

تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید*

بهاء‌الدین قهرمان نژاد**؛ فهیمه فرهمندپور***

سیدصادق حقیقت****؛ محسن مهاجرنیا*****

مرتضی حسنی نسب*****

چکیده

فقهای شیعه در طول تاریخ فقه، نسبت به حکم همکاری با حاکمان - به ویژه حاکمان جور- رأی واحدی نداشته‌اند. تا پیش از شیخ مفید، حرمت این همکاری، مورد اتفاق فقهای شناخته شده شیعه بوده است؛ اما وی، در این رأی تجدید نظر کرد. پژوهش حاضر به منظور بررسی و شناسایی علت تغییر رویکرد شیخ مفید نسبت به همکاری با سلطان جائز در مقایسه با عالمان شیعه دوره‌های پیش از او، روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر را انتخاب کرده که به دلیل توجه به متن و زمینه این تغییر و همچنین

* تاریخ دریافت ۹۵/۲/۹؛ تاریخ پذیرش ۹۵/۴/۱۵. این مقاله برگرفته از رساله دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی مرتضی حسنی نسب با عنوان «اندیشه سیاسی علمای امامیه مکتب بغداد» می‌باشد.

** استادیار دانشگاه تهران.

*** استادیار دانشگاه تهران.

**** استادیار دانشگاه مفید قم.

***** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

***** دانشجوی دکتری مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران. نویسنده مسؤول:

hasaninasab@ut.ac.ir

موضوع هنجارهای مرسوم، بسیار مناسب به نظر می‌رسد. با اتخاذ این روش، آزمودن این فرضیه که «شیخ مفید به دلیل تغییر شرایط حاکم بر جامعه اسلامی و فرصتی که آل بویه برای شیعیان ایجاد کرده بود، هنجار مرسوم حرمت همکاری با سلطان جائر را تغییر داده و آن را به جواز و حتی وجوب همکاری بر اساس شرایطی خاص تبدیل کرده است»، اساس پژوهش حاضر قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها:

اندیشه سیاسی شیعه، شیخ مفید، هنجار مرسوم، همکاری با سلطان جائر، اسکینر.

مقدمه

فرایند شکل‌گیری حاکمیت اسلامی پس از رحلت پیامبر (ص) و فاصله ایجاد شده میان ساختار خلافت با آنچه شیعیان آن را حکومت حق و مشروع تحت ولایت امام معصوم می‌دانستند، از یک طرف، اعمال فشار روزافزون حاکمان را بر شیعیان به عنوان مهم‌ترین گروه معارض، توجیه می‌کرد؛ و از سوی دیگر، فاصله رو به فزونی میان وضع موجود با مطلوب در دیدگاه شیعی، فقهای شیعه را به ناروا دانستن هرگونه همکاری یا همراهی با حاکمان بر مسند قدرت به عنوان یک مشی مسلم یا مشهور موجب می‌گشت. پس از گذشت حدود سه قرن بر این منوال، به دلیل ضعف بنی عباس در قرن چهارم و پنجم هجری و حضور برخی وزرای شیعی و قدرت گرفتن حاکمان آل بویه بر شهر بغداد، فرصتی برای حمایت سیاسیان از عالمان شیعی ایجاد گردید. از طرف دیگر، رأی عالمان شیعه از منع همکاری با حاکم بدون اجازه ائمه (ع)، به جواز محدود، تغییر یافت؛ و عالمان شیعه در شرایطی نیز که امام معصوم در رأس حکومت قرار نداشت، منعی برای حضور در بدنه حکومت ندیدند و نه تنها از حاکمان بویهی شیعه مذهب که در مواقعی، از حاکمان عباسی نیز حمایت کردند و حتی خود، عهده‌دار منصبی حکومتی شدند. این تغییر رویه، تنها به عملکرد عالمان شیعی محدود نبود، بلکه ریشه در تغییر اندیشه و مبانی فکری عالمان شیعه داشت. به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی^۱ در این عصر، شاهد دگرگونی آشکاری شده بود. نخستین فقیهی که در این عصر، اندیشه سیاسی متمایزی بیان کرد و به جواز همکاری با سلطان جائر قائل شد، شیخ مفید (متوفای ۴۱۳ قمری) بود که اندیشه سیاسی وی تأثیر بسیاری بر اندیشه دیگر فقهای مکتب بغداد^۲ داشت.

اندیشه سیاسی شیخ مفید را می‌توان متن محورانه^۳ بررسی کرد یا مانند زمینه‌گرایان^۴،

زمینه‌های شکل‌گیری این اندیشه را بررسی کرد. همچنین می‌توان مانند مکتب آنال^۵، تلاش کرد زمینه‌های مختلف شکل‌گیری آن اندیشه را از جنبه‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و... در کنار هم و به صورت یک‌جا شناسایی کرده، بر این اساس، به کندوکاو اندیشه سیاسی شیخ مفید پرداخت. روش تاریخی جدیدتر، روش هرمنوتیک کوئنتین اسکینر^۶ است که با جمع روش متن‌محور و زمینه‌گرا، بر آن است که برای بررسی اندیشه یک فرد یا یک مکتب، باید علاوه بر بررسی خود آن اثر، اندیشه‌های هم‌عرض و همچنین بسترهای مختلف شکل‌گیری و همچنین فضایی که اندیشه و کلمات مورد نظر در آن فضا بیان شده، بررسی شود تا بتوان درکی کامل‌تر از آن اندیشه و همچنین فهم نظر اندیش‌مند در هنگام نگارش اثر خویش به دست آورد (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۱۲). یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روش اسکینر، نگارش مثالی عملی برای این روش تاریخی است. وی در کتاب ماکیاولی (Skinner, 2000) به همین شیوه عمل کرده و به این وسیله، راه را برای شناخت بهتر روشش برای مخاطبان و پژوهش‌گران تاریخی سهل‌تر کرده است.

هدف این پژوهش، ایجاد نگرشی جدید بر اساس منابع موجود درباره عصر آل بویه و مکتب بغداد و به خصوص شیخ مفید و همچنین خروج از صرف نقل روایات است. بحث و بررسی اندیشه شیخ مفید در حوزه سیاست و توجه به مباحث سیاسی این عالم شیعی، اهمیت فراوانی دارد که البته بررسی این اندیشه بر اساس یک روش مشخص تاریخی منسجم و مشخص، ارزش کار را مضاعف خواهد کرد.

