

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۱۶۱-۱۹۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

عقل و عرف و بازاندیشی سیاسی در مکتب شیعی بغداد

علی دست‌باز*

کمال پولادی تولاپی**

چکیده

نظروزی سیاسی متکلمان و فقیهان عقل‌گرای شیعی مکتب بغداد، در مقایسه با مکتب مسلط پیشین، یعنی مکتب حدیث‌گرای قم، دچار تحول و دگرگونی شد. پرسش از چند و چون این تحول، با این فرضیه پاسخ داده شد که این عالمان، بنابر اقتضای عقل کلامی و اصولی-فقهی شیعی در پیوند با عرف متشرعه، از رویکرد فقدان مشروعیت مطلق حکومت مستقر به رهیافت مشروعیت نسبی حکومت موجود گذر کردند. روش پژوهش حاضر، بر پایه تفسیر متن و تحلیل تاریخی و از نوع تحلیل کیفی استوار است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اصحاب مکتب بغداد با عقل کلامی خویش، در بادی امر به دو مقوله «تأسیس حکومت» و «نهاد امامت» رسیدند که به تناسب، ضرورت‌ها و شرایط مربوطه را با استدلال عقلانی شرح و بسط دادند. آنگاه بر اساس عقل اصولی-فقهی و در پیوند با عرف متشرعه زمانه خود، حکم به مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود دادند که با نشانه‌ها و دلالت‌های جواز همکاری‌ها و پذیرش مناصب حکومتی، قابل درک و دریافت است.

واژه‌های کلیدی: افکار سیاسی، حکومت‌های عرفی مستقر، مکتب بغداد، فقها و متکلمان شیعی و کلام و فقه سیاسی.

* دانش‌آموخته دکترای اندیشه سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، ایران ali.dastbaz1342@gmail.com

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد چالوس، ایران

kemal.poladytoulapi@gmail.com



مقدمه

تفکر و عمل سیاسی شیعیان، در نخستین سده‌های ظهور و گسترش دین اسلام، چنان در هاله‌ای از ابهام، پیچیدگی و حتی تعارض قرار دارد که نیاز به مطالعات و تأملات دقیق و پردامنه برای فهم و درک آن را ضروری می‌سازد. عقیده و تفکر شیعی و به تبع آن، رفتار سیاسی متناظر با آن که بلافاصله پس از رحلت پیامبر اسلام در سال یازدهم هجری قمری آغاز می‌شود، طی سده‌های نخستین، دچار فراز و نشیب‌ها و تغییر و تحولات نسبتاً شگرف شده که می‌تواند به مثابه دست‌مایه‌ای پُر بار برای تأمل و تحقیق در نظر آید.

در نخستین مرحله تاریخی شیعه، از ۱۱ تا ۲۶۰ ه. ق با عنوان عصر حضور معصوم، به مدت حدود سه قرن، ما شاهد اندیشه‌ها و رفتارهای سیاسی متفاوت از سوی امامان شیعی هستیم. موضوع «چگونگی مواجهه با نظم مستقر»، علی‌رغم باور به آموزه‌های آرمانی درباره نظم مطلوب، به مثابه کانونی‌ترین مسئله در تجربه زندگی سیاسی این امامان، خود را بازنمایی کرد. بنابر گفتمان غالب و مسلط شیعه دوازده امامی، نظم مطلوب و آرمانی، تنها با ولایت و حاکمیت امامان منصوب، منصوص و معصوم تحقق می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۰-۱۰۱). هرچند این تفکر آرمانی، رفتار سیاسی امامان در رابطه با خلافت مستقر، دارای الگوی واحد نمی‌باشد.

