هدف نهایی ارسال رسل هدایت ابناي 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 1377: 56]. مبنای شرعی شدن قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی شيعه نظریه امامت است، بخصوص استمرار این اندیشه و اتصال آن به اندیشه انتظار فرج و غیبت، از مبانی اندیشه سیاسی شيعه محسوب می شود؛ هر چند منتقدان و برخی از مدافعان روشنفکر شيعی مساله انتظار را یکی از علل انفعال سیاسی پیروان آن در طول تاریخ دانسته اند و بر آن بوده اند که تحقق واقعی عدالت، چه به معنای عدالت جهانی و چه به مفهوم عدالت اجتماعی و حقوقی منحصرا مشروط به ظهور امام غایب است و فرج ایشان هنگامی تحقق می یابد که جهان پر از ظلم و جور شده باشد. (4) اما از سوی دیگر تفسیر عملگرایانه تر و سیاسی تر از این اصل آن را از محتوای منفی اش خارج می کند و شيعه را به اندیشه و عمل سیاسی و حتی تشکیل دولت اسلامی فرامی خواند [عنایت کیان 1375 سال 6 ش 34: 10]. نظریه شيخ مفید در خصوص فلسفه غیبت در زندگی سیاسی به تمهید شرایط معرفت و طاعت امام می انجامد، او خود نیک واقف است که کسب رضای خدا کاری سهل نیست بلکه با مشقت بسیار ممکن خواهد بود. از این رو تحمل مشقت (عمدتا از طریق تاسیس نظام سیاسی) می تواند در علو مرتبه انسان و کسب معرفت و طاعت امامان معصوم نقش اصلی داشته باشد [1396: 79؛ 1377: 237]. بنابراین از یکسو هدف نهایی زندگی اجتماعی و سیاسی علو مرتبه انسان است و از سوی دیگر چنین امری بدون مشقت و دشواری میسر نمی شود 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» [1396: 76؛ 1377: 237] 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. شيخ مفید در همین چهارچوب مساله ظهور امام را تبیین می کند و می نویسد:

خدای تعالی می داند حال بسیاری از دشمنان امام را که ایمان می آورند وقت ظهور او و اعتراف می کنند به حق نزد مشاهده او و تسلیم می کنند به او خلافت را و اینکه اگر ظاهر نکنند او را در این زمان قائم می شوند بر کفر خود و زیاد می کنند طغیان را [1396: 82 - 83؛ 1377: 240 - 241].

از این رو ظهور امام به حکمت و از جهت رعایت مصلحت عمومی جامعه است، به گونه ای که «واجب می شود در حکمت خدای تعالی اظهار امام به سبب عموم صلاح در آن» [مفید 1396: 83] لذا رعایت مصلحت عمومی جامعه که طبیعتا نمی توان آن را منحل در امور شخصی و فردی کرد، ظهور امام را ضروری می سازد. توضیحات شيخ مفید در خصوص مخالفت پادشاهان با مساله امامت و قتل و زندانی کردن امامان خصلت اجتماعی - سیاسی مصلحت فوق را هویدا می سازد. مفید در یک نگاه مختصر تاریخی رفتار پادشاهان بنی عباس را با آبا و اجداد امام غایب مورد بررسی قرار می دهد و نتیجه می گیرد که تامین مصلحت عمومی جامعه وجه مهم زندگی سیاسی است، از این رو ادعای امامت موجب برخورد شدید زمامداران شده است. شيخ مفید با قراردادن این

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

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 حامله اند، 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 [1396: 267؛ 1377: 595 - 596].

شیخ مفید در قسمتی از کتاب المقنعه بحث مذکور را در عصر غیبت ادامه می دهد و بر آن است که مصالح عمومی جامعه به وسیله ائمه دین و در غیاب آنان فقها پیگیری می شود، 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 لذلک من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فیه الی الفقهاء شیعتهم مع الامکان» [مفید 1410: 810 - 811]. شیخ با این بحث مساله امامت را به عنوان مهمترین مبنای معرفت سیاسی شیعه ترسیم می کند و می پندارد لاجرم هرگونه تفکر و اندیشه در سیاست شرعی شیعه به بحث امامت و غیبت و استمرار تامین مصالح جامعه از طریق جانشینان امام معصوم منجر می شود.

2) ابتدای معرفت بر عقل و استدلال

دومین اصل معرفت شناختی 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 مساله مهمی (چون خلافت علی (ع)) را اثبات کند اما بعد از او مستور بماند، تصریح می کند:

نعم، يجوز ذلک بل لابد منه لمن غاب عن المقام فی علم ما کان فیه من النظر و الاستدلال و لیس يجوز ان یقع به علم الاضطرار لانه من جملة الغائبات غیر ان الاستدلال فی هذا الباب یختلف فی الغموض و الظهور و الصعوبة و السهولة علی حسب الاسباب المعترضات فی طرقه و ربما عرا طریق ذلک من سبب، فیعلم بیسیر من الاستدلال علی وجه یشبه الاضطرار الا ان طریق النص حصل فیه من الشبهات الاسباب التي اعترضته ما تعذر منها العلم به الا بعد نظر ثاقب و طول زمان فی الاستدلال [1396: 2 - 3] / آری این جایز است، البته کسی که در هنگام وقوع حادثه ای 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 نمی توان 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 می شود. در خصوص نص بر امامت حضرت امیر [نیز باید گفت] به سبب مسائلی که فهم امامت آن حضرت را دشوار می کند، ادراک ماهیت امامت جز با اندیشه تیزبین و استدلال طولانی حاصل نمی شود.

این فقره مهم مبین نکته بسیار ظریف تقدم استدلال عقلانی است؛ چه با شیوه تفکر و استدلال عقلانی است که می توان به وجود نص بر خلافت علی (ع) استدلال کرد. اساس استدلال مفید آن است که قاضی ابوبکر به ظاهر احتجاج می کند و عالم بودن را صرفاً انطباق با ظاهر می داند اما مفید، پا را از ظاهر فراتر گذاشته و ضرورت

استدلال عقلی را در مساله مهمی چون خلافت و امامت طرح می کند، هر چند شیخ مفید درصدد تاسیس یا پیشنهاد نوع خاصی از نظام سیاسی نیست اما به لحاظ معرفت شناختی تلاش او در آثار کلامی اش 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 می کوشد نص را صرفا و بر مبنای نص بر تارک زندگی سیاسی بنشانند. مفید هر چند اعراضی از نص ندارد؛ نص را با سمع نمی پذیرد بلکه ضرورت استدلال عقلانی را بر نص جدی می داند. از این رو با نگاهی عقلانی به عملکرد ابوبکر و عثمان برخی از انحرافات سیاسی را آشکار می کند. شیخ مفید معتقد است که علمای اهل سنت از دو مساله مهم نقل اجماع امت کرده اند. 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 نهایتا به قتل او انجامید [1396: 197 - 198؛ 1377: 452]. شیخ مفید این دو رفتار سیاسی را کاملا متناقض می داند و استدلال می کند 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 می شود، در مورد نخست مردم رای ابوبکر را نمی پذیرند و در مورد دوم عثمان توجهی به رای مردم ندارد و کشته شدن را بر خلع نفس خود از خلافت ترجیح می دهد. مفید با این استدلال خلافت ابوبکر و عثمان را مبتنی بر دیانت آنها نمی داند بلکه رفتار ابوبکر را نوعی کار سیاسی تلقی می کند [1396: 199؛ 1377: 45]. 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 رای مردم رو برتافت و خلع نفس را بر خلع خلافت ترجیح داد، اینجا نیز عثمان برخلاف تکلیفش که عمل به رای مردم بود، رفتار کرد پس خلافت او نیز در مظان تردید است [1396: 198؛ 1377: 454].