سؤال اصلی تحقیق، چرایی و چگونگی تغییر اندیشه سیاسی علمای امامیه توسط شیخ مفید از هنجار قبح‌همکاری با سلطان جائز، به جواز (و حتی وجوب) است.

۱. چهارچوب نظری

روشی که در این تحقیق از آن استفاده شده، روش اسکینر است. اسکینر بیان می‌دارد که برای درک مفهوم یک متن، آنچه دارای اهمیت است، فهم قصد نویسنده در هنگام نگارش آن اثر است (مرتضوی، ۱۳۸۶: ۱۷۷). اسکینر معتقد است برای درک علت رویکرد جدید سیاسی یک شخص (در مقایسه با اندیش‌مندان متقدم)، باید زمینه‌های ذهنی و عینی را بررسی کرد که متون در واکنش به آن‌ها به نگارش درآمده است (مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). اسکینر در مقدمه کتاب ماکیاولی بیان می‌دارد:

استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را

از لابه لای غبار زمان باز و آشکار کنیم که او به وضوح در دو کتاب شهریار و گفتارها و سایر نوشته‌های خود در باب فلسفه سیاسی، خویشتن را با آن‌ها روبه‌رو می‌دیده است؛ و اما برای این که به چنین دیدگاهی برسیم، لازم است محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده، بازآفرینی کنیم (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷).

آنچه در این مقاله درباره روش اسکینر (با وجود گستردگی در روش و فاکتورها و معیارهای آن) مد نظر است، بررسی اندیشه سیاسی یک فرد یا مکتب بر اساس هنجارهای مرسوم^۷ می‌باشد.^۸ بر این اساس، برای بررسی اندیشه‌ای سیاسی، ابتدا باید هنجارهای مرسوم آن عصر را شناخت و بر اساس آن، دریافت که اندیشه‌های سیاسی طرح شده، ناظر به کدام هنجار و در صدد تغییر کدام هنجار دیگر است که این امر جز با بررسی زمینه‌های ذهنی و عینی زمان نگارش اثر، امکان پذیر نمی‌باشد.^۹ بر این اساس، در این پژوهش، محقق در صدد آزمودن این فرضیه است که شیخ مفید از فرصت شرایط خاص اجتماعی و سیاسی آن عصر، استفاده کرد و تمام همت خود را بر مشروعیت همکاری با سلطان زمان برای تقویت و گسترش تشیع مصروف داشت. به نظر می‌رسد نظر فقهی شیخ مفید بر اساس مبنای قویم فقه شیعه متخذ از روش امامان معصوم (ع) در شیوه تعامل با سلطان زمانه است که به صورت جواز همکاری با سلطان به دلیل شرایطی خاص، نمود پیدا کرده است.

۲. تحریم همکاری با سلطان جائز؛ هنجار مرسوم در فقه شیعه

آغاز مکتب بغداد را باید به پایان دوره غیبت صغری (۲۶۰-۳۳۴ قمری) متصل دانست که در آن، حدود شش هزار کتب حدیثی و اصول چهارصدگانه جمع شده بود. گرچه عمده تمرکز فقه شیعه بر مکتب قم^{۱۰} است، در کنار آن نباید از حوزه‌های علمی دیگر نظیر حوزه ری نیز غافل شد. ویژگی علمای این عصر، بیان اندیشه فقهی در قالب روایات به گونه‌ای بود که روایات مورد قبول خود را ذیل هر عنوان فقهی بیاورند و به نوعی فتوای خود را به شکل روایتی از معصومان برای مقلدان بیان نمایند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲/۱؛ همچنین ر. ک به: معارف، ۱۳۷۷: ۸-۳۷۷).

در خصوص موضوع این پژوهش در نگاه علمای امامیه، دوره قبل از شیخ مفید، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. شخصیت سلطان جائز: با توجه به روایات مورد استناد در کتب علمای این عصر، می‌توان دیدگاه ایشان را نسبت به سلطان جائز به عنوان کسی دریافت که وجودش ظلمت



است. در برخی روایات، منظور خداوند از «اولیای طاغوتی که موجب خروج پیروانشان از نور به سمت ظلمات می شود» (بقره/ ۲۵۷)، ظالمانی معرفی شده است که حق اهل بیت (ع) را غصب کردند. بنابراین هر امامی که از طرف خدا منصوب نباشد و همچنین تابعان آن‌ها، ظالم هستند (عیاشی، ۱۳۸۰۳: ۱۳۸/۱؛ و کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۵ و ۳۷۶). در روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ» نقل است که «ما بطن» (یعنی فواحش و بدی‌های غیرظاهر)، سلطان جائز است (قمی، ۱۴۰۴: ۱/۲۳۰).

۲. همکاری با سلطان جائز: طبق روایات مورد استناد در این عصر، هرگونه همکاری و ارتباط با حاکم ممنوع است و حتی مطابق برخی از این روایات، کسی که با امام جائز دوستی کند، دین ندارد (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰۳: ۱/۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۵).

همچنین در روایتی آمده است که حتی اگر دیدید فقیهی داخل دستگاه سلاطین شد، از او فاصله بگیرید (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۶).

۳. قبول حاکمیت سلطان جائز: روایات موجود در این زمینه، حاکی از ممنوعیت پذیرش حاکمیت سلطان جائز است؛ تا آن‌جا که حتی مراجعه به قاضیان منصوب به خلیفه برای دادخواهی نیز تحاکم به طاغوت و نامشروع دانسته شده است؛ و از این رو، اگر قاضی به نفع مؤمن نیز حکم کند، گرچه حق وی باشد، انتفاع از آن حرام است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۷؛ و ۱۲/۷).

در مجموع با بررسی روایات و مطالب موجود در کتب فقهی و حدیثی این عصر، به وضوح می‌توان دریافت که دیدگاه این فقیهان نسبت به حاکم غیر معصوم و همچنین صاحب منصبان حکومت، آن است که این‌ها ظالمانی هستند که حتی کار نیک ایشان نیز پذیرفته نیست؛ و شیعیان باید به هر صورت ممکن از ایشان فاصله بگیرند؛ دیدگاهی که به نظر می‌رسد در گفتار فقیهان بعد به خصوص شیخ مفید، تغییر یافته است.