بنابر تقسیم‌بندی‌های یک پژوهش، در این دوره تاریخی، امامان و پیروان آنها سه الگوی هویتی «سیاسی» (از امام علی^(ع) تا واقعه عاشورا)، «اجتماعی» (از کربلا تا صادقین) و «اعتقادی» (از عهد صادقین تا غیبت صغری) را تجربه کرده‌اند. بر اساس بررسی تحلیلی این تحقیق، درون گفتمان نخست و رویکرد آن به عرصه سیاست، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی، همکاری محدود با نظام سیاسی و نیز کنش حضور منازعه‌گرانه و منجر به نبرد مشاهده می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۸: ۶۱-۱۹۴). در حالی که در گفتمان اجتماعی، هرچند امامان شیعه، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی را سرلوحه سیره خویش قرار می‌دادند، پیروان غالباً کنش سیاسی مبارزه و نبرد را در پیش می‌گرفتند (همان: ۲۰۳-۲۵۷). به علاوه در گفتمان اعتقادی، کنش کناره‌گیری نسبی از امر سیاسی (به استثنای امام هشتم شیعیان در پذیرش ولایت‌عهدی)، روند غالب و

مسلط امامان این دوره بوده است (مبلغی، ۱۳۹۸: ۲۶۱-۳۵۳). در این زمینه می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مشروعیت‌زدایی از خلافت مستقر، در عرصه تفکر سیاسی آرمانی امامان شیعی از یکسو و مشروعیت‌دهی نسبی به آن در قلمرو تجربه و زندگی سیاسی عملی از سوی دیگر، به یکی از مناقشه‌آمیزترین وجه نظر و عمل آنها برای پیروان و از جمله عالمان شیعی بعد غیبت تبدیل شد.

رفتار و آرای سیاسی عالمان شیعی، پس از آغاز عصر غیبت کبری (۳۲۹ ه. ق)، طی یک دوره تاریخی حدود یک قرن، درباره خلافت و حکومت‌های مستقر، به سوی فقدان مشروعیت مطلق خلافت و حکومت‌های موجود، تحریم هرگونه تعامل و همکاری با آنها و نیز به صورت منطقی، عدم پذیرش هرگونه مقام و منصب سیاسی - مذهبی - حکومتی، جهت‌گیری پیدا کرد. تفکر و رفتار سیاسی شیعی این برهه تاریخی که در برخی منابع به «عصر حیرت» شهرت دارد (حکیم‌الهی، ۱۳۹۵: ۱۱-۱۲)، عمدتاً در اندیشه و عمل فقیه نامدار حدیث‌گرا، «شیخ صدوق» (۳۰۶-۳۸۱ ه. ق) تجلی یافته است. این متفکر شیعی به عنوان نماینده اصلی مکتب قم که توانست گفتمان خود را به مثابه گفتمان مسلط و هژمونیک درآورد، دارای باورهای سیاسی نسبتاً سخت‌گیرانه درباره ماهیت خلافت مستقر، رابطه شیعیان با آنها و مناصب مذهبی سیاسی حکومت بوده است. حتی چنین بیان شده که «ناروا دانستن هرگونه همکاری و همراهی با حاکمان بر مسند قدرت، به عنوان مشی مسلّم و مشهور» نزد عالمان شیعه این دوران بوده است (قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۰۴). با وجود این برخی پژوهش‌ها به «همکاری محدود مشروط» شیخ صدوق نیز اشاره کرده‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۸۶: ۴۵-۴۷؛ سالاریه، ۱۳۹۷: ۱۶۹؛ یوری، ۱۳۸۷: ۹۸).