3) صدور فعل انسان و مساله اراده

نظریه شیخ مفید در خصوص تقدم عقل و اتخاذ رهیافت اجتهادی در فقه، لاجرم او را به سومین اصل مهم معرفت شناختی یعنی صدور فعل انسان و مساله اراده می رساند. هر چند متکلمان بزرگ شیعی مساله صدور فعل انسان را در کانون مباحثات خود قرار داده اند؛ اصناف دیگری چون فلاسفه، روان شناسان، علمای اخلاق، حقوق و فقها نیز از توجه به این مساله غافل نبوده اند [مطهری 1374 ج 6: 607]. پرسش اصلی آن است که حدود اختیار و آزادی بشر در افعال سیاسی، اجتماعی و فردی چقدر است؟ آیا انسان فاعل حقیقی همه افعال است یا خداوند؟ مفید خود را در میان دو دیدگاه سترگ جبر و تفویض می بیند، اشاعره به عنوان نخستین حامی جبر بر ظواهر ادله شرعی تاکید دارند و تنها عامل پیدایش پدیده ها و افعال انسان را معلول خواست الهی می دانند و اراده انسان هیچ مداخلیتی در پیدایش رفتارها ندارد. اشاعره با انکار نظام علی (5) و انحصار آن به اراده الهی، نظام جبر مطلق را در جهان هستی و افعال سیاسی اعمال می کنند، چنانچه مفید معتقد است: «الجبر هو الحمل علی الفعل و الاضطرار الیه بالقهر و الغلبه» [1363: 154]. نخستین پیامد سیاسی این دیدگاه مشروعیت سلطه متغلبانه است، زیرا از آنجا که رفتار آدمیان نه بر اساس اراده که مبتنی بر خواست جبری الهی است لذا سلطه انسانها بر یکدیگر اساسا خارج از تصمیم و اراده 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 سلطه ظالمانه انسانها

نیست، به گونه ای که «ان الله تعالى لا يريد الا ما حسن من الافعال و لا يشاء الا الجميل من الاعمال و لا يريد القبائح» [1363: 157] لذا طبیعی است که ظلم به عنوان یک رفتار سیاسی در دایره خواست الهی قرار نمی گیرد. مفید با اشاره به آیه شریفه «و ما الله يريد ظلما للعباد» خدا هیچ ظلمی را بر بندگان روا نمی دارد [غافر: 31]، بر نفی سلطه ظالمانه استدلال می کند. داستان دزد و صاحب باغ مثنوی مولوی به خوبی جلوه ای از سلطه ظالمانه ای را که منبث از تفکر مسلوب الید بودن انسان است، به نمایش می گذارد. (6) در مقابل دیدگاه جبری که هم با فطرت آدمی و اصل عدالت ناسازگار است و هم با موازین اخلاقی، سیاسی و اجتماعی سنخیتی ندارد؛ دیدگاه اصحاب تفویض که معتزله اصلی ترین حامیان اندیشه آنها هستند، 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 و الاباحة لهم مع ما شاؤا من الاعمال» [مفید 1363: 155]. 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 می تواند سلطه 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 1361: 31 - 34].

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 نهایتا به انکار عمومیت قدرت خداوند می انجامد؛ با استناد به عقل و شرع، مذهب مختار خود یا «امر بین امرین» را طرح می کند. 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. طبیعتا 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 بهره برداری 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 می کند، علی رغم اینکه خداوند قادر است همه انسانها را مؤمن گرداند «لکنه شاء تعالی منهم الایمان علی الطوع و الاختیار» [1363: 159] سلب اختیار و اراده از انسان نکرده است. از این دیدگاه نظام هستی نظام ضروری است، انسان نیز در افعال خود آزاد و حد اعلای آزادی برای او متصور می باشد و البته که این آزادی و اختیار منافاتی با ضرورت نظام هستی نخواهد داشت. شهید مطهری در این خصوص توضیح می دهد که به لحاظ وجدان و فطرت، آدمی نبایستی مسلوب الاختیار باشد؛ انسان در هر حال و تحت هر شرایطی به لحاظ وجدانی احساس می کند در انجام یا ترک یک فعل آزاد است و متقابلا حاکمیت جبر با وجدان انسان سازگاری ندارد [1374 ج 6: 630؛ طباطبایی 1374 ج 1: 100؛ جعفری 1379: 213 - 215]. مهمترین پیامد سیاسی این نگرش اصل آزادی است، شیخ مفید با اشاره ای تلویحی به اصل حسن و قبح عقلی بر آن است که خداوند هرگز انسان را مجبور به انجام قبایح و اعمال غیر حسن نخواهد کرد اما این قابلیت را در انسان ایجاد می کند تا بر مبنای اراده و اختیار خود عمل قبیح را از حسن تشخیص دهد؛ در غیر این صورت مجازات رفتارهای ناپهنجار، سلطه های ظالمانه، تاسیس نظام سیاسی مبتنی بر تغلب و... با عدل الهی سنخیتی نخواهد داشت. در این صورت هم مجازات متخلف ممنوع خواهد بود و هم تاسیس نظام متغلب مشروع، زیرا هر دو بر مبنای خواست الهی بوده است و انسان نیز فرمانبردار و آلت فرمان او.

چهارمین اصل معرفت شناختی شیخ مفید استمداد عقل از وحی است. گسترش اندیشه عقلی در فضای ایجاد شده منبعث از سقوط امویان و استقرار عباسیان و حمایت‌های اولیه عباسیان تا عصر متوکل از معتزله، رویارویی دو جریان معتزله عقلگرا و اشاعره حدیث گرا را فراختر ساخت. جریان شیعی مابین این دو جریان افراطی با اندیشه های شیخ مفید و تاکید بر استدلال عقلانی بر نص، ظهور یافت و بر آن بود که عقل با هدایت وحی می تواند مصالح و مفاسد زندگی سیاسی را بازشناسد. مفید با هدف تبیین عقاید امامیه و بررسی نقاط افتراق آن از معتزله با تاکید بر قاعده لطف بر دیدگاه نص مبتنی بر عقل تاکید کرد. مساله لطف یکی از حوزه های اصلی مشاجره میان معتزلیان بغداد به رهبری بشر بن معتمر و معتزلیان بصره به رهبری قاضی عبدالجبار بوده است. بصریان لطف الهی را به حکم عدالت بر خدا واجب دانسته اند، 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 می داند نه از راه عدل، لذا به نظر می رسد دیدگاه مفید با بغدادیان سنخیت بیشتری داشته باشد. مارتین مکدرموت در تبیین این مساله می نویسد:

خدا عادلانه با آدمی رفتار می کند 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 می گویند که تکلیف او تنها از زمانی آغاز می شود که به تحمیل تکلیف بر آدمی و واداشتن او به اجرای اوامر خود تصمیم گرفت [1372: 107].