۳. زمینه‌ها

روش اسکینر مبتنی بر ضرورت ترکیب متن محوری و زمینه محوری است؛ به همین دلیل، برای بررسی و تبیین اندیشه‌های سیاسی شیخ مفید (که به نظر در تقابل با نظریات فقهای قبل از وی است)، باید علاوه بر فهم متن و گفتار علما، زمینه‌های اندیشه سیاسی شیخ مفید را نیز بررسی کرد.

با بررسی اندیشه سیاسی علمای آن عصر، درمی یابیم که چهار زمینه مهم و اثربخش را می توان به عنوان زمینه های مهم عینی و ذهنی اندیشه سیاسی علمای مکتب بغداد بررسی کرد که عبارتند از: نظریات علمای مذاهب دیگر اسلامی هم عصر مفید؛ وضعیت خاص شیعیان در آن دوره؛ وضعیت خلافت عباسی؛ و همچنین روی کار آمدن آل بویه.^{۱۱}

۳-۱. مشروعیت بخشی علمای اهل سنت به جور حاکمان

یکی از اصلی ترین شاخصه هایی که در بررسی اندیشه سیاسی یک فرد (و یا یک مکتب یا مذهب) از اهمیت خاصی برخوردار است، آگاهی از نظریات مخالفانی است که ممکن است صاحبان اندیشه مورد نظر را به واکنش وادارد؛ و از این راه، بر تکوین و تدوین و محتوای آن دیدگاه، اثربخش بوده باشند. در این عصر، دو کتاب اندیشه سیاسی بسیار مهم به دست ما رسیده است که تبیین کننده دیدگاه نویسندگان این کتاب ها به عنوان نمایندگان مذاهب اهل سنت به حاکم و مشروعیت و دیگر مباحث مربوط به حکومت است که متأخر از زمان شیخ مفید هستند، اما نشان دهنده فضای فکری اندیشه سیاسی اهل سنت آن عصر می باشد؛ و علت انتخاب این دو کتاب، این است که تقریباً این دو کتاب، اولین کتبی هستند که به طور مشخص و دسته بندی شده، مباحث اندیشه سیاسی را مطرح کرده اند. عناوین هر دو کتاب نیز یکی است که نشان می دهد رویکرد اصلی این دو کتاب، به سلطان و حاکم است: یکی، «الاحکام السلطانیه» نوشته ابوالحسن ماوردی (متوفای ۴۵۰ قمری) فقیه بزرگ شافعی و دیگری «الاحکام السلطانیه» نوشته ابویعلی فراء (متوفای ۴۵۸ قمری) فقیه بزرگ حنبلی.

نکته قابل توجه آن که بر طبق دیدگاه این دو نفر، حاکمیت خلفای عباسی، مشروع است و بحث حاکم جائر در اندیشه آن ها جایی ندارد.

نکات مرتبط با موضوع این مقاله، در نظریات این دو فقیه غیر شیعی، عبارتند از:

۱. مشروعیت حاکم: نظر این فقها در حکومت امامی که شرایط امامت^{۱۲} در وی تحقق یافته، این است که اگر شرایط نصب^{۱۳} در حق امام رعایت شده باشد و منعی بر وی پیش نیاید، حکومت وی مشروع است (ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۴؛ فراء، ۱۴۲۱: ۱۹ و ۲۰)؛ اما اگر شرایط سلطان تغییر یابد و برخی از شرایط انتخاب سلطان از وی سلب شود، در برخی موارد می گویند باعث نقض امامت و حکومتش می شود و در برخی موارد، باعث نقض حکومتش نیست.^{۱۴}



۲. تسلط دیگران بر حاکم: اگر کسی بر خلیفه مستولی شود (همچنان که در آن عصر، اشخاصی مانند امیرالامراها و حکومت‌هایی مانند آل بویه و سلجوقیان بر خلیفه عباسی مستولی بودند) و تظاهر به معصیت نکند، مشکلی برای امامت خلیفه و نیز مانعی برای ادامه مشروعیت امام نیست. امام به کارهای شخص مستولی، نظاره می‌کند و اگر مطابق با شرع و عدالت بود، باید کارهای وی را تنفیذ و امضا نماید تا منجر به فساد امت نشود (ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۷ و ۲۸).

۳. وظیفه مردم: ماوردی در دو موضع، به وظیفه مردم اشاره می‌کند: یکی در بیان ضرورت تبعیت مردم از حکومت (ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۴)؛ و دیگر، انحصار ضرورت تبعیت مردم از حاکم در امور موافق حق. وی روایتی نیز از پیامبر نقل می‌کند که به همین مطلب اشاره دارد.^{۱۵} با توجه به این روایت، اگر امام مرتکب اشتباه و گناهی شود و عمل مخالف حق انجام دهد، اصل امامت او برقرار می‌ماند؛ ولی مردم باید وی را تنها در امور حق اطاعت کنند (ماوردی، ۱۴۰۹: ۴)؛ شبیه به همین مطلب از فراء نیز نقل شده است (فراء، ۱۴۲۱: ۲۸).

۴. عزل سلطان فاسق: مطلبی درباره رویکرد ماوردی و فراء در کتب خویش بر مقابله با سلطان فاسق و ظالم یافت نشد. البته نویسنده کتاب «القاضی ابویعلی الفراء و کتابه» می‌گوید: این که فراء در کتاب خویش بر عزل سلطان فاسق و ظالم «بنی بویه شیعی» مطلبی بیان نداشته، حاکی از ترسو بودنش نیست؛ بلکه اعتقاد وی همانند احمد بن حنبل این است که فاسق در اثر فسقش عزل نمی‌شود و نباید علیه این شخص قیام کرد؛ همچنان که احمد بن حنبل در ماجرای فتنه خلق قرآن، قائل به قیام علیه مأمون نشد و کسانی را که در صدد قیام علیه واثق بودند، نهی نمود و بر حذر داشت (ابوفارس، ۱۴۰۳: ۵۴۶ و ۵۴۷).

