

همکاری با سلاطین در اندیشه علمای امامیه مطالعه موردی مکتب بغداد

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۶ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۰۸/۰۱)

مرتضی حسنی نسب^۱

چکیده

پرسش اصلی پژوهش، این است که چرا فقیهان مکتب بغداد، برخلاف فقیهان پیش از خود، به جواز همکاری با سلطان جائر فتوا دادند. اهمیت این تحقیق به تحول مهمی برمی‌گردد که در فقه سیاسی امامیه صورت گرفته است؛ یعنی تبدیل فتوای حرمت همکاری با سلطان جائر، به جواز و وجوب همکاری با او. در این تحقیق ابتدا دیدگاه فقیهان پیش از مکتب بغداد بررسی شده و این نتیجه به دست آمده است که آنها حکومت را حق انحصاری معصوم می‌دانستند و به حرمت همکاری با حاکم جور قائل بودند. پس از آن شرایط زمانه فقیهان عصر اثر بغداد تحلیل شده است تا عوامل اینکه آنها در رأی فقیهان پیش از خود تجدیدنظر کرده و به مشروعیت همکاری با سلطان جائر فتوا داده‌اند، معلوم شود.

این پژوهش تغییر دیدگاه علمای شیعه را با هرمنوتیک قصدگرای اسکینر بررسی و عوامل آن را شناسایی کرده است. آنچه در این بررسی به دست آمده، این است که علت تغییر هنجار مرسوم حرمت همکاری با سلطان جائر و تبدیل

۱. استادیار مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه اراک (M-Hasaninasab@araku.ac.ir)

آن به جواز و حتی وجوب همکاری از جانب علمای امامیه مکتب بغداد، تغییر شرایط حاکم بر جامعه اسلامی و فرصتی بوده است که آل بویه برای تقویت مذهب شیعه و وضعیت شیعیان ایجاد کرد.

این پژوهش زمینه‌ای برای پژوهش‌های آینده درخصوص ارتباط تغییر فتوای فقهی در زمینه سیاست با شرایط علمی، اجتماعی و سیاسی حاکم، فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی شیعه، مکتب بغداد، هنجار مرسوم، همکاری با سلطان جائر، اسکینر



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

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 بر شیعیان را 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 به ناروا دانستن هرگونه همکاری یا همراهی با حاکمان بر مسند قدرت به عنوان یک مشی مسلم یا مشهور معتقد بودند.

پس از گذشت حدود سه قرن بر این منوال، به دلیل ضعف بنی‌عباس در قرن چهارم و پنجم هجری و حضور برخی وزرای شیعی و قدرت گرفتن حاکمان آل بویه در شهر بغداد، فرصتی برای حمایت سیاسیون از عالمان شیعی ایجاد شد. 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 که امام معصوم در رأس حکومت قرار نداشت، منعی برای حضور در بدنه حکومت ندیدند و نه فقط از حاکمان بویه شیعه مذهب که در مواقعی از حاکمان عباسی نیز حمایت کردند و حتی خود، عهده‌دار منصبی حکومتی شدند.

به نظر می‌رسد این تغییر رویه تنها به عملکرد عالمان شیعی محدود نبوده است؛ بلکه با تغییر اندیشه و مبانی فکری عالمان شیعه ارتباط وثیقی داشته است. به عبارت دیگر دگرگونی آشکاری در اندیشه سیاسی^۱ فقیهان روی داده بود. فقیهان این عصر که مکتبی فقهی به نام مکتب بغداد^۲ را تشکیل داده بودند،

۱. تعریفی که از اندیشه سیاسی در این مقاله مدنظر است، اندیشه‌ای است که عهده‌دار بیان تکالیف مکلفین 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

اندیشه سیاسی متمایزی ارائه نمودند و به جواز همکاری با سلطان جائر قائل شدند.

از این رو این پرسش پیش می‌آید که عوامل تغییر در اندیشه سیاسی علمای امامیه که توسط علمای امامیه مکتب بغداد صورت گرفته است، یعنی تبدیل هنجار قبح همکاری با سلطان جائر، به جواز و حتی وجوب آن، چه بوده است؟ تحول فکری گسترده در فقه سیاسی شیعه و همچنین تأثیری که این تحول در اندیشه سیاسی فقیهان بعد از این دوره می‌تواند داشته باشد، اهمیت پژوهش در چرایی و چگونگی آن را روشن می‌کند.

هدف این پژوهش ایجاد نگرشی جدید بر اساس منابع موجود درباره عصر آل بویه و مکتب بغداد و عدم اکتفا به نقل روایات است؛ همچنین فراهم کردن بستری است برای تحقیقات بعدی در خصوص تحولات فقه سیاسی شیعه و میزان تأثیر و تأثر آن نسبت به شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه. در این پژوهش از یک روش مشخص تاریخی منسجم و مشخص استفاده شده است تا نتیجه مطمئن‌تر و سودمندتر باشد.

روشی که در این تحقیق به کار رفته، روش هرمنوتیک کونتینن/اسکینر^۱ است. امتیاز این روش نسبت به روش‌های دیگر به دلیل متن‌محورانه^۲ و زمینه‌گرایانه^۳ بودن جدیدتر است.

