

سیاست در اندیشه و رفتار فقیهان شیعی دوره آل بویه

دکتر اسماعیل حسن زاده

عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهرا (س)

(از ص ۳۹ تا ۶۲)

چکیده:

دوره غیبت در تاریخ حیات شیعه نقطه عطفی به شمار می‌آید چرا که جامعه شیعه را دچار حیرت ساخت. یکی از مسائل مستحدثه برای جامعه شیعی چگونگی ارتباط و همکاری با حکومت‌های مستقر بود که از نظر کلامی، غاصب و جائز تلقی می‌شدند. این مقاله در صدد پاسخ به این پرسش برآمده که فقیهان شیعه دوره آل بویه در ارتباط با این مساله جدید چگونه می‌اندیشیدند؟ چگونه رفتار می‌کردند؟ مبانی سیاسی، فکری و رفتاری آنها کدام است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها فقیهان در عین غصبی دانستن حکومت‌های مستقر، برای بیرون رفتن از بحران مبتلابه جامعه شیعی به همسازگری و همکاری روی آوردند. از این رو، با بهره‌گیری از متون مختلف، فقیهان به دو دسته معتقدان به «همکاری محدود مشروط» و «همکاری مبسوط مشروط» تقسیم شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: آل بویه، شیخ صدوق، شیخ مفید، شریف مرتضی، شیخ طوسی.

مقدمه:

غیبت، نقطه عطفی در تحول اندیشه و رفتار سیاسی شیعیان بود. از یک سو، جامعه شیعی از نعمت امام حاضر به عنوان سرچشمه علم الهی محروم گردید و همین امر نیز به انشعاب‌های فرقه‌ای، انتقادهای مخالفان، حیرت و سردرگمی توده‌های شیعی انجامید. نعمانی صاحب کتاب الغیبه که اثرش را اندکی پس از اتمام دوره غیبت صغری نوشته، وضع آشفته جامعه شیعی را به خوبی تصویر کرده است (نک: نعمانی، ۱۹۵).

در دوران حضور و غیبت صغری، این گونه مسائل از طریق دو نهاد وکالت خاص و نیابت خاص انجام می‌شد. منظور از وکالت خاص، آن است که عده‌ای از بزرگان شیعه با تعیین شخص امام حاضر، رهبری جامعه شیعی را در منطقه خود به عهده می‌گرفتند. با در نظر گرفتن این مفروض که امام صادق (ع) چارچوب نظری شیعه را تدوین کرد و فرزندش امام موسی کاظم (ع) با ایجاد نهاد وکالت، زنجیره ارتباطی و روابط تشکیلاتی تشیع و قدرت بسیج توده‌های شیعه را افزایش داد، این تشکیلات همان وکالت خاص بود که هم کارکرد مالی داشت و هم وکلا به دلیل آگاهی بر احادیث و روایت‌های معصومان تا حدودی پاسخگوی پرسش‌های کلامی، اعتقادی و فقهی شیعیان بودند (کلینی رازی، ۲/ ۵۰۵-۴۹۸؛ مجلسی، ۱۳/ ۶۱۵-۶۵۹). با آغاز غیبت صغری، نهاد وکالت وارد مرحله نوینی شد. به این معنی که روند واسطگی وکالت خاص به نیابت خاص بدل گشت. در این دوره، دسترسی آزادانه توده‌ها و بزرگان شیعی به امام امکان‌پذیر نبود، بلکه همگان می‌باید از طریق شبکه ارتباطی خاص (نیابت) با امام تماس بگیرند. میزان اعتبار و منزلت یک نهاد با کارکرد آن ارتباطی مستقیم دارد، با افزایش وظایف و تخصصی شدن کارکرد نهاد نیابت خاص، اعتبار آن نیز افزایش یافت. وکالت

خاص که قبلاً یک نهاد واسطه بیش نبود با تغییر شکل به یک نهاد فعال و با ابتکار عمل تبدیل شد.

با آغاز غیبت کبری و پایان دوره نیابت خاص، نوعی از وکالت عام یا نیابت عام در جامعه شیعی پیدا شد که ریشه در نهاد وکالت خاص داشت. یعنی کارکرد وکالت عام تداوم یافت، با این تفاوت که در این مرحله، وکلا یا نواب از شخص امام غایب، حکم خاص نداشتند، بلکه با استناد به برخی احادیث و روایت‌ها، خود را نماینده عام معرفی کردند (نجاشی، ۲۸۴/۲؛ مجلسی، ۶۹۵/۱۳-۶۹۰). به این دلیل، این نهاد هیچگاه نتوانست اعتبار و مشروعیت نیابت خاص و وکالت خاص را پیدا کند و افراد زیادی مدعی داشتن این نوع نیابت شدند. اما جامعه شیعه به دلیل عدم دسترسی به امام غایب، به راویان احادیث (فقها) به عنوان تنها افراد صاحب‌نظر می‌نگریستند که قادرند با تفحص در قرآن، سنت و روایت‌ها پاسخگوی نیازهای شرعی آنان باشند. اما عدم دسترسی به امام غایب، سبب شد تا فقها به دلیل روبرو شدن با مسائل مستحدثه از جایگاه ناقلان روایت محض خارج شده و با تکیه بر عقل، به اجتهاد پردازند. اما برای وکلای عام چنین امری لازم نبود. مقام وکالت و نیابت خاص اعطایی بود، در حالی که مقام وکالت عام اکتسابی است.

مبانی اندیشه و رفتار سیاسی فقیهان:

جامعه شیعی، مسائل مستحدثه فقهی را در قالب دو مکتب فقهی حدیث‌گرای قم و عقل‌گرای بغداد پاسخ دادند. مکتب قم با تاکید بر کفایت نصوص و روایات، به حیات علمی خود ادامه داد. از ویژگی‌های این مکتب، تعبد و التزام به اخبار هر چند ضعیف، مرسل و بی‌سند بود (استرآبادی، ۲۲۴). اصحاب این مکتب نه تنها به عقل و استدلال در استنباط احکام اهمیتی نمی‌دادند، بلکه «اعتماد به عقل

در مطالب مهم و غیر مهم» را «باور دلخواهانه» دانسته‌اند (کلینی رازی، ۴/۱). کلینی و ابن بابویه از سرشناسان مکتب قم به شمار می‌آیند.

مکتب بغداد با تمسک به کلام عقلانی و روش شناسی فقهی شیخ مفید، وارد مرحله نوینی شد. ایشان علیرغم نقض برخی از دیدگاه‌های استادانش، روش استنباط عقلی آنها را پیروی نمود، اما او نیز به عقل برای نیل به کتاب و سنت، «طریقیت» قائل بود، نه «حجیت» (مکرموت، صص ۴۲۶-۴۱۷). اما با همین توجه، فرآیند ورود و گسترش عنصر عقل در درون اجتهاد شیعی ادامه یافت. بین اصحاب این دو مکتب، از نظر روش و تفکر فقهی، اختلاف نظر عمیقی وجود داشت. شیخ مفید از اصحاب مکتب بغداد، شیخ صدوق، سخنگوی مکتب قم را مورد حمله قرار داده و در آثارش عالمان قم را «حشویه شیعه» خوانده و ادعای آنان را به عنوان حافظان شیعه امامی رد کرده است (مادلونگ، ۱۳۵؛ مکرموت، ۴۰۴). سید مرتضی نیز عالمان قم به جز ابن بابویه را جبری و مشبهی دانسته است، وی حتی کلینی را نیز از داوری ویرانگر خود معاف نکرده است (مادلونگ، ۱۳۵).