۳-۲. خارج شدن شیعیان از موضع ضعف

عصر آل بویه در نگاه اولیه و بیرونی، عصر طلایی شیعیان به نظر می‌رسد. شیعیان تقریباً در تمام ادوار حکومت امویان و همچنین عصر اول و دوم عباسی در تنگنا قرار داشتند و دائماً تحت فشار حکومت‌ها بودند. شیعیان پس از تسلط بویهیان بر بغداد و با حمایت آنان، در حالی توانستند آزادانه به اجرای مراسم خود از جمله عزاداری عاشورا و شادی عید غدیر بپردازند که مدت‌های طولانی در این شهر، در تقیه کامل به سر برده بودند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۲۷/۳). با وجود این، به رغم حاکمیت آل بویه بر دستگاه خلافت عباسی و چیرگی



آن‌ها بر شهر بغداد، کماکان مواردی از ظلم پیروان دیگر مذاهب به خصوص حنابله بر شیعیان گزارش شده است (در این باره ر. ک به: بارانی، ۱۳۸۸: ۲۲۰-۲۲۵).

۳-۳. ضعف خلفای عباسی

عصری که آل بویه بر قسمت عمده‌ای از سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کرد، یکی از دوره‌های منحصربه‌فرد در تاریخ اسلام است. در این دوره، حکومت‌های مختلف مستقل و نیمه‌مستقلی وجود داشتند که بر سراسر مناطق اسلامی حکم‌رانی می‌کردند (ابن عبری، ۱۹۹۲: ۱۶۷ و ۱۶۸). در این زمان، از طرفی شاهد ادامهٔ ضعف خلفا در امتداد عصر دوم عباسی هستیم؛ و از طرف دیگر، شاهد به وجود آمدن سلسله‌ای قوی از نسل بویه ماهیگیر در درون منطقهٔ اسلامی می‌باشیم که با نشان دادن لیاقت خود نزد آل زیار، برای خود اعتباری کسب کردند و پس از مدتی توانستند استقلال یابند؛ و پس از تسلط بر مناطق مرکزی ایران، گسترهٔ حکومت خود را از جبال تا بغداد بگسترانند (مسکویه، ۱۳۷۹: ۳۸۶/۵ به بعد؛ همچنین برای تفصیل بیش‌تر ر. ک به: احمدی، ۱۳۹۱: ۵۳). در این دوره به تعبیر بیرونی، خلیفه تمام ویژگی‌های دنیایی خود را به عنوان قدرت اول حکومت از دست داده بود و خلافت، مقامی صرفاً دینی و اعتقادی به شمار می‌رفت (بیرونی، ۲۰۰۰: ۱۳۲). خلفا چون بازیچه‌ای در دست امرای آل بویه بودند و حاکمان آل بویه مانند معزالدوله، عزالدوله و عضدالدوله، قدرتی برای خلیفه قائل نبودند؛ و به همین جهت با این‌که از لحاظ مذهب، با خلیفه مشکل داشتند، اما به جهاتی مانند ترس از شورش مخالفان سنی مذهب، نداشتن کاریزما و اقتدار لازم و همچنین عدم احراز شرط قریشی بودن برای دستیابی به خلافت و... خلافت عباسیان را سرنگون نکردند؛ و حیات مریض و کم‌فایدهٔ عباسیان را حفظ کردند. قدرت خلفا در این دوره، محدود به دادن خلعت و نشان به امیران بویهی و نظارت بر برخی اقطاع‌ها بود که آن‌ها هم باید زیر نظر بویهیان انجام می‌پذیرفت (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۱۱؛ همچنین در این باره ر. ک به: زرکلی، ۱۹۸۹: ۱۴۷/۵). حتی انتخاب الطائع توسط المطیع (خلیفهٔ پیشین) نیز نشانی از قدرت و اقتدار عباسیان نداشت؛ و به همین دلیل، امیران آل بویه نیز با آن مخالفتی نکردند (ابن عمرانی، ۱۴۲۱: ۱۷۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۱۱).

۳-۴. قدرت یافتن آل بویه

پس از حدود دو قرن از پرافتادن امویان، مردانی از منطقهٔ دیلم توانستند بر دستگاه

خلافت عباسی مسلط شوند و خلیفه را تحت اختیار خود درآورند. حکومت آل بویه در سال ۳۲۴ قمری توسط علی بن بویه تشکیل شد و پس از آن بود که علی، مرکز حکومت خود را شیراز قرار داد و با گرفتن خلعت از خلفای عباسی، برای حکومت خود مشروعیت خرید. سپس برادر کوچک خود، حسن را به سمت ری فرستاد و مراکز جبال را به قلمرو آل بویه اضافه کرد. پس از حدود ۱۱ سال از آغاز حکومت آل بویه، برادر دیگر او یعنی احمد، ابتدا خوزستان را تصرف کرد و سپس به سمت بغداد رفت و مرکز خلافت عباسیان را فتح و به نوعی مرحله جدیدی از قدرت سیاسی شیعه را ایجاد کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۱۱؛ همچنین ر.ک به: فقیهی، ۱۳۷۴: ۱۰۸-۹۶). در این دوره، خلیفه عباسی چنان که ابوریحان بیرونی نویسد، مانند «رأس الجالوت»، تنها ریاست دینی داشت (بیرونی، ۲۰۰۰م: ۱۳۲). از علل اصلی تصمیم امیران بویهی بر ادامه حیات خلافت عباسی، وجود منصب امیرالامرای بود که کمک فراوانی بر اقتدار آل بویه نیز می کرد. امیرالامراء شخصی بود که اقتدار فراوانی داشت و تقریباً عهده دار تمام امور مملکت بود. ۱۶

پس از غلبه آل بویه بر بغداد و به عهده گرفتن منصب امیرالامرای، آل بویه سعی فراوانی در آشکار ساختن مظاهر تشیع مانند لعن امویان و تبری از غاصبان حق آل علی (ع) و برگزاری مراسم عید غدیر و عاشورا داشتند (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۱۱). البته ازدواج المطیع و القادر با دختران عزالدوله و عضدالدوله، بیش از آن که حاکی از گرایش این دو امیر به اهل سنت باشد، از قصد بویهیان به برقراری ارتباط نسبی با خلیفه عباسی حکایت دارد.

احمد پس از تسلط بر بغداد، لوای خود را از المستکفی دریافت کرد و با خلیفه بیعت کرد (مسکویه، ۱۳۷۹: ۱۱۹/۶). لقب معزالدوله را برای خود و لقب عمادالدوله و رکن الدوله را برای برادرانش، علی و حسن، از خلیفه دریافت کرد (ابن عبری، ۱۹۹۲: ۱۶۶)؛ و مقرر کرد که روزانه ۵ هزار درهم به خلیفه پرداخت شود (ابن عمرانی، ۱۴۲۱: ۲۷۰).

