

نوع مقاله: پژوهشی

روش‌شناسی بنیادین اندیشه اجتماعی شیخ مفید


h.parsania@ut.ac.ir

حمید پارسانیا/ دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

محمد رضا قائمی نیک / استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ghaeminik@razavi.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-7181-5782

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۱

چکیده

براساس طبقه‌بندی علوم ابونصر فارابی، علم مدنی (اجتماعی) مسلمین شامل دو علم کلام و فقه است و می‌توان مدعی شد که اندیشه مدنی (اجتماعی)، عمدتاً توسط فقها - متکلمین رقم خورده است. در این دوره تاریخی حداقل سه کلان‌مسئله غیبت کبری برای امام دوازدهم شیعیان، ترجمه علوم یونانی و تأثیرات آن در محیط بغداد و حکومت سیاسی آل‌بویه سهم مهمی در تحولات آن دارند. شیخ مفید، به عنوان فقیه - متکلم بزرگ شیعی و بنیانگذار مکتب کلامی - فقهی بغداد، نقش مهمی در تحولات مدنی و اجتماعی شیعیان در این دوره حساس تاریخ تشیع داشته است. در این مقاله کوشیده‌ایم با اتکا بر این مقدمه و با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، مبادی معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر شکل‌گیری اندیشه اجتماعی (مدنی) شیخ مفید احصا و صورت‌بندی شود. در این صورت‌بندی، به تأثیرات مکتب قم (شیخ صدوق و شیخ کلینی) به عنوان مبادی معرفتی شیخ مفید و صورت‌بندی جدید شیخ مفید از این مبادی معرفتی با نظر به شرایط تاریخی - اجتماعی خاص خود اشاره شده است. در پایان به ضرورت تحقیق درباره اندیشه اجتماعی دیگر فقها - متکلمان شیعی قبل و بعد از شیخ مفید نیز اشاره کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، علم مدنی، غیبت کبری، علوم یونانی، فارابی، آل‌بویه.

در صورت‌بندی و ارائه هر اندیشه اجتماعی، به دلیل پیوندی که با مبانی معرفتی از یک سو و تحولات تاریخی - اجتماعی از سوی دیگر دارد، باید هم به مبانی معرفتی آن اندیشه توجه داشت و هم آن اندیشه را از حیث ارتباط با زمینه‌های اجتماعی و تاریخی توضیح داد. از حیث معرفتی، می‌توان به طبقه‌بندی علوم در هر دوره‌ای مراجعه کرد. فی‌المثل برای فهم مبانی معرفتی جامعه‌شناسی مدرن به عنوان یکی از اشکال اندیشه اجتماعی، مراجعه به طبقه‌بندی علوم آگوست کنت راهگشاست (ر.ک: آرون، ۱۳۸۲، ص ۹۰) و یا برای درک جایگاه سیاست یا اقتصاد در تمدن یونانی، می‌توان به طبقه‌بندی ارسطو از فلسفه نظری و عملی نگریست (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۳، ص ۳۱۹). از این منظر از حیث معرفتی، یکی از راه‌های فهم اندیشه اجتماعی در تمدن اسلامی سده‌های دوم به بعد، مراجعه به طبقه‌بندی علوم رایج در این دوره است که توسط *فارابی* برای ما به یادگار مانده است. در نظر *فارابی*، علم مدنی، ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد و فقه و کلام در ذیل علم مدنی‌اند که از حیث عقل و وحی با هم تفاوت دارند. علم مدنی «اساساً علم اندیشه‌ها و سنت‌های وحی شده یا شریعت الهی است که در مرتبه فلسفه یا علم الهی درک می‌شود و علم فقه و کلام، دو علم با اندیشه‌ها و سنت‌های یکسان هستند که در مرتبه دین فهمیده می‌شوند» (بکار، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲). در این میان، «کلام که تابع دین است نیز فقط امور اقلی را درک نموده، آنها را فقط با روش‌ها، نقل‌ها و گفتارهای اقلی تصحیح می‌کند؛ به‌ویژه زمانی که الگوهای حق را بر مبنای حق بودن آنها تصحیح کند» (*فارابی*، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶)؛ این وجه اقلی کلام، در کنار وجه تجویزی و انتقادی فقه می‌نشیند و در کنار یکدیگر، مجموعه‌ای منسجم از علم مدنی را فراهم می‌آورند.

اما از حیث زمینه‌های تاریخی - اجتماعی نیز *فارابی* در *سیاست المدنیة و الملة*، اداره مدینه فاضله را پس از رئیس مدینه که همان نبی و پیامبر است، بر عهده روسای مماثل و پس از آنها بر عهده فقها قرار می‌دهد (*فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۵۰). براساس این دیدگاه می‌توان مدعی شد، حداقل براساس دیدگاه *فارابی* و توضیحی که او از زمینه‌های تاریخی - اجتماعی مدینه فاضله و حتی مدینه‌های غیرفاضله ارائه می‌دهد، اندیشه مدنی یا اجتماعی این دوره که دوره غیبت کبری امام معصوم نزد شیعیان است و *فارابی* آن را با عنوان دوره نبود «رؤسای مماثل» بیان می‌کند، عمدتاً توسط فقها - متکلمان صورت‌بندی و اجرا می‌شود.

دوره تاریخی حیات شیخ مفید که این مقاله بدان می‌پردازد، دست‌کم واجد سه ویژگی هم‌زمانی با حکومت آل بویه در بغداد (و ری)، تجربه ترجمه علوم یونانی و شکل‌گیری مباحثات عقلی در محیط بغداد و در نهایت، آغاز غیبت کبری امام دوازدهم شیعیان و دشواری‌های خاصی است که فقیه - متکلمان شیعی برای اداره امور شیعیان در پیش‌روی داشته‌اند. در این مقاله با نظر به این مقدمه، سعی کرده‌ایم با بهره‌گیری از روش‌شناسی بنیادین، اندیشه مدنی (اجتماعی) مهم‌ترین فقیه - متکلمین این دوره یعنی شیخ مفید را با نظر به شرایط سه‌گانه مذکور صورت‌بندی کنیم.

با نظر به مقدمه مذکور، پرسش‌های این مقاله عبارت‌اند از:

- زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید چه تأثیری بر اندیشه او داشته‌اند؟
- زمینه‌های تاریخی - اجتماعی غیرمعرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید چه تأثیر بر اندیشه او داشته‌اند؟
- اندیشه اجتماعی (مدنی) شیخ مفید در کلام و فقه، در پاسخ به مسائل زمانه‌اش، چگونه صورت‌بندی می‌شود؟

۱. پیشینه بحث

اغلب آثاری که درباره شیخ مفید در زبان فارسی منتشر شده‌اند، با نگاه فقهی یا کلامی به اندیشه او توجه نشان داده‌اند. مقاله «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه» (استرآبادی، ۱۳۷۷)، عمدتاً اندیشه فقهی و نه زمینه‌های اجتماعی شیخ مفید را بررسی کرده است.

مقالات متعدد کنگره جهانی هزاره شیخ مفید که در سال ۱۳۷۲ برگزار شده، نیز هرچند وجوه مختلف اندیشه او را بررسی کرده‌اند، اما هیچ‌کدام نکوشیده‌اند تا با بررسی زمینه‌های اجتماعی - تاریخی مؤثر بر تفکر او، نظریه اجتماعی او را صورت‌بندی کنند.

کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* (مک‌درموت، ۱۳۷۴)، توضیحی مبسوط درباره اندیشه‌های کلامی شیخ مفید ارائه داده و آن را با اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی علم‌الهدی و قاضی عبدالجبار معتزلی مقایسه کرده است. این کتاب از جهت کامل و جامع بودن، بهترین اثر در زبان فارسی تا زمان نگارش این مقاله است، اما اولاً منحصر به اندیشه‌های کلامی شیخ مفید باقی مانده و توجهی به آثار فقهی و دیگر آثار او نداشته و ثانیاً متمرکز بر اندیشه اجتماعی او نیست و آنها را در بستر تاریخی - اجتماعی خودش مورد تحقیق قرار نداده است.

نزدیک‌ترین اثر به موضوع این مقاله، کتاب *اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی* (خالقی، ۱۳۸۸) است که نویسنده سعی کرده تا اندیشه سیاسی این دو فقیه شیعی را صورت‌بندی کند، اما از حیث روش‌شناسی تأثیر متقابل زمینه‌های اجتماعی - تاریخی شیخ مفید بر اندیشه او و همچنین جایگاه فقه و کلام به‌مثابه علم مدنی را مورد توجه قرار نداده است.

۲. روش‌شناسی بنیادین

«مجموعه مبانی و اصول موضوعه‌ای که نظریه علمی براساس آن شکل می‌گیرد، چارچوب و مسیری را برای تکوین علم پدید می‌آورد که از آن با عنوان روش‌شناسی بنیادین یاد می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲). براساس این روش‌شناسی:

هر نظریه برای شکل‌گیری و تکوین تاریخی خود از برخی مبانی معرفتی و نیز زمینه‌های غیرمعرفتی بهره می‌برد. مبانی معرفتی با آنکه با شیوه‌های منطقی در تکوین تاریخی نظریات دخیل‌اند، ارتباطات

منطقی نفس‌الامری نیز با نظریه دارند. اما مبادی وجودی معرفتی و غیرمعرفتی عواملی هستند که در حوزه فرهنگ حضور به هم رسانده و به همین دلیل شناخت ارتباط این عوامل با نظریات علمی به منزله شناخت رابطه نظریه با فرهنگ است (همان).