مفید نیز بر آن است که خدا مصلحت بندگان خود را در امور دینی و دنیوی رعایت می کند. مساله لطف از نظر شیخ مفید در تعیین تکلیف سه مبحث مهم تکلیف انسان، نبوت و امامت نمودار می شود. از درون این سه مبحث عمده می توان 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 می داند در حالی که مفید این سه مبحث را بر مبنای لطف و فضل الهی واجب می داند.

الف. تکلیف انسان: پیشتر اشاره شد که فقه سیاسی عبارت از تصادم نص با واقعیت زندگی سیاسی است. اکنون این پرسش مهم مطرح می باشد که آیا بشر به تنهایی می تواند 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 اشاره ای کاملاً جدی و سیاسی است:

خداوند برای بندگان خود تا زمانی که مکلف هستند کاری جز کار اصلح برای دین و دنیای آنها نمی کند. آنها را از هر آنچه برایشان شایسته و مفید است محروم نمی کند. هر که را ثروتمند ساخته شایسته اوست و هر که را فقیر کرد شایسته ترین تدبیر برای اوست در بیماری و تندرستی نیز قضیه همین است [1363: 62 - 63].

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 می نویسد:

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 ظالما [1363: 62 - 63] / من می گویم لطفی که معتقدان به لطف آن را واجب شمرده اند 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 بعد همان لطفی است که خدا در حق عقل روا می دارد تا از راه مصالح سیاسی و اجتماعی انسان به سعادت برسد، لذا خداوند از ابتدا انسان را در بهشت به تنعم نمی رساند بلکه مصلحت دنیوی او در مکلف بودن اوست، چون اگر تکلیفی نداشت طبیعتا به زیان کسی تمام می شد که اگر مکلف بود به سبب فرمانبرداری از نعمتی والایتر برخوردار می گشت و خدا بزرگوارتر از آن است که کسی را از نعمتی یا فضیلتی محروم سازد، در حالی که فضیلت و وسیعتری در انتظار او باشد [1363: 64]. لذا همان گونه که مصلحت آدمی در امور دینی از راه تکلیف لحاظ شده است مصلحت او در امور دنیوی از طریق کار جمعی و تاسیس حکومت مورد توجه بوده است، هرچند تکلیف گرایی در هر دو عرصه مذهبی و حکومتی، منطق حاکم بوده است. پس آنچه در زندگی سیاسی و اجتماعی لازم می باشد، خداوند مورد عنایت قرار داده است و انسان در سپهر حیات سیاسی باید در کنار بهره مندی 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 منصفه ظهور برساند.

ب. نبوت: اثبات نبوت از منظر مفید صرفا مبتنی بر قاعده لطف می باشد. 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 واقعیتی 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» [1363: 13]. لذا وجود رسول از جهت هدایت جامعه کاملا ضروری است اما اصل نبوت به لحاظ رعایت مصلحت آدمی خود لطفی است از جانب خداوند، «اقول ان تعلیق النبوه تفضل من الله تعالی» [1363: 70]. مفید همین نکته را در کتاب النکت الاعتقادیه مورد اشاره قرار می دهد و می نویسد: «ما الدلیل علی ان نصب الانبیاء واجب فی الحکمه؟ الدلیل علی ذلک انه لطف و اللطف واجب فی الحکمه» [1374: 78 - 79] / 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 می نویسد: «الامام هو الذی له الریاسة العامة فی امور الدین و الدنیا نیابتا عن النبی (ص)» امام عبارت است از کسی که ریاست عامه مردم در امور دنیوی و دینی از جانب پیامبر را بر عهده دارد [1374: 104]. 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» [1374: 105؛ مفید 1363: 73] پس امامت نیز چون نبوت به واسطه لطف الهی بر خداوند واجب است. مفید ضرورت وجود امام را نیز مبتنی بر رعایت مصلحت انسان می داند. 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 اداره کننده امور جامعه است. مفید در مقدمه کتاب الافصاح فی امامه علی بن ابیطالب مساله امامت را از منظر کتاب، سنت، اجماع و عقل بررسی می کند؛ بویژه ضرورتهای سیاسی را اساسی ترین دلیل

وجود امام می داند و می نویسد:

اما از جهت عقل و تجربه (النظر و الاعتبار) ما دریافته ایم که مردمان در امور شرعی وابسته به ائمه اند و این وابستگی مقتضی آن است که به تحقیق امامان خود را بشناسند. اگر چنین نباشد آنچه بدان مکلف شده اند 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 نمی کند، لذا شناختن ائمه واجب شده است [مکدموت 1372: 163؛ مفید 1950: 4].

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 روش شناسانه رو آورد و این را از خلال اصول فقه سید مرتضی علم الهدی جستجو می کنیم.

ب. سید مرتضی؛ بنیاد فقهی - روش شناختی دانش سیاسی

چنانچه گذشت تامل در باب سیاست مستلزم وجود مبانی معرفت شناسانه 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 منظومه ای 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 عقلگرایی محض معتزله و دفاع از عقل در برابر جریان ضد عقلی اشاعره و استدلال بر رعایت مصلحت انسان از طریق قاعده لطف و بهره مندی از اختیار و آزادی کلیدهای اساسی یاست شرعی را به دست داد که سید مرتضی به تدارک مبادی روش شناسانه 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 روش شناسانه 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 دانسته اند همچنان که فلسفه را مشخصه تمدن یونان. از این رو فقه به سبب گستردگی حوزه های مورد مطالعه و بخصوص سیطره بر فرهنگ سیاسی جامعه از اهمیت مهمی برخوردار است. جرقه های 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 برجسته ای 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 تاسیس 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 عرصه های مختلفی شکوفا شد، فقه سیاسی شیعه در بطن جریان کلی فقه مورد اندیشه ورزی نوینی قرار گرفت و توانست با حفظ دیدگاه نص گرایانه دوره های پیشین عنصر عقل را در روش شناسی نوین خود وارد کند.

علی بن الحسین الموسوی البغدادی ملقب به شریف مرتضی علم الهدی (355 - 436 ق.) [ابن اثیر 1398 ج 2:

40 - 41] در حد 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 روش مندی بود که توسط او پایه گذاری 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 زبان شناسی 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 می شد؛ به گونه ای که در حوزه کلام، عقلانیت معتزله را به سبب جبری بودن آن نپذیرفت و در مقابل بر عقل برهانی تاکید کرد [مطهری 1376: 65]. 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 می پردازد، هر چند اهل سنت تنها سنت نبوی را ملاک تفقه می دانند؛ برای شیعه کتاب خدا و عترت رسول مورد توجه بوده است. شیعه اجتهادی، اجماع را کاشف از قول پیغمبر یا امام می داند و برخلاف جریان ضد عقلی اخباریه، عقل را منبع مهم دیگر فقه سیاسی معرفی می کند. فقه شیعه در کنار اصول استنباط به اصول عملیه به عنوان ضوابط و قواعدی برای انطباق واقعیت سیاسی با نص اسلامی توجه دارد که البته از اصول عملیه نیز اصل استصحاب شرعی است و سه اصل احتیاط، تخییر و برائت اصول عقلی اند که عقل در خصوص آنها حکم مستقل دارد و البته مورد تایید شرع نیز واقع شده اند. سید مرتضی هر چند در استنباط احکام بر نص قرآنی و گفتار معصوم تکیه دارد؛ اما در مهمترین کتاب روش شناسانه خود یعنی الذریعه الی اصول الشریعه منظومه ای عقلی - نصی تاسیس کرد. مرتضی در حد فاصل جریانهای افراطی معتزله و اشاعره و با توجه به شرایط سیاسی جامعه که زمینه را برای تفکر عقلانی فراهم ساخته 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 ابعادی از آن را باز خواهیم نمود.