این گفتمان غالب و مسلط که تازه جایگاه خود را یافته و هنوز در مسیر بازیابی و بلوغ بود، با جریان فکری و فقهی قدرتمندی مواجه شد که مسیر تفکر و کردار سیاسی شیعیان را تغییر داد. مکتب عقل‌گرای بغداد با فقیهان و متکلمان برجسته شیعی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، دقیقاً آرا و نظرهایی در تقابل با افکار شیخ صدوق ابراز کردند که اتفاقاً مسیر آینده‌اندیشه‌ورزی سیاسی شیعی را در قالب گفتمان مسلط و غالب، با خود همراه کرد. در این نظرورزی جدید، هم مشروعیت نسبی به خلافت و حکومت‌های

عرفی موجود داده شد، هم همکاری و تعامل با آنها جایز شمرده شد و حتی پذیرش برخی مقامات و مناصب سیاسی - مذهبی مورد تأیید قرار گرفت. اتفاقاً عمل سیاسی فقهای برجسته و نیز شیعیان تابع آنان به همین نسبت در مقایسه با رویه قبلی، تغییر کرد. با این تحول و دگردیسی آرا و رفتار سیاسی شیعی، در این برهه تاریخی (قرن چهارم و پنجم ه. ق)، این پرسش اساسی قابل طرح است که این تغییر نگرش نسبت به نظم مستقر، بر اساس چه عامل مهم و تعیین کننده، قابل تبیین و توضیح است؟ به دیگر سخن، آیا یک رویداد بیرونی، موجب تحول در افکار سیاسی آنان در این برهه تاریخی شد، یا یک تغییر و تطور فکری درونی؟

در پاسخ اولیه به مثابه فرضیه، این ایده به معرض آزمون گذاشته می شود که بر اساس منظومه تفکر سیاسی عالمان شیعی مکتب بغداد، عقل نظری کلامی در یک مرتبه وجودی و با تأملات ذاتی خود، به درک و دریافت دو مقوله «ضرورت تأسیس حکومت» و «ضرورت وجود امام» می رسد و آنگاه در پرتو عقل عملی و عقل اصولی - فقهی، به «مشروعیت‌دهی نسبی نظم مستقر و موجود» رضایت می دهد. در واقع این عالمان، بنابر اقتضای عقل کلامی و اصولی - فقهی شیعی در پیوند با عرف متشرعه، از رویکرد فقدان مشروعیت مطلق حکومت مستقر به رهیافت مشروعیت نسبی حکومت موجود گذر کردند.

نوآوری مقاله

آثار موجود و در دسترس پژوهشگران حاضر، عمدتاً به دو دسته، قابل تقسیم است: الف) تعدادی از منابع، به آرای کلامی و فقهی نمایندگان اصلی مکتب بغداد پرداخته‌اند. مانند: فرمانیان و صادقی کاشانی (۱۳۹۴)؛ فاریاب (۱۳۹۵)؛ حکیم‌الهی (۱۳۹۵)؛ شریعتی (۱۳۸۶)؛ الله بداشتی و رضانی (۱۳۹۷)؛ نیازی و محمودی (۱۳۹۰)؛ خانجانی (۱۳۸۲)؛ اثباتی (۱۳۸۳)، شوشتری مرعشی و اسدی کوه‌آباد (۱۳۸۷)، رضایی (۱۳۹۳)، عظیمی گرگانی (۱۳۸۶)، رضازاده عسکری (زمستان ۱۳۸۴) و فاضل استرآبادی (۱۳۸۵). در این آثار، وجوه متفاوت کلامی و فقهی مکتب بغداد، غیر از وجه سیاسی آن تحلیل شده است.

ب) پژوهش‌هایی نیز بررسی خود را عمدتاً بر «آرای سیاسی» این متکلمان و فقیهان متمرکز نموده‌اند. در این میان، برخی منابع، آرا و رفتار سیاسی، همه آنها را در پیوند با یکدیگر بررسی کرده‌اند (مانند: حسن‌زاده، ۱۳۸۶؛ کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸ و خالقی و دیگران، ۱۳۸۶). برخی هم تنها به رابطه آنها با حکومت‌های معاصر خویش پرداخته‌اند (مانند: تقوی سنگدهی و اماني چاکلی، ۱۳۹۱ و برجی، ۱۳۸۰). تعدادی نیز اندیشه‌هایشان را به صورت موردی تحلیل کرده‌اند (مانند: قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳؛ یاوری، ۱۳۸۷؛ سالاریه، ۱۳۹۷؛ ملک‌آف، ۱۳۹۷؛ امامی و دیگران، ۱۳۹۳؛ شفیعی، موسویان و خالقی [هر یک جداگانه] در: علی‌خانی، ۱۳۹۰؛ موسویان، ۱۳۷۹ الف، ۱۳۷۹ ب و ۱۳۸۰؛ خالقی، ۱۳۸۳؛ شفیعی، ۱۳۸۸ و موسویان، ۱۳۸۹).