روش هرمنوتیک کونتینن اسکینر، با جمع روش متن‌محورانه و زمینه‌گرایانه

نخستین بار رخ داد (فیض، مبادی فقه و اصول، ص ۱۳۲)

۱. Quentin Skinner

۲. Methodology of Textual Reading یا روش متن‌محوری 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 و کنار می‌گذارد (رک به: مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۳).

۳. Methodology of Contextual Reading یا روش زمینه‌گرایی یا قرائت زمینه‌ای، روشی است که چارچوب (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. (رک به: مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۳).



بیان می‌دارد برای بررسی اندیشه یک فرد یا یک مکتب، علاوه بر بررسی اثر آن فرد یا مکتب، باید اندیشه‌های هم‌عرض و همچنین بسترهای مختلف شکل‌گیری و نیز فضایی که اندیشه و کلمات مورد نظر در آن فضا بیان شده است هم مورد بررسی قرار گیرد تا بتوان درکی کامل‌تر از آن اندیشه و همچنین فهم نظر اندیشه‌مند در هنگام نگارش اثر خویش به دست آورد (نوذری، ۱۳۸۹: ۱۱۲). یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های روش اسکینر، ارائه نمونه‌ای عملی برای این روش تحقیق تاریخی است. وی در کتاب ماکیاولی (Skinner, 2000) به همین شیوه عمل کرده و به این وسیله راه را جهت شناخت بهتر روش برای مخاطبان و پژوهشگران تاریخی سهل‌تر نموده است.

ادبیات و روش تحقیق

روشی که در این تحقیق از آن استفاده شده است، روش اسکینر است. اسکینر بیان می‌دارد برای درک مفهوم یک متن؛ آنچه که 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 اندیشه‌مندان متقدم)، باید زمینه‌های ذهنی و عینی را بررسی کرد که متون در واکنش به آنها به نگارش درآمده است (مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). او در مقدمه کتاب ماکیاولی نوشته است:

«استدلال من این خواهد بود که برای فهم نظریه‌ها و تعالیم ماکیاولی، باید مشکلاتی را از لابه‌لای 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 اینکه به چنین دیدگاهی برسیم، لازم است محیطی را که این آثار در آن تصنیف شده، بازآفرینی کنیم» (اسکینر، ۱۳۸۰: ۱۷).

آنچه که در این مقاله درباره روش اسکینر (با وجود گستردگی در روش و

فاکتورها و معیارهای آن) مدنظر است، بررسی اندیشه سیاسی یک فرد یا مکتب براساس هنجارهای مرسوم^۱ می‌باشد.^۲ بر این اساس، برای بررسی اندیشه ای سیاسی، ابتدا باید هنجارهای مرسوم آن عصر را شناخت؛ یعنی برای مثال بر اساس اصطلاحات رایج، دیدگاه‌های پذیرفته‌شده، معیارهای مشترک و پیش‌فرض‌های علمای آن عصر، دریافت که اندیشه‌های سیاسی مطرح شده ناظر به کدام هنجار و درصدد تغییر کدام هنجار دیگر است. این امر جز با بررسی زمینه‌های ذهنی و عینی زمان نگارش اثر امکان‌پذیر نیست.^۳

تحریم همکاری با سلطان جائز، هنجار مرسوم در فقه شیعه (۲۶۰-۳۳۴ قمری)

در عصر غیبت و پیش از شکل‌گیری مکتب بغداد، عمده تمرکز فقه شیعه بر مکتب قم^۴ است، اما در کنار آن نباید از حوزه‌های علمی دیگر نظیر حوزه ری نیز غافل شد. در این عصر حدود شش هزار کتب حدیثی و اصول چهارصدگانه حدیثی شیعه که نخستین نوشته‌های روایی شیعه بود، جمع شده بود. ویژگی علمای این عصر، بیان اندیشه فقهی در قالب روایات به گونه‌ای بود که روایات

۱. Conventions

۲. اسکینر بیان می‌دارد: 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).

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

۴. 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 به: جباری، ۱۳۸۴).

مورد قبول خود را ذیل هر عنوان فقهی بیاورند و به نوعی فتوای خود را به شکل روایتی از معصومین برای مقلدین بیان نمایند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲؛ همچنین ر.ک به معارف، ۱۳۷۷: ۸-۳۷۷).

در خصوص حکم همکاری با سلطان جائز در نگاه علمای امامیه دوره قبل از مکتب بغداد، توجه به چند نکته ضروری است:

الف - انحصار حکومت برای معصوم: یکی از شاخصه‌های اندیشه سیاسی علمای امامیه در ابتدای غیبت این بود که حاکم را باید خداوند تعیین کند. به همین علت، آنها حکومت را فقط شایسته امام معصوم می‌دانستند (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳ق: ۲۵ و ۳۷). براین اساس هرگونه حکومت دیگری را غیرمأذون و غیرمشروع دانسته و از آن به سلطنت جور تعبیر می‌کردند. با توجه به روایات مورد استناد در کتب علمای این عصر، می‌توان دیدگاه ایشان را نسبت به سلطان جائز به عنوان کسی که وجودش ظلمت است، دریافت. در برخی روایات، منظور خداوند از «اولیاء طاغوتی که موجب خروج پیروانشان از نور به سمت ظلمات می‌شود» (بقره/آیه ۲۵۷)، ظالمینی معرفی شده است که حق اهل بیت (ع) را غصب کردند. بنابراین هر امامی که از طرف خدا منصوب نباشد و همچنین تابعین آنها ظالم هستند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص 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 غیر ظاهر)، سلطان جائز است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۳۰).