1) 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 می دهد. (7) از نظر مرتضی نکته کانونی علم اصول خطاب است چه، خطاب نوع خاصی از کلام است که خصلت مهم آن اراده کردن مخاطب است؛ مساله مورد توجه علم اصول، خطاب مفیدی است که در آن معنا یا فایده ای نهفته باشد. مرتضی با اشاره به این نکته مهم مبحث الفاظ خود را آغاز می کند و آن را چونان امری مشترک برای فهم نصوص قرآنی و حدیث پی می گیرد. 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

1406: 134]. 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 می کند [1346: 22 - 30]. مرتضی با این بحث مهم، گویی به اشکالاتی پاسخ می دهد که شش قرن بعد توسط اخباریین (8) و بویژه ملا امین استرآبادی طرح شد که بر مبنای آن ظاهر قرآن را حجت نمی دانست. استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة فلسفه اصلی کتاب را مقابله با دیدگاه اجتهادی و پیروی از ظن در احکام الهی می داند و چون ظاهر قرآن از درک مجتهدان خارج است، حجت نمی داند. «سمیتها بالفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد ای اتباع الظن فی نفس الاحکام» [2 - 3 (9)]. او رجوع به ظنون مجتهدین را ناشی از غفلت از احادیث ائمه می داند و لذا تقسیم بندی احادیث به موثق، صحیح، حسن و ضعیف از سوی علامه حلی را شدیداً مورد انتقاد قرار می دهد. 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 می شود. (10) ثالثاً علم اجمالی در خصوص مخصصات و مقیدات و ناسخاتی وجود دارد که ظاهر قرآن را از اعتبار ساقط می کند [استرآبادی: 8]. البته همه این اشکالات توسط اصولیین شیعه پاسخ گفته شده است. به نظر می رسد مرتضی با طرح بحث حجیت ظاهر قرآن، از پیش به اشکال مذکور پاسخ گفته است.

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 می تواند راهگشا باشد. بر این مبنا چنانچه از ناحیه خداوند خطابی رسیده باشد که اماره ای 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 می نویسد: «انه اذا ورد منه - تعالی - خطاب و لیس فیه عرف و لاشرع وجب حمله علی وضع اللغة لانه الاصل» [1346: 15]. اما در مرحله بعد آنچه که در حکم ناسخ عمل می کند، 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؛ (11) اما اگر تحت هر شرایطی دلیل شرعی وجود داشت به سبب حجیت لفظ الهی باید مورد عنایت قرار گیرد. چنانچه علامه طباطبایی توضیح می دهد که شیعه به نص قرآن مجید، قول پیامبر را در تفسیر آیات قرآن حجت می داند و برای اقوال صحابه و تابعین و سایر مسلمین هیچ گونه حجیتی قایل نیست مگر از راه روایت پیغمبر جز اینکه به نص خبر متواتر ثقلین، قول عترت و اهل بیت را تالی قول پیغمبر اکرم و مانند آن حجت می داند [1361: 71]. البته این بحث با مباحث محکم و متشابه مرتبط است، چنانچه از این منظر حکم ناسخ محکم و منسوخ متشابه است [میرمحمدی 1375: 271]. سید مرتضی هرگاه از قرآن و حدیث بحث می کند قدری از شیوه محکومات فاصله می گیرد و حتی اوامر وارد در قرآن را به لحاظ وجوب و ندب قطعی نمی داند، 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 الصحیح» [1346: 51]، 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 می کند که حکم ایجابی باشد، لذا مساله برای وجوب و ندب حکم کفایت نمی کند بلکه نیاز به دلیل دیگری نیز هست. مرتضی با طرح این بحث به یک مشکل جدی روش شناسی اشاره می کند لذا یافتن دلیل اضافی یا «دلالة زائده» در کنار قرآن او را به حوزه های دیگر تفکر و اندیشه سوق می دهد و اینجاست

که او به منابع دیگر تفکر یعنی سنت، اجماع و عقل روی می آورد، مثلاً علت «عدم وجوب مطلق اوامر» را تعارض آن با عقل می داند «لان ذلك لا يعقل» [1346: 52].

2) سنت

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

و الوجه المعتمد في اضافة الخطاب الى الله تعالى ان 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 القران. [1405 ج 1: 10 - 11] / آنچه علاوه بر خطاب الهی موجب اطمینان است [و تکالیف و احکام زندگی انسان را مشخص می کند] آن است که رسول مورد تایید 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 همچنان که رسول خدا در خصوص کلام خدا بودن آیات قرآن گواهی داده است.

از این رو مراجعه به سنت، مشکل روش شناسانه مرتضی را مرتفع می سازد. چه، از نظر او سنت می تواند احکام مجمل قرآن را مبین سازد؛ به گونه ای که اعجاز قرآن نیز خدشه ای بر نقش سنت وارد نمی سازد زیرا اینجا حوزه احکام است و ظاهراً بحث اعجاز در اینجا طرح نمی شود [1346: 463]. مرتضی در توضیح اینکه سنت یا اخبار می تواند مبنای مهمی برای علم و دانش سیاسی باشد به نقد دیدگاهی می پردازد که علم را صرفاً محصور در ادراکات عقلانی می داند و توضیح می دهد همچنان که صرف استدلال عقلانی برای آگاهی از حوادث تاریخی و جغرافیایی اوضاع شهرهای بزرگ و حوادث عظیم کفایت نمی کند، بلکه به اخبار گذشتگان نیز نیاز است لذا سنت نیز می تواند 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 می شود، مثل بررسی فهم نص بر امامت و خلافت علی (ع) [1346: 484 - 485؛ 1411: 344 - 345]. مرتضی در خصوص احکام حوادث سیاسی که در قرآن نیامده و یا به طور مجمل ذکر شده است ضرورت تاسی به سنت را بر مبنای آیه ای از قرآن پی می گیرد و آن اینکه خدا در قرآن فرموده است: «لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة» [احزاب: 21] و در جای دیگر می فرماید: «فاتبعوه» 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] می داند. مرتضی در کنار استدلال قرآنی به اجماع نیز توسل می جوید تا نشان دهد که علاوه بر گفتار، کردار رسول خدا نیز حجت است [1346: 576 - 577]. مرتضی کاربرد این اصول در بحث امامت و نحوه پذیرش ولایت از سلطان را به نحو عینی بررسی می کند.