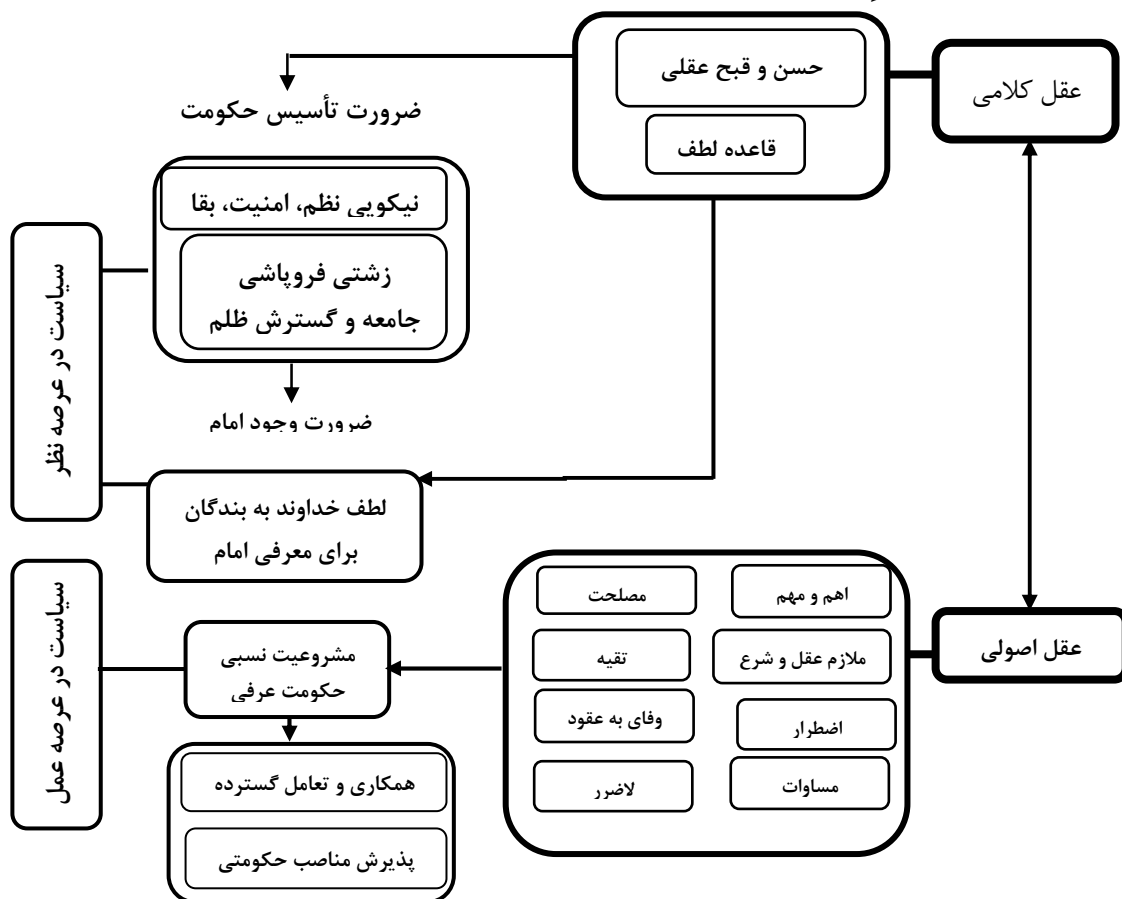
با مطالعه این منابع می‌توان دریافت که از منظر سه نوع بررسی «توصیفی»، تحلیلی و نقادی، بخش مهمی از آنها دارای ویژگی نخست، یعنی توصیفی‌اند که تنها به بیان عناصر و مؤلفه‌های سازنده نظریه می‌پردازند. بخش بسیار محدودی هم تحلیلی‌اند، یعنی درصد یافتن ربط و پیوندهای درونی و بیرونی این عناصر سازنده هستند. در میان آثار موجود، وجه انتقادی یا اساساً به چشم نمی‌خورد و یا به میزانی ناچیز است که قابل چشم‌پوشی‌اند. در این مقاله، ما به صورت مستدل و مبسوط، توضیح خواهیم داد که چگونه توسل و استناد بنیان‌گذاران مکتب بغداد به «عقل و عرف» موجب شکل‌گیری اندیشه سیاسی متمایز از هنجار مرسوم زمانه خود شده است. در حالی که بیشتر منابع موجود، بنیان این تمایز و تغییر نسبت به دوره پیشین را از منظر جامعه‌شناسانه بررسی کرده، وضعیت حکومت موجود را عامل اصلی این تحول اعلام کردند، پژوهش حاضر بر این ایده استوار است که قرار گرفتن عقل و عرف در کانون اندیشگی این عالمان، موجب این دگردیسی و تغییر شده است. مشروعیت‌بخشی حکومت‌های موجود، نه صرفاً بر اساس مصلحت‌سنجی محیطی و زمینه‌ای، بلکه به دلیل بنیان‌های فکری و نظری، یعنی مبانی معرفت‌شناسانه بوده است.