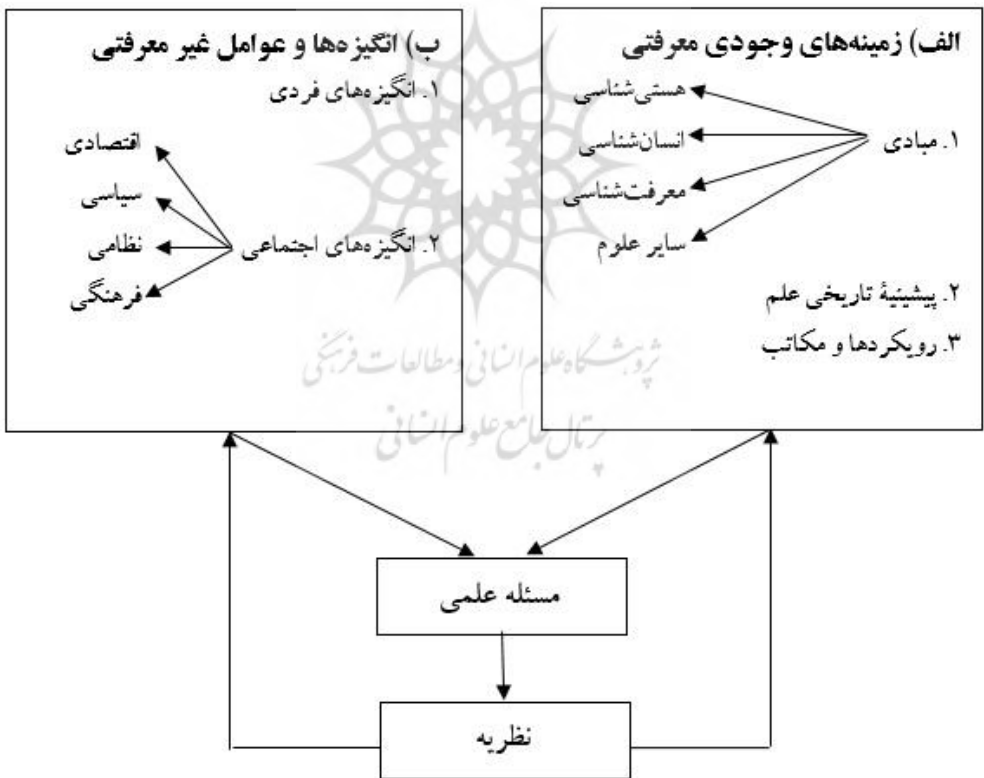
توجه روش‌شناسی بنیادین به حقایق نفس‌الامری کاملاً با مبانی فلسفی فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی (ر.ک: داوری اردکانی، ۱۳۷۵) سازگار است و در توضیح او درباره نحوه اتصال حکیم یا نبی و پیامبر با عقل فعال تناسب دارد (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۵). براساس این روش‌شناسی، در تکوین و شکل‌گیری یک اندیشه یا نظریه، باید به سه حوزه یا جهان توجه شود: جهان نخست، ابعاد منطقی و معرفتی اندیشه است. هر اندیشه‌ای، «نخست به لحاظ نفس‌الامر خود، با برخی تصورات و تصدیقات آغازین همراه است، این تصورات و تصدیقات اگر بدیهی یا بالضروره راست نباشند، به عنوان اصل موضوعی یا مصادره که در دانشی دیگر برای متعلم اثبات شده است، لحاظ می‌شود» (پارسانیا، ۱۳۹۲).

جهان دوم که همان جهان ذهن یا عقل انسانی است، ابعاد وجودی اجتماعی هر اندیشه است که خود به دو بخش زمینه‌های وجودی معرفتی و زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی تقسیم می‌شود. در این حوزه، تأثیر خود عالم از زمینه‌های اجتماعی تشریح می‌شود؛ زیرا «عمیق‌ترین لایه‌های فرهنگی و اجتماعی، لایه‌هایی است که عهده‌دار تفسیر انسان و جهان است» (همان). درمقابل، زمینه‌های وجودی غیرمعرفتی، زمینه‌هایی هستند که می‌توانند فعالیت علمی عالم را در جهتی خاص رونق بخشند یا افول دهند. برای مثال، «در فرهنگ‌هایی که حقایق علمی با صرف نظر از معرفت و آگاهی فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شوند و تأملات عقلی و دریافت‌های شهودی و وحیانی نسبت به آن حقایق در بین عالمان و نخبگان علمی آنان حضور زنده دارند، تأثیر زمینه‌های معرفتی در آنها فعال‌تر است. به بیان دیگر عوامل غیرمعرفتی تحت تأثیر زمینه‌های معرفتی در جهت تکوین نظریه‌های علمی فعال می‌شوند» (همان).

اما جهان سوم، جهان مربوط به پس از شکل‌گیری نظریه یا اندیشه و مقام تحقق آن در قلمرو جامعه و فرهنگ است. «یک نظریه، پس از شکل‌گیری در تعامل با محیط معرفتی و اجتماعی خود قرار می‌گیرد و خود به همراه آثاری که به دنبال می‌آورد، به زمینه‌های وجودی معرفتی و غیرمعرفتی تاریخی ملحق می‌شود و بدین ترتیب، می‌تواند مسائل علمی جدیدی را ایجاد کند و یا آنکه امکان نظریات علمی نوینی را پدید آورد» (پارسانیا، ۱۳۹۲). «ورود نظریه علمی از فرهنگ مولد به فرهنگ مصرف‌کننده، می‌تواند دو صورت داشته باشد: مصرف و مواجهه فعال و مواجهه و مصرف منفعل» (همان). در الگوی مواجهه فعال که نمونه آن، مواجهه فرهنگ اسلامی سده‌های نخستین با تمدن یونانی است، «فرهنگ مصرف‌کننده در انتخاب نظریه، قدرت‌گزینش داشته و نظریه‌های را برای حل مسائل داخلی خود یا حتی مسائلی که در اثر ارتباط با فرهنگ دیگر برای آن پیش آمده است، با لحاظ زمینه‌های معرفتی و انگیزه‌ها و عوامل

غیرمعرفتی خود انتخاب می‌کند. در این حال نظریه به هنگام انتقال توسط مصرف‌کننده بازخوانی و در صورت لزوم بازسازی می‌شود» (همان).

آخرین مرحله از شکل‌گیری یک نظریه براساس روش‌شناسی بنیادین، مرحله حل مسئله براساس مراحل سه‌گانه قبلی است. تنها وقوع تغییرات در حوزه مبانی معرفتی و غیرمعرفتی مؤثر بر عالم یا در اینجا شیخ مفید، منجر به شکل‌گیری یک نظریه جدید یا دیدگاه فقهی بدیع نمی‌شود، بلکه «مسئله» نیز به تبع تغییرات مبانی معرفتی یا غیرمعرفتی و اجتماعی شکل می‌گیرد؛ بنابراین مسئله می‌تواند در قلمرو مبانی معرفتی سربرآورد و به عنوان مسئله معرفتی مورد بحث قرار گیرد و می‌تواند مسئله‌ای اجتماعی باشد و در یک نظریه علمی اجتماعی مطرح گردد. «مسئله علمی، پدیده‌ای است که در شرایط مختلف تاریخی، تحت تأثیر عوامل معرفتی و غیرمعرفتی پدید می‌آید و مسئله پدیده‌ای است که بر اثر ناسازگاری در درون یک مجموعه فرهنگی به‌وجود می‌آید و به همین دلیل امری نسبی و تاریخی است» (پارسائیا، ۱۳۹۲). بنابراین مسئله علمی در علم اجتماعی می‌تواند منشأ اجتماعی یا معرفتی داشته باشد.



۳. زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی

مطابق روش‌شناسی بنیادین نخست به زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی پرداخته می‌شود. یکی از دلایل اینکه ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الحارثی البغدادی (۳۳۶-۴۱۳ق) ملقب به «ابن‌معلم»، توسط استادش، علی بن عیسی رمانی، به «مفید» متصف شد، توانایی او در مناظرات و مجادلات کلامی با جریان‌ها و اندیشه‌های کلامی - فقهی دیگر بود. از منظر روش‌شناسی بنیادین، زمینه‌های تاریخی - اجتماعی معرفتی مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید را می‌توان در دو زمینه کلامی و فقهی اهل سنت و اندیشه‌های معرفتی شیعی تا پیش از شیخ مفید پیگیری کرد.

۳-۱. اندیشه‌های فقهی

۳-۱-۱. فقه شافعی: تدوین اصول فقه اهل سنت

به لحاظ تاریخی این نکته مورد اجماع است که اهل سنت به دلیل عدم اعتقاد به استمرار مفسران وحی در عصر بعد از پیامبر اسلام ﷺ و تقریباً بعد از وفات ایشان دست به اجتهاد زده‌اند و شیعیان به دلیل حضور معصومان شیعی تا زمان غیبت کبریا، کمتر و در سطحی محدودتر وارد عرصه اجتهاد شدند (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۴۸؛ فیرجی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱). به همین دلیل جریان‌های فقهی اهل سنت و دوران اوج آنها، به لحاظ زمانی مقدم بر فقه شیعی است.

پس از دوره صحابه کبار (حدوداً تا پایان قرن اول هجری) و پس از آن عصر تابعین (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۶۱)، دوره سوم که معمولاً از اوایل قرن دوم هجری تا نیمه چهارم هجری را شامل می‌شود، دوره رهبران مذاهب اربعه است. پس از مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ق) فقه اهل سنت را به سمت اجتهاد عقلانی کشاند، اما این روند در ادامه با احمد بن حنبل و داوود اصفهانی به افراط در ظاهرگرایی و تکیه صرف بر حدیث و آرای صحابه کشیده شد (حسینی، ۱۳۹۴، ص ۳۶۵). مطابق نظر مادلونگ، گسترش مذهب شافعی در ایران و عراق در سده‌های سه و چهار قمری که تقریباً قبل از اوج‌گیری قدرت آل بویه در بغداد و شکل‌گیری گفت‌وگوهای کلامی شیعی و با به‌حاشیه‌راندن مذهب حنفی آغاز می‌شود (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۵۳-۵۴)، دوره بنیان‌گذاری علم «اصول فقه» اهل سنت است (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۸۴؛ فیرجی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۱).