مسعودی، مورخ معاصر احمد آل بویه معتقد است: آل بویه که بر المطیع خلیفه چیره گشته اند، بیش تر رسوم خلافت و وزارت را از میان برده اند و خلیفه از خود اراده و نفوذی ندارد. به همین جهت، وی در کتاب «التنبیه و الاشراف» خود درباره اخلاق و رفتار خلفای این عصر، مطلبی نوشته است (مسعودی، بی تا: ۳۴۶).

اقدام بعدی حسن بویهی در بغداد که از اقتدار حامیان شیعی و ضعف موضع خلفای سنی مذهب حکایت دارد، تغییر ظاهر شهر به شکل جامعه ای با مظاهر و نمادهای شیعی است. حسن دستور داد بر روی دیوارها و سر در مساجد بغداد بنویسند:

«لعنت خداوند بر معاویه بن ابی سفیان. لعنت خداوند بر کسی که فدک فاطمه(س) را غصب کرد. لعنت خداوند بر کسی که عباس را از شورای تعیین رهبری خارج کرد. لعنت خداوند بر کسی که ابوذر را از مدینه به ربه تبعید کرد؛ و لعنت خداوند بر کسی که از دفن امام حسن(ع) نزد جدش پیامبر(ص) ممانعت به عمل آورد» (مسکویه، ۱۳۷۹: ۶/۲۶۴، بهایی، ۱۴۰۶: ۱۱).

این موارد، تحقیر کامل سنی‌مذهبان در مرکز خلافت بود، سیاستی که از سوی امیران بویهی چندان ادامه نیافت. البته دیگر شعائر دینی مانند علنی کردن عزاداری روز عاشورا و برپایی مراسم جشن روز عید غدیر که معزالدوله بنیاد نهاد تا پایان بویهیان ادامه داشت. این موارد برای شیعیان به منزله خروج از وضعیت تقیه‌ای بود که از حادثه کربلا تا ظهور بویهیان، به عنوان سیاستی از سوی ائمه شیعه برای حفظ شیعیان امامیه اجرا می‌شد؛ و باعث حضور شیعیان حتی در مرکز خلافت عباسیان شده بود. ۱۷ در مجموع باید گفت که شیعیان بغداد پس از تسلط احمد بن بویه بر بغداد، از قدرت بالایی برخوردار بودند؛ و این امر تا حدود سال ۳۷۶ قمری (وفات عضدالدوله) ادامه داشت. از این سال به بعد، درگیری و اختلافات درون‌خاندانی بویهیان به اوج رسید و به مرور باعث ضعف و سپس اضمحلال تدریجی آل بویه در اواسط قرن پنجم به دست حکومت سلجوقیان شد.

۴. اندیشه سیاسی شیخ مفید

منابع فهم اندیشه سیاسی فقهای این عصر، عمدتاً در کتب فقهی شان نوشته شده است. همچنین باید دقت داشت که گرچه حکم سیاسی فقها در مباحث حکومتی صراحتاً ذکر شده، در مصادیق فقهی نیز مباحثی هست که ارتباط مستقیمی با سیاست دارد و با بررسی آن‌ها می‌توان اندیشه سیاسی فقیهی را دریافت؛ مثلاً وقتی فقیهی به حرمت درآمد کسب شده از سلطان حکم کند، به طریق اولی درمی‌یابیم که حکومت سلطان را مشروع نمی‌داند. همچنین است اگر به کفایت یا عدم کفایت دادن زکات به حاکمی حکم کرده باشد. مباحثی مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، نماز جمعه و جماعات، قضاوت و تقیه نیز ارتباط مستقیمی با اندیشه سیاسی دارد و با بررسی آن، به وضوح می‌توان اندیشه سیاسی آن فقیه را بهتر دریافت و ترسیم کرد.

آرای شیخ مفید را درباره همکاری با سلاطین جائر، باید در چند محور بررسی کرد:

۱. قبول منصب سیاسی از طرف حاکم جائر: شیخ مفید، همکاری با ظالمان در امور حق



و انجام واجب را برای فقیهان، جایز و در برخی امور، واجب می‌داند. ولی به ممنوعیت کمک به آن‌ها در ظلم و بدی و عدم جواز این اقدام در صورت اختیار، حکم می‌دهد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۰ و ۱۲۱).

شیخ مفید برای مشروعیت همراهی و متابعت حاکم جور، دو شرط اساسی بیان می‌کند: یکی این‌که به اهل ایمان ضرری نرساند؛ و دوم این‌که بیش‌تر کارهای وی معصیت نباشد (همان: ۱۲۰).

شیخ مفید می‌گوید: بر قضاات منصوب از سلطان جور، واجب است که تنها بر اساس حکمی که از طرف اهل بیت پیامبر (ص) آمده، عمل کنند و حق تخطی ندارند مگر این‌که خوف ضرر داشته باشند؛ و برای تقیه حکمی خلاف فقه شیعه صادر نمایند که البته در مورد ریختن خون مؤمن، تقیه جایگاهی ندارد. همچنین مؤمنان نباید عهده‌دار امری در دستگاه خلافت جور شوند؛ مگر این‌که برای کمک به اهل ایمان و حفظ آن‌ها از سوءقصدها باشد؛ و ایشان باید تمام سعی خود را بنمایند و خمس تمام اموالی را که از راه حکومت به دست آورده‌اند، جدا کنند (مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۱ و ۸۱۲).

۲. همکاری مالی: در صورتی که حاکم، امام معصوم یا حکومت، مشروع باشد، کسب درآمد از دستگاه حکومتی حلال است. اما وقتی حاکمان، غیر معصوم و سلاطین جور باشند، نظر شیخ مفید این است که کسب درآمد از راه خدمت به سلاطین جور، به شرط ضرر نرساندن به اموال مؤمنان و عدم غلبه گناه، جایز است (مفید، ۱۴۱۴: ۱۲۰ و ۱۲۱)؛ تفاوتی ندارد که این شخص برای شخص حاکم یا عاملان وی کاری انجام دهد (مثلاً خانه‌ای برای یکی از افراد حکومت بسازد) یا این‌که نجار و بنای حکومتی شود و کسب رزقش، به دستگاه حاکمه محدود باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۳۷۵)؛ همچنین قبول جایزه و خرید و فروش اموال ایشان که از آن تعبیر به «اکتساب» شده، نیز جایز است (همان: ۱۲۱).