روش پژوهش و شیوهٔ آزمون فرضیه

روش پژوهش در این مقاله، کیفی و از نوع تحلیلی-تاریخی است؛ بدین معنا که با مراجعه به متون مورد نظر و تأمل بر مضمون و محتوای آنها، تلاش می‌شود تا به نحو تحلیلی، درک و دریافت عالمان شیعی از سیاست را بازنمایی کند. برای آزمون فرضیه، ضمن استناد و ارجاع به متون عالمان شیعی این دوره، با دلایل عقلی و شواهد تاریخی، چگونگی پیوند نظرورزی سیاسی آنها را در متن عقل و عرف نشان خواهیم داد. در این مسیر، به نشانه‌ها و دلالت‌های موجود، توجه ویژه خواهد شد، تا تضمینات آنها به‌ویژه از منظر انتقادی آشکار شود.

مدل مفهومی

مدل مفهومی محقق‌ساخته، در تصویر زیر بازنمایی شده است.



تعريف مفاهيم

اندیشه سياسي^۱: اندیشه سياسي، به معنای تخصصی، «یک منظومه دلالتی است، مشتمل بر دلالت‌هایی که هر یک به وجهی از امر سياسي (حيات عمومي / مدنی) می‌پردازند و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی-نظری، یک مکتب سياسي را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است» (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۴). البته به دلیل فقدان اثر سياسي مستقل عالمان مکتب بغداد است که در منابع تاریخ اندیشه سياسي در اسلام، نمایندگان اصلی این مکتب، جایگاهی نداشته و در مهم‌ترین آنها، تنها جز به اشارت، ذکری از آنها به میان نیامده است (ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲؛ قادری، ۱۳۸۰؛ حلبی، ۱۳۸۰؛ عنایت، ۱۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۶؛ کدیور، ۱۳۷۶؛ پولادی، ۱۳۸۷ و کرون، ۱۳۹۴).