مسأله رهبری جامعه اسلامی و نوع رابطه با حاکم، مهمترین دغدغه شیعیان در عصر غیبت بود. کمی جمعیت شیعیان، ضرورت رهبری جامعه و تأسیس حکومت شیعی آل‌بویه در ایران و عراق، ضرورت بحث پیرامون مسائل سیاسی را دو چندان کرده بود.

در دوران حضور، شیعیان با درک غضب خلافت توسط غیر معصوم، نحوه و میزان ارتباط و همکاری خود را با حکومت‌های غاصب و جور از امام حاضر می‌پرسیدند و آنان نیز با ملاحظه اصل بنیادین و رفتار سیاسی خود، یعنی «صلح یا قیام» و «تقیه» چارچوب همکاری و رابطه را مشخص می‌کردند. رفتار امام علی (ع) با خلفای راشدین (شرف مرتضی، صص ۹۲-۹۱)، توصیه‌های سیاسی امام موسی

کاظم (ع) به علی بن یقطین (الاریلی، ۲۶/۳-۲۷)، پذیرش ولایتعهدی از سوی امام رضا (ع)، الگوهای رفتاری توأم با تقیه برای شیعیان بوده است.

عالمان شیعی با درک ضرورت اصل رهبری جامعه و اغتصابی بودن، با این پرسش‌های بنیادین روبرو شدند که آیا می‌توان با حاکم جائز و ظالم همکاری کرد؟ گستره همکاری تا کجاست و عوامل تحدید کننده آن کدامند؟ پذیرش هدیه و جایزه، اجرای حدود، امر قضا، امر به معروف و نهی از منکر در دوران حاکمیت ظلمه چه حکمی پیدا می‌کند؟

از این پس «مصلحت» به عنوان اصل بنیادین رفتار سیاسی فقیهان مطرح گردید. منظور از مصلحت، رعایت منافع عمومی، حقوق و منافع اسلام و امت شیعی، حفظ خون شیعیان، رعایت اولویت‌های جامعه، رفع مشکلات عامه و جلوگیری از زیان‌های سیاسی و اجتماعی است.

مصلحت جامعه شیعی به حدی در دستگاه فکری عالمان شیعی مؤثر بود که آنان را به این امر، باورمند ساخته بود که امام براساس مصلحت جامعه حتی می‌تواند «صحبتی از امامت خود بر زبان نیاورد» زیرا نص امام پیشین چنین وضعی را پیش آورده و اقرار به زبان خود امام هم لازم نیست (منان، ۱۳۲). به این ترتیب، مصلحت جامعه شیعی سنای توجیه همکاری و همسازانه فقیهان با حکومت‌های مستقر بود.

عنصر دیگر در توجیه نظری اندیشه و رفتار سیاسی فقها، تاکید بر «نیت» بوده (شیخ طوسی، صص ۶۴-۶۲) که رویه دیگر «مصلحت» است. از آنجایی که نیت، امری فردی و درونی بین مخلوق و خالق است، تشخیص رفتارهای دنیا محور و آخرت محور را با مشکل مواجه می‌ساخت. به این ترتیب، مصلحت گرایی سیاسی و اجتماعی در پیوند با «نیت» گستره وسیعی را فراروی نظریه پردازان برای توجیه همکاری با حکومت‌های عرفی ایجاد می‌کرد.

تقیه، عنصر دیگر در بنیاد نظری اندیشه و رفتار سیاسی فقهای شیعه در عصر غیبت است؛ تقیه «حفظ خویش از ضرر غیر است از طریق همراهی با او در سخن و یا فعلی که مخالف حق است» (المعیدی، ۱۹). در روایت‌های امامان شیعه، از تقیه به عنوان «سپر مومن»، «سپری بین خدا و مخلوق» یاد شده است (کلینی رازی، ۳۱۳-۳۱۴/۳). البته گستره تقیه محدود به اعمال ظاهری است، نه باطنی. بر این اساس، «برای امام، جایز است که برای تقیه امامت خود را انکار کند و مقام خود را پنهان دارد» (ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام‌النسبة، ۱۳۳/۱-۱۳۲). فشارهای سیاسی و اجتماعی حکام جور، امامان شیعه را واداشت تا تقیه را نه دهم دین، تقیه پیشگی را مساوی باتقوایی و دینداری و تارک تقیه را تارک دین (کلینی رازی، صص ۳۰۷ و ۳۱۱) و تارک نماز (ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام‌النسبة، ۵۱) بدانند. تقیه در حاکمیت ظلمه تا ظهور قائم (عج) جز در خونریزی واجب است (کلینی رازی، ۳۰۷/۳).

رجعت و انتظار از مؤلفه‌های دیگر است که در اندیشه و رفتار سیاسی فقهای شیعی تأثیری ماندگار نهاده است. از دیدگاه شیعه، چون قائم تنها برقرارکننده حکومت عدل در جهان است، پس انسان‌های عادی، توفیقی در ایجاد چنین حکومتی نخواهد داشت، بنابراین، شیعه بر اساس روایتی از امام صادق (ع)، باید در دوران غیبت به «انتظار» بنشیند، زیرا منتظر محروم از زیارت آن حضرت، پاداش مساوی با کسی خواهد داشت که قیام قائم (ع) را درک کرده باشد (نعمانی، ۳۳۵).

به این ترتیب، برآیند تعامل پنج عنصر مصلحت، نیت، تقیه، انتظار و رجعت، مبنای اندیشه و رفتار سیاسی فقیهان شیعی را رقم زده است. درباره مبانی عینی باید از جایگاه و منزلت بالای خانوادگی فقهای شیعی و شکل‌گیری دولت شیعی آل‌بویه یاد کرد. پایان غیبت صغری، با آغاز حکومت بویه‌یان مصادف بود، این امر نویدی به شیعیان بود تا بتوانند با کمک این حکومت شیعی به خواسته‌های

جامعه شیعی، جامعه عمل بپوشانند. فقهای شیعی هر دو مکتب به گونه‌ای از همکاری با حکومت‌های عرفی سخن گفته‌اند که می‌توان آنها را به دو گروه طرفدار «همکاری محدود مشروط» و طرفدار «همکاری مبسوط مشروط» تقسیم کرد.

نحوه ارتباط با سلطان سبب شده تا اصحاب هر دو مکتب به نگارش رساله‌هایی دست بزنند. در این میان ما از نگارش چهار رساله آگاهی داریم که سه رساله در مکتب قم و یک رساله در مکتب بغداد به نگارش درآمده است. کتاب *السلطان* نوشته شیخ صدوق، رساله *فی عمل السلطان* نوشته ابوالحسن محمد بن احمد بن داود بن علی (ف: ۳۶۸) از شیوخ و عالمان قم و رساله *کتاب العمل السلطان* نوشته ابو عبدالله حسین بن احمد بن مغیره پوشنجی عراقی «مضطرب المذهب» است (النجاشی، ۳۰۵/۱-۳۰۴ و ۱۹۰). هر چند از این سه رساله اثری به جا نمانده تا به تحلیل و مقایسه نگرش آنها با رساله متعلق به مکتب بغداد بپردازیم، اما از آنجا که این سه رساله، متعلق به قرن چهارم بوده و چند دهه زودتر از رساله مکتب بغداد به نگارش در آمده است، نشانگر دغدغه عالمان قم در این امر می‌باشد. رساله متعلق به مکتب بغداد نوشته شریف مرتضی (ف: ۴۳۶) با نام رساله *مساله فی العمل مع السلطان* می‌باشد که در جای خود به تحلیل نگرش آن خواهیم پرداخت.