اگر کسی می‌داند که اموالی که در دست سلطان است، متعلق به یکی از شیعیان است، گرفتن آن‌ها به اختیار حلال نیست و اگر شخص مضطر شود - همانند اضطرار به میته و خون - خوردن آن به مقدار رفع اضطرار، جایز است و بیش از آن جایز نیست (همان: ۱۲۱).

البته در کنار این موارد، شیخ مفید روایتی را از امام باقر (ع) نقل می‌کند که خواندن قرآن نزد حاکم جائز را برای امور دنیوی و کسب مال، حرام می‌داند (مفید، ۱۹۹۳: ۲۶۲).

۳. رجوع به دستگاه قضاوت سلطان جائز: بر خلاف نظر فقهای پیش از مفید که حتی مراجعه به قاضی منصوب حاکم را - به دلیل آن‌که به نوعی به پذیرش حاکم جور اشعار

داشت - ممنوع می دانستند، از دیدگاه شیخ مفید، رجوع به حاکمان و دستگاه حاکمه در امور مرتبط با حیطة عملکرد حکومت، از جمله وظایف شیعیان است؛ مثلاً هرگاه مردی غایب شد و غیبتش برای مدتی به طول انجامید، همسرش باید برای حل مشکل خود به سلطان مراجعه کند (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳۷).

۴. اجرای احکام شیعه: به نظر شیخ مفید، این که ائمه و وظیفه خود را در اجرای حدود به فقیهان تفویض کرده اند، در صورتی است که فقیهان امکان اجرای حدود را داشته باشند. اگر فقیهی توانایی آن را داشت و از ضرررسانی سلطان جور نترسید، حدود را در حق فرزندان و بندگان اجرا می کند؛ و اگر شرایط بهتری داشت، در قوم خویش مسؤول اجرای حدود می شود. فقیهان در صورت توانایی، علاوه بر اجرای حدود، وظیفه تنفیذ احکام، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد با کفار، کمک به برادران ایمانی در مقابل کفار، انفاذ حکم مطابق با شریعت، به جماعت خواندن نمازهای پنج گانه روزانه و نماز اعیاد و نماز طلب باران، قضاوت به حق و برقراری صلح بین مؤمنان را دارند (مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۰).

از جمله وظایف هر مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر است. شیخ مفید پس از بیان وجوب امر به معروف و نهی از منکر، برای این کار، حدودی مشخص می کند. وی امر به معروف و نهی از منکر را به «لسانی» و «عملی» تقسیم می کند. تذکر لسانی را برای تمام مسلمانان به صورت کفایی واجب می داند؛ و برخورد عملی را به خصوص در جایی که منجر به جرح و قتل می شود، مخصوص سلطان و شخص مأذون از وی، معرفی می کند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۹).

نتیجه

در این نوشتار، رویکرد شیخ مفید به موضوع همکاری با سلطان جائز با استفاده از الگوی کوئنتین اسکینر (بررسی زمینه ها در کنار متن و توجه به اندیشه اندیش مند در هنگام نگارش متن) بررسی شد؛ و فرضیه محققان درباره استفاده شیخ مفید از شرایط خاص اجتماعی و سیاسی موجود در آن عصر و حکم به جواز همکاری با سلطان جائز، ارزیابی شد. بر این اساس، یافته های پژوهش به این قرار است:

۱. روی کار آمدن و قدرت گرفتن آل بویه در ابتدای دهه سوم قرن چهارم هجری و به تبع آن، خارج شدن شیعیان از موضع ضعف و تقیه، ظرفیت های مناسبی را پیش روی علمای شیعه قرار داد تا بتوانند با استفاده مناسب از بسترهای پیش بینی شده در آرای اخذ شده



مدرسه کلامی و فقهی اهل بیت (ع)، به شکوفایی و ترویج مکتب شیعه اقدام کنند.

۲. خلافت سنی مذهب عباسی نیز در این عصر، بسیار ضعیف شده بود و اندیشه سیاسی علمای اهل سنت در این عصر، به سمت مشروعیت بخشی اقدامات حاکمان جور (حتی آل بویه شیعی مذهب) متمایل بود؛ و به همین دلیل، امکان داشت که در صورت نامشروع دانستن هرگونه همکاری با سلطان، حاکمان شیعی مذهب بویهی و همچنین زیردستان شیعی آنها، به سمت فقه اهل سنت متمایل شوند.

۳. با توجه به این موارد، به نظر می‌رسد شیخ مفید به دلیل نبود حکومت معصوم یا نایب او در عصر غیبت و به سختی افتادن شیعیان در صورت اعلام ممنوعیت کامل همکاری با سلطان جائز از سوی فقها، با استفاده از ظرفیت موجود در فقه شیعه و روایات موجود در کتب حدیثی، همکاری با حاکم جائز (غیر معصوم یا غیر مأذون از ناحیه امام معصوم) را از باب اضطرار و لزوم اقامه حدود، در موارد محدودی جایز دانسته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. تعریفی که از اندیشه سیاسی در این مقاله مد نظر است، اندیشه‌ای است که عهده‌دار بیان تکالیف مکلفان در امور سیاسی می‌باشد. بر این اساس، اندیشه سیاسی در این مقاله، بیش‌تر ناظر به فقه سیاسی است.
۲. مکتب بغداد، به مکتبی اطلاق می‌شود که از اوایل قرن چهارم تا اواسط قرن پنجم در بغداد، مرکز خلافت عباسیان، شکل گرفت. شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، از علمای مهم این مکتب بودند. در این مکتب، اجتهاد به سبک شیعی آن شکل گرفت؛ و برای آن، اصول، ضوابط و قواعد مقرر شد و تفریع فروع و تطبیق با اصول، برای نخستین بار رخ داد (فیض، ۱۳۷۱: ۱۳۲).
۳. Methodology of Textual Reading یا روش متن محوری یا قرائت متنی، بر «خودمختاری ذاتی متن» به عنوان تنها راه ضروری برای فهم معنای آن تأکید دارد؛ و هرگونه تلاش برای بازسازی زمینه اجتماعی و تاریخی متن به منظور فهم معنای آن را تلاشی بیهوده تلقی کرده، کنار می‌گذارد (ر. ک به: مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۳).
۴. Methodology of Contextual Reading یا روش زمینه‌گرایی یا قرائت زمینه‌ای، روشی است که چهارچوب (Framework) یا زمینه (Context) را تعیین‌کننده معنای متن می‌داند؛ و فهم معنای هر متن را به فهم زمینه‌های فکری، دینی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی آن متن منوط می‌سازد (ر. ک به: مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۳).
۵. Annal مکتب آنال به مکتب تاریخ‌نگاری اطلاق می‌شود که در آن به جنبه‌های جامعه‌شناسی، اقتصاد و