3) اجماع

سومین منبع تعقل سیاسی از منظر شریف مرتضی اجماع است. اجماع در چهارچوب روش شناسی مرتضی علی رغم تفاوت جدی با اجماع مدنظر اهل سنت از منابع دانش سیاسی محسوب می شود. البته با توجه به خصلت عقلی - نصی فقه سیاسی شیعه، اجماع در مرحله بعدی اعتبار قرار می گیرد. مبنای توجه به اجماع در فقه سیاسی اهل سنت اشاره به قول پیامبر مبنی بر این است که «لا تجتمع امتی علی خطأ» امت من بر امر باطل اتفاق نظر نخواهند کرد، گو اینکه صحت این روایت از دیدگاه شیعه محل تردید است (مطهری 1378: 48 - 49)، مفاد خود روایت می تواند از دو موضوع حکایت کند. یکی اینکه «اجماع امت» مورد نظر است حال آنکه «اجماع

خواص « مدنظر اهل سنت می باشد و دیگر آنکه به بیان روایت هیچ گاه تمامی امت بر باطل نخواهند بود بلکه همواره در میان آنان فرد یا گروهی را می توان در مسیر صحیح یافت، لذا اجماع از منظر مرتضی اختلاف جدی با اهل سنت دارد. مرتضی که حجیت خبر واحد را نمی پذیرد اهمیت جدی تری برای اجماع قایل است و اجماع را مرجح بر خبر واحد می داند [1405: 17]. از نظر او اجماع قطعا مطلق نخواهد بود، بلکه اجماع خاص علماست و از آنجا که اجماع اتفاق نظر علماست و طبیعتا ائمه جزء و در صدر علما قرار دارند، لذا هرگونه اجماعی بایستی کاشف از قول آنها باشد و این مساله در همه معانی اجماع شامل اجماع امت، اجماع مؤمنین و اجماع علما صدق می کند؛ چرا که امام خود جزء امت و از مؤمنین و افضل علماست [المرتضی 1405: 14 - 15 (12)]. از این رو نقطه افتراق جدی اجماع مدنظر مرتضی با اجماع شافعی و دیگران آشکار می شود. اهل سنت چند دلیل را مبنای اجماع قرار داده اند، یکی آیه شریفه «و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولى و نصله جهنم و ساءت مصیرا» [نساء: 115] 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 «و کذلک جعلناکم امة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا» [بقره: 143] از نظر اهل سنت مراد از «وسطا» یعنی «عدلا» پس همان گونه 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 «کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر» [آل عمران: 110] این صفات شایسته کسی نیست جز آنکه قولش حجت است و چهارم روایتی از رسول خدا که فرمود: «لاتجتمع امتی علی خطاء» [علم الهدی 1346: 607 - 608].

سید مرتضی این نوع اجماع را که کاشف از قول معصوم نیست با استدلال رد می کند. در خصوص استناد نخست اهل سنت معتقد است: اولاً منظور از آیه شریفه ایمان ظاهری و باطنی است؛ اما چگونه می توان 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 جامعه اند و شاید مؤمنان همان دوره زمانی مد 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 می کند که ظاهر این آیه مبین نمونه بودن کل امت است اما آیا عقلا 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 [1346: 608 - 662]. 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

(4) عقل

چهارمین منبع عقلانیت سیاسی از نگاه علم الهدی عقل است [1387: 36]. مرتضی با تاکید بر این نکته که تنها راه شناختن خدا «استدلال کردن بر حدوث اجسام» ست 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 ضرورتا 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 [1954: 79].

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 می داند اما مرتضی استدلال برای شناخت خدا را وظیفه نخستین تلقی می کند «ان الطريق الى المعرفة الله تعالى هو العقل و لایجوز ان يكون السمع» راه ناخت خداوند تعالی عقل است نه سمع. انسان به توسط عقل خدا را می شناسد و می داند که تکالیفی بر عهده اوست؛ اما عقل نیازمند یآوری 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 می دهد و ضرورت تکیه بر عقل را در آنها شرط می داند اما در خصوص شرعیات چنین قضاوتی ندارد [1346: 571].

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 می کند بر آن است که اگر قیاس مبتنی بر عرف یا شرع باشد قابل قبول نیست مگر آنکه بتوان بر چنین مقایسه ای 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 قیاس کننده برمی گردد. از سوی دیگر علت در قیاس عقلی، عینی است در حالی که در قیاس سمعی علت مظنون است، پس اگر دلیل قوی ای از عقل وجود داشت نیازی به دلایل دیگر نیست اما در قیاس شرعی وظیفه متکلم دلیل جویی نیست بلکه پذیرش تعبدی است [1346: 671].

مرتضی هر چند تمایل جزئی خود را به قیاس عقلی نشان می دهد اما فراتر از آن ضمن رفض قیاس شرعی معتقد است علی رغم 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 می نویسد:

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 [1346: 672].

برخلاف اهل سنت که اجماع صحابه را نه بر اجتهاد عقلی بلکه صرفا مبتنی بر نص می دانند مرتضی تاکید بر استدلال عقلی دارد و معتقد است حتی طرفداران قیاس نیز اگر به استدلال رویاوردند دچار مشکل جدی خواهند شد.

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 می دهد. در سطح کلان مرتضی بحث مهم امامت را بر مبنای اصول روش شناختی خود تحلیل و بررسی می کند. مساله امامت از مهمترین مسائل حوزه تفکر سیاسی اسلامی است، جالب اینکه امامت نخستین مساله ای بود که برای اندیشه اسلامی طرح شد همچنین آخرین مساله ای است که اندیشه اسلامی کوشید نظریه ای برای آن پردازش کند. با اینکه این مناقشه بسیار زود آغاز شد، اما یک جمع بندی نهایی از آن تحت تاثیر عوامل سیاسی و ماهیت قدرت همواره دچار خدشه بوده است. مشکل اصلی نظریه پردازی در این زمینه فقدان قواعدی برای تعقل و اندیشه بود، به گونه ای 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 فرمول بندی دقیقتر این اصول جهد بلیغی کردند، سید مرتضی با مبانی چهارگانه استدلال به بررسی مساله مهم امامت پرداخت. در بادی امر آیه 55 سوره مائده بنیاد قرآنی امامت را در دیدگاه او ترسیم کرد «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکاة و هم راکعون» [مائده: 55] «همانا ولی شما خدا، رسول خدا و آنانی است که ایمان آورند و نماز به پا دارند و زکات بپردازند در حالی که در حال رکوع هستند». مرتضی «ولی» را کسی می داند 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 «و الذین آمنوا» علی (ع) است و بخش آخر آیه نیز اشاره به علی (ع) دارد که هنگام رکوع بدون قطع نماز «اخذ السائل الخاتم من یده» انگشتری خود را به سائل داد [1411: 442]. از سوی دیگر اخبار فراوانی بر وجود ضرورت امام در جامعه تاکید 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 می شناسد. مرتضی یکی از صفات امام را «عالم بودن به احکام شریعت» می داند و بر آن است که این صفت وجود سمعی دارد نه عقلی «اما علمه باحکام الشریعة و کونه اعلم بها فمبنی علی التعبد بالشرائع و انه امام فیها و لیس فی العقل وجوب ذلک» [1411: 430] سید مرتضی بحث امامت را از منظر اجماع نیز پی می گیرد، او توضیح می دهد 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 می دادند. مرتضی پس از طرح این مباحث می نویسد:

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 [1411: 437].

لذا مرتضی با استناد به اجماع معتقد است که اولاً امام در یک زمان جز یک نفر نمی تواند باشد، ثانیاً بر اساس اجماع علمای اسلامی که اغلب مبتنی بر نص رسول خداست، امامت بعد از رسول خدا متمرکز در علی است [1411: 409 - 410]. سید مرتضی نهایتاً مساله امامت را از منظر عقل نیز پی می گیرد. او معتقد است بر مبنای

عقل «اصل ریاست» در شرایط ثبوت تکلیف عقلی و ارتفاع العصمه ضروری است، بر این اساس ضروریاتی چون امر و نهی، رعایت مصالح جامعه، وجود رئیس را اجتناب ناپذیر می کند. 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 قبایح و مصلحت موجود در آن، امام را از امیر و خلیفه مستغنی می سازد. 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 می نویسد:

دلیل اصلی وجوب [امامت] لطف است، همه ما عاداتاً می دانیم که مردم نیازمند رئیسی مبسوط الید 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، فتنه ها را بخواباند و معیشت مردم را تامین نماید تا مردم در سایه وجود او به صلاح نزدیکتر و از فساد فاصله گیرند [طوسی 1963: 69 - 70].