۱- همکاری محدود مشروط:

نگرش مصلحت‌گرایانه همکاری محدود مشروط به سیاست و قدرت توسط فقهای شیعی در دوره غیبت یا «آزمایش الهی» و «طاغوتی بودن هر پرچمی غیر از پرچم قائم» (نعمانی، ۱۲۲؛ کلینی رازی، ۴۰۶/۳-۴۰۵) در هر دو مکتب قم و بغداد مطرح بوده است.

از بزرگان مکتب قم که روابط خوبی با حکومت‌های وقت داشته، می‌توان به خاندان اشعری از جمله احمد بن محمد بن عیسی اشعری اشاره کرد که نجاشی از وی به عنوان «شیخ قمیین و وجههم و فقیههم» یاد میکند (نجاشی، ۲۱۷/۱-۲۱۶).

شیخ صدوق (ف: ۳۸۱) از رهبران اصلی مکتب قم، روابط خوبی با دربار آل‌بویه و به‌ویژه با رکن الدوله دیلمی داشت. وی برای ساماندهی روابط با حکومت‌های عرفی کتاب *السلطان* را تدوین کرد (همان، ۲۳۷) هر چند امروزه این اثر باقی نمانده تا درباره آراء وی در این رساله به قضاوت بنشینیم، اما در باب همکاری با سلطان در سایر آثارش از جمله *المقنع* و *الهدایة* مطالبی بیان کرده است. وی در قالب وصیت پدرش چنین می‌گوید: «از امور سلطان دوری کن و هیچ‌گاه به آن وارد نشو. اگر وارد شدی به همه به نیکی و مهربانی رفتار کن و نیاز هیچ‌کس را رد نکن» (۱۳۷۳ق، ص ۱۲۲) سپس روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل می‌کند که در آن فرموده است: «خداوند در کنار هر سلطان، اولیائی را قرار داده است که از بندگان خدا دفاع کنند». همان طوری که از توصیه اخلاقی و سیاسی پدر و روایت امام بر می‌آید، شیخ صدوق همکاری مشروط را پذیرفته و آن را ملاک عمل قرار داده است. «نیت» و «مصلحت» را می‌توان مهمترین عناصر موجود در منظومه فکری شیخ صدوق دانست که همکاری را تجویز می‌کند.

شیخ صدوق در سال ۳۴۷ ه. ق با دعوت رکن الدوله از قم به ری مسافرت کرد و در مجالس عام و خاص و مناظرات علمی سلطان شرکت می‌جست. حاصل حضور در این مجالس، تدوین کتابی تحت عنوان *ذکر المجلس الذی جرى له بین یدی رکن الدوله* است. شیخ یکی از مناظرات خود را در مجلس امیر بویه در کتابش آورده که پیروزی شیخ بر رقیب ملاحظه اش خوشحالی امیر را بدنبال داشت (۱۸۰/۱-۱۷۹: بقیه، ۲۷۹-۲۷۸). روابط شیخ با وزیران آل‌بویه به‌ویژه با صاحب بن عباد نیز بسیار حسنه بود. شیخ یکی از کتاب‌هایش را بنام عیون

اخبار الرضا (ع) را به نام وزیر تالیف کرد. برادر شیخ صدوق نیز رابطه خوبی با دربار آلبویه داشته و کتابی با عنوان کتاب العمل به نام صاحب بن عباد نوشته است.

تیین جهت گیری‌های خاندان صدوق بدون توجه به خاستگاه اجتماعی و پایگاه اقتصادی آنها ممکن نیست. پدر وی علی بن حسن بابویه از فقیهان مشهور قم بوده که در سنت حدیث‌گرایی مکتب قم نقش داشته است و تجارتخانه‌ای نیز در بازار قم داشت (خوانساری اصفهانی، ۸۳/۵). در برخی از منابع، نامه‌ای از امام حسن عسکری (ع) درباره علی بابویه آمده که انتساب آن به امام جای تردید جدی دارد، اما در این نامه امام، علی بن حسین بابویه را «یا شیخی و معتمدی و فقیهی» خطاب کرده است (ابن بابویه، کتاب الهدایة، ۲۷، مقدمه؛ خسروی، ۱۶). مشهور است که شیخ صدوق با دعای امام زمان (عج) به دنیا آمده است (مجلسی، ۶۳۸/۱۳-۶۳۷؛ موسوی خراسان، ۲۵-۲۴). شیخ در این دوره دو کتاب ارزشمند خود، یعنی من لایحضره الفقیه و کمال الدین و تمام النعمه را به نگارش در آورد.

مکتب فقهی بغداد با بهره‌گیری از تجربیات سیاسی و تعامل فقیهان قم با حکومت‌های عرفی و تفسیر مصلحت‌گرایانه از متون دینی و احادیث، گام مهمی در نظریه‌مند کردن فقه سیاسی شیعه برداشتند. هر چند از پیشگام مکتب بغداد یعنی ابن جنید اسکافی (ف: ۳۸۱) رساله‌ای مستقل درباره همکاری با سلطان باقی نمانده است، اما داده‌های تاریخی نشان‌دهنده روابط خوب او با معزالدوله بویه و درباریان وی است.

شیخ مفید (ف: ۴۱۳) شاگرد ابن جنید نیز با تعقل و تأمل در روایت‌های معصومان و آرا و تجربیات پیشینیان گام دیگری در نظریه‌مند ساختن دیدگاه سیاسی شیعه برداشت. او در کتاب اوایل المقالات، شرایط همکاری مشروط با ظالمان را طرح کرده است. هر چند به نظر می‌رسد در منظومه فکری اش، همه

حکومت‌های پس از غیبت، ظالمانه و غاصبانه دانسته شده است. از این رو تفکیکی عینی و آشکار از سلطان عادل و ظالم ارائه نداده است، اما تفکیک زیرکانه بین «همکاری» و «پیروی» قایل شده است. چون در امر همکاری دو عنصر اختیار و بهره مندی از مزایا و امتیازات حکومتی، نهفته است، در حالی در پیروی این دو غایب بوده و مسأله اجبار مطرح می‌شود.

شیخ مفید به طور کل همکاری را نیز رد نمی‌کند، اما شرایطی بیان می‌کند که نشان می‌دهد منظور وی معطوف به دوران حضور است نه غیبت. وی بهره مندی از مزایا و امتیازات ناشی از همکاری با حکومت را مشروط به «اذن امام زمان» دانسته است. در حالی که پیروی کردن را مشروط به ضرر نرساندن به مؤمنان و عدم ارتکاب معصیت کرده و اذن امام زمان را لازم نمی‌داند» (کدیور، ۵۵: به نقل از شیخ مفید، صص ۱۲۱-۱۲۰).