ب - نامشروع بودن قیام علیه حاکم جور: از مسائل مهم درباره وظیفه شیعیان در حکومت جور، قیام برضد حاکمان جور است. بنابر روایتی که در کتاب ثواب الاعمال شیخ صدوق آمده، قیام علیه حاکم جور نیکو نیست. در این روایت آمده است اگر کسی علیه حاکم غیرمشروع قیام کند و بلایی به وی برسد اجری ندارد و صبر بر این بلا نیز بدون پاداش اخروی است (صدوق، ۱۳۶۸ش:

(۲۴۸).

پ - رجوع نکردن به دستگاه حکومت: روایات موجود در این زمینه، حاکی از ممنوعیت پذیرش حاکمیت سلطان جائر است؛ تا آنجا که حتی مراجعه به قاضیان منصوب به خلیفه برای دادخواهی نیز تحاکم به طاغوت و نامشروع دانسته شده و لذا اگر قاضی به نفع مؤمن نیز حکم کند، گرچه حق وی باشد، انتفاع از آن حرام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۷، ج ۷: ۴۱۲).

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 غیرمعصوم و همچنین صاحب‌منصبان 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 تغییر یافته است.

ت - همکاری با سلطان جائر: 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 جائر دوستی کند، دین ندارد (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق: ۱۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰۳ق، ج ۱: ۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۷۵).

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

ث - رجوع به عالمان دینی در اختلافات: یکی دیگر از شاخصه‌های اندیشه سیاسی علمای این عصر، رویگردانی از سلطان و قاضی جور و الزام متدینان به رجوع به عالمان دینی در مخاصمه‌های حقوقی و میراثی است. برای مثال در روایت عُمر بن حَنْظَلَه از امام صادق (ع) آمده است: جایز نیست شیعیان در مخاصمه‌های بین خود به سلطان یا قاضی جور مراجعه کنند و اگر حتی به حق حکمی دهد، حکمش نافذ نیست؛ بلکه باید شیعیان به فردی مراجعه کنند که احادیث اهل بیت (ع) را روایت می‌کند و بر حلال و حرام و احکام الهی آگاه

است و چنین فردی «حاکم» بر شیعیان است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۷). در روایتی دیگر از امام صادق آمده است اگر کنیزی زنا کرد، خود می‌توانی حد بر او جاری کنی و این اجرای حد باید در خفا باشد؛ زیرا سلطان در صورت اطلاع ممکن است در دسر ایجاد کند (صدوق، بی‌تا، ج ۴: ۴۵).

زمینه‌های همکاری علمای شیعه با سلطان

روش اسکینر مبتنی بر ضرورت ترکیب متن‌محوری و زمینه‌محوری است. به همین جهت برای بررسی و تبیین اندیشه‌های سیاسی علمای مکتب بغداد - که به نظر در تقابل با نظریات فقهای قبل از این دوره است - باید علاوه بر فهم متن و گفتار علما، زمینه‌های اندیشه سیاسی علمای امامیه مکتب بغداد را نیز بررسی نمود.

با بررسی اندیشه سیاسی علمای آن عصر، در می‌یابیم که سه زمینه مهم و اثربخش را می‌توان به عنوان زمینه‌های مهم عینی و ذهنی اندیشه سیاسی علمای مکتب بغداد مورد بررسی قرار داد که عبارت‌اند از: نظریات علمای دیگر مذاهب اسلامی هم‌عصر مکتب بغداد؛ وضعیت خاص شیعیان در آن دوره و همچنین وضعیت خلافت عباسی.^۱

الف - مشروعیت‌بخشی علمای اهل سنت به جور حاکمان

یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌هایی 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 واداشته و از این راه بر تکوین و تدوین و محتوای آن دیدگاه اثربخش بوده باشند. در

۱. نکته قابل ذکر این است که گرچه در کلام علمای مکتب بغداد تصریح به تأثیرپذیری اندیشه سیاسی ایشان از زمینه‌های ذهنی و عینی یافت نشده است، اما با توجه به تغییر رویکرد اندیشه سیاسی علمای این عصر، علت این تغییر را باید در این زمینه‌ها جستجو نمود (همچنانکه اسکینر به این مطلب تصریح داشته است).

این عصر دو کتاب اندیشه سیاسی بسیار مهم به دست ما رسیده است که تبیین‌کننده دیدگاه نویسندگان این کتاب‌ها به عنوان نمایندگان مذاهب اهل سنت به حاکم و مشروعیت و دیگر مباحث مربوط به حکومت است که گرچه در دوره مکتب بغداد می‌زیستند، اما نشان‌دهنده فضای فکری اندیشه سیاسی اهل سنت آن عصر می‌باشد: 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.