جغرافیایی حوادث تأکید دارد؛ و به نوعی در مقابل تاریخ‌نگاری سیاسی قرار گرفته است (در این باره ر. ک به: پرگاری و دیگران، ۱۳۹۱).

6. Quentin Skinner.

7. conventions.

۸. اسکینر بیان می‌دارد که درک متن با هنجار مرسوم، مرتبط است؛ و از این رو، معنای آن «تنها از طریق توجه به هنجارهای مرسوم محیط بر عملکرد یا کنش اجتماعی خاص در یک موقعیت اجتماعی مفروض» قابل فهم می‌باشد (تولی، ۱۳۸۳: ۶۰).

۹. برخی بیان داشته‌اند که در فهم روایات، باید به فضای زمانی و مکانی صدور روایات توجه داشت که به نظر می‌رسد شباهت‌هایی با این روش دارد. جواب امام خمینی به حجت‌الاسلام قدیری نیز ناظر به همین مطلب است (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۲) همچنین برخی به شباهت بین اجتهاد و هرمنوتیک اسکینر نیز مطالبی بیان کرده‌اند (در این زمینه، ر. ک: بهروز لک، ۱۳۸۸: ۴۱۰-۴۱۳).

۱۰. منظور از «مکتب قم» مکتبی است حدیثی در شهر قم (از پایگاه‌های شیعیان در آن عصر) که در عصر حضور ائمه و همچنین عصر غیبت صغری و ابتدای غیبت کبری وجود داشت؛ و مواردی مانند نص‌گرایی و پرهیز از اجتهاد و عقل‌گرایی، پرهیز از احادیث ضعیف و غلوآمیز در شأن امامان (ع) و برخورد با ناقلان آن داشت و همچنین دیدگاه خاص کلامی، اصولی، رجالی و فقهی در قیاس با دیگر مکاتب مانند مکتب بغداد داشت (برای تفصیل بیشتر ر. ک: جباری، ۱۳۸۴).

۱۱. نکته‌ای که وجود دارد، این است که گرچه در کلام شیخ مفید تصریح به تأثیرپذیری اندیشه سیاسی وی از زمینه‌های ذهنی و عینی یافت نشده است، اما با توجه به تغییر رویکرد اندیشه سیاسی علمای این عصر (و در رأس آن، شیخ مفید)، علت این تغییر را باید در این زمینه‌ها جست‌وجو نمود (همچنان که اسکینر به این مطلب تصریح داشته است).

۱۲. شرایط هفت‌گانه‌ای که برای شخص امام نام می‌برند، عبارتند از: عدالت، علم منجر به اجتهاد در احکام، سلامت کامل حواس پنج‌گانه، سلامت کامل جسم، داشتن صحت رأی در سیاست مردم و تدبیر مصالح، شجاعت، و داشتن نسب از قریش (ماوردی، ۱۴۰۹: ۵).

۱۳. از دیدگاه ماوردی، نصب امام به دو صورت منعقد می‌شود: انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب توسط خلیفه قبلی.

۱۴. ماوردی بیان می‌دارد اگر امام، فعلی را با جوارحش انجام دهد و حرامی مرتکب شود، باعث جرح در عدالت حاکم شده، امامت وی نقض می‌گردد؛ و اگر توبه کند و برگردد، نیاز به انعقاد دوباره امامت و بیعت دوباره دارد. اما اگر وی به اعتقادی اشتباه معتقد شود، وی دو قول مختلف بیان می‌کند و در انتها



به نظر می‌رسد به این قائل می‌شود که همچنان که این کار باعث منع از ولایت قضا و جواز شهادت نمی‌شود، دلیلی بر نقض امامت نیز نمی‌باشد (ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۴؛ فراء نیز سخنی بسیار نزدیک به آن دارد؛ ر.ک: فراء، ۱۴۲۱: ۲۱ و ۲۲).

۱۵. «سلیکم بعدی و لاه فیلیکم البر بیره و یلیکم الفاجر بفعوره، فاسمعوا لهم و اطیعوا فی کل ما وافق الحق، فان احسنوا فلکم و لهم و ان اساءوا فلکم و علیهم».

۱۶. این منصب از دوران خلافت الراضی بالله، خلیفه عباسی به وجود آمد؛ و قبل از آن، وزیران بیشترین اختیار را در امور سیاسی کشور داشتند. علت شکل‌گیری این منصب نیز به سبب تقابلی بود که بین امیران جنگ و وزیران در گرفت؛ و به همین دلیل، خلیفه را تحت فشار قرار دادند تا برای آن‌ها منصبی بالاتر از وزیران قرار دهد. وی نیز منصبی با عنوان امیرالامرای تشکیل داد و همه امور را به وی تفویض کرد. اختیارات وزیر پس از این دوره بسیار محدود شد و بیش تر امور مملکتی به امیرالامراء تفویض گردید (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۰-۱۶۴).

۱۷. البته در کنار این موارد، باید به مواردی از تسامح امرای بویهی با سنی مذهب‌ها در اوایل حضور آل بویه در بغداد نیز اشاره کرد مثلاً ابن جوزی در المنتظم نگاشته که پس از ورود ابوالحسین معزالدوله بویهی به بغداد، وی دستور داد که سه نفر از قاریان قرآن (به نام‌های ابوالحسین بن رفاء، ابوعبدالله بن الدجاجی و ابوعبدالله بن بهلول) که در آن زمان از لحاظ نحوه قرائت بی‌مثال بودند، به نوبت برای مسلمانان سنی مذهب، نماز تراویح را در شب‌های ماه رمضان بخوانند (ابن جوزی، ۱۳۵۸: ۲۲۸/۷).