هر چند از فحوای کلام شیخ چنین بر می‌آید که استدلال او برای دوره حضور است، اما نظر وی بر پیروی، قابلیت تعمیم به دوره غیبت را نیز دارد. به نظر می‌رسد این حکم کلی وی که «یاری کردن به ستمگران در راه حق» «جایز و گاه واجب می‌شود» با دوره غیبت نیز صدق می‌کند. او سعی کرده با تبصره‌ها و استثناهای متعدده، مشروط بودن همکاری را نشان دهد؛ اما نتوانسته حکم کلی جایز نبودن همکاری را صادر کند.

به نظر می‌رسد روی کار آمدن حکومت شیعی آل‌بویه در ایران و عراق عرب، زمینه‌ای فراهم ساخت تا فقهای شیعه از نگرش آرمانی که در دیدگاه‌های فقهی آنها دیده می‌شود، به مواضع معتدل و مداراگرایانه توأم با مصلحت‌جویی روی آورند.

۲- همکاری مبسوط مشروط:

شریف مرتضی که از اعتقاد امام هفتم شیعه و شاگرد شیخ مفید بود با خاستگاه اشرافی علوی به باز خوانی نظریات سیاسی تعامل با حکومت‌های عرفی پرداخت. در این نگرش واقع بینانه، فقه سیاسی شیعه هر چه بیشتر زمینی شد؛ یعنی بنیادهای اصلی نظریه تعامل با حکومت‌های جائر نه از روایت‌های معصومان بلکه از شرایط سیاسی و اجتماعی ناشی گردید و حتی به باز پرداخت برخی از حدیثها و روایت‌های امامان همت گماشت. او با آگاهی بر این که رجعت به آخر الزمان محول شده و بر اساس دیدگاه استادش مبنی بر ضرورت وجود حکومت در جامعه با عنایت به لطف الهی (مکدموت، صص ۱۲۷-۱۴۱) حکومت‌های عرفی را بر دو دسته «محق عادل» و «مبطل ظالم متغلب» تقسیم کرد (شریف مرتضی، ۸۹/۲). شاید این نخستین تقسیم بندی از حکومت‌ها در رسائل شیعی است. در باز خوانی نوین متون توسط شریف مرتضی، برخی از ویژگی‌های حکومت آرمانی امامان را به حکومت‌های عرفی داد و آنان را نیز مستحق لقب «محق عادل» دانست. وی برای توجیه نظریه اش از بحث حسن و قبح عقلی و شرعی بهره گرفت. قبح ذاتی، حکومت‌های عرفی را از دایره شرع بیرون آورد و به آن جنبه شرعی داد (همان، ۹۱-۹۰).

گام بعدی وی در زدودن قباحات شرعی همکاری با ظالم، اهمّیت دادن به بعد انگیزه تعامل بود و سعی کرد خود را از قضاوت ظاهری همکاری دور کرده و به نیت و انگیزه یا به «شرط الایثار» توجه نماید. عنصر مکمل در نظریات توجیهی وی مسأله جامعه امامیه، برقراری حق و جلوگیری از منکر و اصل بنیادین تقیه بود. به این ترتیب، نگرش واقع بینانه شریف مرتضی، نگاه آرمانی شیعه را به حکومت‌های عرفی تقلیل داده و آن را در راستای همکاری با حکومت‌های زمینی نظریه‌مند کرد. آنچه مهم است این که نظریه سیاسی وی در

تعامل با حکومت‌های عرفی بر رفتار سیاسی فقیهان شیعی تفوق یافت. به نظر می‌رسد ارائه چنین نگرشی از سوی یک فقیه به دلیل قدرت حاکمه آل‌بویه شیعی بوده که آن را در ردیف حکومت‌های محق عادل قرار می‌داد.

شریف مرتضی با ارائه دیدگاه خود، دیدگاه فقیهان پیشین را از همکاری محدود مشروط به همکاری مبسوط مشروط ارتقاء داد. وی در توجیه نظری آراء خود به باز پرداخت نوینی از روایت امام صادق (ع) همت گماشت که فرموده است: «کفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الاخوان». او معتقد است: «جایز است مقصود آن بزرگوار از این سخن را این بدانیم که برآوردن نیازهای برادران، ولایت مزبور را از قبح خارج کرده و آن را پسندیده جلوه می‌دهد و ملامتش را ناپدید می‌سازد. هم چنان که کفاره ملامت نیز گناه را از گناهکار ساقط می‌کند.» (شریف مرتضی، ۹۷/۲-۹۶ کریمی زنجانی اصل، ۱۶۱-۱۶۰).

هر چند در دستگاه فکری شریف مرتضی، حکومت‌های عرفی از حقانیت و مشروعیت جوهری برخوردار نیستند، اما رفتار و عملکرد عامل، آن را از قبح به حسن تبدیل می‌کند. تحلیل وی در پایان رساله به شدت محافظه‌کارانه است که بیشتر ناشی از خاستگاه اشرافی وی است؛ نگرشی شاذ از تعامل با حکومت‌های عرفی به دست داده که حتی شاگردش شیخ طوسی علیرغم اعتقاد به همکاری مبسوط مشروط بدان اعتقاد پیدا نکرده است.

از بزرگان دیگر، شریف رضی برادر شریف مرتضی است که در سناسبات خود به همکاری مبسوط مشروط با حکومت اعتقاد داشت؛ هر چند جایگاه فقهی این دو برادر قابل مقایسه نیست و مرتضی از اشتهار فقهی زیادتری برخوردار بوده، اما با توجه به جایگاه و پایگاه خانوادگی و علمی، بررسی دیدگاه‌ها و عملکرد شریف رضی مهم است. نوع نگرش رضی در دیوان شعرش به خوبی دیده می‌شود. دیوان رضی مشتمل بر ۸۴ قصیدهٔ رثائیه است، ۲۵ قصیدهٔ آن در

رثای خلیفه الطائع، امیران، پادشاهان، وزیران و فرزندان آنان گفته شده است (نک: شریف رضی، دیوان؛ جعفری، ۹۷). بر اساس برخی داده‌های تاریخی، شریف رضی چند بیت شعر نیز در رثای فاطمیان نوشته بود (۵۷۶/۲؛ جعفری، ۱۷۶). البته این اقدام با عملکرد بعدی وی یعنی شرکتش در مجلس طعن فاطمیان تناقض دارد.

ابو احمد حسین پدر شریف‌ها نیز از شخصیت‌های متنفذ و متمکن بغداد بوده و روابط حسنه‌ای با معتضد عباسی (ف: ۲۷۹) و سلاطین بویهی داشت و نقابت علویان از سوی آنان بدو سپرده شده بود، بعد از او به ترتیب رضی و مرتضی نیز آن را متکفل شدند. ابو احمد پیوسته به اصلاح میان افراد و گروه‌های مختلف می‌پرداخت. چنان که بارها در اختلاف میان شیعه و سنی بغداد پا پیش نهاد و آن اختلاف‌ها را رفع کرد. در رفع کدورت و اصلاح روابط بین آل‌بویه و بنی حمدان نیز کوشش‌های شایسته انجام داد (جعفری، ۲۸). حمایت ابو احمد از عزالدوله بختیار بویهی موجب خشم عضدالدوله شد و اموالش مصادره و خودش در قلعه اصطخر زندانی گردید. بعد از آزادی در دربار بهاءالدوله به مقام و مناصب پیشین رسیده و از طرف سلطان لقب گرفتند. سید مرتضی به دلیل ریشه خانوادگی و همکاری با حکومت‌های زمان به ثروت هنگفت رسیده بود و به «ثمانینی» مشهور بود. زیرا از هر چیز هشتاد تا داشت، کتابخانه‌اش هشتاد هزار جلد کتاب داشت. عمرش به هشتاد رسید. هشتاد ده در تملک داشت (آغاچری، ۶۲؛ جعفری، ۳۶).