مراد از اندیشه سياسي عالمان شیعی مکتب بغداد، همان کلام سياسي و فقه سياسي است. موضوع کلام سياسي، «اصول و عقاید سياسي اسلام» است؛ یعنی «قدرت سياسي» ای که ناظر به عقاید اسلامی باشد. موضوع فقه سياسي، «امر سياسي» است که می‌توان به کلام سياسي نیز اطلاق کرد. اما با این تفاوت که «فقه سياسي» به رفتارهای ناظر به «امر سياسي» می‌پردازد؛ در حالی که کلام سياسي به باورها و عقاید ناظر به آن عنایت دارد (ایزدهی و صدیق‌تقی‌زاده، ۱۳۹۷: ۹۲).

عقل^۲ و کارکرد آن: لالاند در «فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه»، برای عقل، معانی استعداد و استدلال برهانی، ترکیب کردن مفاهیم و قضایا، توانایی بر درست قضاوت کردن، شناخت طبیعی در مقابل شناخت الهام‌شده موضوع ایمان و ... را بیان کرده است (لالاند، ۱۳۷۷: ۶۶۳). البته او در نهایت این معانی را در چهار گروه قرار می‌دهد: ۱- توانایی استدلال ۲- توانایی شکل دادن مفاهیم عمومی (نظریه کندیاک) ۳- استعداد برتری که تألیف مفاهیم قوه فاهمه را انجام می‌دهد (نظریه کانت) ۴- استعداد درک حقایق مطلق و ضروری مانند تصور خداوند و مفهوم تکلیف (نظریه لایپ‌نیتس) (لالاند، ۱۳۷۷: ۶۶۶، به

1. Political Thought
2. Reason

نقل از خیراللهی، ۱۳۹۰: ۱۵۱). در این مقاله در تناظر با موضوع مورد بررسی، عقل به معنای «قوه‌ای که اقتضای تمییز دارد»، مدنظر است (برنجکار و هاشمی، ۱۳۹۳: ۵۷).

اتفاقاً شیخ مفید در کتاب «تصحیح الاعتقاد» به همین معنا اشاره دارد: «اهل حدیث، اصحاب سلامت هستند، ولی به دور از تعمق، بدون دقت و وارسی از کنار احادیث می‌گذرند و در سند آن تأمل نمی‌کنند و حق و باطل را از هم جدا نمی‌سازند و نمی‌دانند اگر آن احادیث را درست بشمارند، چه مشکل بزرگی گریبان‌گیر آنان خواهد شد» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۱۳). به اعتبار چگونگی بهره‌گیری عقل در مکتب قم و بغداد، «عقل شرعی» برای مکتب قم و «عقل کلامی و اصولی- فقهی» برای مکتب بغداد، تناسب معنایی و مفهومی دارد.

عرف^۱ و عرف متشرعه^۲: بنا بر تعریف دقیق و تخصصی، عرف «قاعده‌ای است که به تدریج و خودبه‌خود در میان همه مردم یا گروهی از آنان، به عنوان قاعده‌ای الزام‌آور مرسوم شده است» (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱۸۷). فرهنگ و عرف در جامعه دینی با اصطلاح «سیره متشرعه» قرابت پیدا می‌کند. عرف متشرعه به فرهنگ عمومی رایج در جامعه دینی نظر دارد (غلامی و پورکیانی، ۱۳۹۵: ۶). با مراجعه به منابع فقهی شیعه، سه صورت‌بندی درباره حجیت و اعتبار عرف بیان شده که عبارتند از: ۱- حجیت عرف ذاتی است. ۲- حجیت عرف به عقل است. ۳- حجیت عرف وابسته به تأیید شارع است (احمدزاده، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۵). در مقاله حاضر، عرف در حوزه سیاست به معنای «رجحان پذیرش حکومت موجود نزد عامه شیعیان به مثابه هنجار مرسوم» است.