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 می یابد و با گسترش هرج و مرج و فساد در جامعه گرایش به معاصی نیز بیشتر می شود. از این رو مصلحت دین و دنیای مردم از طریق امامت تامین می شود. سید مرتضی مساله ظلم و بغی، انتظام امور جامعه و تامین مصلحت عمومی را اموری صرفاً مبتنی بر شرع نمی داند، بلکه این امور را بر اساس عقل که البته شرع نیز آنها را تایید کرده است لازم می داند، چنانچه در انتهای بحث امامت نتیجه می گیرد که «هذا امر لازم لکمال العقل». این مساله در اندیشه مرتضی چنان جایگاه مهمی دارد که در همه مباحث فقهی و کلامی خود تاکید بر استدلال عقلانی دارد و روش خود را روش استدلالی می نامد. مرتضی به هیچ وجه چون شافعی قواعد زبان شناسی عربی را مرادف با منطق یونانی و به عنوان بنیاد دانش سیاسی نمی داند یا چون استرآبادی حدیث گرای محض معتقد نیست که «منطق و عقل فاقد منفعت است و تنها تمسک مستقیم به اصحاب عصمت انسان را از حیرانی نجات می دهد» [استرآبادی: 4] 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 1963: 59]. علی رغم وجود نص در کتاب و سنت، مرتضی اجماع و استدلال عقلانی را به عنوان دو ستون محکم نظریه سیاسی شیعه محسوب می کند، 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 عینی تر جلوه هایی از روش شناسی خود را به نمایش می گذارد [1405 ج 2: 89 - 97 (13)]. مرتضی بعد از وفات شیخ مفید در سال 413 ق. مرجع رسیدگی به تظلمات مردم و نقیب نقبا بود و لذا روابط خوبی با خلفای عباسی چون الطائع، القادر و القائم داشت. با توجه به این اوضاع انگیزه تالیف رساله مذکور مناقشه ای بود که در مجلس وزیر ابی القاسم حسین معزی وزیر مشرف الدوله البویهی در بغداد در سال 415 ق. اتفاق افتاد. از نظر سید مرتضی مساله 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 می آورد. از این رو تفکیک میان دو نوع سلطان محقق عادل و سلطان ظالم متغلب تفکیکی با معناست. با توجه به ویژگیهایی که برای سلطان عادل طرح می کند 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 می کند و ضمن آنکه پذیرش ولایت را به چهار نوع واجب، قبیح، مباح و محذور تقسیم می کند با استدلالهای قرآنی، روایی و عقلی سعی در توجیه همکاری با سلطان دارد، البته اگر بداند که می تواند احقاق حق کند، از مظلوم دفاع کند، نفی تغلب کند و... . مرتضی متأثر از سلطنت مطلقه، هرگز نمی تواند استدلالهای عقلانی خود را فراتر از افق عصر خود بیفکند و لذا تنها در گفتمان سلطنت مطلقه چاره ای جز توجیه پذیرش همکاری با سلطان ندارد و در بدترین شرایط نیز حکم به پذیرش «ولایت محظورانه» می کند.

نتیجه گیری

آنچه گذشت فشرده ای بود از عناصر گفتمانی فقه سیاسی شیعه با تاکید بر قواعد فقهی - روش شناسانه سید مرتضی علم الهدی و مبانی کلامی - معرفت شناسانه شیخ مفید، علی رغم اینکه در خلال مباحث گذشته به برخی از دستاوردهای نظری بحث اشاره کردیم در اینجا باید نکاتی را به آن بیفراییم. 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 اندیشه مندان اهل سنت انجام شده است می توان چنین پژوهشهایی را در فقه سیاسی شیعه هم انجام داد. احمد تیمور پاشا از جمله اندیشه مندانی 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 تاسیس و تکمیل شده اند. از منظر او دانش فقه از چهارچوبهای نظری فقهای نخستین فاصله گرفته است و خصلت سرزمینی و اقلیمی (law-area) (یافته است [1965: 4 - 6]). 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 میانه ای 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 هارون الرشید چنین توصیف می کند:

هنگامی که هارون الرشید بر مسند خلافت نشست و ولایت امور قضایی را از سال 170 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 می کردند. از آنجا که ابتدا تنها اصحاب و منتسبین به مذهبش به او استناد می کردند عامه مردم نیازمند احکام و فتاوی آنها شدند، همین مساله به گسترش مذهب [حنفی] در این بلاد انجامید. گسترده گی این مذهب قابل قیاس با گسترده گی مذهب مالکی در اندلس بود. . . هنگامی که خلیفه امر قضاوت را از حنفیه به شافعیه منتقل ساخت این بار این مذهب گسترش یافت به گونه ای که اهل بغداد به دو فرقه عظیم تبدیل شدند و میان آنها فتنه ها درگرفت [1965: 16-18].

بخشی از تحولات فقهی و کلامی در اثر مهم عبدالکریم شهرستانی انعکاس یافته است. نویسنده مقدمه کتاب

الملل و النحل در خصوص رابطه قدرت با ظهور جریانهای فکری متفاوت با اشاره به وضعیتی که متعاقب ظهور اشاعره در کشورهای اسلامی ایجاد شد، توضیح می دهد که ظهور دولت مستبد ترک در حوزه 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 دوره پیش از آن شد، به گونه ای که حمایت دستگاه حاکم موجب رشد اشاعره شد که البته این حمایت جامعه را به سوی تصلب رای و تقلید محض سیاسی و اجتماعی کشاند [1361 ج 1: 8].

تیمورپاشا در قسمتهایی از کتابش اشاراتی به ظهور و سقوط فقه شیعه در برخی از سرزمینها در نتیجه تحولات قدرت حاکم دارد، بخصوص به وضعیت «اقلیم ری» و تقابل سه طایفه حنفی، شافعی و شیعی در آنجا اشاره می کند که در آن ابتدا منازعه میان دو طایفه نخست با شیعه و سپس میان خود دو طایفه نخست که نهایتاً به توفیق شافعیها انجامید و با اوج گیری قدرت آنها حنفی ها و شیعیان ناچار به اختفا شدند و حتی محله آنها خراب شد [1965: 49]. مصادف شدن اوج گیری اندیشه های فقهی و کلامی سید مرتضی و مفید با حکومت شیعی آل بویه نیز تصادمی پرمعناست. سیاست دولت آل بویه بر نوعی پلورالیسم فرهنگی بویژه میان شیعه و سنی استوار بود، این سیاست بیش از همه به نفع اصحاب عقلانیت فقهی شیعی بود. علی رغم منازعات فراوان، دولت شیعی آل بویه همچنان وحدت و یکپارچگی خود را حفظ کرد به گونه ای که در سایه این دولت پیشرفتهای اقتصادی، فرهنگی و اداری چشمگیری اتفاق افتاد [اشپولر 1373 ج 1: 170 - 171] و فقه شیعه نیز به دستان توانمند محدث بزرگ، متکلم شیعی و اصولی برجسته که همان شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی می باشند، چنان تنومند شد که تا قرنهای حوزه بحث و فحص شیعی انبساط فزاینده ای یافت. بی تردید ارتباط قبض و بسط دانش فقهی با سرشت قدرت حاکم نمی توانست فقه سیاسی شیعه را متأثر از مهمترین حیطه های علم سیاست یعنی اقتدار و مشروعیت نسازد، از این رو در کنار دستاوردهایی که در خلال مباحث گذشته طرح شد می توان به دستاورد مهم نظری دیگر فقه سیاسی شیعه یعنی مشروعیت و اقتدار اشاره کرد.