شیخ طوسی از دیگر بزرگان مکتب بغداد بود و سعی کرد نظریه استادش شریف مرتضی را در باب همکاری با سلطان بسط و شرح دهد. میانه روی، رعایت اعتدال و انصاف در بحث‌های کلامی، نقل آرای علمای همه مذاهب در کتاب الخلاف، ترویج اجتهادی به روش اهل سنت و اقتباس از امام شافعی سبب

شد تا وی نیز همچون شیخ مفید در اوان جوانی متهم به باورسندی به فقه شافعی شود (واعظ زاده، ۳۵).

شیخ طوسی با نوشتن فصلی با عنوان «باب عمل السلطان و اخذ جوائزهم» در کتاب *النهاية مجرد الفقه و الفتاوى* گام بعدی را در رفع فاصله بین دیدگاه آرمانی شیعه و حکومت‌های زمینی برداشت؛ وی ابهام موجود در مصداق عینی سلطان «محقّ عادل» در نظریه شریف مرتضی را روشن کرد و به آن صراحت داد. شیخ طوسی در تعریف سلطان عادل به وجود دو عامل توجه کرد، یکی امر به معروف و نهی ازمنکر و دیگری برقراری عدالت، یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش (شیخ طوسی، *النهاية*، ۳۵۶). او با تخصیص این دو ویژگی نشان داد که حکومت، امری منحصر به امامان معصوم نیست، بلکه در دوران غیبت نیز هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت امامان را برحق بداند، سلطان عادل خواهد بود (کریمی زنجانی اصل، ۱۰۵). شیخ طوسی با این احتجاج، دیدگاه خود را به نگرشهای سیاست‌نامه‌نویسی سنی و دو خصیصه اصلی ضروری برای حکومت، یعنی امنیت و عدالت، نزدیک ساخت. ویژگی اول ناظر بر امور شرعی و دومی معطوف به امور سیاسی و اجتماعی است. در عرصه سیاسی نیز تأیید امامت حضرت علی و فرزندانش مورد نظر است؛ به این معنی هر سلطانی که علی (ع) را جانشین بلافصل پیامبر بداند (شیخ طوسی، ۱۳۸-۱۱۷) مستحق اطلاق لقب عادل است. در عرصه اجتماعی هم به تقسیم عادلانه انواع خمس و ارجاع صدقات به مستحقان براساس شریعت امامیه و صله مومنان مربوط می‌گردد (شیخ طوسی، *النهاية*، ۳۵۶).

شیخ طوسی با این نظریه پردازی توانست تردید در حکومت عادلانه بودن آل‌بویه را بر طرف ساخته و به ابهام موجود در نظریات سیاسی شیعه پایان دهد.

با این حال، شیخ درباره مشروعیت پذیرش ولایت سلطان جائز به شکلی محتاطانه‌تر از شریف مرتضی رأی داد که بیشتر، همکاری با خلافت عباسی را - که فاقد شاخصه‌های بنیادین سلطان عادل بود- در بر می‌گرفت. او می‌گوید: «و اما درباره پذیرش عمل از جانب سلطان جور، اگر انسان یقین کند یا گمان غالب دارد که اگر مسئولیتی را از جانب سلطان جور بپذیرد، امکان اقامه حدود الهی و امر به معروف و نهی از منکر، تقسیم انواع خمس و صدقات به صاحبانش و صلح برادران فراهم می‌شود و در تمامی این امور خللی به امر واجب وارد شود یا موجب ارتکاب عمل قبیح نگردد، پس در این صورت، مستحب است که از جانب سلطان جور، متولی منصب شود و اگر یقین کند یا ظن غالب داشته باشد که با تصدی منصب، قادر به تحقق همه این موارد نمی‌شود و یا با پذیرش آن در قیام به واجبات موجب تفریط می‌شود، پس در این صورت در هیچ حالی جایز نیست که متعرض تصدی منصب از سوی سلطان جور شود. پس اگر به پذیرش ولایت ملزم شود و اگر این الزام موجب ترس بر جان و سلب اموال نیست، اما برخی مشکلات و ضررهایی متوجه‌اش می‌گردد، پس اولی است که همانا وی این مشکلات و ضررها را متحمل شود و متعرض عمل سلطان جور نشود. اما اگر بترسد که در صورت امتناع از پذیرش منصب بر جان یا خانواده یا مال یا برخی از مومنان ضرری می‌رسد، پس برای ایشان تصدی ولایت، جائز است مشروط بر آن که کوشش کند تا همه چیز را در جایگاه خود قرار دهد (عادلانه عمل کند) و اگر قادر به انجام جمیع امور نیست، پس در اموری که قادر به انجام آن است تلاش کند. تقیه نمودن در تمامی احکام و امور جائز است، مادامی که منجر به خونریزی نشود که در هیچ حالی در خونریزی، تقیه نیست» (ممان، ۳۵۷-۳۵۶).

دریافت صلّه و انجام معامله، رشته دیگری از زنجیره طولانی تعامل مداراگرایانه فقیهان شیعی در قبال حکومت‌های جور است (آغاجری، ۶۲) که شیخ به وضوح در باب عمل السلطان و اخذ جوایز هم به آن پرداخته است. او اخذ صلّه از فرمانروای عادل را حلال مطلق و از فرمانروای جائز، جایز دانسته است. او در توجیه دیدگاهش، به حکمی شبیه حکم کسب مجاز و حق سهم مومنان در بیت المال استناد می‌کند و سعی دارد با احکام فقهی مربوط به مکاسب آن را حل نماید. این در حالی است که فقیهان پیشین با این صراحت متعرض اخذ هدیه از حکام جور نشده بودند (همان، ۲۵۸-۲۵۷).

شیخ طوسی در توسیع فقه سیاسی شیعه، به امر داد و ستد با سلطان جور توجه کرده است. هرچند در حکم نخستین، ترک آن را اولی دانسته، اما با صدور حکم در اقسام و انواع آن به نوعی همسازگری خود را نشان داده است. البته در داد و ستد نیز همچون پذیرش ولایت، مسأله «ضرورت» و «اضطرار» را مطرح کرده است. به این ترتیب او نخریدن و هدیه نگرفتن اموال غصبی، مگر به قصد بازگرداندن به صاحب اصلی مال و در صورت نیافتن او، صدقه دادن از جانب صاحب مال را توصیه نموده است.

امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود، امر قضا و اقامه نماز جمعه و جهاد، از دیگر مسائل و ملزومات حکومت در عصر غیبت محسوب می‌شود. در وجوب امر به معروف و نهی از منکر، همه فقها اجماع نظر دارند. اما در وجوب عینی یا کفاتی بودن و یا در شرعی و عقلی بودن آن، بین آنها اختلاف نظر وجود دارد. اکثر فقها انکار به زبان و دل را در صورت عدم خطر واجب دانسته‌اند، اما اگر این امر به تأدیب، جرح و قتل منجر شود باید به اذن سلطان وقت باشد (همان، ۳۰۲-۱۹۹؛ همو، ۶۸۱-۶۵۶؛ ابن بابویه، ۵۷-۵۶؛ ابن سلا، ۲۶۵-۲۶۳). شریف مرتضی، شش شرط برای نهی از منکر قائل است: آگاهی ناهی بر نادرستی کار، آگاهی بر تکرار فعل

توسط فاعل، آگاهی بر تأثیر بدگویی از عمل نادرست در ریشه کن کردن آن، در نهی از فعل به ترس از جان و مال نباشد، از نهی، خرابکاری پدید نیاید. (شیخ طوسی، ص ۶۵۸).

اما شیخ طوسی نهی از منکر را در چارچوب «لطف» تحلیل کرده و معتقد است که چون «جلوگیری کردن از کار نادرست، مهربانی (لطف) کردن به انجام دهنده است، به حکم عقل باید از آن جلوگیری کرد، اما ترس از مال را دلیل کافی برای ترک امر واجب شرعی و عقلی، یعنی نهی از منکر نمی‌داند (همان، ۶۶۵-۶۶۰).

امر قضا از دیگر ملزومات حکومتی است که چون با یکی از مؤلفه‌های جوهری شیعه، یعنی عدالت پیوند دارد، اهمیت ویژه‌ای در منظومه فکری فقها پیدا کرده است. در دوران حضور با نصب امام معصوم، امر قضاوت، مشروعیت پیدا می‌کند و در عصر غیبت با نصب عام فقیه. فقها به دلیل سختی امر قضا، معتقدند شایسته نیست هرکس به آن دست بزند، مگر این که از خودش برای اقامه آن یقین پیدا کند. شرایط ویژه‌ای برای قضات در نظر گرفته‌اند (شیخ طوسی، النهایة، ۳۲۷).

شیخ طوسی در پذیرش قضا اجازه سلطان حق را ضروری دانسته است، در غیر این صورت، پذیرش امر قضا جائز نیست. وی معتقد است هر گاه کسی از دیگری بخواهد برای فصل خصومت، به فقیهی از اهل حق مراجعه کند و آن شخص پاسخ ندهد و رجوع به والی منصوب از سوی ظالمان را ترجیح دهد، از دایره حق خارج شده است (همانجا).

لازم به توضیح است که استفاده از مفاهیم «سلطان اسلام»، «سلطان حق» و «سلطان عادل» توسط فقیهان شیعی، نوعی ابهام در ذهن و تحلیل ایجاد می‌کند. برخی آن را به مفهوم حکومت‌های عرفی گرفته‌اند و برخی دیگر آن را مترادف با

امام معصوم دانسته‌اند و عده‌ای نیز برآنند تا بین این دو نظر پیوند زده و چنین تحلیل می‌کنند که «با تأمل در بافت و زمینه‌های متفاوت آنها می‌توان دریافت که کاربرد سلطان عادل در بافت فقهی، گفتمان امام معصوم را در خود دارد و استعمال آن در خارج از متن و بافت فقهی، معنای حاکم عرفی اما دادگر را مورد نظر قرار داده است» (آغاچری، ۶۴). تا حدودی تحت تأثیر شریعت‌نامه‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی اهل سنت و اندیشه ایرانی‌شهری قرار گرفته‌اند. توجه شیخ مفید به رابطه دین و سیاست در کتاب *الاختصاص مبنی بر توامانی دین و سلطان* یا «الدین اس و السلطان حارس» (به نقل از کدیور، ۱۳۷۸، ۷۹) بیانگر این گونه تأثیر پذیری‌ها و نزدیکی اندیشه فقیهان شیعی به سپهر جدید است.

از سوی دیگر، اطلاق سلطان عادل و سلطان اسلام و سلطان حق در متون فقهی و کلامی، بیشتر معطوف به حکومت‌های عرفی است. زیرا یکی از مؤلفه‌های اصلی در شیعه، دوازده امامی بودن است. شیخ طوسی «سلطان» را در برابر «امام» مطرح می‌سازد و یکی پنداشتن واژه سلطان با امام به نوعی تخفیف جایگاه امامت تلقی می‌شود که این هم بر خلاف رویه و اندیشه فقیهان شیعه است. فقها از «امام معصوم» به عنوان «امام حق» یاد می‌کردند نه «سلطان حق».

مسلمانان از پیدایش اسلام، با محور قرار دادن عقیده به دین جدید، دنیا را به دو قسمت «دارالاسلام» و «دارالحرب» یا «دارالکفر» تقسیم کرده‌اند. به تدریج با گسترش اسلام و پیدایش فرقه‌های گوناگون، تفکیک جغرافیای عقیدتی-سیاسی هم شکل نوینی یافت. هر کدام از فرقه‌ها، عرصه خود را «ایمان» و بیرون از گروه خود را «اسلام» نامیدند. به سخن دیگر، دایره اسلام بسیار گسترده‌تر از دایره ایمان شد و هر کس در داخل دایره ایمان قرار می‌گرفت «مؤمن» و «اهل حق» شمرده می‌شد. شیخ مفید برای تمایز بیشتر شیعه با غیر شیعیان به استفاده از تفکیک جغرافیای عقیدتی و سیاسی همت گماشت. وی در کتاب *اوائل المقالات*

می‌نویسد: «من می‌گویم که حکم دار، وابسته به وضعی است که در آن سرزمین، غلبه با آن است. هر جا که کفر در آن غالب باشد، سرزمین کفر است و هر جا غلبه با ایمان است، دار ایمان است و هر جا که اسلام در آن غالب باشد نه ایمان، دار اسلام... هر بخش از بلاد اسلام که شرایع اسلام جز به امامت آل محمد (ص) در آن روان باشد داراسلام است نه دارایمان، و هر بخش از بلاد اسلام خواه با جمعیت زیاد و خواه جمعیت کم که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آل محمد (ص) وجود داشته باشد، آنجا داراسلام و دارایمان هر دو است. به اعتقاد من ممکن است سرزمینی در عین این که داراسلام است، دارکفر نیز باشد، ولی ممکن نیست که سرزمینی دار ایمان و دار کفر ملت هر دو باشد» (به نقل از: مکدموت، ۳۶۸-۳۶۹؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۱۹-۱۱۸).