مشروعیت^۳: این مفهوم در منابع تخصصی علوم سیاسی، اینگونه تعریف شده است: «باور عمومی اعضای یک جامعه است مبنی بر اینکه قدرت دولت برای وضع و اجرای قوانین، قدرتی است بحق، قانونی و مستوجب فرمان‌برداری» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۶). در متون و منابع مرتبط با دانش دینی، بنابر سنت و پارادایم قدیم، اغلب مشروعیت به معنای

1. custom
2. religious custom
3. legitimacy

«شرعیت»، یعنی مطابقت با اوامر و نواهی الهی تعریف شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱۷). در این نوشتار، مشروعیت هم به معنای موردنظر در علم سیاست و هم در دانش دینی، به اقتضای مورد مدنظر است.

گذر از عقل شرعی به عقل کلامی و اصولی-فقهی

عقل بنابر تطور معنایی تاریخی آن، اغلب به دو پارادایم قدیم و مدرن تقسیم می‌شود. در پارادایم جدید، عقل به مثابه امری خودبنیاد یا منفصل که منبع حقایق و دانش انسان است، قلمداد می‌شود (ر.ک: جهانگلو، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷) که در نظام سنت قدمایی مورد بررسی پژوهش حاضر، اساساً موضوعیت ندارد. اما مفهوم عقل در پارادایم قدیم و در پیوند با دوره تاریخی مشهور به دوره میانه اسلامی و در میان متکلمان و فقهای شیعی نامدار این عصر، حداقل دربردارنده دو صورت‌بندی اصلی در نسبت‌سنجی با شریعت و در حوزه سیاست است که مکتب قم و بغداد، این دو را نمایندگی می‌کردند: ۱- عقل شرعی تماشاگر (غلامی و پورکیانی، ۱۳۹۵: ۶)، متصلب (شفیعی، ۱۳۸۷: ۷-۸) یا همان عقل منفعل و صرفاً متصل به شرع، به نمایندگی مکتب قم ۲- عقل کلامی و عقل اصولی-فقهی یا همان عقل فعال از دیدگاه رویکرد، اما ناظر بر شریعت از نظر هدف، به نمایندگی مکتب بغداد.

مکتب قم که به نص‌گرایی، شریعت‌گرایی، فقهی‌حدیثی (آل‌غفور، ۱۳۸۰: ۱۲۳) و به مثابه بخشی از نمایندگان عقل متصلب شهرت دارد، عقل را تنها به مثابه قوه تماشاگر و جست‌وجوگری لحاظ می‌کرد که وظیفه داشت در پی شناسایی احادیث و روایات برآمده، بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی، معنای ظاهری آنها را دریابد (حکیم‌الهی، ۱۳۹۵: ۱۲-۱۴). به نظر می‌رسد که این مکتب با ویژگی‌های مهم سه‌گانه خود، یعنی «توجه ویژه به ظواهر نص (نص اولی [کتاب] و دومی [سنت])»، عدم بهره‌گیری از عقل و اجتهاد و توجه ویژه به خبر واحد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۶۵-۲۷۰)، به درستی مستحق اطلاق عنوان «عقل شرعی» باشد. کارکرد اصلی چنین عقلی، مراجعه به نصوص یا همان متون و منابع دینی است که در حوزه کلام، از عقاید شیعی دفاع کند و در حوزه فقه، احکام شرعی

مورد نیاز شیعیان را استخراج نماید که به تبع آن، تکلیف حوزه سیاست را هم معین می‌کند؛ زیرا سیاست ذیل دیانت قرار دارد و تابع آن است. در نتیجه، احکام سیاسی یا به زبان این مقاله، افکار و آرای سیاسی نیز با همین فرآیند، تعیین تکلیف می‌شود. البته آنچه در مکتب حدیث‌گرای قم در حوزه سیاست، با توسل به عقل شرعی تولید می‌شود، با عنوان شبه «فقه و کلام سیاسی» نص‌پایه قرار می‌گیرد که فقط به بیان روایات مأثوره در این زمینه اکتفا می‌کند.