مهمترین دستاورد نظری نگاه خاص به مساله مشروعیت بود. مبانی معرفت شناسانه مفید و قواعد روش شناسی سید مرتضی یا ترکیب خاص عقلانیت فقهی و کلامی شیعه طرح مساله مشروعیت سیاسی را اجتناب ناپذیر می کرد، با توجه به اینکه به لحاظ عملی برخی حکومتهای شیعی سیر تغلب در پیش گرفتند اما اندیشه سیاسی شیعه نیز نمی توانست به دور از دغدغه اقتدارگرایی باشد. رساله العمل مع السلطان سید مرتضی همچون کل فرایند عقلانیت سنتی عناصر توجیه اقتدار را در خود دارد. فقه سیاسی اهل سنت به جای واقع گرایی در نوعی آرمان گرایی 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 واقع گرا را بایستی به نگرش انتقادی رهنمون باشد اما چنانچه تاریخ سیاسی اهل سنت مبین آن است، خصلت اندرزگونه متون سیاسی فقهی اهل سنت آن را از عنصر انتقادی تهی ساخته است. اهل سنت با ترسیم آینده ای آرمانی بر مبنای «استناد محض به گذشته» و تعطیل عقل از یکسو و مشاهده نظام استبدادی از سوی دیگر یا بایستی به نفی تغلب می پرداخت 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 توجیه گر سلطه 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 گذشته گرایی 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 توجیه گرایانه 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 نظریه امامت و با استناد به آن، الگوی آرمانی خود را معطوف به توجیه اقتدار مشروع بویژه دوره خلافت علی (ع) کرد و از سوی دیگر نسبت به اقتدار نظامهای متغلب خصلتی توجیهی - انتقادی به خود گرفت. پذیرش این واقعیت اجتناب ناپذیر 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، تاسیس نظامهای سیاسی چهارگانه شیعی، فاطمیان در مصر، آل بویه در ایران و عراق، ولت 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، (14) با اتخاذ سیاست مسالمت آمیز و برقرار ساختن تعادل میان شیعیان و اهل سنت از یکسو و ممانعت از اجحاف 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 مساله امامت در کنار حمایتهای دولت آل بویه خصوصا حمایت علمی ابونصر وزیر آل بویه در جهت تاسیس نخستین دارالعلم شیعه در سال 383 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 1398 ج 7: 162].

باری، فقه سیاسی شیعه دریافتی دو وجهی از اقتدار را مذهب مختار خود قرار داد. رساله نحوه 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 کمرنگی دارند و گویی رفع نیازهای مردم نیز نه به دست خود آنها و با اختیار آنها بلکه از مراحم 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 حرکتی اقتدارستیزانه جدی آغاز کرد و در انقلاب اسلامی به اوج رسید که تحولات قدرت و فقه در دوره های بعد موضوع پژوهشهای مستقل و جدی است. بویژه دوره ای که بعد از محقق حلی (602 - 676) بر پایه مبانی معرفت شناختی و روش شناختی 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 نخبه گرایی در عرصه سیاست تاکید گذارد که نتایج مهمی در عرصه عمل و نظر بر جای نهاد.

- ابن اثیر. (1398 ق.) . الكامل فی التاریخ. بیروت: دارالفکر.
- ابن الندیم. (1346 ش.) . الفهرست. چاپخانه بانک بازرگانی ایران. چاپ دوم.
- ابوزید، نصر حامد. (1996) . النص و السلطه و الحقیقه: الفكر الديني بين اراده المعرفة و اراده الهنيمه. بيروت: المركز الثقافي الوبي.
- استرآبادی، امین. (بی تا) . الفوائد المدنيه. بی جا: بی نا.
- اشیولر، برتولد. (1373) . تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه جواد فلاطوری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ چهارم. 2 ج.
- اشعری، ابوالحسن. (بی تا) . مقالات الاسلامیین. تحقیق: محمد محی الدین. صیدا: المكتبة العصرية.
- تیمورپاشا، احمد. (1965) . نظرة تاريخيته في حدوث المذاهب الفقهية الاربعة، الحنفی، المالکی، الشافعی، الحنبلی و انتشارها عند جمهور المسلمين. مصر: مطالع دارالكتاب العربی محمد حامی المیناوی.
- جاحظ. (1991) . رسائل الجاحظ: رسالة في الجد و الهزل. تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون. دارالجليل.
- جعفریان، رسول. (1375) . تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن دهم هجری. قم: انتشارات انصاریان.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (1379) . جبر و اختیار. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- الحیدری، علی نقی. (1406 ق.) اصول الاستنباط فی اصول الفقه و تاریخه باسلوب حدیث. قم: مكتبة المفيد.
- داوری اردکانی، رضا. (1373) . فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ سوم.
- شکوری، ابوالفضل. (1361) . فقه سیاسی اسلام. قم: نشر حر.
- شهرستانی، عبدالکریم. (1361) . الملل و النحل. مقدمه محمدرضا جلالی نائینی.
- طباطبایی، جواد. (1375) . خواجه نظام الملک. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، محمد حسین. (1374) . ترجمه تفسیر المیزان. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. 2 ج.
- - . (1361) . قرآن در اسلام. تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- الطوسی، شیخ ابی جعفر. (1963) . تلخیص الشافی. الجزء الاول. قدم له و علق علیه: السيد حسين بحرالعلوم. النجف: مطبعة الاداب. الطبعة الثانية.
- عابد الجابری، محمد. (1994) . تكوين العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- - . (1993) . نقد العقل العربي (3) . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- علم الهدی، مرتضی. (1954) . الاصول الاعتقادية، نفائس المخطوطات. بغداد: نشر المعارف. الطبعة الثانية.
- - . (1411 ق.) . الذخیره فی علم الکلام. تحقیق: السيد احمد الحسيني. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- - . (1346 ش.) . الذریعة الى اصول الشريعة. تصحيح، مقدمه و تعليقات: ابوالقاسم گرگی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- - . (1387 ق.) . جمل العلم و العمل. تحقیق: السيد احمد الحسيني. النجف: مطبعة الاداب.
- - . (1405 ق.) . جوابات المسائل التبنائيات. رسائل الشريف المرتضى. تقديم و اشراف: السيد احمد الحسيني. اعداد: السيد مهدي رجایی. قم: دارالقرآن الکریم.
- عنایت، حمید. (1362) . تفکر نوین سیاسی در اسلام. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: چاپخانه سپهر.