نتیجه:

آنچه گذشت مختصری از گفت‌وگوهای سیاسی تشیع و رفتار سیاسی فقیهان شیعی بوده است که متأثر از دو عنصر یعنی غیبت قائم (عج) و تحولات سیاسی ناشی از حاکمیت آل‌بویه شیعی بود. رویارویی جامعه شیعی با عدم حضور امام، مسائل مستحدثه فقهی و سیاسی زیادی پیش آورد. به مسایل فقهی، در قالب دو مکتب فقهی حدیث‌گرای قم و عقل‌گرای بغداد پاسخ داده شد که در برخی موارد در تعارض با هم قرار داشتند. اما تعارض و اختلاف‌شان در مستحدثات سیاسی به دلیل تجربه مشترک، بسیار کم‌رنگ بود. به عبارت دیگر، موضع‌گیری‌های سیاسی فقیهان هر دو مکتب، معطوف به واقع‌گرایی اجتماعی و سیاسی بود. شاید دلیل عمده چنین واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری نصوص سیاسی شیعی بر اساس مصلحت عمومی و تشکیل دولت شیعی آل‌بویه با سیاست فرهنگی تکثرگرایانه

بوده باشد. این سیاست بیش از همه به نفع شیعه امامیه بود که به ظهور فقیهان قدرتمند و نظریه پردازی انجامید، به طوری که کتب اربعه فقهی شیعی، حاصل دوره پویایی فقه در این دوره است. بی تردید ارتباط قبض و بسط دانش فقهی با قدرت حاکم، فقه سیاسی شیعه را نیز متأثر از مهمترین حیطه‌های علم سیاست، یعنی مشروعیت و اقتدار ساخت. فقه سیاسی شیعه، مشکل نظری خود را با این دو مقوله چنین حل کرد که مشروعیت هیچ حکومت عرفی را در دوره غیبت نپذیرفت و همچنان نسبت به حکومت‌های عرفی، موضع انتقادی داشت. ولی هیچگاه نگاه انتقادی آن از عرصه نظر شرعی حدیث‌محور فراتر نرفت. اما به تدریج با شکل‌گیری حکومت شیعی آل‌بویه و حمایت گسترده آنان از فقیهان و گسترش ارتباط دو حوزه سیاست و فقه، فقه سیاسی نیز دچار تحول بنیادین شد؛ به این معنی که به جای «امام حق»، «سلطان حق» یا «سلطان عادل» قرار گرفت. اما فقیهان شیعی هیچگاه این اصل را که سلطان عادل، مشروعیت خود را از امام حق و مذهب حقه می‌گیرند، نادیده نگرفتند. شیعه هر چه از گذشته دورتر می‌شد و واقعیت‌های اجتماع را دگرگون می‌یافت، فقه سیاسی خود را نیز متحول می‌ساخت. به نظر می‌رسد، تحول درونی در عناصر فقه سیاسی شیعی، برآیند خردگرایی نظری و رفتاری شیعیان بوده است. به طوری که حتی آن دسته از نصوص سیاسی گذشته را مورد توجه قرار دادند که با عقل و واقعیت‌های زمانه سازگاری داشت. البته در انطباق‌سازی نصوص با واقعیت‌های سیاسی بین نقد قدرت و همسازی با آن در نوسان بودند. در این نوسان نظری و رفتاری، دو نگرش همکاری محدود مشروط و همکاری مبسوط مشروط شکل گرفت که البته دقیقاً منطبق با دوگانه‌گرایی فقهی (مکتب قم و بغداد) نبود. شیخ صدوق و شیخ مفید، طرفدار همکاری محدود مشروط و شریف‌ها و شیخ طوسی، طرفدار همکاری مبسوط مشروط بودند. به نظر می‌رسد، در ارائه چنین دیدگاه‌هایی،

پایگاه و خاستگاه خانوادگی فقیهان از یک سو و رعایت مصلحت شیعیان و واقعیت‌های مربوط به آنان از سوی دیگر مؤثر بوده است. تفاوت این دو نگرش با هم، تنها در ارائه دیدگاه‌های توجیهی - انتقادی نسبت به حکومت‌های عرفی بود و گرنه در الگوی آرمانی شیعه و مصداق عینی سلطان عادل (آل‌بویه) اختلاف نظری دیده نمی‌شود. عناصر توجیهی و همسازگرایانه منظومه فکری شریف‌ها بسیار پر رنگتر از عناصر انتقادی شان بوده است و این امر نیز برآیند تعامل رفتاری با خلفای جور عباسی از یک سو و سلاطین عادل آل‌بویه از سوی دیگر بوده است. البته باید این واقعیت را در نظر داشت که تفکر سیاسی شیعه نسبت به اهل سنت، کمتر با نظام سیاسی خاصی پیوند خورده بود، اما تکامل آن وابسته به ماهیت قدرت بود، به‌ویژه با تأسیس قدرتهای پنج گانه شیعی فاطمیان در مصر، آل‌بویه در ایران و عراق، دولت زیدی در یمن، آل حمدان در سوریه، علویان در طبرستان و چندین خاندان حکومتگر شیعی کوچک در این مناطق، زمینه‌ساز رشد خردگرایی سیاسی در شیعه شد. اگر به دلیل رشد شیعه در قرن چهارم، این قرن را قرن تشیع بنامیم، بیراهه نرفته‌ایم. به نظر می‌رسد در صورت تداوم حکومت‌های شیعی، فقه سیاسی شیعه، دچار دگرگونی بنیادین در تولید مؤلفه‌های توجیه‌گرایانه می‌شد و سرنوشتی مشابه اندرزنامه نویسی و سیاست نامه نویسی سنی پیدا می‌کرد که رگه‌هایی از آن را در کتاب *الاختصاص* شیخ مفید، *رسالة مساله فی العمل مع السلطان* شریف مرتضی و *النهاية* شیخ طوسی می‌توان یافت.

تمایز بین قلمرو آرمان‌ها و جهان موضوعات واقعی و تمایز بازنمایی ذهنی و فعالیت‌های عملی جامعه شیعی برآیند بحران پس از غیبت بود.

بوده باشد. این سیاست بیش از همه به نفع شیعه امامیه بود که به ظهور فقیهان قدرتمند و نظریه پردازی انجامید، به طوری که کتب اربعه فقهی شیعی، حاصل دوره پویایی فقه در این دوره است. بی تردید ارتباط قبض و بسط دانش فقهی با قدرت حاکم، فقه سیاسی شیعه را نیز متأثر از مهمترین حیطه‌های علم سیاست، یعنی مشروعیت و اقتدار ساخت. فقه سیاسی شیعه، مشکل نظری خود را با این دو مقوله چنین حل کرد که مشروعیت هیچ حکومت عرفی را در دوره غیبت نپذیرفت و همچنان نسبت به حکومت‌های عرفی، موضع انتقادی داشت. ولی هیچگاه نگاه انتقادی آن از عرصه نظر شرعی حدیث‌محور فراتر نرفت. اما به تدریج با شکل‌گیری حکومت شیعی آل‌بویه و حمایت گسترده آنان از فقیهان و گسترش ارتباط دو حوزه سیاست و فقه، فقه سیاسی نیز دچار تحول بنیادین شد؛ به این معنی که به جای «امام حق»، «سلطان حق» یا «سلطان عادل» قرار گرفت. اما فقیهان شیعی هیچگاه این اصل را که سلطان عادل، مشروعیت خود را از امام حق و مذهب حقه می‌گیرند، نادیده نگرفتند. شیعه هر چه از گذشته دورتر می‌شد و واقعیت‌های اجتماع را دگرگون می‌یافت، فقه سیاسی خود را نیز متحول می‌ساخت. به نظر می‌رسد، تحول درونی در عناصر فقه سیاسی شیعی، برآیند خردگرایی نظری و رفتاری شیعیان بوده است. به طوری که حتی آن دسته از نصوص سیاسی گذشته را مورد توجه قرار دادند که با عقل و واقعیت‌های زمانه سازگاری داشت. البته در انطباق‌سازی نصوص با واقعیت‌های سیاسی بین نقد قدرت و همسازی با آن در نوسان بودند. در این نوسان نظری و رفتاری، دو نگرش همکاری محدود مشروط و همکاری مبسوط مشروط شکل گرفت که البته دقیقاً منطبق با دوگانه‌گرایی فقهی (مکتب قم و بغداد) نبود. شیخ صدوق و شیخ مفید، طرفدار همکاری محدود مشروط و شریف‌ها و شیخ طوسی، طرفدار همکاری مبسوط مشروط بودند. به نظر می‌رسد، در ارائه چنین دیدگاه‌هایی،