دو منبع اجماع و قیاس، به معنایی که در منظومه فکری شافعی دارند، دستگاه فقهی او را هم از گذشتگان و هم از فقهای امامیه متمایز می‌سازد. حجیت اجماع در نظر امامیه، منوط به کاشفیتش از قول معصوم است (گرجی، ۱۳۹۲، ص ۷۹-۶۸)، در حالی که در نظر شافعی، اجماع صحابه، براساس آیه ۱۱۵ سوره «نساء»، معتبر است (شافعی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۹).

۳-۱-۲. فقه حنبلی، آخرین ردپای پویایی در فقه اهل سنت

ابو عبدالله احمد بن حنبل شیبانی مروزی (۱۶۴-۲۴۱ق)، هرچند پیش از شیخ مفید می‌زیسته، اما حضور او در بغداد

اسباب تعامل یا تقابل‌هایی میان پیروان او یعنی حنابله با شیعیان و شیخ مفید و شاگردانش را فراهم آورد. ویژگی متمایز فقه حنبلی، دوری از عقل و تأکید فراوان بر ظاهر آیات قرآن و احادیثی است که از پیامبر ﷺ و صحابه رسیده است. عناصر فقهی/احمدین حنبلی شبیه دیگر ائمه اهل سنت است، اما معنایی که او از آنها مراد می‌کند، بیش از دیگران فقه را به سوی ظاهرگرایی محض و دوری از تعقل کشاند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸، ص ۲۸) و بنابراین علم اصول فقه به تدریج رو به افول نهاد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵).

حنبلی‌ها در دوره متوکل عباسی، قدرت فراوانی یافتند و اوضاع زمانه حداقل تا ظهور دولت شیعی آل بویه در بغداد، بر وفق مراد ظاهرگرایی آنها بود (محمود، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۱). در میان علمای مختلف حنبلی، ابو محمد حسن بن علی بن خلف معروف به «بربهاری» (۲۳۳-۳۲۹ق) و ابن ابی یعلی (معروف به ابن الفراء) (۴۵۱-۵۲۶ق) بیشترین تأثیر را در دوره شیخ مفید بر محیط بغداد گذاشته و بعضاً اسباب تراحمات اجتماعی مخصوصاً بر سر برگزاری مراسمات محرم و عزاداری‌های شیعی را فراهم آوردند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۶۰)؛ تا آنجا که به نظر بروکلمان، حنابله را باید خطری جدی برای «قانون، صلح، آرامش و نظم بغداد» بدانیم (بروکلمان، ۱۳۴۶، ص ۱۷۵).

۳-۲. جریان‌های کلامی

۳-۲-۱. معتزله: منزلی بین دو منزل

معتزله، با اعتزال واصل بن عطا از مجلس حسن بصری در اوایل قرن دوم هجری به دنبال پرسشی درباره عدل و توحید آغاز شد (ابن‌المرتضی، بی‌تا، ص ۱۹؛ سبحانی، ۱۳۷۴). عباسیان از منصور تا مأمون، از معتزلیان حمایت می‌کردند و در اغلب مناصب علمی و سیاسی به کارشان می‌گرفتند (احمدیان، ۱۳۹۱، ص ۹۳). آنها پس از دوره متوکل، کوشیدند تا در پرتو نزدیکی با شیعیان قدرت‌یافته در عصر آل بویه به میدان مباحث اعتقادی بازگردند و لذا تعامل جدی آنان با شیعیان امامیه آغاز شد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۹۵). با این حال کمی قبل از آنکه موقعیت سیاسی شیعیان، مخصوصاً با ظهور آل بویه در قرن چهارم اسباب گرایش معتزلیان به امامیه شود، با ظهور بشرین معمر (م ۲۱۰ق) و مخصوصاً بعد از مأمون عباسی، نوع خاصی از اعتزال که علوی‌الرأی بودند شکل گرفت (جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۲۸۳).

پس از بشرین معمر که در تغییر سرنوشت معتزلیان سهیم بود و ابوعلی محمد بن عبد الوهاب جایی (۳۰۳-۳۲۵) که در عصر غیبت صغرای امام دوازدهم شیعیان بوده و بر شکل‌گیری مذهب اشعری تأثیرگذار بوده، در میان چهره‌های معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی «مشهور به قاضی عبدالجبار» (۳۲۵-۴۱۵ق) و صاحب‌بن عباد (۲۱۸-۳۷۳ق)، از مهم‌ترین چهره‌های معتزلی در دوره شیخ مفید محسوب می‌شوند. قاضی، استاد بی‌واسطه شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی بوده و آنها در نقد عقاید معتزلی استادشان آثار فراوانی دارند.

صاحب‌بن عباد طالقانی (۳۲۶-۳۸۵) نیز از معتزلیان سده چهارم بود که هم به جهت مناصب سیاسی وزارت و هم به لحاظ مباحث علمی، آنچنان تأثیرگذار بود که شیخ مفید کتابی در رد او با عنوان *النقض علی ابن عباد* نوشت و سیدمرتضی علم‌الهدی نیز چون عقاید او را نزدیک به امامیه می‌دانست کتابی با عنوان *الانصاف فی الرد علی ابن عباد* مرقوم کرد (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱). صاحب‌بن عباد را شاید بتوان حلقه وصل امامیه و معتزله دانست.

۲-۲. اشاعره: تعبد محض در برابر نص

با طرح پرسش *ابوالحسن اشعری از ابوعلی جبابی معتزلی* در قرن سوم هجری و قانع‌نشدنش از پاسخ استاد درباره عدل الهی، اندیشه اشعری در قرن سوم هجری شکل گرفت، آنگاه که او اعلام کرد (فاخوری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹). اشعری درباره توحید، یک‌سره به احادیث اهل سنت و جماعت تکیه کرد و به هیچ‌روی مطالب مخالف احادیث در این باره را نپذیرفت (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۶). او برای دوری از شرک و بیان توحید، نظریه کسب را جایگزین نظریه معتزلی کرد که براساس آن، افعال انسان مخلوق خود انسان بوده است (حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۰). به نظر می‌رسد عمده مخالفت اشعری با معتزله در دو محور بود: نخست، در توحید و موضوعاتی مانند خلق قرآن و مشاهده خدا و دوم، عدل خدا و موضوعاتی چون اختیار انسان و خیر و شر. گرچه آنان در مواردی، مثل شفاعت پیامبر و صفات خدا نیز اختلاف داشتند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۳).

در میان علمای اشعری، *قاضی ابوبکر باقلانی* (م ۴۰۳ق)، مهم‌ترین طرف مناظره شیخ مفید از جمله در بحثی درباره اجتهاد مبتنی بر احکام ظنی قرار می‌گیرد (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۱۴-۱۶). اشاعره به دلیل وجود دشمنی سرسخت همچون معتزله جز در مواردی مختصر با امامیه تقابلی پیدا نکردند. اما برخلاف ظاهر، اختلافات اساسی آنها درباره نصوص به‌یادگار مانده از صدر اسلام همچنان باقی بود. برخلاف معتزلیان که توسط امامیه بارها و بارها و اغلب به شیوه‌ای عقلانی نقد شدند تا نسبت عقاید آنها با امامیه مکشوف شود، اشاعره در لایه‌های پنهان ماندند و با انتقال به شرق ایران (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۸۴) و تأثیر بر *سلطان محمود غزنوی*، مهم‌ترین ضربات را بر پیکره آل‌بویه در بغداد وارد ساختند (بارانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱؛ حجتی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶).

۳-۲. فقه و کلام امامیه تا قبل از شیخ مفید

هرچند سنت منع حدیث در خلافت اموی، با *عمر بن العزیز* تعدیل شد، اما با سربرآوردن خلفای عباسی، شیعیان مخصوصاً در عراق گرفتار محدودیت‌های متعددی بودند. در مقابل، بعد از مهاجرت خاندان اشعریان عرب به قم، این شهر از سده اول هجری، محلی برای شیعیان بود تا بتوانند به‌دور از تهدید خلافت عباسی، فرهنگ شیعی را ترویج کنند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۹۳). در فاصله مهاجرت خاندان اشعری تا تدوین *الکافی* مرحوم *کلینی*، در شهر قم حدود ۸۸۰ اثر در تفسیر و علوم قرآن، فقه، کلام، سیره و تاریخ، اخلاق، رجال و انساب، ادب و شعر، فن حدیث‌شناسی، جغرافیا و کیهان‌شناسی، علوم غریبه، طب و دیگر موضوعات از منقولات ائمه شیعی تألیف شده و بسیاری از آثار

دیگر در طول زمان مفقود شده‌اند (جباری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۱-۲۶۳). از این میان، *المحاسن* / *احمد بن محمد بن برقی* (م ۲۷۴/۲۸۰ق) و *بصائر الدرجات فی العلوم آل محمد و ما خصصهم الله به* از *محمد بن حسن بن فروخ صفار قمی* که هر دو قبل از قرن چهارم تألیف شده و نویسندگان آنها هر دو از موالی قم بوده‌اند، به لحاظ تأثیر بر کتاب *الکافی* کلینی جایگاه ویژه‌ای دارند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۲۸). با این حال نماینده مکتب حدیثی قم و صاحب دومین کتاب از کتب اربعه شیعی، *من لایحضره الفقیه*، *ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی ابن بابویه قمی*، شیخ *صلوق* (۳۰۶-۳۸۱ق) است. بنابراین در این دوره، دو کتاب از کتب اربعه شیعی شکل می‌گیرد که هر دو نه لزوماً به درخواست حاکم یا پادشاه، بلکه به درخواست شیعیان امامیه مناطقی نظیر بلخ و ماوراءالنهر تألیف شده‌اند (حسن‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳؛ کلینی، ۱۴۳۰ق، ص ۹-۱۰).

کلینی منابع و مأخذ اصلی *الکافی* را در ری (پایتخت دوم آل بویه) و بیش از آن از محدثان قمی جمع‌آوری کرد (درایتی، ۱۳۸۷، ص ۶۲)، اما در ثلث آخر پایانی حیاتش (حدود بیست‌سال) در محله شیعه‌نشین کرخ بغداد ساکن شد و *الکافی* را تدوین و تبویب کرد (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۹۳؛ درایتی، ۱۳۷۸، ص ۱۵). شیخین کلینی و *صلوق* به‌رغم اختلاف در روشی که با علمای امامیه بغداد پیدا کردند، اما به‌منزله پلی محسوب می‌شدند که در عصر غیبت صفراء محصول تلاش چندسده‌ای محدثان قم را به بغداد منتقل کردند. وقوع این انتقال و پذیرش احادیث توسط بغدادیان، به‌خوبی نشان می‌دهد که احادیث شیعی که در قم توسط محدثان جمع‌آوری شده بود، در به‌کارگیری عقل آنچنان اعتدالی داشتند که عقل‌گرایان و متکلمان بغدادی به نفی آن نپرداختند (سبحانی، ۱۳۷۴). تعامل این دو شاخه معرفتی با یکدیگر سبب شکل‌گیری اندیشه اجتماعی این دوره گردید.

۴. زمینه‌های تاریخی - اجتماعی غیر معرفتی

عوامل و زمینه‌های مؤثر بر اندیشه اجتماعی شیخ مفید، بی‌تردید بی‌شمارند، اما در این مقاله به سه زمینه و عامل سیاسی (حکومت آل بویه در بغداد)، فرهنگی (محیط عقل‌گرای بغداد که تحت تأثیر ترجمه علوم یونانی قرار داشت) و تاریخی (درون‌دینی (غیبت کبرای امام دوازدهم شیعیان) اشاره خواهیم کرد.

۴-۱. بغداد، مسجد برائا و محافل کلامی شیخ مفید

مناظرات مشهور شیخ مفید در محافل علمی، هرچند مورد حمایت اغلب امرای آل بویه در بغداد قرار می‌گرفت (حجتی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۱) اما بیش از همه آنها *عضدالدوله* (۳۶۷-۳۷۲ق)، مقتدرترین امیر بویهی، به شیخ توجه داشت و «مسجد برائا» در بغداد، محفل فرهنگی فعالیت‌های او بود. با این حال ساختار قدرت در دوره آل بویه صرفاً معطوف به حمایت از شیعیان نبود و آنها پس از فتح بغداد، به پذیرش منصب «امیرالامرای» که از دوره خلیفه *الراضی عباسی* (۳۲۲-۳۲۹ق) شکل گرفته بود، رضایت دادند و آن را ثبات بخشیدند، تا هم از وجاهت خلیفه عباسی

در نزد رعایای خود بهره ببرند و هم در مقابل خطر حمله سامانیان اهل سنت که در شرق بودند، در امان بمانند (متز، ۱۳۶۲، ص ۲۹؛ فدایی عراقی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ کرم، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳). در نتیجه محیط بغداد گاه‌وبیگاه میدان منازعاتی در بین سال‌های ۳۶۴ تا ۴۱۵ هجری شده بود که شیخ مفید برای پایان یافتن قائله، توسط امرای آل‌بویه مجبور به ترک بغداد شد و بعد از آن، با احترام بازگشت (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۲۷؛ کرم، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲؛ حجتی، ۱۳۹۳، ص ۵۵۲).

۲-۴. عقل‌گرایی بغداد: شبکی ترجمه علوم یونانی، خاندان نوبختی و معتزلیان

شهر بغداد، بلافاصله پس از استقرار عباسیان متولد شد (۱۴۵ق/۷۸۶م) و از همان ابتدای تأسیس توسط منصور عباسی، با پیش‌گویی ابوسهل نوبختی منجم درباره سرنوشت مبارک بغداد برای منصور، خاندان نوبختی در بخش‌های مختلف ادبی و اداری دربار عباسی حضور داشتند (اقبال، ۱۳۱۱، ص ۱). مأمون عباسی پس از بازگشت از طوس و نشستن بر تخت بغداد (۲۰۴ ق) سمت‌وسوی ترجمه‌های «بیت‌الحکمه» (۲۱۵ق) را که از پدرش به ارث رسیده بود به سمت ترجمه متون عقلانی یونانی و عمدتاً متون مکتب نوافلاطونی رایج در اسکندریه به زبان عربی برد. به دنبال این نهضت ترجمه، از یک‌سو تلاش متفکرانی نظیر فارابی و تحول در فلسفه یونانی، منجر به تأسیس فلسفه اسلامی گردید که طبقه‌بندی علوم فارابی نیز به تبع آن شکل گرفت و از سوی دیگر، با گشایش پای معتزلیان به مناصب اداری و درباری، فضای بغداد را معتزلی کرد (اولیری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۳؛ احمدیان، ۱۳۹۱، ص ۹۴). دوره متوکل عباسی و همراهی او با حنبلیان نیز تغییر چندی در پیوند عباسیان با معتزله ایجاد نکرد و با تلاش‌های سیاسی و فکری افرادی نظیر ابوعلی جبایی (درایتی، ۱۳۷۸، ص ۲۹) و نیز پسرش، ابوهاشم (۳۲۱ق) و قاضی عبدالجبار، بغداد مجدداً رنگ‌وبوی معتزلی گرفت (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۸۷). در این میان ابوسهل اسماعیل‌بن علی نوبختی (۲۳۷-۳۱۱) همراه با حسن‌بن موسی نوبختی (۳۰۰ق) پس از متوکل عباسی (۲۴۷ق) با تأکید بر عقایدی همچون صفات خدا و عدالت او و اختیار انسان میان معتزلیان و امامیه نزدیکی برقرار کردند (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۶۷). با این حال بنونوبخت در کنار این عقاید مشترک درباره توحید و عدل، به نقد دیدگاه معتزلیان درباره امامت پرداختند و از این طریق به توضیح و بسط عقاید امامیه درباره مهم‌ترین مسئله زمانه و عصرشان، یعنی غیبت امام دوازدهم توجه نشان دادند تا در ذیل آن، مفهوم امامت و عصمت از خطا و لغزش آنان را در جامعه بسط و گسترش دهند. افزون بر تألیف آثاری در عقاید امامیه که تا به امروز مورد ارجاع علمای شیعه است نظیر فرق الشیعه حسن‌بن موسی و الیاقوت از ابواسحاق ابراهیم نوبختی (که البته در قرن ششم هجری بوده)، نیابت حسین‌بن روح نوبختی (۳۳۶ق) از امام دوازدهم شیعیان در عصر غیبت صغرا مهم‌ترین دلایل توفیق آنان در بسط و گسترش عقاید امامیه بوده است (نیومن، ۱۳۸۴، ص ۶۷). هرچند چنان‌که در ادامه اشاره خواهد شد، شیخ مفید نقدهایی به عقاید نوبختیان نیز داشته است.

۳-۴. کلان مسئله غیبت امام دوازدهم: پاسخی عقلانی به مسئله حیرت

در عصر غیبت صغرا که هم‌زمان با تاریخ تولد و وفات شیخ کلینی نیز هست (۲۶۰-۳۲۹ق)، فرقه‌هایی همچون اسماعیلیه، فطحیه و واقفیه وجود داشتند که مدت‌ها قبل از امامیه مدعی امام غائب شده بودند و اکنون امامیه در همان شرایط قرار گرفته بودند. این شرایط جدید، نوعی انتقال از یک «نظم اجتماعی ماقبل غیبت» به نظم اجتماعی بکلی متفاوت مابعد غیبت بوده است. در دوره وعده داده‌شده طولانی حیرت‌افزای غیبت امام معصوم که با تمهیدات دوره غیبت صغرا آغاز شد، شیعیان دو نیاز اساسی داشتند: اول تعیین تکالیف تجویزی و انتقادی فردی و اجتماعی دینی بود که در قالب احکام فقهی بیان می‌شد و دوم، اندیشه‌های اعتقادی و کلامی که وظیفه «اقناع» و «معنابخشی» به این نظم اجتماعی جدید شیعیان امامیه را بر عهده می‌گرفت. در این دوره، یکی از وظایفی که علمای امامیه بر خود مفروض داشتند، تلاش برای رفع حیرت از شیعیان بوده است؛ چنان‌که ابن بابویه قمی (م ۳۲۹ق) (پدر شیخ صدوق) در مقدمه *الامامة و التبصرة من الحيرة* همچون بسیاری از آثار دیگر می‌کوشد تا «پرده از این حیرت بردارد و اندوه را برطرف سازد و درباره عدد امامان خبر دهد و «وحشت» طول دوران غیبت را به انس تبدیل کند» (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۹). کتاب‌هایی که در این دوره در این باره مکتوب شده‌اند معمولاً با عناوینی نظیر *الغیبة یا الغیبة و کشف الحيرة* منتشر می‌شد. مشابه گفتار ابن بابویه را شیخ صدوق در مقدمه کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* دارد (همان). کتاب‌های *الغیبة* از ابو عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر کاتب معروف به ابن ابی زینب نعمانی (م ۳۶۰ق)، *الفصول العشره* شیخ مفید به طور تخصصی و کتاب‌های *الارشاد* شیخ مفید، *کفایة الاثر علی بن محمد خزاز قمی* در قرن چهارم، *المناقب ابن شهر آشوب مازندرانی* و *الخرائج و الجرائح قطب‌الدین راوندی* (م ۵۷۳ق) به‌طور پراکنده‌تر، نمونه‌هایی از این آثارند (حسن‌زاده شانه‌چی، ۱۳۸۶، ص ۱۶-۲۲).

با این حال این تلاش در محیط عقل‌گرایی بغداد با بن‌مایه استدلال‌های عقلی، توسط شیخ مفید و شاگردانش، نظیر سیدمرتضی علم‌الهدی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، سلار، محقق کراچی و ابویعلی جعفری ادامه یافت تا آنها در مدت یک قرن، امامیه را در معرض توسعه عقلی نیرومند و سریعی قرار دهند (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۵).

۵. اندیشه اجتماعی شیخ مفید در گفت‌وگو با دیگر اندیشه‌ها و جریان‌های فکری

اشاره شد که براساس طبقه‌بندی علوم فارابی، علم مدنی شامل دو علم کلام و فقه بوده و بنابراین برای صورت‌بندی اندیشه اجتماعی شیخ مفید، علاوه بر بررسی زمینه‌های تاریخی - اجتماعی، به مبانی معرفتی او در دو علم کلام و فقه پرداخت. مروری بر محتوای مهم‌ترین آثار شیخ مفید نشان می‌دهد که او در شرایطی قرار داشته که کلام و فقه شیعی را در گفت‌وگو و مناظره با دیگر اندیشه‌های رایج در این دوره صورت‌بندی

می‌کرده است. شایان ذکر است که نجاشی عناوین آثار شیخ در «رد معتزله» را چنین آورده که بعضی از آنها ابواب مختلف آثار اوست: الرد علی الجاحظ العثمانیه، النقض المروانیه، نقض فضیله المعتزله، النقض علی علی بن عیسی الرمانی، الموضوع فی الوعید، نقض الخمس عشرة مسئله علی البلخی، الامامة علی جعفر بن حرب، الکلام علی الجبائی فی المعدوم، النقض علی الواسطی، نقض کتاب الاصح فی الامامة، الرد علی الجبائی فی التفسیر، الرد علی ابن الرئید فی الامامة، الرد علی ابن الاخشید فی الامامة، عمد مختصرة علی المعتزلة فی الوعید، الرد علی ابن عباد فی الامامة، النقض علی ابی عبدالله بصری فی تفضیل الملائكة علی الانبیاء، جواب الکرمانی فی فضل النبی علی سائر الانبیاء، الرد علی النصیبی فی الامامة (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷). در این بخش، براساس مبانی معرفتی شیخ مفید که در میانه دیدگاه معتزله و اهل حدیث قم است، دیدگاه‌های او در فقه و کلام را صورت‌بندی خواهیم نمود. به اجمال باید متذکر شد که شیخ مفید به عنوان یکی از مخالفان «اخذ» کلام شیعی از معتزله صرفاً آن را مقید به قرآن و نصوص رسیده از پیامبر می‌داند. در مقابل، در بیان تمایزش با شیعیان اهل حدیث قم در کاربرد عقل، متذکر می‌شود که شیخ صدوق، و «اصحاب حدیث، لاغر و فریه و درست و نادرست احادیث را نقل کرده‌اند و به آن نپرداخته‌اند که دانسته‌های حقیقی خود را نقل کنند. آنان اصحاب نظر و اهل بازرسی و اندیشیدن و تمایز گذاردن میان درست و نادرست در آنچه روایت می‌کنند، نیستند. به همین جهت اخبار ایشان مختلف و مخلوط است و بازشناختن درست از نادرست آن، جز از طریق نظر کردن در اصول و متکی شدن به نظر و استدلالی که سبب رسیدن به علم بر درستی منقول است میسر نمی‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۴).

۱-۵. عقاید و موضوعات کلامی

۱-۱-۵. توحید و خداشناسی

شیخ مفید، قائل به استدلالی بودن خداشناسی است و از این جهت از اصحاب‌المعارف (که قائل به بدیهی بودن خداشناسی بودند) و اصحاب‌التقلید (که هیچ‌راهی استدلالی برای خدا قائل نبودند)، متمایز بوده و یکی از «اصحاب‌النظر» است که قائل به اکتسابی بودن معرفت‌الله هستند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۶۱؛ فدایی عراقی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴)؛ اما شیوه استدلال او در خداشناسی متکی بر تقید عقل به وحی (سمع) است (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۹۱).

۲-۱-۵. عدل الهی

همه اصحاب معتزله، جز نظام معتزلی و مجبره در اعتقاد شیخ مفید به «عدل» الهی با او شریک‌اند و از این جهت با شیخ مفید، اهل حدیث و مرجئه و زیدیه مخالفتی ندارند. در این اعتقاد مشترک «خدای جلّ

جلاله بر خلاف عدل، توانا است، به همان‌گونه که بر عدل توانا است، ولی او ستم و ظلم و کار بد نمی‌کند» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۵۶).

۳-۱-۵. نبوت

طبیعی است که به‌حسب اعتقاد به اسلام، میان اعتقاد معتزله و دیگر فرق اسلامی با اعتقاد امامیه به اصل نبوت تمایز آشکاری وجود نداشته باشد و محل اختلاف، بر سر تفسیر ضرورت ارسال نبی از جانب خداوند است. معتزلیانی نظیر قاضی عبدالجبار ضرورت نبی را با تکیه بر رابطه‌ای میان تکلیف و عدالت توجیه می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ص ۳۸۰). اما شیخ مفید از ابتدا شناخت تکالیف الهی را که برعهده انسان نهاده شده، به ضرورت ارسال پیامبر از جانب خداوند براساس قاعده سرنوشت‌ساز «لطف» گره می‌زند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۴۴-۴۵).

۴-۱-۵. امامت

راه شیخ مفید با بهره‌گیری از قاعده لطف به عنوان قاعده مشترک میان نبوت و امامت از معتزله که تکالیف الهی و ارسال نبی را مقتضای عدالت خداوند می‌دانند، جدا می‌شود. اما اگر از منظر فارابی که در محیط فکری بغداد بوده، به کلام به عنوان علم مدنی جهان اسلام بنگریم، این قاعده مخصوصاً با نظر به ضرورت اثبات امامت در دوره غیبت کبرا و تلاش برای رفع حیرت تاریخی - اجتماعی شیعیان، ناگزیر تبعات بسیار گسترده‌ای در قلمرو حیات اجتماعی به دنبال خواهد داشت که آنها را در چهار پیامد طبقه‌بندی کرده‌ایم؛ چه آنکه در نظر فارابی، کلام، علم اقناع امت است و یکی از مهم‌ترین مسائل نیازمند اقناع در این دوره غیبت امام معصوم علیه السلام است.

یک. تبیین ظرفیت تکالیف شرعی و آموزه‌های شفاعت، توبه و عصمت در تعریف و بازسازی منزلت اجتماعی

شیخ مفید، از یک‌سو تکالیف شرعی و حقوق ملازم با آنها را که تأثیر اجتماعی بسیار مهمی بر زندگی شیعیان دارند، براساس قاعده لطف تبیین می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق - ل، ص ۱۰۴-۱۰۵) و از سوی دیگر، ضرورت نبوت و امامت و از همه مهم‌تر، ویژگی‌هایی نظیر عصمت آنها را که مطابق تفکر شیعی، عامل انسجام اجتماعی هستند، براساس همین قاعده توضیح می‌دهد. امام و رهبر جامعه، اگر گناه و خطا کند، خودش نیازمند رئیس و امام است تا او را از غفلت‌هایش متنبه سازد و اگر مرتکب خطا و نیازمند امر به معروف باشد، منزلتش در بین مردم از بین می‌رود و اگر معصوم نباشد، دیگر حافظ شرع نخواهد بود و ممکن است در شرع دخل و تصرف کند (مفید، ۱۴۱۳ق - س، ص ۴۵)؛ بنابراین عصمت که از الطاف الهی است، برخلاف دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی منحصر به پیامبر نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، بخش اول، ص ۸۵) و شامل امامان شیعی نیز می‌شود.

به‌علاوه برخلاف معضله‌ای که باعث اعتزال واصل بن عطاء و شکل‌گیری معتزله درباره رابطه عدل و سرنوشت گناهان کبیره شد، شیخ مفید با نظر به قاعده لطف، قبول توبه از جانب حضرت حق را منافی عدالت خداوند نمی‌داند

(مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۴۸-۴۹). برخلاف عقاید معتزله که براساس اصل «وعد و وعید» مرتکب گناه کبیره را در صورت عدم توبه، مستحق خلود در آتش می‌دانند و اگر غیر از این باشد آن را خروج از عدالت الهی می‌پندارند (مفید، ۱۴۱۳ق - و، ص ۶۴-۶۸)، شیخ مفید براساس قاعده لطف معتقد است که شفاعت پیامبر، امامان و حتی اولیای الهی غیرمعصوم نیز در روز رستاخیز می‌تواند اسباب رهایی «مؤمنین» از خلود در آتش جهنم شود (مفید، ۱۴۱۳ق - و، ص ۴۷). روشن است که چنین دیدگاهی چه تبعات اجتماعی گسترده‌ای در احیای گناهکاران و مطرودین اجتماعی در جهان دینی خواهد داشت.

دو. نیاز به معصوم در عصر غیبت به‌منابه عامل عدل و نظم اجتماعی

در کنار تلاش‌های نقلی محدثان قمی در رفع حیرت از شیعیان در عصر غیبت، شیخ مفید متذکر می‌شود که «امامیه بر این امر اتفاق دارند که واجب است که در هر زمانی، امامی به عنوان حجت خدای عزوجل بر بندگان مکلفش وجود داشته باشد تا با وجود او مصلحت در دین صورت تمام پیدا کند. معتزله برخلاف این اجتماع کرده‌اند و روا می‌دانند که زمان‌های زیادی از وجود امام تهی باشد» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۳۹). او با اشاره به آیه ۵۹ سوره «نساء» «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، معرفت به امام را لازمه اطاعت از او می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق - د، ص ۲۸) و با آیه ۷۱ سوره «اسراء» «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَ لَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» احتجاج می‌کند که اگر در هر عصری امامی نباشد و امکان شناخت و اطاعت از او ممکن نباشد، پس تکلیفی از جانب خدا به انسان وضع شده که در وسع او نیست و این مخالف با عدل الهی است (مفید، ۱۴۱۳ق - د، ص ۲۸). این دلایل متکی بر دو عنصر اساسی است. اول، اصل مُنزلی است که براساس آن، انسان باید قانون و شریعت را از طریق وحی بداند و از آن اطاعت کند و عنصر دیگر، اشاره به این دارد که قانون و شریعت را نمی‌توان بدون حضور امام شناخت و از آن اطاعت کرد. شیخ مفید در اینجا نیز در مقابل عبدالجبار معتزلی بار دیگر بر تقید عقل به سمع (وحی) تأکید می‌کند و برخلاف معتزله، دایره آن را نیز محدود به قرآن و نص رسیده از پیامبر نمی‌کند. پیوندی که شیخ مفید میان تکلیف خارج از وسع به واسطه نبود امام و عدل برقرار می‌سازد، دلالت اجتماعی نیز دارد؛ عدل به معنای قرار گرفتن امور در جایگاهشان (سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۴۳۷)، بر نظم اجتماعی دلالت می‌کند و این به معنای آن است که اقتضای عدل الهی و نظم اجتماعی، حضور امام در هر زمانی به عنوان حجت خداوند بر بندگان است.

سه. مبانی غیرمادی علم اجتماعی، اقتضاء وضعیت شیعیان در عصر غیبت

بهره مهم دیگری که شیخ مفید از قاعده لطف می‌برد، توضیح چگونگی شناخت امام در عصر غیبت است. از نظر شیخ مفید، «برای این نوع علم و شناخت، نیازی به مشاهده [وجود فیزیکی امام] نیست، بلکه صرف علم به دانستن حضور امام در جهان (عالم) به معنای شناخت اوست» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۱۲). فایده این نوع شناخت

نیز آن است که «شناخت حقیقی ما از وجود امام، جایگاه امامت، عصمت و کمال او سزاوار پاداش است. انتظار برای ظهور امام خود یک عمل عبادی است که کیفر را دور می‌کند و خود به انجام رساندن تکلیفی است که خدا ما را بدان ملزم کرده است... معرفت به خدا نیز که اصل همه فرائض و تکالیف است، مانند معرفت به امام، عظیم‌تر از آن است که با حس ادراک شود» (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱۲، ص ۱۳-۱). با این فرض، یکی از تکالیف شیعیان در عصر غیبت، اعتقاد به شناختی فراحسی از امور این عالم است، زیرا اساساً شناخت امام غایب، به عنوان کانون نظم اجتماعی شیعیان، شناختی حسی و پدیداری نیست و با انحصار منابع شناخت به شناخت حسی و انکار شناخت‌های فراحسی، شناخت امام متوقف و دچار انسداد می‌شود. این تکلیف، بنا بر قاعده لطف، ناشی از کرم و جود الهی است که به انسان‌ها عطا شده است. اگر شناخت امام معصوم به عنوان نقطه کانونی نظم اجتماعی شیعیان، منحصر به شناخت فیزیکی می‌شد، با آغاز دوره غیبت کبری، نظم اجتماعی شیعیان دچار فروپاشی می‌گردید، زیرا شیعیان به‌طور عام دیگر با ابزارهای حسی معمول نمی‌توانستند کانون اجتماع خویش را درک کنند.

چهار. قاعده لطف و پایایی مصلحت عمومی و اجتماعی

در نظر قاضی عبدالجبار، «هنگامی که خدا انجام عملی را بر بنده‌اش تکلیف قرار می‌دهد، هیچ چیز اصلاح از آن را نمی‌توان انتخاب کرد. چون چنین چیزی به عنوان سودمندترین امر برای بنده در قلمرو تکلیف توصیف شده، خود دلیل بر آن است که هیچ چیز برتر از آن نیست و آن بر همه چیز برتری دارد» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱۳، ص ۲۱۲). این «اصل صلح» که در نگاه معتزلی، براساس عدل الهی و وعد و وعید تعریف می‌شود، منجر به اعتراض ابوالحسن اشعری به معتزله و جدایی او از آنها شد (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱). اما شیخ مفید برخلاف معتزله، مخصوصاً معتزله بصره، قاعده لطف را با مفهوم عموم‌الصلاح (یا مصلحت عمومی) و برقراری تعادل میان کفر و ایمان و خیر و شر عالم پیوند می‌زند (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۱۰۱) و علاوه بر آنکه تفکر امامیه را از معتزله متمایز کرده و آن را برتر می‌شمارد، نوعی شناخت نسبت به امور فرافردی به‌دست می‌دهد. اگر قول شاخت را بپذیریم که معتزله مفهوم «اصلاح» را از تمدن یونانی در جریان نهضت ترجمه اخذ کرده‌اند (شاخت، ۱۹۵۳، ص ۲۹). آنگاه تصرف شیخ مفید در این مفهوم، کاملاً با روش‌شناسی بنیادین و مواجهه فعال فرهنگی در جهان سوم سازگار است (پارسائیا، ۱۳۹۲). شیخ مفید، با تصرف در این مفهوم، غیبت و ظهور امام را وابسته به ایمان شیعیان به او می‌داند. این ایمان که در نبود و غیبت امام بیشتر است، لطفی از جانب خداست. غیبت امام از منظر معتقدان به او، اسباب دشواری بیشتری را در شناخت امام زمان (که تکلیف الهی است) فراهم می‌کند، اما به دلیل همین دشواری، ثواب و اجر بیشتری به شیعیان می‌رسد. درواقع لطف الهی اقتضا می‌کند که با غیبت امام دوازدهم، اجر و ثواب بیشتری به بندگانش برسد (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۱۱۴). پرسشی که در اینجا به ذهن می‌رسد و سیدمرتضی علم‌الهدی در حضور شیخ مفید مطرح کرد، این است که با این مفروضات، چه لزومی دارد که امام دوازدهم ظهور کند و این

توفیق و لطف الهی افزون تر، از شیعیان گرفته شود؟ پاسخ شیخ مفید براساس اصل «تعادل» میان کفر و ایمان که علم بدان جز در حیطه علم الهی نیست، چنین است:

شک نیست که در آن هنگام که خدا از روی رفتار پیروان امام پیش‌بینی کند که اگر غیبت امام بیش از آنچه طول کشید است ادامه یابد و امام ظاهر نشود، این پیروان به گناهکاری خواهند پرداخت و شایسته کیفری خواهند شد که چندین بار بیش از پاداشی است که با انتظار به دست می‌آورند و این پاداش جبران آن کیفر را نمی‌کند، امام را از پرده غیب بیرون خواهد آورد. دور کردن کیفر از ایشان سودمندتر و ممتازتر از پاداشی است که ممکن بود در وضع پیش‌تر بهره آنان شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۲).

تفسیر شیخ مفید از مفهوم اصلح، مخصوصاً در گفت‌وگو با معتزله، باب ایده‌ای کاملاً اجتماعی از شیخ مفید با عنوان عموم‌الصلاح را باز می‌کند؛ وجه دیگر این مسئله این است:

خدا می‌تواند به این نکته علم داشته باشد که بسیاری از دشمنان امام در عصر غیبت، به‌هنگام ظهور او ایمان آورند و با مشاهده او حقیقت را بپذیرد و به فرمان او گردن نهند؛ و از طرف دیگر، اگر در آن زمان ظهور نکنند، آنان در کفر خود باقی بمانند و با افزایش شبهه، طغیان‌شان افزوده شود. پس بنا بر حکمت الهی، ضرورت دارد که خدا امام را برای «صلاح عموم» آشکار کند. اگر از آن پس خدا ادامه غیبت امام را جایز بداند، صلاح [کلی] را محدود کرده و از بسیاری از افراد، لطفی را که برای ترک کفر و بی‌ایمانی به آن نیاز داشته‌اند دریغ داشته است. ولی بنا بر مذهب (عقیده) ما نسبت به اصلح، برای خدا ممکن نیست که صلاح [کلی] را محدود کند. و نیز ممکن نیست که خدا به عنوان تفضلی نسبت به یکی از آفریدگانش، سودی را که او دارد افزایش دهد، در صورتی که با همین عمل از اظهار لطف نسبت به «جمع» [کثیری] دریغ ورزد... شایسته‌تر [برای خدا] آن است که به یاری یک شخص برخیزد تا وی خود را از آنچه ممکن است مایه عذاب ابدی او شود جدا کند، تا اینکه [به شخص دیگری] تفضلی عنایت کند که تنها سبب افزایش پاداش و ثواب او می‌شود. چه درست همان‌گونه که خدا نباید برای یک نفر کاری کند که به او سودی برسد و در عین حال مانع رسیدن او به سودی چند برابر شود، همین‌گونه هم نباید در حق یک نفر تفضلی کند که مانع رسیدن شخص دیگری به سودی شود که ارزش آن چند برابر آن فضل و لطف خداست؛ و هنگامی که خدا فضل خود را از شخص اول دریغ دارد، او را به وسوسه کار بدکردن نینداخته است» (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۱۱۷).

همان‌طور که مک‌درموت در تحلیل این فقره طولانی اما مهم می‌گوید، دیدگاه شیخ مفید درباره اصلح اولاً سبب تعادلی در میان فرد و امت (جامعه) و افزایش پاداش افراد در مقابل رهانیدن دیگر افراد از عذاب ابدی شده است و ثانیاً «مبنایی استدلالی برای ادامه غیبت، هر اندازه که طول بکشد و برای رساندن آن به نهایت در آن هنگام که غیبت پایان پذیرفته، به دست آورده است» (مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۱۷۱). این توجیه بدیع در توجیه عنصر امامت در عصر غیبت، سبب پویایی هرگونه تأمل درباره خیر و صلاح امور فرافردی و عمومی و به بیان دیگر، هرگونه «اندیشه اجتماعی» است. شیخ مفید با برقراری رابطه میان لطف فردی و لطف جمعی، لطف جمعی را از طریق

مفهوم عموم‌الصلاح مقدم می‌دارد و از این طریق، نوعی نظریه‌پردازی بدیع اجتماعی انجام می‌دهد. اگر این نظریه‌پردازی اجتماعی شیخ مفید را در نسبت با حیرتی که شیعیان به واسطه آغاز غیبت کبرا بدان گرفتار شده بودند، مدنظر قرار دهیم، از منظر روش‌شناسی بنیادین این نظریه توانسته است در عین تصرف در معنای مفهوم اصلح و بازتفسیر آن براساس مبادی معرفتی خودش، یکی از مسائل بغرنج شیعیان در این دوره که افراد دیگری نظیر پدر شیخ صدوق در مقدمه *الامامة و التبصرة من الحيرة* نیز به آن پرداخته بود، یعنی غیبت امام دوازدهم را با بیانی برهانی و استدلالی صورت‌بندی کند.

به عقیده شیخ مفید، نیاز اجتماع به فردی که دستورات و تکالیف دینی را مقرر بدارد و اجراء نماید و ضامن مصلحت عمومی باشد، در غیبت امام دوازدهم از میان نمی‌رود، زیرا این خود برخلاف قاعده لطف است. به‌علاوه چنانچه پیشتر اشاره شد به عقیده شیخ مفید همه شیعیان به‌منظور تحقق صلاح عامه نسبت به تبیین و ترویج تکالیفی که از امام معصوم رسیده مسئول‌اند، همان‌طور که «گسترش دعوت پیامبران همواره به‌وسیله پیروان و مؤمنین به آنها بوده است» (مفید، ۱۳۷۸، ص ۷۷). از این‌رو تا زمانی که عده‌ای از پیروان آن امام، به‌قدر وسع و با رعایت شرط صلاح عمومی و غلبه نیافتن باطل بر حق، اقدام به اجراء حدود و تکالیف رسیده از امام می‌نمایند، می‌توان در اموری نظیر اجرای حدود و احکام، جهاد با دشمنان و تبیین مسیر شاخت درست و انجام تکالیف دینی به نمایندگان و نواب آنها مراجعه کرد (همان؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ز، ص ۱۰۵). شیخ مفید با این معنا از مصلحت عمومی و پیوندش با قاعده لطف، عملاً مسئله غیبت امام معصوم (عج) را از حالت فردی خارج ساخته و آن را تبدیل به یک امر ناظر به ساختار و نظم اجتماعی نموده است، زیرا پایان غیبت و ظهور امام وابسته به یک مصلحت عام در میان شیعیان است. بنابراین بهره‌چهارمی که شیخ مفید از قاعده لطف می‌برد، باب اجتهاد را برای علمای امامیه در تشخیص و استنباط احکام فقهی و عقیدتی در عصر غیبت می‌گشاید. در ادامه پس از اشاره‌ای مختصر به روش‌شناسی اجتهاد او، به نظریه فقهی اجتماعی - سیاسی منبعت از آن، یعنی نظریه سلطان‌الفقها اشاره خواهیم کرد.

۲-۵. اندیشه‌های فقهی - اصولی: نظریه سیاسی - اجتماعی شیخ مفید

۱-۲-۵. روش‌شناسی خاص شیخ مفید

شیخ مفید به لحاظ روش‌شناسی اجتهاد سعی کرده است در میانه اهل قیاس و اجتهاد مبتنی بر ظن و گمان بیابد. از یک‌سو افرادی نظیر *ابوعلی بن‌الحجیند/سکافی* که «از قیاس پست بهره‌گرفته و آنچه را که از امامان منقول است با آنچه به رأی خود گفته درهم آمیخته است» (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۳) و از سوی دیگر، افرادی همچون *باقلانی/اشعری* بودند که اجتهادشان، منجر به غلبه ظن در اجتهاد می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۵). در میانه این دو دیدگاه، نظر مختار شیخ مفید به این شرح است:

امامیه اخباری در شرایح دارند که حزب حق درباره بعضی از آنها اتفاق کلمه دارند و درباره بعضی دیگر اختلاف است. وظیفه فرد خردمند صاحب تدبیر آن است که هرچه را مورد اتفاق همگان است، همان طور که امام صادق علیه السلام گفته‌اند بپذیرد و درباره آنچه مورد اختلاف است تا زمانی که برهان قطعی برای یکی از دو طرف پیدا نکرده است درنگ کند. اینگونه احادیث را باید به کسی که از او داناتر است، ارجاع کند اما نباید به قیاسی از او که مستند به دلیل و برهان نباشد، قانع شود (مفید، ۱۴۱۳ق - ح، ص ۷۴).

او در نهایت، متذکر می‌شود که اگر مراد مخاطبان و قائلان به قیاس فقهی، این معنای از قیاس یا اجتهاد عقلی در استنباط احکام باشد، اختلاف او مخالفانش تنها بر سر لفظ است (مفید، ۱۴۱۳ق - ن، ص ۸۳).

در موضوع اجماع کاشف از قول معصوم نیز شیخ مفید، اجماع را بیش از آنکه از روش‌های اجتهاد محسوب کند، ابزاری برای تعیین صدق احادیث، مخصوصاً تأیید خبر واحد می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۱۲۲؛ مک‌درموت، ۱۳۷۴، ص ۲۸۲ و ۴۰۶). با این حال اجماع در نظر شیخ مفید از این نظر که کاشف از قول معصوم است، با اجماع اهل سنت متفاوت است. هیچ اجماعی بدون قول امام ممکن نیست؛ زیرا «او در میان امت از همه بلندقدرتر است و در نیکی‌ها و گفتارها و کردارهای نیکو بر همه برتری دارد» (مفید، ۱۴۱۳ق - ک، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۴۱۳ق - ه، ص ۴۵). موضع‌گیری شیخ مفید درباره قیاس فقهی، اهمیت و تأثیر زیادی بر اندیشه اجتماعی او و به‌کارگیری عقل در استنباط احکام درباره امور و حوادث جدید دارد.

۲-۲-۵. تقریر نظریه سلطان‌الفقها

پس از ذکر روش‌شناسی فقهی - اصولی شیخ مفید، اشاره به مهم‌ترین نظریه فقهی اجتماعی - سیاسی او، یعنی نظریه سلطان‌الفقها می‌تواند ثمره این روش‌شناسی را نشان دهد. شیخ مفید مفهوم «سلطان» را اولاً ذیل باب «ذکر طرف من الدلائل علی إمامة القائم بالحق محمد بن الحسن علیه السلام» که مربوط به امام دوازدهم شیعیان است، به کار می‌برد:

مكلفان همواره نیازمند سیاست سلطانی هستند تا آنان را به اصلاح رهنمون گردیده و از فساد و تباهی دور سازد... و دلیل‌های عقلی و نقلی ثابت کرده که چنین کسی باید معصوم از لغزش‌ها باشد؛ زیرا او از امام بی‌نیاز است، و همین معنی بدون شک مقتضی عصمت است، و چنین کسی که دارای این اوصاف است باید به وسیله نص معین گردد، یا معجزه از او به‌ظهور رسد که از دیگران جدا و ممتاز گردد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۴۲).

این معنا از سلطان که از اندیشه شاهی یا سلطانی رایج در ایران متمایز است، در نظر شیخ مفید با مصلحت عمومی پیوند می‌خورد (مفید، ۱۴۱۳ق - ز، ص ۱۱۳). اما از آنجاکه شیخ مفید متفکر زمانه غیبت امام زمان (عج) است، متذکر می‌شود که اختیارات سلطان از جانب امامان معصوم به فقهای شیعه تفویض می‌شود:

اقامه حدود بر عهده سلطان اسلام است که منصوب از جانب خدا است که همان ائمه از آل رسول‌اند و هر آن کسی از امراء و حکام که از این طریق منصوب شود و نظارت بر اقامه این حدود به فقهای شیعه امامیه واگذار شده است (مفید، ۱۳۴۱ق - ی، ص ۸۱۰).

این نظریه که شباهت‌های فراوانی با نظریه ولایت فقیه دارد، اگر نتواند به جهت شرایط زمانه و حکومت سلطان جائز استقرار یابد، ناگزیر بایستی به عنصر تقیه توسل جوید و یا «تعامل با سلطان جور تنها به شرط آن است که این تعامل به ضرر مؤمنان و ارتکاب به معاصی نباشد» (مفید، ۱۳۴۱ق - ی، ص ۵۵۷). این دیدگاه که توسط شاگرد شیخ مفید، سیدمرتضی علم‌الهدی در رساله «فی‌العمل مع السلطان» بسط می‌یابد، همکاری با سلطان جائز را در حقیقت منوط به رعایت عموم‌الصلاح کرده است. در مجموع در آثار شیخ مفید می‌توان هفت شرط را برای همکاری با سلطان جائز برشمرد: اجازة امام زمان (عج)، اجبار به پذیرش از سوی سلطان و پرداخت خمس درآمد آن، علم به احکام دین و قدرت انجام امور محوله، اقبال و اجبار به ورود در عمل سلطان از سوی سلطان، به نیت کمک به مؤمنان و در امان داشتن آنها از شرور ناشی از سلطان، منع ضرر برای مؤمنان و عدم استلزام این همکاری به گناه و معصیت (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۴۹). این نظریه، مبنای اولیه‌ای در کلام شیعی برای نظریه ولایت فقیه و نحوه بسط ید او برای حضور در قلمرو حکومت و سیاست است.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، فهم اندیشه اجتماعی در هر دوره تاریخی یا تمدنی، می‌تواند بر مبنای طبقه‌بندی علوم در آن حیطة تمدنی بیان شود. از این منظر توجه به توضیح *فارابی* به عنوان احصاء‌کننده علوم و ارائه طبقه‌بندی‌ای از آنها مخصوصاً از حیث ارتباطی که علم مدنی با سیاست و اداره مدینه دارد، اهمیت می‌یابد. با التفاتی که *فارابی* نسبت به جایگاه کلام و فقه در ذیل علم مدنی طرح کرده و نیز توضیحی که درباره نقش فقه و متکلمان در دوره غیبت کبرا نسبت به اداره مدینه و جامعه داده است، می‌توان به این نتیجه رسید که فقه - متکلمان، متکفل اداره حیات مدنی و اجتماعی بوده‌اند و اندیشه‌های کلامی و فقهی آنها را بایستی در ارتباط با حیات مدنی و اجتماعی این دوره توضیح داد. به تعبیر دیگر، حیات مدنی و اجتماعی در دوره غیبت کبرای امام معصوم (عج) که در تعبیر *فارابی*، دوره نبود روسای مماثل است، زمینه تاریخی - اجتماعی خاصی است که در آن، فقه و متکلمان به حل مسائل اجتماعی و توضیح آنها می‌پردازند. بنابراین تفسیر اندیشه اجتماعی شیخ مفید در پرتو زمینه‌های تاریخی آن، با بصیرتی ممکن می‌شود که *فارابی* از طبقه‌بندی علوم و نیز وضعیت سیاست و اداره مدینه اسلامی ارائه می‌دهد. بایستی متذکر شد که از این منظر همان‌طور که در مقدمه مقاله نیز اشاره شد، فهم جامعه‌شناسی مدرن نیز در پیوند با طبقه‌بندی علوم آگوست کنت ممکن می‌شود. کنت، جامعه‌شناسی را در ضمن توضیح تحولات ذهن بشر در دوره‌های الهیاتی و متافیزیکی و در نهایت، دوره اثباتی و همچنین در ضمن طبقه‌بندی علوم اثباتی بیان می‌کند. از

این منظر همان‌طور که ریمون آرون نیز تأکید دارد، کنت جامعه‌شناسی را علم وحدت تاریخ ذهن بشر می‌داند که با توضیح مراحل تاریخی از جمله تحولات مربوط به دوره علوم اثباتی بیان می‌کند. جامعه‌شناسی کنت در پی تکمیل ذهن بشری از دوره الهیاتی و متافیزیکی به دوره اثباتی و در این دوره نیز از خلال تکمیل زیست‌شناسی به عنوان نزدیک‌ترین علم به جامعه‌شناسی و کامل‌ترین علم قبل از آن شکل می‌گیرد (آرون، ۱۳۸۲، ص ۹۰-۹۷). این توضیح فارغ از صحت و سقم، نشان‌دهنده آن است که اندیشه اجتماعی را باید در ضمن تحولات معرفتی و نیز تحولات تاریخی - اجتماعی درک و فهم کرد.

ضرورت توجه به زمینه‌های تاریخی - اجتماعی در توضیح اندیشه اجتماعی شیخ مفید که با نگاه فارابی صورت گرفت، به لحاظ روشی با روش‌شناسی بنیادین سازگار است؛ زیرا اساساً این روش‌شناسی با تکیه بر مبانی برگرفته از حکمت اسلامی صورت‌بندی شده که فارابی مؤسس آن محسوب می‌شود. شیخ مفید از یک‌سو به مبادی اصلی کلام و فقه شیعی که عمدتاً تحت تأثیر آثار فقها و متکلمان قم از جمله شیخ صدوق است، مقید و پایبند می‌ماند و از سوی دیگر با تعامل انتقادی که با جریان‌های فقهی شافعی و حنبلی و کلامی معتزلی و اشاعره در محیط بغداد دارد، سعی دارد نسبت به روش و سبک علمای قم و مخصوصاً ناظر به کلان‌مسئله‌هایی نظیر رویکرد عقلانی ناشی از ترجمه علوم یونانی و مسائل خاص شیعیان در عصر غیبت امام دوازدهم دست به اجتهاد در کلام و فقه بزند. با این‌حال همان‌طور که اشاره شد، این اجتهاد، اسلوبی دقیق و متعبد به متن دارد و در میانه جریان‌های فوق، راه اعتدال در پیش گرفته است.

فارغ از تذکر فارابی به جایگاه فقه و کلام به عنوان دانش‌های مربوط به علم مدنی، شیخ مفید براساس مبانی اعتقادی خود، اندیشه‌های اجتماعی را نیز مطرح ساخته است. پیوستگی میان اعتقادات و اسلوب فقهی با اندیشه‌های اجتماعی نظیر عموم‌الصلاح یا نظریه سلطان‌الفقها در شیخ مفید به‌خوبی نشان می‌دهد که اندیشه اجتماعی، گسسته از مبانی کلامی و اعتقادی نیست و روش‌شناسی بنیادین برخلاف روش‌های تحقیق علوم اجتماعی غربی نظیر تحلیل‌گفتمان یا پدیدارشناسی می‌تواند این پیوستگی را تبیین نماید. این نوع نگاه به اندیشه متفکران مسلمان می‌تواند در ادامه در میان دیگر فقها - متکلمان شیعی نیز پیگیری شود از این منظر، به احیا و بازخوانی اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان که نقش مهمی در تمدن اسلامی گذشته داشته است، بینجامد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، اسوه.
- آرون، ریمون، ۱۳۸۲، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن المرتضی، احمدبن یحیی، بی‌تا، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسدیفلد - فلز، بیروت، دار المکتبه الحیاة.
- ابن بابویه، علی بن حسین، بی‌تا، *الامامة والتبصرة من الحبره*، چ چهارم، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- احمدیان، عبدالله، ۱۳۹۱، *سیر تحلیلی کلام اهل سنت از حسن بصری تا ابوالحسن اشعری*، چ چهارم، تهران، احسان.
- استرآبادی، محمدفاضل، ۱۳۷۷، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه»، *فقه و مبانی حقوق*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۲۸۱-۳۱۸.
- اسعدی، مرتضی، ۱۳۹۱، *سیدمرتضی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اقبال، عباس، ۱۳۱۱، *خاندان نوبختی*، تهران، کتابخانه طهوری.
- اولیری، دلپسی، ۱۳۷۴، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمدآرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بارانی، محمدرضا، ۱۳۹۲، *بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های حنابله، معتزله و اشاعره در عصر آل‌بویه در بغداد*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بکار، عثمان، ۱۳۸۹، *طبقه‌بندی علوم نزد حکمای مسلمان*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- یروکلمان، کارل، ۱۳۴۶، *تاریخ ملل و دول اسلامی*، ترجمه هادی جزایری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، ش ۲۳، ص ۲۸۷.
- جباری، محمدرضا، ۱۳۸۴، *مکتب حدیثی قم*، قم، زائر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۶۸، *تاریخ معتزله*، تهران، گنج دانش.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۶، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- حجتی، صادق، ۱۳۹۳، *تاریخ تمدن و فرهنگ ایران در عصر آل‌بویه*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- حسن‌زاده شانه‌چی، حسن، ۱۳۸۶، *اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی، هاشم معروف، ۱۳۹۱، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- حسینی، سیدعبدالله، ۱۳۹۴، *تعامل شیعیان امامیه با دیگر مسلمانان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خالقی، علی، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی*، قم، بوستان کتاب.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۵، *فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- درایتی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *المدخل به کتاب الاصول الکافی*، قم، دارالحدیث.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۷۴، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، ص ۲۰۵-۲۳۲.
- شافعی، محمدبن ادریس، ۱۴۲۱ق، *احکام القرآن*، جمع و تألیف احمدبن حسین بیهقی شافعی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فاخوری، حنا، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۸۹، *سیاست‌المدنیة والملتة*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۴، *کتاب الحروف*، ترجمه سمیه ماستری‌فراهانی و طیبه سیفی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- _____، ۱۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالاندلس.
- _____، ۱۹۹۱، *کتاب‌الملتة و نصوص اخری*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فدایی عراقی، غلامرضا، ۱۳۸۳، *حیات علمی در عهد آل‌بویه*، تهران، دانشگاه تهران.

- فیرحی، داوود، ۱۳۹۳، *دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۹۶۵، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۳۳، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۳۰ق، *الاصول الکافی*، باهتمام محمدحسین درایتی، قم، دارالحدیث للطباعه و النشر.
- کرمر، جوئل ال، ۱۳۷۵، *احیاء فرهنگي در عصر آل بویه*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گرگی، ابوالقاسم، ۱۳۹۲، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران، سمت.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر.
- متز، آدام، ۱۳۶۲، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری (رئسانی اسلامی)*، ترجمه علیرضا ذکواتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- محمود، محمد احمد علی، ۱۴۰۶ق، *الحنابله فی بغداد*، بیروت، المكتب الاسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۳۷۸، *ده انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت امام مهدی (عج)* (از کتاب الفصول العشره فی الغیبه)، ترجمه محمدباقر خالصی، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۳ق - الف، *اربع رسالات فی الغیبه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ج، *المسائل السوریه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - د، *الافصاح فی الامامه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ز، *الفصول العشره*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - س، *المسائل الجارودیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ط، *المسائل الصاغانیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ک، *أوائل المقالات فی المناهه و المختارات*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ل، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - و، *الحکایات فی مخالافات المعتزله من العدلیه و الفرق بینهم و بین الشیعیه الامامیه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - هـ، *التذکره باصول الفقه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ی، *المقنعه*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ن، *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مک‌درموت، مارتین، ۱۳۷۴، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
- نیومن، آندر، ۱۳۸۴، *مدرسه قم و بغداد: در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم هجری*، ترجمه سیدصادق حسینی اشکوری، قم، زائر.
- Schacht, j, 1953, "New sources of for the history of Mohammadan theology", *studies islamica*, N. 1, p. 20-30.