علت انتخاب این دو کتاب این است که اولین کتاب‌هایی هستند که به طور مشخص و دسته‌بندی‌شده، مباحث اندیشه سیاسی را مطرح کرده‌اند. عناوین هر دو کتاب نشان می‌دهد رویکرد اصلی این دو کتاب در اندیشه سیاسی، سلطان یا حاکم بوده است.

نکات مرتبط با موضوع این مقاله در نظریات این دو فقیه غیرشیعی عبارت‌اند از:

مشروعیت حاکم: نخستین نکته این است که برطبق دیدگاه این دو فقیه، حاکمیت خلفای عباسی مشروع است و بحث حاکم جائز در اندیشه آنها جای ندارد. طبق نظر این دو، در حکومت امام یا حاکمی که شرایط امامت^۱ در وی محقق است، اگر شرایط نصب^۲ در حق امام رعایت شده باشد و منعی بر وی پیش نیاید، حکومت وی مشروع است (ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۲۴؛ فراء، ۱۴۲۱ق: ۱۹ و ۲۰). البته به باور آنها اگر شرایط سلطان تغییر یابد و برخی از شرایط انتخاب سلطان از وی سلب گردد، در برخی موارد باعث نقض امامت و

۱. 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، داشتن نسب از قریش (ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۵).

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

حکومتش می‌شود و در برخی موارد خیر.^۱

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 تفهید و امضا نماید تا منجر به فساد امت نشود (ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۲۷ و ۲۸).

وظیفه مردم: ماوردی در دو موضع به وظیفه مردم اشاره می‌کند: یکی در بیان ضرورت تبعیت مردم از حکومت (ماوردی، ۱۴۰۹ق: 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.^۲ 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، ۱۴۰۹ق: ۴). شبیه به همین مطلب را فراء نیز نقل می‌کند (فراء، ۱۴۲۱ق: ۲۸).

عزل سلطان فاسق: مطلبی درباره رویکرد ماوردی و فراء در کتبشان بر مقابله با سلطان فاسق و ظالم یافت نگردید. البته نویسنده کتاب "القاضی ابویعلی الفراء و کتابه" می‌گوید: اینکه فراء در کتاب خویش بر عزل سلطان فاسق و ظالم "بنی بویه شیعی" مطلبی بیان نداشته، حاکی از ترسو بودنش نیست؛ بلکه اعتقاد

۱. ماوردی بیان می‌دارد اگر امام فعلی را با جوارحش انجام دهد و حرامی را مرتکب شود، باعث جرح در عدالت حاکم شود و 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 قائل به این می‌شود که همچنانکه این کار باعث منع از ولایت قضاء و جواز شهادت نمی‌شود، دلیلی بر نقض امامت نیز نمی‌باشد. ماوردی، ۱۴۰۹ق: ۲۴؛ فراء نیز سخنی بسیار نزدیک به آن دارد. رک به فراء، ۱۴۲۱ق: ۲۱ و ۲۲.

۲. سیلیکم بعدی ولاد فیلیکم البر بره و یلیکم الفاجر بفجوره، فاسمعو لهم واطیعوا فی کل ما وافق الحق، فان احسنوا فلکم ولهم وان اسائوا فلکم وعلیهم.

وی همانند احمد بن حنبل این است که فاسق به واسطه 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 برحذر داشت (ابوفارس، ۱۴۰۳ق: ۵۴۶ و ۵۴۷).

ب - 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 آل بویه 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، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۵۲۷). با این وجود، به‌رغم 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 بارانی، ۱۳۸۸: ۲۲۰ - ۲۲۵). پس از حدود دو قرن از برافتادن امویان، مردانی از منطقه 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 نمود (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱: ۲۱۲؛ همچنین در این باره ن.ک به فقیهی، ۱۳۷۴ش:

۹۶-۱۰۸). در این دوره، خلیفه عباسی آنچنان که ابوریحان بیرونی می‌نویسد، مانند رأس الجالوت تنها ریاست دینی داشت (بیرونی، ۲۰۰۰م: ۱۳۲). از علل اصلی تصمیم امیران بویه بر ادامه حیات خلافت عباسی، وجود منصب امیرالامرای بود که کمک فراوانی به اقتدار آل بویه نیز می‌نمود. امیرالامرا شخصی بود که اقتدار فراوانی داشت و تقریباً عهده‌دار تمام امور مملکت بود.^۱ پس از غلبه آل بویه بر بغداد و به عهده گرفتن منصب امیرالامرای، آل بویه سعی فراوانی در آشکارساختن مظاهر تشیع مانند لعن امویان و تبری از غاصبان حق آل علی (ع) و برگزاری مراسم عید غدیر و عاشورا داشتند. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۲). البته ازدواج «المطیع» و «القادر» با دختران عزالدوله و عضدالدوله، بیش از آنکه حاکی از گرایش این دو امیر به اهل سنت باشد، از قصد بویهیان به برقراری ارتباط نَسَبی با خلیفه عباسی حکایت دارد.

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

مسعودی، مورخ معاصر احمد آل بویه، معتقد است آل بویه که بر المطیع خلیفه چیره گشته‌اند، بیشتر رسوم خلافت و وزارت را از میان برده‌اند 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 ننوشته است (مسعودی، بی تا: ۳۴۶).