این داستان که ابن جوزی نقل کرده، حاکی از تسامح بالای آل بویه با مظاهر مذهبی و فرقه‌ای اهل سنت است؛ به نحوی که علی اصغر فقیهی در کتاب «آل بویه» بیان داشته که «سلاطین آل بویه که خود پیرو تشیع بودند، به هیچ‌گونه از اعمال مذهبی اهل سنت جلوگیری نمی‌کردند و هیچ مزاحمتی از این حیث برای آنان فراهم نمی‌ساختند...» البته وی این برخورد آل بویه را سیاستی از سوی ایشان قلمداد کرده است: «... سلاطین آل بویه در مواردی از اختلاف و دودستگی که خواه ناخواه وجود داشت، بهره می‌گرفتند...» (فقیهی، ۱۳۷۴: ۲۰).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، مصحح علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۳۵۸ق)، المنتظم، چاپ دائرة المعارف

- العثمانیه، حیدرآباد دکن.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸/۱۹۸۸)، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر، تحقیق خلیل شحادة، دار الفکر، بیروت، چاپ دوم.
۵. ابن عبری، غریغوریوس الملطی (۱۹۹۲م)، تاریخ مختصر الدول، تحقیق انطون صالحانی الیسوعی، دار الشرق، بیروت، چاپ سوم.
۶. ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد (۱۴۲۱/۲۰۰۱م)، الإنباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم السامرائی، دار الآفاق العربیة، قاهره، چاپ اول.
۷. ابوفارس، محمد عبدالقادر (۱۴۰۳ق)، القاضی ابویعلی الفراء و کتابه الاحکام السلطانیة، مؤسسه الرساله.
۸. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق-۱۹۸۶م)، البداية و النهایة، دار الفکر، بیروت.
۹. احمدی، محمدقاسم (۱۳۹۱ش)، محله کرخ و نقش آن در منازعات سیاسی و مذهبی بغداد در قرون چهارم و پنجم هجری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول.
۱۰. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳ش)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه دکتر فرهنگ رجایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۱۱. اسکینر، کوئتین (۱۳۸۰ش)، ماکیاولی، طرح نو، تهران، چاپ چهارم.
۱۲. بارانی، محمدرضا و محمدعلی چلونگر (۱۳۸۸ش)، «هم‌گرایی و واگرایی در اندیشه سیاسی امامیه و حنابله در بغداد دوره آل بویه»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان.
۱۳. بهایی، بهاء‌الدین العاملی (۱۴۰۶ق)، توضیح المقاصد، بایهتام سیدمحمود مرعشی، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۱۴. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۸ش)، «گزارش نشست اجتهاد و هرمنوتیک اسکینر»، مجله فقه، شماره ۵۹، بهار و تابستان.
۱۵. بیرونی، ابوریحان (۲۰۰۰م)، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، تحقیق خلیل عمران المنصور، دارالکتب العلمیة، مصر.
۱۶. پرگاری، صالح؛ نادر پروین؛ مسلم سلیمانیان؛ و زلیخا امینی (۱۳۹۱ش)، «مکتب



- آنال، جامعیت فکری مورخ یا دترمینسیم محیطی»، مجله پژوهشی تاریخ نگری و تاریخ نگاری، پاییز و زمستان، شماره ۹۴.
۱۷. تولی، جیمز (بی تا)، «روش شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۸.
۱۸. جباری، محمدرضا (۱۳۸۴ ش)، مکتب حدیثی قم: شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری، انتشارات زائر، قم.
۱۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۸ ش)، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲۰. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۹ م)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، دار العلم للملایین، بیروت.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۱ ش)، هرمنوتیک، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمية، تهران، چاپ اول.
۲۳. فراء، ابویعلی محمد بن حسین حنبلی (۱۴۲۱ ق/۲۰۰۰ م)، الاحکام السلطانية، تصحیح و تعلیق محمد حامد الفقی، دار الکتب العلمية، بیروت.
۲۴. فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۴ ش)، آل بویه، نشر آگه، تهران.
۲۵. فیض، علیرضا (۱۳۷۱ ش)، مبادی فقه و اصول، نشر دانشگاه تهران، تهران.
۲۶. القمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق)، تفسیر القمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم السید طیب الموسوی الجزائری، مؤسسه دار الکتب للطباعة و النشر، قم، چاپ سوم.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۲۸. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ ق)، الزهد، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، المطبعة العلمية، قم، چاپ دوم.
۲۹. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م)، الاحکام السلطانية و الولايات الدينية، تحقیق احمد مبارک البغدادی، دار ابن قتیبه، کویت، چاپ اول.
۳۰. مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۵ ش)، «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدلوژی قرائت زمینه‌ای»، فصلنامه قیسات، شماره ۴۲.
۳۱. مرتضوی، سید خدایار (۱۳۸۶ ش)، «تبیین روش شناسی اندیشه سیاسی از منظر

- کوئنتین اسکینر»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان.
۳۲. مسعودی، علی بن حسین (بی تا)، التنبیه و الاشراف، دار صعب، بیروت.
۳۳. مسکویه، ابوعلی الرازی (۱۳۷۹ش)، تجارب الأمم، تحقیق ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، چاپ دوم.
۳۴. معارف، مجید (۱۳۷۷ش)، تاریخ عمومی حدیث، انتشارات کویر، تهران.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴-۱۹۹۳م)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر الغفاری، السيد محمود الزندی، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ دوم.
۳۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، المقنعة، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
۳۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴-۱۹۹۳م)، أوائل المقالات، تحقیق الشیخ إبراهیم الأنصاری، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ دوم.
۳۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴-۱۹۹۳م)، تحریم ذبائح أهل الكتاب، تحقیق الشیخ مهدی نجف، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ دوم.
۳۹. نوذری، حسینعلی؛ و مجید پورخداقلی (۱۳۸۹ش)، «روش شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئنتین اسکینر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره یازدهم، تابستان.

40. Quentin Skinner ,2000, Machiavelli A Very Short Introduction, Oxford university press.

41. Quentin Skinner ,2000, visions of politics v1: Regarding Method, Cambridge university press.