پایگاه و خاستگاه خانوادگی فقیهان از یک سو و رعایت مصلحت شیعیان و واقعیت‌های مربوط به آنان از سوی دیگر مؤثر بوده است. تفاوت این دو نگرش با هم، تنها در ارائه دیدگاه‌های توجیهی - انتقادی نسبت به حکومت‌های عرفی بود و گرنه در الگوی آرمانی شیعه و مصداق عینی سلطان عادل (آل‌بویه) اختلاف نظری دیده نمی‌شود. عناصر توجیهی و همسازگرایانه منظومه فکری شریف‌ها بسیار پررنگتر از عناصر انتقادی شان بوده است و این امر نیز برآیند تعامل رفتاری با خلفای جور عباسی از یک سو و سلاطین عادل آل‌بویه از سوی دیگر بوده است. البته باید این واقعیت را در نظر داشت که تفکر سیاسی شیعه نسبت به اهل سنت، کمتر با نظام سیاسی خاصی پیوند خورده بود، اما تکامل آن وابسته به ماهیت قدرت بود، به‌ویژه با تأسیس قدرتهای پنج‌گانه شیعی فاطمیان در مصر، آل‌بویه در ایران و عراق، دولت زیدی در یمن، آل‌حمدان در سوریه، علویان در طبرستان و چندین خاندان حکومتگر شیعی کوچک در این مناطق، زمینه‌ساز رشد خردگرایی سیاسی در شیعه شد. اگر به دلیل رشد شیعه در قرن چهارم، این قرن را قرن تشیع بنامیم، بیراهه نرفته‌ایم. به نظر می‌رسد در صورت تداوم حکومت‌های شیعی، فقه سیاسی شیعه، دچار دگرگونی بنیادین در تولید مؤلفه‌های توجیه‌گرایانه می‌شد و سرنوشتی مشابه اندرزنامه نویسی و سیاست نامه نویسی سنی پیدا می‌کرد که رگه‌هایی از آن را در کتاب الاختصاص شیخ مفید، رساله مساله فی العمل مع السلطان شریف مرتضی و النهایه شیخ طوسی می‌توان یافت.

تمایز بین قلمرو آرمان‌ها و جهان موضوعات واقعی و تمایز بازنمایی ذهنی و فعالیت‌های عملی جامعه شیعی برآیند بحران پس از غیبت بود.

منابع:

- ۱- آغاچری، هاشم، «فرآیند تحول و تکامل اندیشه و رفتار عالمان شیعی امامی»، ماهنامه آفتاب، سال دوم، شماره ۲۰، آبان ۱۳۸۰ ه.ش.
- ۲- استرآبادی، محمدفاضل، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (۱)»، فصلنامه فقه، سال پنجم، ۱۷-۱۸ پاییز و زمستان ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۳- ابن اثیر، عزالدین علی، تاریخ الکامل، ترجمه عباس خلیلی و علی هاشمی حائری، چاپ دوم، علمی، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی بن حسین؛ شیخ صدوق، المقنع و الهدایة، صححه محمد بن واعظ خراسانی، مکتبه الاسلامیة، طهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۵- شیخ صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، ترجمه و شرح فارسی آیت الله کمره‌ای، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۶- کتاب الهدایة، قم، مؤسسه امام هادی (ع)، ۱۴۱۸ ه.ق.
- ۷- عیون الاخبار الرضا (ع)، ترجمه علی اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۰ ه.ش.
- ۸- ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، ج ۱۵، درسه و التحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ ه.ش.
- ۹- اربلی، علی بن عیسی، کشف الفمّة فی معرفة الائمة، ترجمه علی بن حسین زوارنی، تصحیح سید ابراهیم سیانجی، نشر ادب الموزة و کتابفروشی اسلامیة، قم، بی تا.
- ۱۰- استرآبادی، محمد فاضل، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (۱)»، فصلنامه فقه، سال پنجم، شماره ۱۷-۱۸، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۱۱- جعفری، سیدمحمد مهدی، سید رضی، چاپ دوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۱۲- خسروی، محمدعلی؛ شیخ صدوق، چاپ دوم، اسره، تهران، ۱۳۷۴ ه.ش.
- ۱۳- خوانساری اصفهانی، سیدمحمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ترجمه شیخ محمدباقر ساعدی خراسانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.
- ۱۴- شریف رضی، دیوان، به اهتمام ابراهیم سید علوی، منشورات مطبعة وزارة الارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ ه.ق.

- ۱۵- شریف مرتضی؛ علم الهدی، رسائل شریف مرتضی، تقدیم و اشراف سید احمد حسینی و اعداد سید مهدی رجائی، دارالقرآن کریم، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- ۱۶- شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی، النهاية فی مجرد الفقه الفتاوی، مقدمه شیخ آغا بزرگ طهرانی، دارالکتب العربیة، بیروت، ۱۴۰۰ ه.ق.
- ۱۷- _____، تمهید الاصول، ترجمه و تعلیقات عبدالحسین مشکوه الذینی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵ ه.ق.
- ۱۸- _____، الفهرست، فضیله شیخ جواد قیومی، موسسه نشر الفقاهة، قم، ۱۴۲۲ ه.ق.
- ۱۹- _____، کتاب الفیة، قدم شیخ آغا بزرگ طهرانی، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، ۱۳۸۵ ه.ق.
- ۲۰- _____، الرسائل العشر، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- ۲۱- عمیدی، ثامر هاشم، تقیه از دیدگاه مذاهب و فرقه های اسلامی غیر شیعی، ترجمه سید محمد صادق عارف، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ه.ق.
- ۲۲- قصیر عاملی، مصطفی، التقیة عند اهل البیت، المعاونة الثقافیة للمجمع العالمی لاهل البیت (ع)، قم، ۱۴۱۶ ه.ق.
- ۲۳- کدیور، جمیله، تحوّل گفتمان سیاسی شیعه در ایران، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ه.ش.
- ۲۴- کریمی زنجانی اصل، محمد، امامیه و سیاست، نشر نی، تهران، ۱۳۸۰ ه.ش.
- ۲۵- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، بنیاد رسالت، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش.
- ۲۶- مادلونگ، ویلفرد، فرقه های اسلامی، ترجمه ابو القاسم سری، لاطیر، تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.
- ۲۷- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار: مهدی موعود، ترجمه علی دوانی، دارالکتب اسلامیة، ج ۱۳، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
- ۲۸- مکدرموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲ ه.ش.
- ۲۹- موسوی خراسان، سید حسن، فقیه ری (زندگینامه و آثار شیخ صدوق)، ترجمه علیرضا میرزا احمد، اطلاعات، ۱۳۷۷ ه.ش.

- ۳۰- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی کوفی اسدی، رجال النجاشی، تحقیق محمد جواد النائینی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۹۸ ه. ق.
- ۳۱- نعمانی، محمد بن ابراهیم معروف به ابن ابی زینب، کتاب غیبت، ترجمه سید احمد فهری زنجانی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی