

تکون دانش سیاسی شیعه در گذار از امامت به نیابت

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۵/۵ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۷/۸

محسن مهاجرنیا*

چکیده

غیبت امام عصر (عج) شرایط بحرانی دشواری را پدید آورد تا محدثان، متکلمان، فقیهان و فیلسوفان شیعه در دو قرن آغازین عصر غیبت، به تکاپو برای بازتولید هویت اعتقادی، علمی و رفتاری تشیع وادار شوند. بحران از آنجا ناشی می‌شد که مسئله اساسی رهبری فکری و نظم سیاسی، پس از امام شکل نگرفته بود. عالمان، با بهره‌گیری از سنت‌های فکری، هنجارهای مرسوم و زمینه‌های اعتقادی و عملی، به روشنگری در دو عرصه «واقعیت‌های موجود» و «آرمان‌های مطلوب» اهتمام ورزیدند و دستاورد بزرگی به نام «دانش سیاسی شیعه» را خلق کردند. عالمان شیعه در فرآیند تولید این دانش، در چهار حوزه معرفتی وارد عمل شدند. دو گروه «محدثان» و «متکلمان» در بازسازی و بازتولید زمینه‌های ذهنی و اعتقادی شیعه اقدام کردند و دو گروه «فیلسوفان» و «فقیهان» با عنایت به شرایط سیاسی و موقعیت بحرانی، راه‌های کلی و جزئی برای برون‌رفت از بحران را

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (mohsen.mohajernia.ir).

مقدمه

اگر امامت را جوهره سیاست شیعی و فراانگاره حاکم بر دانش و گفتمان‌های سیاسی آن بدانیم، آنگاه ضرورت مطالعه دانش سیاسی شیعه در چهارچوب این سامانه فکری آشکار می‌شود؛ به ویژه آنکه مهم‌ترین نیاز مبرم دانش سیاسی امروز، نوآوری و نظریه‌پردازی در دانش سیاسی و دستیابی به دانش دینی است که تأمین این نیاز و یکی از راه حل‌های رسیدن به این مقصود، بهره‌گیری از آستانه‌های تکوّن و پرسش‌های زمینه‌ای و زمانه‌ای است و از این راه می‌توان به فهم درستی از ظرفیت‌های موجود و افق‌های فراروی دانش سیاسی شیعه در دوره معاصر دست یافت. واژگان بازشناسی، بازنگری و بازسازی، فرآیند پیچیده نواندیشی دینی‌اند که برآیند آنها بازخوانی یک اندیشه و بازتولید یک نظریه علمی است. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که «دانش» شیعه ادامه «نص» است، باید به این نتیجه قهری تن داد که پایان غیبت امام عصر(عج)، آغاز اجتهاد و

عرضه کردند. نتیجه هر چهار دسته از عالمان شیعه آن شد که نظم سیاسی موجود را نامشروع اعلام کردند و نظم سیاسی نیابتی از امام زمان(عج) را در قالب «نظم سیاسی فقیه‌محور» ارائه کردند. دانش‌های چهارگانه‌ای که این نظم سیاسی را در چهارچوب نظام سیاسی امامت ترسیم کرده‌اند، اصول و مبانی مشترک و برخاسته از دغدغه‌ها و زمینه‌های فرهنگی و تاریخی واحد دارند و درصدد طراحی نظم سیاسی در سامانه نظام سیاسی اسلام برآمده‌اند.

واژگان کلیدی: دانش سیاسی، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، نظم سیاسی، نظام امامت.

اندیشه‌ورزی است. شرایط فکری و زمینه‌های اعتقادی و سیاسی آغاز عصر غیبت، اندیشه سیاسی شیعه را بر محوریت نیابت نخبگان فکری جامعه یعنی فقها جهت داد و فهم غالب عالمان در همه حوزه‌های معرفتی به این سو متمایل بود. از یک سو، دانش سیاسی نقلی به وسیله محدثان و از سوی دیگر، دانش سیاسی اعتقادی به وسیله متکلمان، دانش سیاسی عقلی به وسیله فیلسوفان و دانش اجتهادی به وسیله فقیهان، همه به ضرورت «نظم سیاسی فقیه محور»^{*} رأی دادند. «دانش فقه» و «فقه سیاسی» با استقرار در مرکز اندیشه سیاسی شیعه، با صدور احکامی همه حوزه‌های معرفتی رقیب را به حاشیه راند. دانش نقلی را به عنوان منابع و دانش کلام را به عنوان مبانی فقه استخدام کرده، استقلال علمی آنها را بر هم زد و سعی داشت تا دانش فلسفه را با تردید و تکفیر از صحنه خارج سازد؛ بنابراین فقه یگانه دانش انسانی و دینی بود که حدود پانصد سال به تثبیت و تقویت خویش همت گماشت و در قرن ۱۰ برای نخستین بار وارد عرصه قدرت شد. این تجربه دستمایه‌ای شد تا فقیهان سه قرن بعد، پیش‌قراول تحولی بزرگ برای «نظم سیاسی» در دوره جدید باشند؛ ولی گویا هنوز سازوکار این نظم سیاسی فقیه‌محور فراهم نبود و به ناچار رها شد تا آنکه یک فقیه نامدار شیعه به بازسازی آن اهتمام ورزید و «نظم سیاسی ولایی» آرمانی فقه سیاسی را

* دو اصطلاح «نظام سیاسی» و «نظم سیاسی» گاهی تسامحاً مترادف به کار می‌روند؛ ولی حقیقت آنکه نظام سیاسی به معنای چهارچوب کلی ولایت و امامت اطلاق می‌شود و نظم سیاسی، تحقق خارجی و مدل حکومتی آن نظام است؛ بنابراین نظام سیاسی اسلام در قالب مدل‌های حکومت نبوی، حکومت علوی، حکومت ولوی و حکومت مهدوی قابل تحقق است و همه اینها در ذیل نظام سیاسی اسلام معنا می‌یابد.

محقق ساخت و رسماً اعلام کرد: «حکومت اسلامی، فلسفه عملی همه فقه است». اما زمینه‌ها و شرایط فکری معاصر که از غلبه رویکردهای مدرن و چالش‌های متأثر از آن ناشی شده است، مسئله مرکزی اندیشه سیاسی شیعه را متحول ساخته است و علاوه بر نقش نیابت فقیهان، به جایگاه و نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه نیز توجه کرده است. فهم عالمان شیعی معاصر از نصوص نیابت به گونه‌ای است که «نظم سیاسی فقیه‌محور» دوره آغاز عصر غیبت، به «نظم سیاسی مردم‌سالارانه» ای تحول یافت و علاوه بر نقش فقیه به نقش مردم نیز توجه شده است. تحول اندیشگی مذکور، این فرضیه را تقویت می‌کند که روند تحول و تکامل دانش سیاسی شیعه از دو عامل باورهای ذهنی ایدئولوژیک و زمینه‌های سیاسی و عملی متأثر است که توازن آن دو در هر دوره باعث نوآوری و نظریه‌پردازی در اندیشه سیاسی شیعه می‌شود و عدم توازن، باعث انحراف می‌شود؛ یعنی غلبه عامل باورهای ذهنی ایدئولوژیک و بی‌توجهی به زمینه‌های سیاسی و عملی و یا کم‌رنگ شدن آن، اندیشه سیاسی را با تصلب، ناکارآمدی و عدم قدرت پاسخ‌گویی مواجه می‌سازد؛ همان‌گونه که غلبه عامل زمینه‌های سیاسی و عملی و بی‌توجهی به باورهای ذهنی ایدئولوژیک، اندیشه سیاسی را با مشکل غلتیدن در دام سکولار گرفتار می‌سازد؛ بنابراین در بررسی رابطه تکوین دانش سیاسی شیعه با مسئله غیبت امام عصر (عج)، از دو زاویه می‌توان به تأمل در موضوع نگریست:

الف) رویکرد نظری

این رویکرد در سه فرض محتمل، متصور است:

۱. شکل‌گیری دانش و اندیشه‌های موجود، معلول غیبت است؛ به گونه‌ای که عقل

و اجتهاد به جای نص نشست‌اند و اگر غیبت اتفاق نمی‌افتاد، دانشی شکل نمی‌گرفت.
۲. ضرورت نظم سیاسی و نیازهای جدید در قرن سوم و چهارم باعث اندیشه‌ورزی شد و چون عالمان این دوره پیش‌فرض امامت و غیبت را در ذهن داشتند، در دانش‌های جدید تأثیرگذار بود.
۳. غیبت باعث بحران جانشینی شد و بحران جانشینی، عامل اندیشه‌ورزی بود و شکل‌گیری دانش سیاسی پس از غیبت، محصول این اندیشه‌ورزی بود.

ب) رویکرد عملی

رویکرد عملی به سه گونه متصور است:

۱. تمرکز بر متغیر مستقل؛ یعنی ماجرای غیبت به عنوان مسئله اصلی تحقیق و تأثیر آن بر اندیشه‌ورزی و چگونگی شکل‌گیری دانش سیاسی (متغیر وابسته).
۲. تمرکز بر متغیر واسطه؛ یعنی بررسی بحران جانشینی و نظم سیاسی به مثابه موضوع دانش سیاسی و به عنوان مسئله اصلی تحقیق و بررسی نقش غیبت به عنوان راهنمای عمل.
۳. تمرکز بر وضعیت دانش سیاسی (متغیر وابسته) با موضوع نظم سیاسی (متغیر واسطه) ناشی از خلأ قدرت معصوم و متأثر از غیبت امام زمان (عج) (متغیر تأثیرگذار).

نگارنده نوشتار حاضر را براساس گونه سوم از نسبت غیبت با دانش سیاسی بنا کرده است؛ یعنی درصدد بررسی این مسئله بودیم که بفهمیم تأسیس دانش سیاسی شیعه با چه دغدغه و چه مسئله و یا مسائل اصلی آغاز شده است و ماجرای غیبت عصر (عج)، چه تأثیری بر موضوع آن داشت؛ بنابراین در

بخش‌های مقاله، درصدد خواهیم بود تا نخست با شناسایی نوع دانش سیاسی، به موضوع آن که نفی نظم سیاسی موجود و طلب ایجاد نظم سیاسی مطلوب است، بپردازیم و چون نظم سیاسی مطلوب (در زمان بحران جانشینی امام غایب) فقط در چهارچوب نظام سیاسی امامت و ماجرای غیبت تعریف می‌شد؛ بنابراین تأثیر غیبت را بر اندیشه‌ورزی درباره نظم سیاسی بررسی کردیم. این فرایند در دانش‌های چهارگانه سیاسی ذیل که در بستر تاریخی آغاز غیبت امام عصر(عج) سامان یافته‌اند، بررسی شده است: دانش اول: دانش سیاسی نقلی (نص)؛ دانش دوم: دانش سیاسی اعتقادی؛ دانش سوم: دانش سیاسی فقهی و دانش چهارم: دانش سیاسی عقلی.

۱. دانش سیاسی نقلی (نص)

دوره دویست‌ساله بعد از غیبت، با عناوینی چون دوره نص‌محوری، دوره فترت، دوره تحیر،* دوره پیش از اجتهاد و دوره محدثین شناخته می‌شود. مهم‌ترین شاخصه آن، این است که زندگی سیاسی که بر مبنای نص منقول از امامان شیعه دور می‌زد، دست کم چهار بُعد داشت: بُعد اعتقادی (کلامی)؛ بُعد رفتاری، تکلیفی و بایستگی‌های (فقهی، حقوقی)؛ شایستگی‌های

* آثار اولیه درباره غیبت با همین عنوان منتشر شده‌اند. نجاشی از نخستین آثار غیبت در این دوره که متعلق به عبداللّه بن جعفر حمیری است، با عنوان *کتاب الغیبة والحیرة* (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۹) یاد می‌کند و از کتاب *سلامه بن محمد* (م ۳۳۹ق) با عنوان *کتاب الغیبة والحیرة* نام می‌برد (همان، صص ۱۹۲ و ۲۱۹).

(اخلاقی) و الزامات ساختاری و فرهنگی (فرهنگی، سیاسی، اجتماعی). هیچ‌یک از این ابعاد چهارگانه هویت استقلالی نداشت، بلکه در کنار هر بُعدی، ابعاد دیگر نیز حضور داشت و بُعد سیاسی به طور ویژه در کنار همه ابعاد بود؛ از این جهت است که مسائل اعتقادی این دوره را از سیاست نمی‌توان تفکیک کرد. اخلاق، فضایل و ارزش‌های معنوی که در جامعه ظهور و بروز دارند، با سیاست عجین‌اند و الزامات رفتاری و تکلیفی شیعه، دارای صبغه سیاسی‌اند.

برای فهم سیاست در این دوره نباید به دنبال دانش مستقلی بود، بلکه باید همه نصوص اعتقادی، اخلاقی، فقهی و اجتماعی را ملاحظه کرد. نهضت بزرگ علمی که در این دوره اتفاق افتاد، دغدغه گردآوری و حفظ اخبار و روایات را داشت. این دوره با *ثقة الاسلام* کلینی شروع شد و با شیخ صدوق ادامه یافت و با شیخ طوسی تکمیل شد و همه روایات شیعه گردآوری شد و چهار منبع مشهور به رسمیت شناخته شد. پرسش اساسی که امروزه مطرح است اینکه آیا عالمان آن دوره به این رویکرد معرفتی ترکیبی توجه داشته‌اند و با عنایت و توجه خاص، به جمع‌آوری احادیث پرداخته‌اند یا فقط مأموریت آنها دغدغه دینی بوده است و برایشان مهم نبود که روایات، کلامی، فقهی یا سیاسی‌اند؟ با فرض اینکه چنین احتمالی را بپذیریم، محدثان را باید به دو گروه ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. محدثان غیرسیاسی که فارغ از جنبه‌های اعتقادی، اخلاقی، فقهی و

سیاسی بودن روایات، به گردآوری آنها همت گمارده‌اند.

۲. محدثان سیاسی که با درک دانش ترکیبی تشیع در آن روز، به جمع‌آوری

و تبویب آن اقدام کرده‌اند.

۱-۱. مفهوم دانش سیاسی نقلی

مقصود ما از دانش سیاسی نقلی با نگاه پسینی عبارت است از آن بخش از موضوع فعالیت علمی و آثار مکتوب محدثان بزرگی چون کلینی، ابن بابویه، صدوق و شیخ طوسی که بیانگر رویکرد دین به حوزه سیاست و نظم سیاسی است. دانش سیاسی نقلی به دانشی اطلاق می‌شود که در آن از احادیث مربوط به باورهای کلان سیاسی، رفتارهای موردی و مسائل جزئی در زندگی اجتماعی و سیاسی و همچنین اسناد و راه‌های نقل آنها بحث می‌کند؛ بنابراین دانش سیاسی نقلی شاخه‌ای از دانش نقلی عمومی است که موضوع آن سیاست و نظم سیاسی است و از مواجهه نص با واقعیت زندگی سیاسی به وجود می‌آید.*

محدثان، دانش نقلی و احادیث منقول را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. بخش اصول که به مقوله‌های اساسی در باب اعتقادات اختصاص یافته است. در این بخش، روایات و احادیث فراوانی درباره اثبات ولایت و حجت و ولیّ امر بودن ائمه اطهار^{علیهم‌السلام} جمع‌آوری شده، واجب‌الاطاعه بودن آنان را در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و حکومتی متذکر شده است. در برخی از منابع حدیثی این دوره، مباحث مربوط به عقل، علم، توحید، حجت، امامت، ایمان،

* شیخ بهایی در تعریف دانش نقلی و علم‌الدرايه می‌نویسد: «علم بیحیث فیه عن سند الحدیث و متنه و کیفیتة تحمّله و آداب نقله؛ علمی است که از سند، متن و چگونگی نقل و آداب نقل حدیث بحث می‌کند» (عاملی، ۱۳۲۱، ص ۱).

کفر، دعا و فضل قرآن بیان شده است.*

۲. بخش فروع که به حوزه تکالیف و بایستگی‌های رفتاری در حوزه جامعه و سیاست متمرکز شده است. در این بخش، همه روایاتی که بعدها منع استنباط فقها قرار گرفته، جمع‌آوری شده است؛ از جمله منابعی که این بخش از دانش نقلی را بیان می‌کنند، عبارت‌اند از: **من لایحضره الفقیه** مرحوم صدوق و **فروع کافی** مرحوم کلینی.

۳. بخش فضایل و ارزش‌های اخلاقی، فردی و اجتماعی که مرحوم کلینی این بخش را با عنوان بخش «روضه کافی» آورده است و مشتمل بر روایاتی در ابواب گوناگون تاریخی و اخلاقی است.

در این دوره چون متن حدیث محور زندگی سیاسی است، هیچ نظریه سیاسی مستقلی از مفاد احادیث مشاهده نمی‌شود. محدثان، بیشتر به گردآوری و ترویج احادیث ائمه علیهم‌السلام پرداختند. در هر حال، یکی از منابع فهم در چستی دانش سیاسی نقلی، بررسی اعتقادات محدثان بزرگ این دوره است؛ بنابراین پرسش اساسی این دوره می‌تواند اینگونه باشد که انگیزه محدثان در پرداختن به دانش حدیثی چه بوده است؟ و شاخصه مهم دانش نقلی در این دوران چیست؟

۱. ویژگی آشکار حدیث‌گرایی آن است که جریانی عقلایی و بر پایه تأملات عقلی شکل گرفته و در طول تاریخ، بزرگان این جریان هیچ‌گاه به ظاهرگرایی و قشری‌گری و جریان ضدعقل متهم نشده‌اند، بلکه جریانی مبتنی بر مصالح

* مانند بخش اول اثر گرانسنگ کلینی که با عنوان **اصول کافی** نگاشته شده است.

مکتبی است و اگر در آن شرایط سهمگین انتقال از معصوم که شوک بزرگی بر هویت تشیع بود، چنین همتی نمی‌شد، شاید میراث علمی مکتب فکری اهل بیت امروز نابود شده بود.

۲. ویژگی دیگر آنکه حدیث‌گرایی، به فقه محدود نمی‌شود، بلکه با تمام ابعاد و حوزه‌های معرفتی دین پیوند دارد. مرحوم کلینی بزرگ‌ترین نماینده فکری محدثان، در توجیه نگارش کتاب حدیثی خویش می‌گوید: «به توصیه یکی از دوستان، کتابی را می‌نگارم که مراجعه‌کنندگان به روایات را در همه زمینه‌های اعتقادی، عملی و امور مختلف زندگی کفایت کند».

۳. حدیث‌گرایی این دوره، نهضتی تکلیفی و ایجابی است و علیه هیچ جریان یا تفکر دیگری برنخاسته است.

۴. ویژگی دیگر اینکه هنوز جریان استنباط فقهی تشیع سامان نیافته بود. فقیه در اصطلاح آن روز به کسی اطلاق می‌شد که حامل روایات و احادیث معصومان بود و قدرت فهم و تشخیص روایت صحیح از سقیم را داشت و می‌توانست متناسب با حوادث واقعه و جاری، نظر دین را از منابع روایی برای مردم بیان کند. در این دوره، احادیث، متن توضیح المسائل عمومی بودند. محدثان و عالمان با درک روایات صحیح، به پرسش‌های شرعی پاسخ می‌دادند. در این دوران، فقه اهل سنت به دلیل وجود حکومت همسوی با آن، تجربه فقه سیاسی خوبی داشت. شایان ذکر است یکی از طعنه‌هایی که برخی از عالمان اهل سنت در این دوران به علمای شیعه می‌زنند اینکه تشیع فقه و اجتهاد ندارد و با متن روایت زندگی می‌کند. شیخ طوسی دلیل نگارش کتاب مبسوط خویش را که نخستین کتاب فقهی اوست، همین طعنه‌های اهل

سنت معرفی می‌کند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۷)؛ بنابراین جریان حدیث‌گرایی این دوران در مقابل جریان فقه‌گرایی و اصول‌گرایی نبود. چنین دانش‌هایی در مکتب تشیع اصلاً وجود نداشتند.

۵. دوره محدثان به این دلیل به پایان رسید که مأموریتشان که گردآوری و حراست از تراث علمی ائمه علیهم‌السلام بود، به سرانجام رسید؛ بنابراین نباید از آن به افول تعبیر کرد و آن را با جریان اخباری‌گری دوره صفویه مقایسه کرد؛ زیرا از عصر محدثان همواره با عظمت و قداستی همسان با دین یاد می‌شود، در حالی که جریان اخباری‌گری به ظاهر‌گرایی، قشری‌گری و ضدعقل‌متهم است و اصولیون آنها را به حاشیه راندند.

۶. حاصل آنکه جریان حدیث‌گرایی با وجود گرایش‌ها و مکتب‌های فکری، ضدعقل و ضداصول و فقه نبوده، با جریان اخباری‌گری قرن ۱۱ نیز قابل مقایسه نیست.

۲-۱. دلایل روی آوردن به دانش نقلی

درباره عوامل و دلایل نفوذ و گسترش جریان حدیث‌گرایی این دوره، عوامل گوناگونی تأثیر داشت؛ مانند: توجه عمومی به حدیث، گسترش کمی حوزه‌های علمی تشیع با عالمان زیادی که خود را حامل احادیث معصومان می‌دانستند و علاقمند به جمع‌آوری و تبلیغ روایات ائمه علیهم‌السلام بودند. گردآوری همه روایات شیعه در یک مجموعه واحد برای اینکه به صورت یک‌جا در اختیار شیعیان قرار گیرد و احساس خطر نابودی میراث فکری مذهب از جمله دلایل گسترش دانش نقلی بودند. با تأمل در منابع روایی اصلی و چهارگانه شیعه در این دوره از انگیزه

نگارش جوامع روایی فهمیده می‌شود که همه آنها پنج هدف را تعقیب کرده‌اند:

۱. هر سه نویسنده تصریح دارند که انگیزه اولیه آنها کلامی و اعتقادی است (نه فقهی). انگیزه تألیف فقط جمع‌آوری احادیث نیست، بلکه آنها از این راه قصد تحکیم مبانی تشیع و رفع اختلافات را از ناحیه احادیث دارند تا زمینه طعن و اشکال مخالفان را از بین ببرند؛ بنابراین فقط به روایات فقهی اکتفا نشده است.
۲. درصدد ارائه منبع جامع در بیان وظایف مؤمنان بوده‌اند با این تفاوت که کافی در مقام عرضه کتابی جامع از تمام فنون علم دین، اعم از اصول و فروع است و **من لایحضره الفقیه**، همه حلال و حرام‌ها و شرایع و احکام دین را بیان می‌کند و کتاب **تهذیب** که به نوعی شرح کتاب **المقنعة** شیخ مفید است، با این تلقی نگاشته شده است که اکثر المقنعه احکام شریعت را بیان کرده است و کتاب **استبصار** هم ضمن جامعیت روایی، تلخیص شده تهذیب است.
۳. همه آنها در مقام ارائه روایات برای سامان‌دهی به چهارچوب‌های اعتقادی، اخلاقی و شرعی در زندگی فردی و اجتماعی مؤمنان بوده‌اند.
۴. هر سه نویسنده تصریح دارند که در مقام منقح کردن دانش نقلی در همه اصول و فروع آن بوده‌اند؛ بنابراین تلاش کرده‌اند تا با رفع اختلاف، تباین، منافات و تضاد در روایات، زمینه ترویج و تعلیم نصوص را در جامعه پس از غیبت فراهم آورند.
۵. هر سه نویسنده با عنایت به غیبت معصوم، در عینیت جامعه به جمع‌آوری روایات همت گماشته‌اند؛ بنابراین همگی بخش روایات غیبت را جدا کرده‌اند. مرحوم کلینی در **اصول کافی**، صدوق در کتاب **کمال‌الدین و تمام‌النعمه** و مرحوم شیخ طوسی در کتاب **الغیبه** با رویکردی روایی به شرایط و

ابعاد غیبت امام دوازدهم (عج) پرداخته‌اند. در تفصیل مقاله به انگیزه سه محدث بزرگ و پنج مکتب اصلی تشیع؛ یعنی: مکتب کوفه، مکتب قم، مکتب ری، مکتب بغداد و مکتب خراسان پرداخته شده، تلاش شده است تا وضعیت دانش سیاسی نقلی بیشتر روشن شود.

۲. دانش سیاسی اعتقادی (کلام سیاسی)

اگرچه اصطلاح «کلام» را معمولاً به «سخن» یا «گفتار» ترجمه کرده‌اند؛ ولی ترجمه بهتر آن در این باره «بحث»، «احتجاج» یا «مناظره» است. کسانی را که در بحث‌های اعتقادی یا مناظره‌ها شرکت داشتند، متکلم می‌نامند. علم کلام یا علم مناظره، رشته‌ای از علوم اسلامی است که از برخوردهای سیاسی و دینی مطرح در دوران شکل‌گیری جامعه اسلامی برخاسته است و از راه بحث‌های استدلالی به تفسیر آموزه‌های دینی و دفاع از آنها می‌پردازد.

پیدایش این دانش با شکل‌گیری مکتب عقل‌گرای معتزله در اوایل قرن دوم قمری ارتباط تنگاتنگی دارد. دو مکتب در مقابل معتزله قرار داشت و زمانی که اقتدار فکری و سیاسی معتزله به هم خورد، نخست زمینه ظهور سنت‌گرایی و پس از آن زمینه ظهور مکتب اشعری فراهم شد. مکتب اشعری که به دنبال شکست معتزله پدید آمده بود، خود را به عنوان حد وسط میان دو جریان افراطی عقل‌گرایی و سنت‌گرایی معرفی می‌کرد و خیلی زود در میان اهل سنت پذیرفته شد. ظهور علم کلام، نتیجه درگیری‌هایی بود که جامعه اسلامی را در نخستین سال‌های حیاتش دچار چنددستگی کرده بود. مناظرات سیاسی در این

باره که چه کسی باید رهبری جامعه اسلامی را بر عهده گیرد، باعث ایجاد سه فرقه متعارض شد: خوارج که با علی علیه السلام - خلیفه چهارم - مخالف بودند و توافقات او را با مخالفانش نمی پذیرفتند؛ تشیع که طرفداران علی علیه السلام بودند و مرجئه که بی طرف بودند. این فرقه‌ها می کوشیدند بر بخش‌های وسیع‌تری از جامعه اسلامی تأثیر بگذارند. در مقابل، فرقه شیعه یا پیروان علی علیه السلام قرار داشتند. شیعه بر خلاف خوارج که هیچ مرجعیتی را قبول نداشتند، به مرجعیت بی چون و چرای امام منصوب از سوی خداوند باور داشتند. خداوند منصب امامت و جانشینی پیامبر را از راه وحی به علی علیه السلام اعطا کرد و این مسئله به آرای مردم ربطی نداشت. پس از آن، هر امامی با توجه به اختیاری که خداوند به او داده است، جانشین خود را تعیین می کند. به لحاظ نظری، تشیع نمی بایست به بحث‌های کلامی دامن بزند؛ زیرا این فرقه می کوشید مرجعیت پیامبر را در شخص امامان زنده که دسترسی مستقیم به حقیقت داشتند، بازآفرینی کند و تداوم بخشد؛ ولی در عمل، تشیع به بحث‌های کلامی پرداخت؛ به ویژه با ظهور نظریه امام غایب که بار حقیقت‌پژوهی را دوباره به دوش جامعه گذاشت.

فرقه‌های دیگری نیز بودند که علم کلام در کانون توجه آنها قرار داشت. نخستین مکتب، قدریه بود. این مکتب به نفع آزادی مطلق اراده استدلال می کرد. از نظر پیروان این مکتب، اگر ما انسان‌ها مختار نبودیم تا مسیر رفتارهای خود را برگزینیم، خداوند ما را به انجام اعمال نیک مکلف نمی کرد. در مقابل این مکتب، جبری مسلکان قرار داشتند. براساس آموزه‌های آنها هیچ صفتی جز خلق، قدرت و فعل را نمی توان به خداوند نسبت داد؛ زیرا هر صفتی که بتوان به

مخلوقات نسبت داد، نباید آن را به خالق نسبت داد؛ بنابراین مهم‌ترین مسئله‌ای که مسلمانان را به دو مکتب کلامی و اعتقادی تقسیم کرد، مسئله قدرت سیاسی و مشروعیت آن بود. بسیاری از رویکردهای سنت‌گرا و اصلی، روال فعلی انتخاب چهار خلیفه نخست را به عنوان یک روال هنجاری پذیرفتند و بدین سان قبول کردند که حاکم، مشروعیت خود را با انتخاب آزاد از سوی متنفذان امت به دست می‌آورد. خوارج این فرایند را تا انتخاب خلیفه سوم پذیرفتند؛ ولی یادآور شدند که اگر خلیفه منتخب از اختیارات خود پا فراتر بگذارد، باید او را نیز برکنار کرد. آنان همچنین معتقد بودند که هر فرد جامع‌الشرایطی می‌تواند خلیفه باشد، به شرط آنکه امت او را پذیرفته باشند. سنت‌گرایان دایره انتخاب را به قریش - قبیله پیامبر ﷺ - محدود کردند، در حالی که شیعه آن را به اهل بیت پیامبر ﷺ؛ یعنی علیؑ - داماد پیامبر - و دودمان او محدودتر ساخت. استدلال شیعه این بود که چون رهبری سیاسی مهم‌ترین نهاد دینی است، نمی‌تواند به خرد انسانی واگذار شود (افضلی، ۱۳۸۸).

متکلمان شیعه با توجه به ظهور و بروز تفکرهای رقیب مانند معتزله، اشاعره و همچنین بحران غیبت امام دوازدهمؑ، به تبیین مسائل کلامی براساس مکتب اهل بیتؑ پرداخته، آنها را در موضوع‌های خاصی تنظیم کرده است و شباهت وارده را نیز پاسخ گفتند. *ابوسهل اسماعیل نوبختی* (۳۱۱هـ) در این باره کتابی با عنوان *التنبیه* در امامت نوشت. *ابن‌قبه، الانصاف* را در همین موضوع تألیف کرد. شیخ صدوق (۳۸۱هـ) *التوحید* و *کمال‌الدین و تمام‌النعمه* را در موضوع غیبت تدوین کرد. در قرن چهارم و پنجم در عهد آل‌بویه کلام شیعه سامان یافت

(شهیدی، ۱۳۷۲، ش ۳ / یارشاطر، ۱۳۵۴، ج ۹، ص ۱۱۷۵).

مقصود از کلام شیعه؛ یعنی دانشی که نخستین مایه‌های خویش را چه در زمینه اندیشه‌ها و افکار و چه در قلمرو و روش و چه در حوزه منابع از قرآن، سنت نبوی و امامان گرفته است و با تلاش و کوشش‌های خویش کوشیده است تا با تعامل با فرهنگ‌ها و مکاتب دیگر، هویت و روح این دانش را قوام بخشد. عالمان مسلمان از همه فرق اسلامی در حمایت از دین و آموزه‌های دینی، دو نوع رویکرد علمی را در پیش گرفتند؛ هم با منطق اثباتی به تبیین دین و آموزه‌های دینی اهتمام می‌ورزیدند و هم با استدلال عقلی و یا نقلی از آن دفاع می‌کردند و به ناچار با خصم، وارد محاجه، مجادله و جدل می‌شدند. همین روش بعدها در قالب یک دانش بازسازی شد و با عنوان «علم کلام»، «علم التوحید»، «علم الذات والصفات»، «علم اصول الدین»، «علم العقاید» و «الفقه الاکبر» (حنفی، ۱۹۸۸، ص ۶۵-۵۲) مشهور شد که در تعریف آن گفته‌اند: علمی است که درباره اصول دین اسلام بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید (مطهری، ۱۳۶۵، ص ۱۴۷).

شیخ مفید از نخستین متکلمان شیعه در آغاز عصر غیبت، دانش کلام را چنین تعریف می‌کند: «کلام، دانشی است که از طریق استدلال، برهان و جدل به طرد باطل می‌پردازد» (شیخ مفید، ۱۳۷۱، ص ۲۷-۲۸). در همین دوران، مؤسس فلسفه سیاسی شیعه، معلم ثانی ابونصر فارابی در *احصاء العلوم*، کلام را چنین تعریف می‌کند:

کلام، صنعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آرا و افعال معینی

بپردازد که واضع شریعت اسلامی به آنها تصریح کرده است و همچنین دیدگاه‌های مخالف آرا و افعال یادشده را ابطال نماید (فارابی، ۱۳۴۸، ص ۲۴). اما به رغم وجود مباحث عمده کلام سیاسی در متون کلاسیک کلام اسلامی و حتی غلبه رویکرد سیاسی در کلام شیعه، مع الوصف اصطلاح کلام سیاسی در آن دوران رایج نبوده است. ویژگی‌های خاص نیز آن ویژگی‌هایی است که ممیز کلام سیاسی از دیگر حوزه‌های مطالعات سیاسی اسلامی، همچون فلسفه سیاسی و فقه سیاسی‌اند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۲-۱. محوریت آموزه‌ها و نصوص دینی

به کارگیری آموزه‌های دینی به عنوان مبادی استدلال، از ویژگی علم کلام است. یک متکلم، رابطه تعاملی جدی با متون دینی دارد؛ از یک سو با الهام از متون دینی، به بررسی‌های خود اقدام می‌کند و از سوی دیگر، در مواردی با توضیح و تبیین‌های کلامی خود به تفسیر متون دینی می‌پردازد. متکلم اسلامی، پیوند بیشتری با نصوص دینی داشت و از این رو کمتر از فلاسفه از آنها فاصله می‌گرفت. البته برخی، همه جریان عقلی - فکری سیاسی دوره اسلامی را همچون مسیحیت، نوعی کلام سیاسی دانسته‌اند و میان گونه فلسفی و کلامی آن هیچ تمایزی قائل نشده‌اند (لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴). با این حال، در دوره اسلامی در عمل نوعی تمایز میان مشرب کلامی و فلسفی وجود داشته است و متکلمان به آن اذعان داشته‌اند (حلی، ۱۳۰۵، ص ۹۸).

۲-۲. تكثر روشی در کلام سیاسی

کلام سیاسی در استدلال‌های خود از روش‌های گوناگونی بهره می‌گیرد. روشن

است که کاربرد روش‌های گوناگون بر حسب فرقه‌ها و مکاتب کلامی گوناگون، در دوره اسلامی متفاوت بوده است. برخی از مکاتب کلامی به دلیل محدودسازی روش‌های استدلال کلامی خود، به شیوه‌های خاصی چون روش نقلی صرف، تکثر روشی نداشته‌اند. با این حال، در برخی از مکاتب کلامی چون کلام شیعی، تکثر روشی رواج داشته است و یا برای مثال، می‌توان از اشاعره یاد کرد که به نوعی مراتب روشی معتقد بوده‌اند. از دیدگاه ابوالحسن اشعری، در کشف اعتقاد دینی فقط باید بر دلیل نقلی اعتماد کرد؛ ولی در مقام استدلال و دفاع از آن می‌توان به عقل نیز تمسک کرد. چنین دیدگاهی به یک تکثر روشی مرحله‌ای معتقد است. تکثر روشی به ویژه در مکاتب کلامی که استدلال‌های عقلی را می‌پذیرند، وجود داشته است. کلام شیعه در عمل به تناسب شرایط و احوال مخاطبان خود روش‌های گوناگونی را به کار برده است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۵۳-۶۰). کلام شیعی از جهت روشی، چند مرحله را سپری کرده است:

- نخستین مرحله؛ یعنی عصر حضور امامان علیهم‌السلام، دارای صبغه عقلی و نقلی است؛
- دوره دوم؛ از زمان امام رضا علیه‌السلام بعد از غیبت صغری (۳۲۹ هـ) یعنی تا شیخ صدوق (۳۸۱ هـ) غلبه با کلام نقلی است؛
- دوره کلام عقلی؛ از قرن چهارم تا ششم (شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی و...).

۲-۳. فضیلت‌گرایی و آرمان سعادت

آرمان و غایت اصلی انسان از دیدگاه اسلامی، نیل به کمال و سعادت است و هدایت الهی انسان به آن معطوف است. از منظر کلام سیاسی، زندگی عمومی -

اجتماعی انسان باید براساس فضیلت و تأمین سعادت انسان تنظیم شود؛ زیرا زندگی انسان در دنیا مقدمه حیات اخروی است. سعادت و شقاوت انسان در حیات اخروی براساس چگونگی حیات این جهانی رقم می‌خورد؛ از این رو اصل حاکم بر حیات دنیوی آدمی و عرصه‌های گوناگون آن، ضرورت جهت‌گیری آن به سوی حیات اخروی است. چنین اصلی تأثیر و نمود آشکاری در چگونگی تنظیم زندگی سیاسی جامعه اسلامی دارد و در گزینش، کارویژه‌ها و حدود عرصه سیاسی کاملاً نمود دارد.

۲-۴. تقدم کلام سیاسی بر دانش‌هایی چون فقه سیاسی

فارابی تصریح دارد که دانش کلام از نظر زمانی، متأخر از فلسفه و دین و مقدم بر فقه است (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۳۱). چنین تقدمی به جهات گوناگون قابل طرح است: نخستین جهت آن تقدم مرتبه‌ای و اولیت کلام سیاسی نسبت به فقه سیاسی است. از این حیث، به جهت اتخاذ برخی از اصول کلامی در فقه سیاسی به عنوان اصل موضوعی ضرورت دارد تا چنین اصولی ابتدا در کلام سیاسی مورد بحث و بررسی قرار گیرند و سپس به عنوان اصل موضوعی در فقه سیاسی به کار روند؛ ولی کلام سیاسی علاوه بر تقدم مرتبه‌ای خود، نوعی تقدم شأنی و اولویت نیز بر مباحث فقه سیاسی دارد. بسیاری از مباحث جدید مستلزم بازسازی و تبیین دیدگاه اسلامی براساس مبانی اعتقادی اسلامی اند. از این جهت، این وظیفه خطیر عمدتاً بر دوش کلام سیاسی است تا با تبیین دیدگاه‌های دینی براساس اصول و مبانی اعتقادی اقدام نماید. از سوی دیگر، کلام سیاسی وظیفه دارد تا از دیدگاه‌های سیاسی دینی - هم در بُعد کلامی و هم

در بُعد فقهی - در برابر دیدگاه‌های رقیب دفاع کند؛ از این رو دفاع از این آموزه‌ها به روش‌های مناسب مقتضی پرداختن به کلام سیاسی است. خواهی نصیرالدین طوسی در این باره گفته است:

«انّ اساس العلوم الدینیة علم اصول الدین الذین یحوم مسائله حول البقین و لاینتم بدونه الخوض فی سائرها کاصول الفقه و فروعہ»:

اساس همه علوم دینی، علم اصول دین است که مسائش بر محور یقین می‌گردد و بدون آن ورود در مباحث علوم دینی دیگر مانند اصول فقه و فروع آن ممکن نیست؛ زیرا شروع در آنها بدون آگاهی بر مسائل مربوط به اصول دین، مانند سقف بدون پایه است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲).

۲-۵. کلام سیاسی بازتاب مذاهب اسلامی

اگر کلام سیاسی را دانش دفاع از عقاید سیاسی دینی دانستیم، پس گرایش‌های مختلف در اسلام، مکاتب کلام سیاسی گوناگون را به وجود آورده‌اند؛ بنابراین اگر ۷۳ فرقه وجود داشته باشد، پس ۷۳ مکتب کلامی هم وجود دارد و اگر مسلمانان را به دو مذهب کلی شیعه و سنی تقسیم کنیم، باید به وجود دو مکتب کلامی هم اعتراف کنیم.

۲-۶. کلام سیاسی بازتاب نظم سیاسی

امامت و رهبری جامعه به عنوان یک مسئله مهم سیاسی و اجتماعی، همه جوامع را متوجه خود کرده است و به رغم ضرورت و گریزناپذیری نهاد حکومت به عنوان نظم سیاسی حاکم در جوامع، درباره متولیان آن، شرایط و صفات ایشان همواره اختلافاتی بروز کرده است. در تاریخ اسلام نیز به رغم اجماع فراگیر در

رهبری بلامنازع پیامبر اکرم ﷺ، پس از ارتحال آن حضرت، اختلافات شدیدی درباره حاکم جدید و جانشین آن حضرت بروز کرد و امامت و رهبری جامعه اسلامی را به مسئله‌ای حاد و بحث‌انگیز تبدیل کرد و باعث تشعب فرقی شد و به تعبیر برخی از مورخان: «بزرگ‌ترین اختلاف در بین امت اسلامی، اختلاف در امامت بوده است و در مورد هیچ مسئله‌ای همچون امامت، شمشیرها برهنه نگشته و خونریزی صورت نگرفته است» (شهرستانی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۴).

درباره امامت، آرا و اقوال گوناگونی میان فرق اسلامی مطرح است؛ برخی آن را واجب و برخی آن را غیرواجب می‌دانند. قائلان به عدم وجوب، خوارج و اصم از متکلمان معتزلی‌اند. از نظر آنها، در صورتی که عدل و تناصف در جامعه برقرار باشد، نیازی به امام نخواهد بود. میان قائلان به وجوب نیز در منشأ وجوب امامت اختلاف است؛ برخی از اهل سنت و متکلمان معتزلی وجوب آن را به سمع استناد می‌دهند و برخی دیگر، وجوب آن را عقلی می‌دانند. قائلان به وجوب عقلی، در متعلق وجوب اختلاف دارند و سه قول در این باره مطرح شده است: برخی مانند معتزله آن را بر خلق واجب می‌دانند و برخی دیگر آن را بر خداوند واجب می‌دانند و اینها خود به دو قسم تقسیم شده‌اند: برخی به «وجوب علی الله» معتقدند و برخی به «وجوب من الله». گروه نخست، «امامیه»‌اند و گروه دوم، اسماعیلیه و غلات‌اند (حلی، ۱۳۰۵، ص ۷۷). پس از اثبات ضرورت امامت در جامعه، سخن بر سر کارویژه‌ها و اموری است که امام آنها را بر عهده می‌گیرد. کارویژه‌هایی که از امام‌المسلمین انتظار می‌رود، چنین مطرح شده‌اند (علامه حلی، ۱۳۶۰، ص ۷-۱۰):

۱. جمع آرا در امور اجتماعی؛

۲. حفظ نظام انسانی از اختلال؛

۳. حفظ طباع گوناگون از تعدی و تجاوز؛

۴. اقامه حدود؛

۵. سرپرستی و نصب قضات و امرای جیوش و اداره امور ایشان؛

۶. اقامه امر به معروف و نهی از منکر.

کارویژه‌های دیگری نیز مطرح شده‌اند که خاص امام معصوم‌اند و به مقام دوم بحث برمی‌گردند. با اثبات اصل امامت و با توجه به کارویژه‌های گوناگون آن، صفات امام مطرح می‌شوند. صفات امام بر دو گونه‌اند:

۱. صفاتی که لازم است امام فی‌نفسه بدان‌ها متصف باشد؛

۲. صفاتی که از جهت تولیت و تدبیر امور جامعه بر او لازم‌اند.

۳. نظم سیاسی نیابتی

طبق استدلال‌های کلامی، وجود امام از باب لطف الهی ضرورتی گریزناپذیر بود که حتی تکلیف شرعی نیز بدون نصب امام، قبیح دانسته می‌شد؛ ولی پرسشی که مطرح است اینکه چرا در عصر غیبت، مردم از چنین لطفی محروم‌اند؟ متکلمان شیعی در پاسخ به این اشکال، مجدداً به دلیل وجوب لطف تعیین امام و رئیسی برای جامعه اسلامی، بر خداوند و وجوب پذیرش آن توسط امام و وجوب اطاعت از او توسط مردم، زمینه تصرف امام را در امور حکومتی و نظم سیاسی فراهم سازند؛ ولی آنچه اتفاق افتاد، عدم تسلیم و انقیاد از امام و محرومیت از لطف الهی بود؛ اگرچه متکلمان گفته‌اند: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منّا؛ وجود امام و تصرف او لطف مستقل‌اند و علت عدم تصرف امام، خود

خلق‌اند» (علامه حلّی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲) و تبعات عدم تصرف و حضور امام نیز متوجه آنهاست. علاوه بر آن، فوایدی نیز برای امام غایب (عج) مطرح شده است. مهم‌ترین کارویژه امام غایب (عج)، حفاظت از شرع به صورت غیرمستقیم، ایجاد امید در شیعیان و انتظار برای ظهور امام ع و تخویف اعدا و ستمگران است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۶).

غیبت امام، وضعیت جدیدی در جامعه شیعی به وجود آورد. چگونگی وضعیت سیاسی عصر غیبت، مهم‌ترین دغدغه متکلمان شیعی شد. شیخ مفید، اجرای حدود و تنفیذ احکام را در عصر غیبت، از راه نواب و کارگزاران امام می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، «الف»، ص ۱۰۶). سیدمرتضی معتقد است: امام ع در همه جا جانشینانی دارد تا امور را بر عهده گیرند (سیدمرتضی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶). چنین استدلالی در بحث‌های عالمان متأخر شیعی نیز مطرح شده است؛ براساس یکی از آنها: «آنچنان که بر خداوند حکیم به مقتضای حکمت و قاعده لطف، نصب امام و حجت و والی نیز نصب قائم‌مقام در شهرهایی که از آنها غایب است و نیز در عصر غیبت واجب است» (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۵، ص ۱۲ / ممقانی، ۱۲۸۲، ص ۱۴۱-۱۴۲ / منتظری، ۱۳۷۴، ص ۷۲-۷۹).

۴. دانش فقه سیاسی

فقه سیاسی از مسائلی بحث می‌کند که موضوع عمل فردی مانند امر به معروف، حضور در جهاد مقدس و یا تقیه یک نفر از سلطان جور باشد و یا موضوع از محدوده یک شخص به عرصه عمومی و شخصیت حقوقی می‌رسد؛ مانند موضوع تشکیل حکومت اسلامی تمام‌عیار و حاکم کردن نظم و نظام سیاسی در

سطح یک کشور و یا در عرصه بین‌المللی. در این صورت مهم‌ترین موضوع دانش فقه سیاسی، برقراری نظم سیاسی حاکم بر جامعه است که باعث ایجاد شرایط و برقراری تمام وظایف دیگر می‌شود؛ بنابراین فقه سیاسی درباره قدرت، نظم و نظام سیاسی بحث می‌کند و مهم‌ترین مصداق این نظم سیاسی در دوره پس از غیبت امام عصر(عج)، نظریه عمومی نیابت است. به اعتقاد ما همان‌گونه که نظریه نظام سیاسی امامت، نقش هویت‌بخشی دارد و همه ابعاد و شرایط ذهنی و عینی زندگی سیاسی شیعه را تحت تأثیر خود قرار داده است، نظریه عمومی نیابت و نظام سیاسی ولایت فقها نیز چنین نقشی را در حیات سیاسی پس از عصر حضور ائمه^{علیهم‌السلام} دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد دانش سیاسی این دوره بر محور تبیین نظریه عمومی نیابت استوار شده است.

اندیشه سیاسی شیعه در یک دوره که از زمان ائمه^{علیهم‌السلام} تا عصر غیبت (۲۶۰هـ) ادامه دارد، عصر پایه‌گذاری و تأسیس اصول مکتب فقهی شیعه است. انعکاس نظام و نظم سیاسی در دوره اول را باید در دانش نقلی یعنی روایات مربوط به آن جست‌وجو کرد؛ ولی از فاصله زمانی آغاز غیبت صغرا تا سال وفات شیخ طوسی (۲۶۰-۴۶۰ هـ.ق)، فقیهان ژرف‌نگر این دوره علاوه بر آنکه در جمع‌آوری و تبویب حدیث، به کارهای عظیمی مانند کتاب تهذیب و استبصار دست زدند، برای نخستین بار، به خلق آثار بزرگ فقهی پرداخته، با استمداد از روایات امامان معصوم^{علیهم‌السلام}، به تفریع و استنباط همت گماشتند و آثار فقهی جدیدی مانند **المقنعه**، **النهایه و المبسوط** عرضه کردند.

گرایش جدیدی که بعد از تفکر نقلی به وجود آمد، رهاورد عرضه و تبیین مایه‌های تفکر اجتهادی و قواعد و اصول کلی اجتهاد بود که پیش‌تر از سوی

امامان شیعه، به ویژه صادقین علیهم السلام، ارائه شده بود و با رهنمود و پیگیری ایشان، در میان اصحاب راه یافت؛ ولی از آنجا که در آن دوران، فقه حدیثی و نقل، روشی رایج و متداول بود و پاسخ‌گویی احکام نیز بیشتر به صورت بازگویی و نقل حدیث انجام می‌گرفت، از گرایش فقه اجتهادی، استقبال در خوری نشد؛ زیرا این گرایش، افزون بر اینکه گرایشی نو و متحول بود و پیروی از آن، سنت‌شکنی و انحراف از روش رایج محسوب می‌شد، در برابر روش سهل و آسان فقه حدیثی، دارای روشی چندان ساده نبود؛ زیرا تفریع فروع و استنباط حکم، به اطلاعات کامل از قرآن و حدیث نیاز داشت؛ چنان‌که به‌کارگیری اصول و قواعد صحیح استنباط در این گرایش، پویایی فکری و تلاش علمی خاصی را نیز به دنبال داشت. پس از دوره حضور نیز همزمان با آغاز غیبت کبرا، *ابن‌ابی‌عقیل* - دانشمند و فقیه برجسته - این گرایش را دنبال کرد و تفکر اصیل اجتهاد و استدلال را در عرصه فقه به نمایش گذارد. پس از وی، *ابن‌جنید* از این روش پیروی کرد و در اوج تفکر حدیثی، مشعل اجتهاد را برافروخت و با وجود مخالفت‌های بسیاری که با وی شد، به دفاع از این روش پرداخت.

با ظهور فقیه متفکر، شیخ مفید و شاگردان برجسته‌اش، سیدمرتضی و شیخ طوسی، سلطه محدثان و گرایش حدیثی اینان در برابر تفکری نیرومند قرار گرفت. به اعتقاد ما، فقه و فقه سیاسی بازتاب زندگی شریعتمدارانه است؛ همان‌گونه که فقیه بزرگ معاصر، امام راحل علیه السلام، حکومت را فلسفه عملی فقه معرفی کردند. اجتهاد فقهی درصدد تبیین شریعت به منظور سازش‌دادن میان طبیعت حیات اجتماعی و دین است. بنیاد اجتهاد، فهم ادله چهارگانه است. با عمل به مقتضای اجتهاد، احکامی را از شرع به دست می‌آوریم که با طبیعت

زندگی سازگار و منطبق با صریح قرآن، روایات و اجماع امت و دلیل قطعی عقلی باشد. با این توضیح، در نظام سیاسی امامت، نصوص سیاسی به مثابه حقوق و قانون این نظام تلقی می‌شوند؛ هم نقش ایضاحی و توجیهی ابعاد گوناگون نظام را دارند و هم عهده‌دار تبیین وظایف شهریاران و شهروندان در این نظام‌اند و در عصر غیبت، به موازات انتقال از نظام سیاسی معصوم‌محور، به نظام سیاسی فقیه‌محور، از نصوص تعبدی به عقل اجتهادی که محصول آن فقه سیاسی است، گذر شده است.

در مجموع، نظرات ارائه‌شده در عرصه فقه سیاسی در دویست سال اول پس از غیبت، در سه مرحله قابل بیان است:

۱. ضرورت نظم سیاسی مطلوب؛

۲. نفی نظم سیاسی موجود؛

۳. اثبات نظم سیاسی فقیه‌محور.

شیخ مفید نظم سیاسی مطلوب را در قالب ولایت عامه فقیه چنین طرح می‌کند: اما اجرای حدود، وظیفه سلطان اسلام است که از جانب خداوند گمارده شده است و آنان، همانا ائمه هدی از آل محمد علیهم‌السلام و کسی است که از سوی آنان به این امر گمارده شده‌اند، از امیران و حاکمان و فرماندهان و امامان نیز این امر را به فقهای شیعه واگذارده‌اند تا در صورت امکان، مسئولیت اجرایی آن را بر عهده بگیرند ... و بر آنان است که برابر معیارها و ترازهای شرعی، بین برادران خود قضاوت کنند و در صورت نبود دلیل و مدرک، بین آنان صلح و آشتی برقرار سازند و هر آنچه برای قاضیان اسلام جعل شده است، به کار بندند؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام ولایت را به فقیهان واگذارده‌اند ... و اگر کسی از

شیعیان به پشتیبانی ستم‌پیشه‌ای از او بر مردم امارت بیابد و ریاست را به گونه ظاهری از سوی امیر ستمکار بر عهده بگیرد، در حقیقت از ناحیه صاحب‌الامر، امیر است؛ چرا که خود امام زمان(عج) این اجازه را داده است و این کار را برای او جایز می‌داند و کسی که به دلیل جهل به احکام (نداشتن فقاقت) و یا ناتوانی بر اداره امور مردم که به او واگذار شده، شایستگی ولایت را نداشته باشد، حق ندارد عهده‌دار این امر شود و اگر آن را بپذیرد، گناهکار است و از ناحیه صاحب‌امر، اجازه این کار را ندارد. صاحب‌الامری که همه ولایت‌ها به او برمی‌گردد (شیخ مفید، ۱۴۱۰، صص ۸۱۰ و ۸۱۲).

بنابراین فقه سیاسی با عنایت به الزامات نظم سیاسی عصر غیبت، وظایف ذیل را برای جانشینان امام عصر(عج) بیان می‌کند:

۱. اجرای حدود اسلامی به فقهای شیعه آگاه به احکام و آموزه‌های اسلام و توانا به بازشناسی و اداره امور و حل اختلاف‌ها واگذار شده است و آنها در این باره از ناحیه صاحب‌الامر (مأذون من قبل صاحب‌الامر) ولایت دارند؛
۲. اگر فقیهی شرایط مذکور را نداشت، حکومت او مشروعیت ندارد و «فلا یحل له التعرض لذلک» و نباید این مسئولیت را بپذیرد و چنانچه کسی بدون احراز شرایط، حکومت را بپذیرد «فان تکلفه فهو عاص غیر مأذون له فیه من جهه صاحب‌الامر»، عصیانگر و نامشروع است؛
۳. در صورتی که نظم سیاسی جائزانه حاکم باشد و خلیفه جور یک فقیه شیعی را بر جایی حاکم کند، در مواردی قبول این مسئولیت واجب عینی است: «هذا فرض متعین علی من نصبه المتغلب»؛ در این صورت مشروعیت حکومت فقیه

- به واسطه اذنی است که از صاحب الامر دارد.
۵. به کارگرفتن واژه «تفویض» در اختیارات سیاسی امام معصوم به فقیه در عبارت «و قد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم» به منشأ قدرت و مشروعیت نظم سیاسی فقیه محور اشاره دارد.
۶. فقهای شیعه با استخدام واژگانی چون «الامراء والحكام، الامير، الاماره، الولاية» در مقام ارائه تصویری از جامعیت فقیه، به عنوان حاکم جامعه اسلامی اند. شیخ مفید می نویسد: «من تأمر علی الناس ... فانما هو امير، فی الحقیقة من صاحب الامر»: کسی که امارت و پادشاهی پیدا کند بر مردم، او حاکم از ناحیه صاحب الزمان (عج) است. در فراز دیگری می گوید: «من لم یصلح الولاية علی الناس بجهل بالاحکام او عجز عن القيام بما یسند الیه من امور الناس»: کسی که به دلیل جهل به احکام و یا عدم توانایی اداره امور مردم که به او واگذار شده است، شایستگی ولایت را نداشته باشد، حق ندارد عهده دار این امر شود.
۷. تعبیری مانند «علی الناس» و «علی قوم من رعیت» از دستگاهی حکومتی حکایت دارد که در آن مردم نیز مطرح اند.
۸. فقه سیاسی برای مردم و شهروندان در نظام ولایی تکلیف مشارکت قائل است و با نگاه فقهی این وظیفه را با واژه «معاونت» مطرح می سازد: «یجب علی اخوانه من المؤمنین معونته علی ذلک؛ همه مردم در تحقق وظایف همه جانبه اجرایی و قضایی به فقیه کمک کنند و لازمه این کمک اطاعت پذیری است».
۹. ولایت بر امور مردم بر توانایی جسمی و قدرت تصمیم گیری سیاسی، فرهنگی، نظامی، مدیریتی، اجرا و انجام امور مردم، مشروط شده است و کسانی را که توانایی ندارند، از این کار پرهیز داده است: «من عجز عن القيام بما یسند الیه

من امور الناس فلا يحل له التعرض لذلك».

۱۰. صلاحیت علمی و فقهی جزء شرایط حاکم اسلامی دانسته شده است:

«و من لم يصلح للولاية على الناس لجهل بالاحكام».

۱۱. شیخ با استخدام واژگان عام، درصدد بیان آن است که نیابت از امام زمان (عج) فقط در مسائل شرعی، فتوایی و قضایی نیست، بلکه شامل همه امور اجتماعی و نظم سیاسی می‌شود. تعبیر به «امور الناس» با واژه جمع به همه مسائل عمومی مردم اشاره دارد که می‌توان از آن به نظم سیاسی جامعه اسلامی تعبیر کرد.

۴۱

۱۲. برای فقیهان، مسئولیت‌ها و شئون سیاسی و اجتماعی؛ مانند اقامه حدود و دستور بر اجرای احکام، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران و دشمنان، در نظر گرفته شده است که جز با داشتن حکومت و حاکمیت بر نظم سیاسی موجود، تحقق آنها امکان‌پذیر نیست.

۱۳. گستره ولایت فقها در همه ابعاد اجرایی «القیام بما یسند الیه من امور الناس»، قضایی «جميع ما جعل القضاء فی الاسلام» است و دو واژه «الامراء» و «الحکام» بر این ابعاد دلالت دارند.

۱۴. مسئولیت مبارزه و جهاد با دشمنان خارجی «جهاد الکفار»، شورشیان، محاربان و یاغیان داخلی «من یتحقق ذلک من الفجار»، نشان می‌دهد فقه سیاسی درصدد طرح یک حکومت تمام‌عیار است که دارای مرزبندی‌های داخلی و خارجی است و دارای قوه قهریه‌ای است که می‌تواند در مقابل دشمنان ایستادگی کند.

۱۵. یکی از وظایف فقیه و حاکم اسلامی، نظارت و اعمال قدرت در امور

انتظامی جامعه اسلامی است؛ به عنوان نمونه، درباره محتکر آمده است: «للسلطان ان یکره المحتکر علی اخراج غلته»: کسانی که مایحتاج شهروندان را ذخیره می‌کنند تا بر اثر کمبود، قیمت آنها افزایش یابد و بر اثر آن، مردم در فشار قرار گیرند، حاکم اسلامی می‌تواند اشیای احتکارشده را در معرض فروش قرار دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۶۱۶).

۱۶. از مسلمات اعتقادی و فقهی شیعه آنکه امامان معصوم در امور عمومی و اجتماعی مردم، حق اعمال قدرت و حکومت دارند و این اختیارات را پس از خودشان به فقها تفویض کرده‌اند. شیخ مفید می‌گوید: «کان لفقهاء اهل الحق عدول من ذوی الرأی والعقل والفضل، ان یتولوا ما تولاه السلطان»: فقهای اهل حق و صاحب رأی و فتوا و دارای عقل و فضل، همه مسئولیت‌های اجتماعی و عمومی را که امام و سلطان واقعی داشته است، بر عهده می‌گیرند (همان، ص ۶۷۵).

۱۷. برگزاری شعائر عبادی - سیاسی؛ مانند نماز جمعه و نماز عیدین در زمان غیبت، از وظایف فقهاست که از جانب امام زمان (عج) به آنان واگذار شده است (همان، ص ۸۱۱).

بنابراین فقیه حاکم کسی است که در رأس نظم سیاسی مطلوب قرار می‌گیرد و دارای این شرایط است: «مأذون، صاحب عقل، صاحب رأی، برخوردار از فضل و برخوردار از افضلیت علمی است» (همان، ص ۶۷۵-۶۷۶)؛ بنابراین شرایط تحقق حکومت اسلامی در عصر غیبت، در گرو سپردن ریاست به کسی است که عادل، عالم، عاقل، کامل و زاهد باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳، «الف»، ص ۴۵). سیدمرتضی علم‌الهدی، «امامت» را «ریاست» و «فرض الطاعه بودن» و «امر و نهی نافذداشتن» تعریف می‌کند. وی معتقد است بدون نظم سیاسی که در آن

امر و نهی و فرض الطاعه بودن نباشد، رسیدن به مصالح موجب امامت و ریاست، ناممکن است (سیدمرتضی، ۱۳۷۰، ص ۴۰۹-۴۱۰). ایشان ضرورت این نظم در جامعه را ضرورتی عقلانی می‌داند و می‌گوید با صرف نظر از اجرا و تنفیذ احکام دینی و اقامه حدود شرعی، حتی در جوامع بی‌اعتقاد به دین نیز ضرورت حکومت، اجتناب‌ناپذیر است. به نظر سیدمرتضی، قدرت حکومت، قدرتی برتر است: «لا ید فوق یده» (همان). بر این اساس، امامت و ریاست مد نظر سیدمرتضی امری مستمر و غیرقابل تعطیل است. وی ریاست را لطف می‌داند و با برهان عقلی، ضرورت آن را به اثبات می‌رساند.

در فقه سیاسی دوره صدر غیبت، با توجه به نظام سیاسی اسلام که در رأس آن حاکمیت خداوند قرار دارد، در بیان نظم سیاسی جامعه این اعتقاد وجود داشت که به دلیل عدم عصمت و ناتوانی مردم در شناخت رهبری صالح، از مفاد قاعده لطف استفاده کرده و بر خداوند تعیین فردی را به عنوان امام و زعیم سیاسی در نظم مطلوب جامعه واجب می‌شمارد (شیخ طوسی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۷۱-۸۹) و آنگاه نظم سیاسی مطلوب در سه سطح طولی بیان شده است: نظم سیاسی نبوی (همان، ج ۲، ص ۱۸۵)، نظم سیاسی ولایی (همان، ص ۱۰۳) و نظم سیاسی نیابی (همان، ص ۳۰۱).

شیخ طوسی درباره حاکمیت سیاسی به طور اعم و موضوع نظم سیاسی مطلوب و «ولایت فقیه» به طور اخص، معتقد است: علم به احکام دین و فقهت، شرط تصدی ریاست و ولایت است (شیخ طوسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۴۸) و همه مواردی که از شئون ولایت تدبیری سلطان حق است؛ مانند ولایت بر قضا، از وظایف فقهاست (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۷) و مقصود

از قضاوت فقط انشای حکم نیست و امور مهم مربوط به تدبیر و مدیریت جامعه نیز بر عهده آنهاست (شیخ طوسی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۸۹). اقامه جمعه و جماعات (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۸) که از شعائر مهم در نظام سیاسی اند و جنبه سیاسی دارند، جزء ولایت تدبیری خلفا و سلاطین عادل اند (همان، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۷۲). اجرا و اقامه حدود برای سلطان زمان و منصوب او لازم است (همان، ج ۲، ص ۱۶)؛ «یقیم الحدود من إلیه الأحکام» (همان، ج ۳، ص ۳۵۴).

شیخ مفید در **المقننه**، «من إلیه الحکم» را به «سلطان» تفسیر می کند و می گوید: «در عصر غیبت، این سمت به فقیهان شیعه تفویض شده است» (شیخ طوسی، ۱۴۱۰، ص ۸۱۰). سلار دیلمی شاگرد شیخ مفید در کتاب **المراسم العلویه** درباره نظم سیاسی فقیه محور بر موارد بسیاری مانند تنفیذ وصیت (دیلمی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۷)، اقامه احکام (همان، ص ۲۶۴)، اجرای حدود (همان)، اقامه نمازهای عید و استسقا (همان) توسط فقها تأکید می کند.

۵. دانش سیاسی عقلی (فلسفه سیاسی)

در اندیشه و تفکر اسلامی، «حیات عقلی» را باید از «حیات فلسفی» جدا کرد. حیات عقلی در اندیشه اسلامی خصوصاً شیعی، سابقه ای دیرینه دارد؛ زیرا دلایل بسیار متقنی وجود این مباحث را قبل از نهضت ترجمه کتب فلسفه و منطق تأیید می کند. علاوه بر این، قرآن کریم تکیه فراوانی بر «حیات تعقلی» دارد. «حیات فلسفی» که خود نوع خاصی از «حیات تعقلی» است (حکیمی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۸) با ترجمه آثار یونانی در قرن دوم هجری شروع شد و در قرن سوم به اوج خود رسید (حداد عادل، ۱۳۸۳، صص ۷، ۳۷ و ۳۸). در میان دانشمندان

مسلمانی که به علوم عقلی پرداخته‌اند و اهل استدلال بوده‌اند، علاوه بر حکیمان (فلاسفه)، متکلمان را نیز می‌توان نام برد. این دو گروه، به‌رغم امتیازاتی که نسبت به یکدیگر دارند، از وجوه مشترکی برخوردارند که مهم‌ترین آنها اتکا و استناد به دلایل عقلی است؛ هرچند هریک مسلکی خاص و گاهی متفاوت از دیگری دارند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۴۸). مراجعه به آثار متکلمان - به‌خصوص معتزله و امامیه و حتی نص‌گرایان شیعی - بیانگر ویژگی عقلانیت و استدلال آنها در مباحث کلامی است. به‌طور قطع، متکلمان شیعی از همان قرن‌های آغازین تدوین علم کلام، با مباحث عقلی آشنا بوده‌اند و در قرن چهارم و پنجم، بسیاری از آنان برای مقاصد خود از برخی براهین فلسفی استفاده کرده‌اند و حتی اصطلاحات خاص فلسفی را نیز در آثار خود به کار می‌برده‌اند. شیخ مفید (۴۱۳ هـ) بخشی از کتاب **اوائل المقالات** را با عنوان «اللطیف من الکلام» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، «الف»، ج ۴، ص ۹۵) اختصاص داده است که در آن مطالبی از سنخ فلسفه آمده است و اصطلاحات خاص فلسفی در آن به کار رفته است. بنابراین علم کلام و علم فقه از آغاز با عقل پیوند داشته‌اند. در علم کلام، عقل مهم‌ترین ابزار شناخت است و در علم فقه، عقل هم منبع حکم و هم روش کشف و استنباط حکم است. بی‌شک می‌توان ادعا کرد که فقه شیعه در فرآیند اجتهاد، به اندازه زیادی بر عقل متکی بوده است. فهم عرفی، عقلانیت، سیره عقلا و در وجهی محدودتر، سیره متشرعه، موتور محرکه اجتهاد شیعه است و از این راه پویایی آن تضمین شده است (شفیعی، ۱۳۸۱، ش ۱۷). عقل به تبع حکمت، به دو نوع تقسیم شده است: «عقل عملی» و «عقل نظری». عقل نظری به عرصه شناخت مربوط است؛ بنابراین مباحث عقل نظری بیشتر در علم کلام

به مباحث هستی‌شناسی، توحید، خداشناسی، نبوت، امام‌شناسی، معادشناسی به کار می‌رود. در مقابل، عقل عملی به عرصه بایدها و نبایدهای عملی مربوط است؛ شایسته‌ها را باید انجام داد و ناشایسته‌ها را باید ترک کرد. عقل عملی در مباحث سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فقهی کارآیی دارد و با زندگی جاری مسلمانان سروکار دارد. قضایای عقل عملی به خارج معطوف‌اند؛ یعنی آنها می‌خواهند محرک یک نوع اعمال و تنفر از اعمالی دیگر در انسان‌ها شوند. عقل در این حوزه می‌خواهد به ارزش‌گذاری افعال خارجی از جهت خوبی و بدی بپردازد؛ از این رو مسلمانان عقل‌گرا عموماً در دو حوزه احکام شرعی و اخلاق عملی فردی و اجتماعی، از عقل عملی سخن گفته‌اند. در منطق معطوف به مباحث فقهی شیعه، عقل عملی در حوزه حُسن و قبح عملی است که گاهی در معنای کمال و نقص است و گاهی به معنای سازگاری با طبع و تنفر با آن است و گاهی به معنای مدح و ذم است. در فقه، «عقل» خوبی و بدی به معنای اخیر را درک می‌کند؛ ولی بعد از درک، حق حکم‌دادن را ندارد. مسئله امر و نهی، واجب‌کردن و حرام‌کردن فقط کار شرع است؛ از این رو برای رسیدن به این مرحله، عقل عملیات دیگری را نیز طی می‌کند که «ملازمه عقلی» نام دارد؛ یعنی وقتی عقل خوبی و بدی چیزی را درک کرد، آنگاه می‌گوید هر آنچه عقلاً خوب و بد باشد، از نظر شرع نیز چنین است و در نتیجه، عقل درک می‌کند که در موارد حُسن، واجبات الهیه و در موارد قبح، محرمات الهیه وجود دارد. بدین ترتیب، عقل انسانی در دو مرحله حکم الهی را کشف می‌کند. این پرسش مطرح است که عقل از راه حُسن و قبح عقلی آیا قادر است درک خود را بر موارد خارجی تطبیق دهد یا خیر؟ آیا عقل بدون در نظر گرفتن شریعت، می‌تواند

احکامی را با این شیوه به دست آورد یا خیر؟

بنابراین عقل عملی شیعه ابزاری است در کنار شریعت تا حکم الهی را به انسان‌های مکلف نشان دهد تا آنها بعد از کشف حکم الهی بدان عمل کنند و عقل انسان در حوزه کشف ثابت‌های دینی موجود در لوح محفوظ کاربرد دارد، نه متغیرهای دنیایی که به طور دائم در حال تغییر و تحول است. از آنجا که این عقل می‌خواهد حکم الهی را کشف کند، نه اینکه حکمی بدهد، به ناچار کسانی می‌توانند از آن بهره ببرند که مجتهد باشند و نه مقلد. مقلدان باید حتی در موارد عقل، منتظر صدور حکم شرعی از سوی مجتهدان باشند. در تفکر شیعه، اصل تقدم عقل بر نقل است؛ برای مثال، در عقل نظری استفاده می‌شود که شناخت خدا مقدم بر تکالیف شرعی است؛ ولی در حوزه عقل عملی، به‌خصوص در امور سیاسی و اجتماعی، این قاعده به این صراحت نیست.

۶. دانش سیاسی عقلی در دو قرن نخست غیبت

فیلسوفان سیاسی در جهان اسلام، به‌رغم عطف توجه به آثار علمی یونان، فلسفه سیاسی نوینی را در جهان اسلام بنا نهاده‌اند که در آن فلسفه با دین پیوند دارد؛ به گونه‌ای که مسائل مورد تأمل در فلسفه سیاسی به داورهای و نگرش‌های دین موکول شده، هویت دینی در پرتو عقل و وحی نمودار شده است.

فیلسوفانی چون *فارابی*، به‌رغم برخی از اشتراکات نظری با فلسفه سیاسی یونانی در چهارچوب هیئت بطلمیوسی که درک فلسفی خاصی از نظام هستی و وحدت ساختاری «انسان و مراتب انسان» با «جهان، نظام مدینه و مراتب آن دو» دارد، با به‌کارگیری مبانی اعتقادی و فلسفی مختص به خود، با تفسیر توحیدی

از فلسفه، تقدم انسان‌شناسی بر جامعه‌شناسی، پیوند نبوت با دولت، گستره وسیع شهروندی، پیوند عقل بشری با عقل فعال، تفاوت‌گذاری در علم مدنی از جهت موضوع، غایت و وسایل نیل به غایت و تمایز در ارائه نظام و مراتب طبقات در طرح مدینه فاضله، مکتب نوینی را پایه‌گذاری کرد که فلسفه سیاسی، فرع بر متافیزیک و در سایه متافیزیک مطرح است. برای ترسیم مدینه فاضله و سیاست مدینه خویش به معرفت هستی و انسان‌شناسی می‌پردازد و مباحث سبب اول موجودات، اسباب ثوانی و مباحث عقول را مطرح کرده است تا جایگاه عقل فعال را مشخص کند و آن را با «جبرئیل» و «روح‌القدس» که مفیض فیوضات و حیانی است، منطبق سازد و با ایجاد رابطه آن با «انسان کامل»، محور مدینه فاضله خویش را در قالب «نبی»، «امام»، «رئیس اول»، «واضع نوامیس»، «ملک»، «فیلسوف» و «مدبر مدینه» ارائه دهد. او فلسفه را از یونان گرفت و بی‌آنکه مقلدی محض باشد، آن را با دین اسلام آشتی داد. عقل فعالش را بر «فرشته وحی»، «فیلسوف شاه» را بر «امام» در فلسفه سیاسی شیعه، «علت فاعلی» را بر «خداوند»، «مدینه فاضله» را بر «مدینه‌النبی»، «ملّۀ فاضله» را بر «اسلام»، «سعادت قصوا» را بر «بهشت»، «مکافات عمل» را بر «قانون شریعت» و «رفتار شهروندی» را بر «فضیلت» منطبق کرد و «حادث و قدیم» را بر «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» را بر ذات مقدس الهی و ماسوای آن تطبیق داد (مهاجرنیا، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۱۵).

۱-۶. نظم سیاسی و ریاست فاضله

رهبری مهم‌ترین رکن ساختاری در حکومت مطلوب است که نه‌تنها در بالای

هرم قدرت سیاسی می‌نشینند، بلکه عامل ایجادکننده و مقوم آن است. رئیس اول در فلسفه سیاسی اسلام، کامل‌ترین جزء در نظم مدنی است و به همین دلیل، به ضرورت اول آن جزء پدید می‌آید؛ سپس باعث ایجاد حکومت مدینه و اجزای آن می‌شود. نظم مطلوب و رهبری فاضلانه، از دیدگاه فارابی، یک نوع است؛ ولی شرایط و تحولات زمانی باعث شده است که هم سطوح این نظم سیاسی متعدد باشد و در قالب حکومت ملی مدینه که یک دولت شهر است و حکومت منطقه‌ای امت و حکومت جهانی معموره ارض گسترش یابد و هم شکل رهبری از رئیس اول تغییر کند و به صورت‌های رئیس مماثل، رئیس سنت، رؤسای سنت و رؤسای افاضل درآید که در مجموع، اشکال رهبری و سطوح حکومت، پانزده صورت و گونه شکل گرفته است.

۱-۶. نظم سیاسی نبوی

رئیس اول، انسان کاملی است که به مدد استعداد فطری و ملکات و هیئات ارادی، مراحل کمال را سپری کرده، به مرتبه عقل بالفعل نایل آمده است. قوه متخیله‌اش به نهایت کمال رسیده، از فیوضات الهی برخوردار شده است. چنین انسانی در فلسفه سیاسی *فارابی* با هشت عنوان معرفی شده است:

۱. **نبی:** این انسان از راه عقل فعال و روح القدس، وحی را دریافت می‌کند و واسطه ابلاغ آن می‌شود.

۲. **امام:** به دلیل آنکه واجد برترین فضایل و صناعات است و از قدرت ایجاد آنها در جامعه برخوردار است (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۹۳).

۳. **واضح‌النوامیس:** او از مجاری و حیانی، شریعت را دریافت و وضع کرده، به نیروی آن، جامعه را هدایت می‌کند (همان، ص ۹۱-۹۲).

۴. حکیم: از راه عقل فعال، برترین معارف را که همان معرفت واجب تعالی و حکمت الهی است، دریافته است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۴۷ و ۱۹۷۱، ص ۶۱ و ۱۳۷۱، ص ۱۳۶).

۵. فیلسوف کامل: او همه علوم و فضایل نظری، فکری، خلقی و عملی را به بصیرت کامل دریافته، در جامعه محقق می‌سازد (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۸-۹۳ و ۱۹۹۱، ص ۱۲۵).

۶. متعل کامل: به دلیل ارتباط با عقل فعال، به مرتبه عقل بالفعل و معقول بالفعل رسیده، از قدرت اندیشه و استنباط غایات شریفه برخوردار است (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۵۵ و ۱۹۹۱، ص ۱۲۵).

۷. ملک مطلق: از اقتدار تام ناشی از صناعت ملکی برای ایجاد فضایل و صناعات در جامعه برخوردار است (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۹۲ و ۱۹۶۴، ص ۷۹).

۸. رئیس اول: به دلیل کمالات برتر و اتصال به منبع وحی، از برترین قدرت و ریاست و صناعت برخوردار است و منشأ حکومت و نظم سیاسی است (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۸-۷۹ و ۱۴۰۳، ص ۹۲).

فارابی برای رئیس اول، براساس تفکر شیعی خود شرایطی (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۶۶) ذکر کرده است. این شرایط به مقام ثبوت ریاست مربوط‌اند و با وجود آنها ریاست محقق می‌گردد؛ خواه در مقام اثبات و در جامعه به صورت بالفعل ریاست وجود داشته باشد و نظم سیاسی محقق شده باشد یا رئیس اول، اصلاً مبسوط‌الید نباشد.

او تصریح دارد که «ملک و امام به واسطه ماهیت و صناعتشان، ریاست دارند؛ خواه کسی از آنها بپذیرد و یا نپذیرد؛ مقبولیت اجتماعی داشته باشند یا خیر؛ اطاعت بشوند یا نشوند؛ کسانی آنها را یاری کنند و یا نکنند. در هر

صورت آنها در مقام ثبوت، امامت دارند» (همان، ص ۴۹ و ۱۴۰۳، ص ۹۷).
فارابی علاوه بر شرایط شش‌گانه (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۵-۲۳۶)، بر این باور است که رئیس اول برای تحقق ریاستش در مقام اثبات، باید از اوصاف و ویژگی‌های طبعی خاصی برخوردار باشد تا بتواند علاوه بر مشروعیت الهی در مقام ثبوت، مقبولیت اجتماعی و پذیرش همگانی را نیز تحصیل نماید (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۴۰۳، ص ۹۵).

۲-۱-۶. نظم سیاسی ولایی

فلسفه سیاسی شیعه در ادامه نظم سیاسی نبوی (رئیس اول)، به فلسفه امامت می‌رسد که جز در دریافت وحی تشریحی، در همه شرایط و اوصاف با رئیس اول همسانی دارند. *فارابی* این فلسفه سیاسی را با این عبارت بیان کرده است: «فاذا خلفه (الرئیس الاول) بعد وفاته من هو مثله فی جمیع الاحوال» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۹). جانشین رئیس اول، اگر در همه حالات و شرایط مثل او باشد - بدین معنا که خاستگاه ریاست او هم منشأ مشروعیت الهی داشته باشد و هم در مقام اثبات از مقبولیت مردمی برخوردار باشد - بنابراین همه شرایط شش‌گانه (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۵۵) و خصال شانزده‌گانه (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۳۵-۲۳۶) را باید دارا باشد تا از همه اختیارات رئیس اول برخوردار شود و بتواند متولی امور دین و شریعت شود و اگر نیاز به وضع قانون و تکمیل یا تغییر را احساس کرد، براساس مصلحت و مقتضای زمان خویش اعمال نماید.

۳-۱-۶. نظم سیاسی نیابتی فردی

پس از فقدان رئیس اول و رئیس مماثل، فلسفه سیاسی شیعه با این پرسش

اساسی رویه‌روست که آیا جامعه بدون رهبر رها می‌شود و یا براساس واقعیت زندگی سیاسی، به ضرورت‌ها باید تن داد؟ *فارابی* بر مبنای تفکر سیاسی شیعه، مقوله جانشینی سیاسی را در قالب ادبیات فقه سیاسی مطرح می‌کند و برای نخستین بار در حوزه فلسفه سیاسی، رهبری و ولایت فقیه را پیشنهاد می‌کند تا سیره و سنت گذشته را تثبیت، تحکیم و استمرار بخشد و رهبری جدید براساس آموزه‌های فقهی نیازهای زمان خویش را تشخیص و استنباط نماید و جامعه را به سوی سعادت هدایت و ارشاد کند.

فارابی در کتاب *الملة* می‌گوید:

چنانچه بعد از ائمه ابرار؛ یعنی کسانی که پیشوایان حقیقی‌اند، جانشین مماثلی یافت نشود، همه سنت‌های رئیس اول بدون کم و کاست و تغییری حفظ می‌شود و در اختیار رهبری تابعه غیرمماثل گذاشته می‌شود تا بدان عمل کند و در اموری که تکلیف آنها توسط رئیس قبلی مشخص نگردیده است، وی با مراجعه به اصول مقدره، حکم امور مستحدثه و غیرمصرحه را استنباط کند. در این صورت رئیس سنت نیازمند به صنعت فقه است؛ زیرا این صنعت است که آدمی را قادر می‌سازد تا به وسیله آن همه امور و احکام وضع نشده توسط واضع شریعت را استخراج و استنباط نماید و تکلیف امت را روشن کند. چنین کسی که متولی این امور است، باید فقیه باشد (*فارابی*، ۱۹۶۷، ص ۵۰).

وی درباره اوصاف طبعی شانزده‌گانه‌ای که پیش از این برای رئیس بیان شد، معتقد است چون اینها به مقام اثبات و منصب رهبری در عمل مربوط‌اند و همه رهبران در مقام تدبیر سیاسی بدان‌ها نیازمندند؛ بنابراین میان رئیس اول و مراتب دیگر ریاست، در اتصاف بدان‌ها فرقی وجود ندارد؛ ولی در شرایط ثبوتی (*فارابی*، ۱۹۹۱، ص ۱۲۹)، فقاہت (همان)، دین‌شناسی (*فارابی*، ۱۹۶۴، ص ۸۱ و ۱۹۷۱، ص ۶۷ و ۱۹۹۱، ص ۱۲۹ و ۱۹۶۷، ص ۵۱)، زمان‌شناسی، قدرت بر ارشاد و هدایت

(فارابی، ۱۴۰۳، ص ۷۷-۸۳)، قدرت بر جهاد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰ و ۱۴۰۳، ص ۸۱)، میان مراتب ریاست و خصوصاً رهبری سنت با رئیس اول اختلافاتی وجود دارد (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۴۰).

۴-۱-۶. نظم سیاسی نیابی شورای سنت

براساس مطالب پیش گفته، فلسفه سیاسی فارابی، با واقع‌گرایی سه سطح طولی، نظم سیاسی مطلوب را مطرح کرد و براساس همین واقع‌گرایی، به طرح این پرسش پرداخت که اگر سطح سوم هم یافت نشد، چه باید کرد؟ او پاسخ خویش را در کتاب **آراء اهل المدينة الفاضله** که محصول دوران کهنسالی فارابی است، مطرح کرده است. او پیشنهاد ریاست دو نفری را مطرح می‌کند و همه شرایط شش‌گانه نظم سیاسی رئیس سنت را در آن دو نفر لازم می‌داند. وی بر این عقیده است که اگر یک نفر شرط ترجیحی حکمت را داشته باشد و نفر دوم شرایط پنج‌گانه دیگر را داشته باشد، با هم رهبری سیاسی را در یکی از سه نظم سیاسی مدینه، امت و یا معموره ارض بر عهده می‌گیرند. تنها شرط این نوع رهبری جمعی، «هماهنگی و سازگاری» در رهبری است. با این شرط، جلوی اندیشه جدایی حوزه‌های دین و فقاہت از حکمت و سیاست گرفته می‌شود. او در **فصول المدنی** برخلاف **آراء اهل المدينة الفاضله**، رؤسای سنت را در مرتبه پنجم رهبری ذکر می‌کند و تعداد اعضای آن را حداکثر شش نفر می‌داند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۶۷).

۴-۱-۵. نظم سیاسی نیابی شورای افاضل

این نوع رهبری عبارت است از شورایی مرکب از شش کارشناس که یکی از

آنها فقیه و دیگری حکیم، سیاستمدار، کارشناس امور نظامی، کارشناس امور فرهنگی و تبلیغی و عالم دین‌شناس است. آنها در صورت فقدان رؤسای سنت، رهبری جامعه را به عهده می‌گیرند. تعداد اعضای شورا به تناسب تعداد شرایط رهبری است و چنانچه بعضی از اعضا بیش از یک شرط داشته باشند، به همان اندازه شمار اعضای شورا تقلیل می‌یابد و ممکن است تا سه نفر هم کاهش یابد؛ ولی کمتر از سه نفر و بیشتر از شش نفر نخواهد بود. این شورا همانند انواع دیگر رهبری، در یکی از سه نظام ملی (مدینه) یا نظام منطقه‌ای (امت) و یا نظام جهانی (معموره ارض) حکومت می‌کند. با توجه به پرسشی که در رؤسای سنت نیز مطرح بود - که تعدد رهبران در شورا ممکن است به جدایی حوزه‌های دین، فقاقت، حکمت و سیاست و نظامی‌گری منجر شود - او علاوه بر شرایط شش‌گانه در مقام ثبوت ریاست، یک شرط برای تحقق صحیح ریاست جمعی بیان کرده است و می‌گوید:

«فاذا تفرقت هذه [الشرايط] في جماعة و كانت الحکمة في واحد والثانی في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد و كانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الافاضل»:

هرگاه این شرایط در جماعتی یافت شود و حکمت را در یک نفر و شرط دوم را در یک نفر دیگر و شرط سوم را و همچنین ... به شرط آنکه اینها با هم هماهنگ و سازگار باشند، همه آنها با هم رؤسای افاضل هستند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰).

در **فصول المدنی** با تعبیر «یکونوا باجمعهم یقومون مقام ملک السنة»: همه آنها با هم ریاست دارند و جانشین نظم سیاسی فقیه‌محور می‌شوند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۶۷)،

راه را بر هرگونه جدایی و تجزیه در شورا سد می‌کند. او یادآور می‌شود که در **فصول المدنی** برخلاف **آراء اهل المدينة الفاضله**، رؤسای افاضل بعد از رهبری رئیس سنت در مرتبه چهارم قرار گرفته‌اند.

۲-۶. سامانه نظم سیاسی

در فلسفه سیاسی دوره آغاز عصر غیبت امام زمان (عج)، برای نظم سیاسی و دستگاه حکومتی، ساختار منطقی و سلسله مراتب اداری تعریف شده است. این نظم سیاسی در یک چشم‌انداز کلی دارای سه مرتبه است: ابتدا مرتبه رؤساست؛ مرتبه دوم، طبقه متوسطانند و این مرتبه شامل بخش‌های گوناگونی است که سیاست و تدبیر جامعه را در اشراف حاکمان بر عهده دارند و ما از آن به «سامانه نظم سیاسی» تعبیر می‌کنیم؛ مرتبه سوم، طبقه خدمتگزاران‌اند (فارابی، [بی تا]، ص ۸۳). وی در **السیاسة المدنیة** در تبیین این سه مرتبه ساختاری، می‌گوید: «در سلسله مراتب جامعه، مراتبی وجود دارد که نزدیک به مرتبه رئیس اول است. مراتبی هم وجود دارد که کمی دور از مرتبت او هستند و مراتبی وجود دارد که خیلی با مرتبه رئیس اول، فاصله دارند و بدین صورت مراتب ریاست‌ها منظم شده است؛ بنابراین به طور متنازل از عالی‌ترین مرتبت فرود می‌آید تا آنجا که به مرتبه خدمت می‌رسد. هنگامی که رئیس این مراتب را به نظام آورد و مشخص کرد و نهادها را سامان داد، هرگاه بخواهد در مورد امری دستور و اندرزی بدهد که مردم مدینه و یا گروهی از مردم بدان عمل نمایند و یا بدان وارد شوند، از طریق این اجزا و نهادها عمل می‌کند و دستورالعمل‌های حکومتی در فرآیند سلسله مراتب اداری قرار می‌گیرد تا به آن گروهی که کارشان تنها خدمتگزاری

نتیجه گیری

است و هیچ گونه ریاستی ندارند، منتهی شود» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۵۱). سامانه نظم سیاسی در آثار فارابی گاهی با عنوان «اجزای مدینه»، «مراتب مدینه» و «مراتب ریاسات» یاد شده است که به پنج بخش مختلف تقسیم می شود: سامانه علمی (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹)؛ سامانه فرهنگی (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۵-۸۴)؛ سامانه اجرایی (فارابی، ۱۳۴۸، ص ۶۸-۶۶)؛ سامانه اقتصادی در زمینه های تولید، توزیع، مصرف، بیت المال، خراج، زکات و عدالت اقتصادی؛ سامانه نظامی و انتظامی (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۰).

آنچه گذشت در بیان این واقعیت بود که غیبت امام عصر(عج) شرایط بحرانی دشواری را پدید آورد که محدثان، متکلمان، فقیهان و فیلسوفان شیعه در دو قرن آغازین عصر غیبت را به تکاپو برای بازتولید هویت اعتقادی، علمی و رفتاری تشیع واداشت. بحران از آنجا ناشی می شد که مسئله اساسی رهبری فکری و نظم سیاسی بعد از امام شکل نگرفته بود و واقعیت های موجود در جامعه اسلامی آن روز که در سیطره نظم سلطانی جائزانه قرار داشت، موقعیت پیچیده ای را فراروی اندیشه سیاسی شیعه قرار داده بود. در چنین شرایطی بود که عالمان با بهره گیری از سنت های فکری، هنجارهای مرسوم و زمینه های اعتقادی و عملی، به روشنگری در دو عرصه «واقعیت های موجود» و «آرمان های مطلوب» اهتمام ورزیدند و دستاورد بزرگی به نام «دانش سیاسی شیعه» در این دوران را خلق کردند.

عالمان شیعه در فرآیند تولید این دانش، دست‌کم در چهار حوزه معرفتی وارد شدند: دو گروه محدثان و متکلمان در بازسازی و بازتولید زمینه‌های ذهنی و اعتقادی شیعه اقدام کردند و دو گروه فیلسوفان و فقیهان با توجه به شرایط سیاسی و موقعیت بحرانی، راه‌های کلی و جزئی برای برون‌رفت از بحران را عرضه کردند. نتیجه هر چهار دسته از عالمان شیعه آن شد که نظم سیاسی موجود را نامشروع اعلام کردند و نظم سیاسی نیابتی از امام زمان (عج) را در قالب «نظم سیاسی فقیه‌محور» ارائه کردند. ادعای این نوشتار آن است که دانش‌های چهارگانه‌ای که این نظم سیاسی را در چهارچوب نظام سیاسی امامت ترسیم کرده‌اند، دارای اصول و مبانی مشترک و برخاسته از دغدغه‌ها و زمینه‌های فرهنگی و تاریخی واحد و درصدد طراحی یک نظم سیاسی خاص برآمده‌اند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت فلسفه سیاسی شیعه با ادبیات خاص خود، نظم سیاسی را که با عنوان «رئیس سنت» طراحی کرده است، همان نظم سیاسی «ولایت عامه» در دانش کلام سیاسی و «نظم نیابتی» در دانش سیاسی نقلی و «ولایت فقیه» در فقه سیاسی است و هر دانشی از زاویه معرفتی خویش به طراحی و تقویت این نظم سیاسی خاص می‌پرداخت. اعتقاد شیعه به غیبت دوازدهمین پیشوای معصوم^ع، پیوسته این پرسش را پدید آورده است که با عدم دسترسی به رهبر منصوب و معصوم، مرجعیت فکری و سیاسی جامعه چه سرنوشتی می‌یابد؟ آیا رهبری در عصر غیبت، تعطیل‌پذیر بوده و همه شئون و اختیارات آن در این دوران متوقف می‌شود؟ و یا شیعیان باید

در برابر هر دولتی که قدرت را به دست آورد، تسلیم باشند و با سپردن همه اختیارات رهبری به آن، همه حکومت‌ها را مشروع بدانند؟ و یا اشخاص خاص، عهده‌دار مسئولیت‌های اجتماعی باشند و بدون تعطیل و توقف، به نیازهای جامعه رسیدگی کنند؟

فرضیه اول و دوم، در میان متفکران و اندیشمندان مذهب، هیچ طرفداری ندارد و کسی از محدثان، فقیهان، متکلمان و فیلسوفان شیعی را نمی‌توان یافت که به تعطیل حکومت و نظم سیاسی رأی داده باشند و یا همه حکومت‌ها را در عصر غیبت، مشروع بدانند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۱۹۷). آنها از یک سو بر ضرورت نظم سیاسی مشروع تأکید دارند و از سوی دیگر، بر نامشروع بودن نظم سلطانی جائزانه و کناره‌گیری از حکام جور و عدم همکاری با ایشان - مگر در شرایط استثنایی همچون اضطرار و تقیه - تصریح کرده‌اند؛ ولی در پاسخ به فرضیه سوم، با توجه به مسئولیت‌ها و اختیارات حاکم اسلامی در ابواب گوناگون فقه و ضرورت مراجعه به حاکمان شایسته، در حل معضلات اجتماعی و اجرای احکام قضایی و سیاسی، به نظم سیاسی مطلوبی رأی داده‌اند که در غیاب امام عصر (عج) نیابت دارد. در اندیشه سیاسی شیعه، نیابت از ولی معصوم در مسائل گوناگون زندگی اجتماعی سیاسی مطرح شده است و جایگاه نیابت عامه، در اندیشه سیاسی شیعه آن‌چنان ریشه‌دار است که اگر احیاناً در موردی انکار یا تردیدی در آن مطرح شده باشد، به عنوان انکار یک امر ضروری تلقی می‌شود (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۱۶، ص ۱۶۷) و نظری غیرقابل اعتنا و مخالف با دید عموم عالمان به حساب می‌آید.

منابع

۱. ابن خلدون؛ مقدمه؛ ترجمه محمد پروین گنابادی؛ تهران: شرکت انتشارات عملی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲. الادیلمی، سلاز؛ **المراسم العلویة**؛ قم: مجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۱۴ق.
۳. افضلی، جمعه خان؛ «کلام اسلامی»؛ **فصلنامه معارف عقلی**؛ محل نشر: ناشر، ش ۷، ۱۳۸۸.
۴. بحرانی، یوسف؛ **حدائق الناضرة**؛ ج ۱۲، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۹ق.
۵. بلوم، ویلیام؛ **نظریه های نظام سیاسی**؛ ترجمه احمد تدین؛ تهران: نشر آران، ۱۳۷۳.
۶. حداد عادل، غلامعلی؛ **دانشنامه جهان اسلام**؛ تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۳.
۷. حکیمی، محمدرضا؛ **مکتب تفکیک**؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
۸. حنفی، حسن؛ **من العقيدة الى الثورة**؛ ج ۱، بیروت: دارالتنوير والمركز الثقافی الدینی للطباعة والنشر، ۱۹۸۸م.
۹. خمینی، سیدروح الله؛ **صحیفه نور**، ج ۱۹، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳.

١٠. _____؛ صحيفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ١٣٧٩.
١١. ربانى گلپايگانى، على؛ **درآمدى بر علم كلام**؛ قم: درالفكر، ١٣٧٨.
١٢. سيدمرتضى، علم الهدى؛ **الذخيرة**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٧٠.
١٣. _____؛ **الشافى فى الامامة**؛ ج ١، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، ١٤١٠ق.
١٤. _____؛ **المقنع فى الغيبة**؛ قم: مسجد مقدس جمكران، ١٣٧٨.
١٥. شفيعى، محمود؛ «عقل و عقلايت در اندیشه سياسى شيعه»؛ **فصلنامه علوم سياسى**؛ [بى جا]: [بى نا]، ش ١٧، ١٣٨١.
١٦. شهرستانى، عبدالكريم؛ **الملل والنحل**؛ تحقيق سيدمحمد گيلانى؛ بيروت: دارالصعب، ١٩٨٦م.
١٧. شهيدى، جعفر؛ «چهره ناشناخته تشيع»؛ **فصلنامه ميقات حج**؛ [بى جا]: [بى نا]، ش ٣، ١٣٧٢.
١٨. شيخ طوسى، خواجه نصيرالدين؛ **النهاية فى المجرى الفقه والفتاوى**؛ بيروت: ١٤٠٠ق.
١٩. _____؛ **تلخيص الشافى**؛ قم: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٥٣.
٢٠. _____؛ **المبسوط فى فقه الامامية**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٨٠.
٢١. _____؛ **الفصول العشرة فى الغيبة**؛ قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، «الف».
٢٢. _____؛ **المسائل الجارودية**؛ قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، «ب».

٢٣. _____؛ **اوائل المقالات**؛ قم: المؤتمر العالمي لالفیه الشیخ المفید، ١٤١٣ق، «ج».
٢٤. _____؛ **المقنعة**؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٠ق.
٢٥. _____؛ **تصحیح الاعتقادات**؛ بیروت: دارالمفید، ١٤١٤ق.
٢٦. _____؛ **مسائل الصاغانیة**؛ قم: مؤسسة دارالکتاب، [بی تا].
٢٧. صافی گلپایگانی، لطف الله؛ **ضرورة وجود الحكومة او ولاية الفقهاء فی عصر الغیبة**؛ قم: [بی تا]، ١٤١٥ق.
٢٨. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل**؛ بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٥ق.
٢٩. _____؛ **قواعد العقائد**؛ بیروت: انتشارات دارالاضواء، ١٩٨٩م.
٣٠. عاملی، بهاء الدین؛ **الوجیزه**؛ قم: مطبعة الحکمة، ١٣٧٨.
٣١. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ **الالفین فی امامة امیر المؤمنین**؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ١٣٦٠.
٣٢. _____؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**؛ ترجمه و شرح علی شیروانی؛ قم: دارالعلم، ١٣٨٣.
٣٣. _____؛ **کشف الفوائد**؛ تهران: ایران، ١٣٠٥.
٣٤. فارابی، ابونصر؛ **احصاء العلوم**؛ ترجمه حسین خدیو جم؛ تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ١٣٤٨.
٣٥. _____؛ **آراء اهل المدينة الفاضلة**؛ تحقیق دکتر البیرنصری نادر، بیروت: انتشارات دارالمشرق، ١٩٩١م.

۳۶. —؛ **التعليقات**؛ تحقیق دکتر جعفر آل یاسین؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۳۷. —؛ **الحروف**؛ تحقیق دکتر محسن مهدی؛ بیروت: انتشارات دارالمشرق، ۱۹۹۰م.
۳۸. —؛ **السیاسة المدنية**؛ تحقیق و تعلیق دکتر فوزی متری نجار؛ بیروت: مطبعة الكاتوليكية، ۱۹۶۴م.
۳۹. —؛ **الملة**؛ تحقیق دکتر محسن مهدی، بیروت: انتشارات دارالمشرق، ۱۹۶۷م.
۴۰. —؛ **تحصيل السعادة**؛ تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، بیروت: انتشارات دارالاندلس، ۱۴۰۳ق.
۴۱. —؛ **رسالة في اعضاء الحيوان**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: دارالاندلس، [بی تا].
۴۲. —؛ **فصول منتزعه**؛ شرح و تحقیق فوزی متری نجار؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۱م.
۴۳. لمبتون، آن؛ **دولت و حکومت در اسلام**؛ ترجمه و تحقیق سیدعباس صالحی و محمدمهدی فقیهی؛ [بی جا]: نشر عروج، ۱۳۷۴.
۴۴. مامقانی، عبدالله؛ **هدایة الانام فی حکم اموال الامام**؛ تبریز: مطبعه مشهدی اسد، ۱۳۸۲.
۴۵. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی (بخش کلام)**؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.

۴۶. منتظری، حسینعلی؛ **البدرا الزاهر** (تقریرات درس آیت الله بروجردی)؛ قم: [بی‌نا]، ۱۳۷۴.
۴۷. مهاجرنیا، محسن؛ **دولت در اندیشه سیاسی فارابی**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی؛ **رجال نجاشی**؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۴۹. نجفی، محمد حسن؛ **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**؛ بیروت: [بی‌نا]، ۱۹۸۱ م.