۱. 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 خاطر تقابلی بود که بین امیران جنگ و وزیران درگرفت و به همین جهت 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 بیشتر امور مملکتی به امیرالامراء تفویض گردید. ر.ک: احمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۰-۱۶۴.

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

«لعنت خداوند بر معاویه بن ابی سفیان. لعنت خداوند بر کسی که فدک فاطمه (س) را غضب کرد. لعنت خداوند بر کسی که عباس را از شورای تعیین رهبری خارج کرد. لعنت خداوند بر کسی که ابوذر را از مدینه به ربهذ تبعید کرد و لعنت خداوند بر کسی که از دفن امام حسن (ع) نزد جدش پیامبر (ص) ممانعت به عمل آورد» (مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۶: ۲۶۴، بهایی، ۱۴۰۶ق: ۱۱، دول الاسلام: ۱۹۵).

این موارد، تحقیر کامل سنی‌مذهبان در مرکز خلافت بود؛ سیاستی که از سوی امیران بویه چندان ادامه نیافت. البته دیگر شعائر دینی مانند علنی کردن عزاداری روز عاشورا و برپایی مراسم جشن روز عید غدیر که توسط معزالدوله پایه‌ریزی شد، 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. در مجموع باید گفت شیعیان

۱. البته در کنار این موارد باید به مواردی از تسامح امرای بویه با سنی‌مذهب‌ها در اوایل حضور آل بویه در بغداد نیز اشاره کرد. به طور مثال 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 سنی‌مذهب، نماز تراویح را در شب‌های ماه رمضان بخوانند (ابن جوزی، ۱۳۵۸ق، ج ۷: ۲۲۸).

این داستان که ابن جوزی نقل کرده، حاکی از تسامح بالای آل بویه با مظاهر مذهبی و فرقه‌ای اهل سنت دارد؛ 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، ۱۳۷۴ش: ۲۰).



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 درون خاندان بویه‌یان به اوج رسید و به مرور باعث ضعف و سپس اضمحلال تدریجی آل بویه در اواسط قرن پنجم توسط حکومت سلجوقیان شد.

پ - ضعف خلفای عباسی

عصری که آل بویه بر قسمت عمده‌ای از سرزمین‌های اسلامی حکومت می‌کرد، یکی از دوره‌های منحصر به فرد در تاریخ اسلام است. در این دوره حکومت‌های مختلف مستقل و نیمه مستقلی وجود داشتند که بر سراسر مناطق اسلامی حکمرانی می‌کردند (ابن عبری، ۱۹۹۲: ۱۶۷ و ۱۶۸). در این زمان، از طرفی شاهد ادامه ضعف خلفا در امتداد عصر دوم عباسی هستیم و از طرف دیگر شاهد به وجود آمدن سلسله‌ای قوی از نسل بویه ماهیگیر در درون منطقه 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، گستره حکومت خود را از جبال تا بغداد بگسترانند (مسکویه، ۱۳۷۹ ش، ج ۵: ۳۸۶ به بعد؛ همچنین برای تفصیل بیشتر ر. ک به: احمدی، ۱۳۹۱: ۵۳). در این دوره به تعبیر ابوریحان 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، ابوریحان، ۲۰۰۰م: 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، به جهاتی مانند ترس از شورش مخالفان سنی‌مذهب، 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 کم‌فایده عباسیان را حفظ کردند. قدرت خلفا در این دوره محدود به دادن خلعت و نشان به امیران بویهی و نظارت بر برخی اقطاعات خود بود که آن‌هم باید زیر نظر بویه‌یان انجام می‌پذیرفت (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱: ۲۱۲؛ همچنین در این باره ر.ک به زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۵: ۱۴۷). حتی انتخاب الطائع توسط المطیع (خلیفه پیشین) نیز نشانی از قدرت و اقتدار عباسیان نداشت و به همین جهت مخالفتی نیز از سوی امیران آل بویه صورت نگرفت (ابن عمرانی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱: ۲۷۶).

اندیشه سیاسی علمای امامیه مکتب بغداد

بر اساس روش اسکینر، برای درک اندیشه سیاسی یک دانشمند یا یک مکتب باید توجه داشت که وی تا چه میزان هنجارهای مرسوم قبل را پذیرفته و تأیید می‌کند و یا آنها را مورد پرسش قرار داده و یا از آنها عبور می‌نماید. اسکینر این عمل را دستکاری یا تصرف در هنجارهای ایدئولوژیک می‌داند. برپایه این مسئله بود که هنجارهای مرسوم در اندیشه سیاسی شیعه در دوره قبل از آل بویه مورد واکاوی قرار گرفت. همچنین در روش اسکینر برای بازشناسی اندیشه سیاسی یک عالم یا یک مکتب، باید معنای هر متن یا اندیشه هر اندیشه‌مند را در چارچوب شرایط زمانی و مکانی پیدایش آن سنجید. براساس این موارد در این قسمت می‌توان جریان تغییر در هنجارهای مرسوم اندیشه سیاسی شیعه را در لابه‌لای متون فقهی و کلامی علمای امامیه مکتب بغداد تبیین نمود.

منابع فهم اندیشه سیاسی فقهای این عصر، عمدتاً در کتاب‌های فقهی‌شان به رشته تحریر درآمده است. همچنین باید دقت داشت که گرچه حکم سیاسی فقها در مباحث حکومتی صراحتاً ذکر شده است، در مصادیق فقهی نیز مباحثی هست که در ارتباط مستقیمی با سیاست می‌باشد و با بررسی آنها می‌توان اندیشه سیاسی یک فقیه را دریافت. به طور مثال وقتی فقیهی حکم به حرمت درآمد

کسب شده از سلطان بکند، به طریق اولی درمی یابیم که حکومت سلطان را مشروع نمی داند. همچنین است اگر حکم به کفایت یا عدم کفایت زکات به حاکمی داشته 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 می توان اندیشه سیاسی یک فقیه را بهتر دریافت و ترسیم کرد.

اکنون آرای علمای امامیه مکتب بغداد در مورد همکاری با سلاطین جائر باید در چند محور بررسی شود. این بررسی با توجه به فتواهای فقیهان شیعه پیش از مکتب بغداد مبنی بر حرمت همکاری با سلطان جائر و همچنین با نظر به زمینه های همکاری با سلطان جائر به روشنی نشان می دهد که چرا و چگونه این تحول مهم در اندیشه سیاسی فقیهان مکتب بغداد شکل گرفته است:

الف - شخصیت سلطان جائر: علمای امامیه مکتب بغداد حکومت را مختص انبیا، امامان معصوم و کسانی می دانند که از طرف ایشان اذن دارند (مفید، بی تا: ۱۸۷؛ حلبی، بی تا: ۴۲۳). به همین جهت سلطان جائر را شایسته حکومت نمی شناسند. آنان همچنین حکومتی را که از حاکمیت الهی ناشی نشده باشد، متقلب و نامطلوب می دانند و تصریح دارند که حکومت امویان و عباسیان به جهت اینکه به زور بر مردم غالب شده اند، غیرمشروع می باشند (حلبی، ۱۳۷۵ش: ۳۷۶).

ب - متابعت از سلطان جائر: مکتب بغداد از دیدگاه علمای امامیه، متابعت از سلطان جائر و رجوع به حاکمان و دستگاه حاکمه برای رفع مشکلات موجود جایز است. به خلاف نظر فقهای پیش از دوره مکتب بغداد که حتی مراجعه به قاضی منصوب توسط حاکم را به دلیل آنکه به نوعی به پذیرش حاکم جور اشعار داشت، ممنوع می دانستند، از دیدگاه علمای مکتب بغداد، رجوع به حاکمان و دستگاه حاکمه در امور مرتبط با حیطة عملکرد حکومت، از جمله وظایف شیعیان است. برای مثال به فتوای شیخ مفید و شیخ طوسی، هرگاه مرد

متاهلی غایب شد و برای مدت طولانی غیبتش طول کشید، همسر آن مرد برای امور خود، به سلطان زمان خود رجوع می‌کند (مفید، المقتعه، ۱۴۱۳ق: ۵۳۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۸۱ و ج ۵: ۷۷). همچنین سید مرتضی و شیخ طوسی فتوا داد که شیعیان وظیفه دارند مقدار زکات در غله را بعد از برداشتن از سهم سلطان حساب کنند (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۲۹۸؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۲۱۴). طبق نظر شیخ طوسی آنچه سلطان بگیرد، از مقدار زکات کم می‌شود (طوسی، ۱۳۶۳ش، ج ۲: ۲۶ و ۲۷). او همچنین نوشت: خمس بعد از خارج ساختن حق سلطان به حساب می‌آید (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱: ۲۳۸).

البته علمای این عصر شروط مهمی هم برای مشروعیت همراهی و متابعت حاکم جور بیان می‌کنند. برای نمونه از دیدگاه شیخ مفید این همراهی اولاً نباید به اهل ایمان ضرری برساند و ثانیاً بیشتر کارهای وی، معصیت نباشد (مفید، أوائل، ۱۴۱۴ق: ۱۲۰). به نوشته سید مرتضی، شخص باید علم یا ظن یا اماره داشته باشد که به وسیله ولایت، اقامه حق یا دفع باطل می‌کند یا می‌تواند امر به معروف و نهی از منکر را اقامه نماید که در این صورت عهده‌دار شدن امور واجب می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۹۰). سلار هم شرط کرد که همکاری با سلطان باید به قصد اقامه حق و قضای حاجت برادران مؤمن باشد (سلار، ۱۴۱۴ق: ۲۶۴).

پ - رواش مردن همکاری با سلطان: علمای امامیه مکتب بغداد همکاری با حاکمان مشروع را جایز شمردند. طبق فتوای شیخ مفید، همکاری با ظالمین در امور حق و انجام واجب برای فقیهان جایز و در برخی امور واجب است؛ اما کمک به آنها در ظلم و بدی در صورت اختیار، ممنوع است (مفید، أوائل، ۱۴۱۴ق: ۱۲۰ و ۱۲۱). سید مرتضی در رساله خویش به وزیر المغربي بیان می‌دارد کسی که براساس شرایط ذکر شده، متولی امری از ناحیه سلطان ظالم شود، این تولیت ظاهری است و در باطن، وی تولیت خویش را از امامان حق دریافت کرده است؛ به جهت اینکه امامان، وی را در این ولایت اذن داده‌اند و

آن اذن از طریق شرایط به دست می‌آید (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۹۲).

ت - اجرای احکام شیعه: به نظر علمای مکتب بغداد، امامان شیعه وظیفه خود را در اجرای حدود به فقیهان، در صورت قدرت بر انجام آن، تفویض کرده‌اند. اگر فقیهی توانایی آن را داشت و از ضرررسانی سلطان جور نترسید، حدود را در حق فرزندان و بندگان اجرا می‌کند و اگر شرایط بهتری داشت، در قوم خویش مسئول اجرای حدود می‌شود. فقیهان در صورت توانایی، علاوه بر اجرای حدود، وظیفه تنفیذ احکام، جهاد با کفار، کمک به برادران ایمانی در مقابل کفار، تنفیذ حکم مطابق با شریعت، به جماعت خواندن نمازهای پنج‌گانه روزانه و نماز اعیاد و نماز طلب باران، قضاوت به حق و برقراری صلح بین مؤمنان را هم دارند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۸۱۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۱۲ - ۳۱۴؛ حلبی، بی‌تا: ۲۴۶ و ۲۴۷).

از جمله وظایف هر مسلمان، امر به معروف و نهی از منکر است. علمای مکتب بغداد پس از بیان وجوب عینی امر به معروف و نهی از منکر (طوسی، ۱۳۵۸ش: ۶۵۶)، برای این کار حدودی مشخص می‌کنند. ایشان امر به معروف و نهی از منکر را به لسانی و عملی تقسیم می‌کنند. تذکر لسانی را برای تمام مسلمانان به صورت کفایی واجب می‌دانند و برخورد عملی را به خصوص در جایی که منجر به جرح و قتل می‌شود، مخصوص سلطان و شخص مأذون از وی، معرفی می‌کنند (مفید، اوائل، ۱۴۱۴ق: ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، رویکرد علمای امامیه مکتب بغداد به موضوع همکاری با سلطان جائر با استفاده از الگوی کوئنتین اسکینر (بررسی زمینه‌ها در کنار متن و توجه به اندیشه اندیشه‌مند در هنگام نگارش متن) بررسی شده است تا عوامل تغییر دیدگاه آنها نسبت فقیهان پیش از آنها به دست آید. با بررسی متون فقهی فقیهان امامیه پیش از مکتب بغداد این نتیجه حاصل می‌شود که آنها حکومت را حق

انحصاری معصوم می‌دانستند و بر حرمت رجوع به دستگاه حکومت فتوا می‌دادند؛ اما نوشته‌های فقیهان مکتب بغداد نشان می‌دهد که آنها همکاری با سلطان جائر را با شرایطی از جمله اینکه حقی از مسلمانی ضایع نشود یا معروفی اتفاق بیفتد، جایز و حتی واجب شمرده‌اند.

با بررسی زمینه و زمانه فقیهان مکتب بغداد، عوامل این تغییر دیدگاه روشن می‌شود: 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، ظرفیت‌های مناسبی را پیش روی علمای شیعه قرار داد تا بتوانند با استفاده مناسب از بسترهای پیش‌بینی شده در آرای متخذ مدرسه کلامی و فقهی اهل بیت (ع)، به شکوفایی و ترویج مکتب شیعه اقدام نمایند.

خلافت سنی‌مذهب عباسی نیز در این عصر بسیار ضعیف شده بود و اندیشه سیاسی علمای اهل سنت در این عصر به سمت مشروعیت‌بخشی اقدامات حاکمان جور (حتی آل بویه شیعی مذهب) متمایل بود و به همین جهت امکان داشت که در صورت نامشروع‌دانستن هرگونه همکاری با سلطان، حاکمان شیعی‌مذهب بویهی و همچنین زیردستان شیعی آنها، به سمت فقه اهل سنت متمایل شوند.

با توجه به این موارد، به نظر می‌رسد علمای امامیه مکتب بغداد به جهت نبود حکومت معصوم یا نایب او در عصر غیبت و به سختی افتادن شیعیان در صورت اعلام ممنوعیت کامل همکاری با سلطان جائر از سوی فقها، با استفاده از ظرفیت موجود در فقه شیعه و روایات موجود در کتب حدیثی، همکاری با حاکم جائر (غیر معصوم یا مأذون از ناحیه امام معصوم) را از باب اضطرار و لزوم اقامه حدود، در موارد محدودی جایز دانسته‌اند.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، مصحح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۳۵۸ق)، *امتنظم*، حیدرآباد دکن: چاپ دائرة المعارف عثمانیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۹۸۸/۱۴۰۸)، *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشان الأكبر*، چاپ دوم، تحقیق خلیل شحاده، بیروت: دار الفکر.
- ابن عبری، غریغوریوس الملطی، (۱۹۹۲م)، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی الیسوعی، بیروت: دار الشرق.
- ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد، (۲۰۰۱/۱۴۲۱م)، *الإنباء فی تاریخ الخلفاء*، تحقیق قاسم السامرائی، قاهره: دار الآفاق العربیة.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، (۱۹۸۶/۱۴۰۷)، *البدایة و النهایة*، بیروت: دار الفکر.
- ابوفارس، محمد عبدالقادر، (۱۴۰۳ق)، *القاضی ابویعلی الفراء و کتابه الاحکام السلطانیة*، بیروت: موسسه الرساله.
- احمدی، محمدقاسم، (۱۳۹۱ش)، *محلہ کرخ و نقش آن در مناظرات سیاسی و مذهبیه بغداد در قرون چهارم و پنجم هجری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اسکینر، کوئنتین، (۱۳۸۰ش)، *ماکیاولی*، تهران: طرح نو.
- امام خمینی، سیدروح الله، (۱۳۷۸ش)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بارانی، محمدرضا، چلونگر، محمدعلی، (۱۳۸۸ش)، «همگرایی و واگرایی در اندیشه سیاسی امامیه و حنابله در بغداد دوره آل بویه»، فصلنامه علمی - پژوهشی *شیعه‌شناسی*، تابستان ۱۳۸۸ش، سال هفتم، شماره ۲۶.

۷۶ فصلنامه دولت پژوهی

بهایی، بهاء‌الدین‌العاملی، (۱۴۰۶ق)، توضیح المقاصد، بیهتمام سید محمود مرعشی، قم: مکتب آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

بهرزولک، غلامرضا، (۱۳۸۸ش)، «گزارش نشست اجتهاد و هرمنوتیک اسکینر»، مجله فقه، شماره ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۸۸ش.

بیرونی، ابوریحان، (۲۰۰۰م)، الآثار الباقیه عن القرون الخالیة، تحقیق خلیل عمران المنصور، مصر: دار الکتب العلمیة.

تولی، جیمز، (۱۳۸۳ش)، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، مترجم غلامرضا بهروزولک، فصلنامه علوم سیاسی، سال هفتم، زمستان ۱۳۸۳ش، شماره ۲۸.

جباری، محمدرضا، (۱۳۸۴ش)، مکتب حدیثی، قم: شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری، قم: انتشارات زائر.

حلی، ابوالصلاح، (بی‌تا)، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (ع).

حلی، ابوالصلاح، (بی‌تا)، تقریب المعارف، تحقیق شیخ فارس تبریزیان الحسون، قم: مرکز الابحاث العقائده.

ذهبی، محمد بن احمد، (۱۴۱۷ق/۱۳۷۵ش)، دول الاسلام، تحقیق حسن اسماعیل مروه، بیروت: دار صادر.

زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۹م)، الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت: دار العلم للملایین.

سلار دیلمی، (۱۴۱۴ق)، المراسم العلویة فی الاحکام النبویة، تحقیق سید محسن حسینی امینی، قم: مرکز فرهنگي مجمع جهانی اهل بیت (ع).

سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین موسوی، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین موسوی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، مقدمه سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

صدوق، ابوجعفر محمدعلی بن حسین بن بابویه قمی، (۱۳۶۸ش)، ثواب الأعمال، تحقیق سیدمحمد مهدی الخرسان، قم: منشورات الشریف الرضی.



همکاری با سلاطین در اندیشه علمای... ۷۷

صدوق، ابوجعفر محمدعلی بن حسین بن بابویه قمی، (بی تا)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۳ق)، تلخیص الشافی، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، (۱۳۶۳ش)، الاستبصار، تحقیق سید حسن الموسوی الخراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، تحقیق جمعی از محققین، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیة.

فراء، ابویعلی محمد بن حسین حنبلی، (۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰ میلادی)، الاحکام السلطانیة، تصحیح و تعلیق محمد حامد الفقی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

فقیهی، علی اصغر، (۱۳۷۴ش)، آل بویه، تهران: نشر آگه.

فیض، علیرضا، (۱۳۷۱ش)، مبادی فقه و اصول، تهران: نشر دانشگاه تهران.

القمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، قم: مؤسسه دارالکتب للطباعة والنشر.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کوفی اهوازی، حسین بن سعید، (۱۴۰۲ق)، ازهد، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمیة.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، (۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹ میلادی)، احکام السلطانیة والولايات الدینیة، تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت: دار ابن قتیبة.

مرتضوی، سید خدایار، (۱۳۸۶ش)، «تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کونتین اسکینز»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، زمستان ۱۳۸۶ش، شماره

اول.

مسعودی، علی بن حسین، (بی تا)، التنبیه والاشراف، بیروت: دار صعب.



۷۸ فصلنامه دولت پژوهی

مسکویه، ابوعلی الرازی، (۱۳۷۹ش)، تجارب الأمم، تحقیق ابو القاسم امامی، تهران: سروش.

معارف، مجید، (۱۳۷۷ش)، تاریخ عمومی حدیث، تهران: انتشارات کویر.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، الاختصاص، تحقیق علی اکبر الغفاری، السيد محمود الزرنندی، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.
مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره).

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، أوائل المقالات، تحقیق الشیخ ابراهیم الأنصاری، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (بی تا)، تحریم ذبائح أهل الكتاب، تحقیق الشیخ مهدی نجف، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.

نوذری، حسینعلی، پورخداقلی، مجید، (۱۳۸۹ش)، «روش شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: متدولوژی کوئنتین اسکینر»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، تابستان ۱۳۸۹ش، شماره یازدهم.

Quentin Skinner, (2000), *Machiavelli a Very Short Introduction*, Oxford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