- - . (1375) . «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. (1361) . جبر و اختیار. قم: انتشارات شفق.
- کدیور، محسن. (1376) . نظریه های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی.
- گرجی، ابوالقاسم. (1375) . تاریخ فقه و فقهها. تهران: سمت.
- محمصانی، صبحی. (بی تا) . المبادئ الشرعیة و القانونیه فی الحجر و النفقة و الموارث و الوصیه. بیروت: بی جا.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (1368) . مقدمه ای بر فقه شیعه با کلیات و کتابشناسی. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مشکور، محمدجواد. (1368 ش.) فرهنگ فرق اسلامی. با مقدمه و توضیح کاظم مدیرشانه چی. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. (1376) . آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، حکمت عملی. قم: انتشارات صدرا.
- - . (1378) . اصول فقه در آثار شهید مطهری. به کوشش جواد رضوی. قم: انصاری.
- - . (1374) . مجموعه آثار، اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات صدرا.
- - . (1368) . مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی: جامعه و تاریخ. قم: انتشارات صدرا.
- المظفر، الشیخ محمدرضا. (1368) . اصول فقه. النجف: مطابع دارالنعمان. الطبعة الثانية.
- شیخ مفید. (1950) . الافصاح فی امامه علی بن ابیطالب. النجف: الحیدریة. چاپ دوم.
- - . (1363 ق.) . اوائل المقالات فی المذاهب المختارات. لها مقدمه و علیها تعلیقات بقلم الشیخ فضل الله الزنجانی. صححها و اهتم بنشرها عباسقلی (الواعظ الچرندابی) . مطبعة الرضایی. الطبعة الاولى.
- - . (1363 ق.) . تصحیح الاعتقاد او شرح عقاید الصدوق، علق علیها و وضع مقدمه لها السید هبة الدین الشهرستانی. صححها و اهتم بنشرها عباسقلی (الواعظ الچرندابی) . تبریز: مطبعة الرضایی.
- - . (1374 ق.) . الجواهر الاعتقادیة (النکت الاعتقادیة) . ترجمه سید جلیل یزدی. النجف: المطبعة العلمیه.
- - . (1377 ق.) . دفاع از تشیع: بحثهای کلامی شیخ مفید. (ترجمه کتاب الفصول المختاره) . مترجم: آقا جمال خوانساری. مصحح: صادق حسن زاده. قم: انتشارات مؤمنین.
- - . (1396 ق.) . الفصول المختاره من العیون و المحاسن. قم: منشورات مکتبه الداوری. الطبعة الرابعة.
- - . (1380 ق.) . مجالس در مناظرات. (ترجمه کتاب الفصول المختاره) . مترجم: آقا جمال محمدبن آقا حسین محقق خوانساری. مصحح: خان بابا مشار. تهران: انتشارات مهرآیین.
- - . (1410 ق.) . المقنعه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. الطبعة الثانية.
- مکدرموت، مارتین. (1372) . اندیشه های کلامی شیخ مفید. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مهریزی، مهدی. (1375) . «درآمدی بر قلمرو فقه» . فصلنامه نقد و نظر. نشریه فرهنگی، عقیدتی، اجتماعی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- میرمحمدی زندی، سید ابوالفضل. (1375) . تاریخ و علوم قرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ چهارم.
- یاسین، عبدالجواد. (1998) . السلطه فی الاسلام. بیروت: المركز الثقافی العربی.

- یوجه سوی، خیرالدین. (1993). تطور الفكر السياسي عند اهل السنة: فتره التكوين من بدايته حتى الثلث الاول من القرن الرابع الهجري. عمان: دار البشير للنشر و التوزيع.

پی نوشت ها :

- (1) دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تهران.
- (2) این نگرش حقوقی در برخی نوشته های فقهی که تقسیم بندیهای متفاوتی از ابواب فقه ارائه داده اند، قابل رؤیت است. مثلا صبحی محمصانی از عبادات، اصول اخلاقی و احکام قانونی (شامل فقه جزایی، احوال شخصیه یا فقه خانواده، فقه معاملات یا فقه مدنی، مخاصمات یا فقه قضایی و سیر و احکام السلطانیه) نام برده است [محمصانی: 11 - 13].
- (3) علی رغم اینکه تکوین نخستین فقه شیعه عمدتا مبتنی بر امور شخصی است و برخی نوشته ها نیز به این امر اشاره کرده اند اما به نظر می رسد مبادی روش شناسانه و معرفت شناسانه دانش سیاسی را می توان در درون منابع فقهی نخستین یافت، هرچند این منابع مستقیما متعرض مسائل سیاسی نشده اند اما اشارات با معنای این منابع می تواند پژوهشگر تیزبین را به استنتاج نظریه های سیاسی رهنمون باشد [کدیور 1376: 3].
- (4) برخی از مدافعان این دیدگاه به روایتی از معصوم اشاره می کنند: «یملأ الله به قسطا و عدلا کما ملئت ظلما و جورا» خداوند به واسطه او پس از آنکه جهان پر از ظلم و جور شد، عالم را پر از قسط و عدل می کند.
- (5) در دوره معاصر دیدگاه ماتریالیستها مبتنی بر گرایش دترمینیستی و جبرگرایانه است که بر اساس آن جهان بر مبنای نظامی علی سامان یافته و هر حادثه ای جبرا معلول علتی مادی است، افعال آدمی نیز در چهارچوب این رهیافت قابل بررسی است [مطهری 1368: 69 - 76].
- (6) آن یکی بر رفت بالای درخت
می فشاند او میوه را در دانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی
از خدا شرمت بگو چه می کنی
گفت: از باغ خدا بنده خدا
می خورد خرما که حق کردش عطا
پس بیستش سخت آندم بر درخت
می زدش بر پشت و پهلوی چوب سخت
گفت: آخر از خدا شرمی بدار
می کشی این بی گنه را زار زار
گفت: کز چوب خدا این بنده اش
می زند بر پشت دیگر بنده اش
چوب حق و پشت و پهلوی آن او
من غلام و آلت فرمان او
گفت: توبه کردم از جبر ای عیار

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

(8) صاحب فرهنگ فرق اسلامی در خصوص اخباریه می نویسد: اخباریه همان اصحاب حدیثند که اجتهاد را باطل می دانند و صرفاً تابع حدیث هستند. ملامحمد امین بن محمد شریف استرآبادی (1033 ق.) مؤسس این مذهب در میان شیعیان متاخر بود که باب ملامت بر روی مجتهدان را گشود تا حدی که شیعه اثنی عشریه به دو شعبه اخباریها و اصولیها تقسیم شدند [مشکور 1368: 40].

(9) متن کامل این کتاب به صورت فتوکپی 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.

(10) از جمله احادیث مورد استناد اخباریین حدیث نبوی «من فسر القرآن برایه فلیتبوا مقعده من النار» و حدیث «من فسر القرآن برایه فقد افتری علی الله الکذب» و حدیث قدسی «ما آمن بی من فسر کلامی برایه» می باشد.

(11) مرحوم محمدرضا مظفر عرف را به «الاستحسان الذوق السلیم» 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. همین طور استعمال لفظ اسد به طور مجازی برای فردی که دهانش بوی بد می دهد را ذوق سلیم نمی پسندد [1386: 19].

(12) مرتضی از مخالفان حجیت خبر واحد است و در این خصوص می نویسد: «العمل بخبر الواحد الذی لم یتیم دلالة علی صدقه و لا علی وجوب العمل به غیر صحیح».

(13) 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.

(14) 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. اشپولر 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 شیبی 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 1375 ج 1: 362 - 363].