در نقطه مقابل، نمایندگان اصلی مکتب بغداد، عقل را به عنوان قوه تمییز در نظر می‌گرفتند که قادر است از طریق استنتاج و استنباط، بسیاری از معانی نهفته در منابع و متون دینی را دریابد و حتی خود عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام شرعی شناخته شود (شفیعی، ۱۳۸۷: ۹-۱۰). بدین‌سان و بنابر تعریف شیخ مفید، «العقل معنی یتمییز به من معرفه المستنبطات و یسمى عقلا لانه یعقل عنه المقبحات» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲). یعنی عقل به معنی آن است که از طریق آن، شناخت حاصل می‌آید و از آن جهت عقل نامیده می‌شود که اعمال قبیح به واسطه آن بازشناسی می‌گردد.

او به عنوان بنیان‌گذار این مکتب، رهیافت خود را درباره عقل و مأثورات، چنین بیان می‌کند: «چنین نیست که تمامی احادیثی که به ائمه^(ع) نسبت داده می‌شود، همه درست بوده و در واقع از جانب آنان صادر شده باشد، بلکه افزوده‌های زیادی وجود دارد که به ناحق به امامان شیعه نسبت داده شده است. بدین‌سان هرگاه حدیثی پیدا شود که مخالف احکام عقل باشد، از آن‌رو که عقل به فساد آن حکم می‌کند، ما آن را کنارزده و طرد می‌کنیم» (همان، ۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۴۹). از این‌رو این مکتب برای عقل، نقش‌های سه‌گانه «داوری اصلی نسبت به متون شریعت و فقه و گذار از ظواهر نص، کشف قوانین بر مبنای قاعده ملازمه حکم میان عقل و شرع و تفسیر از شریعت؛... [بر اساس] «سعه و ضیق»، «اطلاق و تقييد»، «عام و شامل» و تخصیص و اقتضانات زمانی و مصلحت» (سیدباقری، ۱۳۸۹: ۱۶۰-۱۶۱) قائل است.

مکتب بغداد با چنین رویکردهایی به قلمرو سیاست، آرا و افکار متمایزی را بازتولید می‌کند. عقل کلامی این فقیهان از یکسو و عقل اصولی-فقهی آنها از سوی دیگر، در

پیوند با عرف متشرعه، کلام سیاسی و فقه سیاسی‌ای را بنیاد می‌نهد که در مجموع عنوان اندیشه سیاسی مکتب بغداد به خود می‌گیرد. عقل در این مسیرهای استدلالی، به ترتیب به سه مقوله کلان سیاست (ضرورت تأسیس حکومت، ضرورت وجود امام و حکومت و نظم مستقر) التفات پیدا می‌کند که البته دو مورد نخست عمده‌تاً از طریق عقل کلامی و مورد سوم عمده‌تاً از طریق عقل اصولی فقهی، تحصیل و تحلیل می‌شود.

بنیادگذاری تفکر سیاسی مکتب بغداد

نظرورزی سیاسی اصحاب مکتب بغداد، در پرتو عقل کلامی و اصولی-فقهی، در سه سطح کلان قابل تأمل است: نخست، مقوله «تأسیس حکومت» که با استدلال عقلانی محض صورت‌بندی شده است. دوم، «وجود نظام امامت» است که آن هم بنا بر ادعای این متکلمان، تنها بر اساس استدلال عقلانی محض، سرانجام می‌یابد. البته این دو عمده‌تاً بر بنیاد عقل کلامی استوارند. سومین مقوله، «حکومت‌های عرفی موجود» است که هم از عقل کلامی و هم عقل اصولی-فقهی بهره‌برداری می‌کند تا آرا و احکام سیاسی خود را صورت‌بندی نماید.

لازم به ذکر است که بررسی و تحلیل اندیشه سیاسی مکتب بغداد در سه مقوله پیش‌گفته، با سه وجه «توصیفی، تحلیلی و انتقادی» صورت می‌گیرد که دو مقوله نخست عمده‌تاً از منظر مفاهیم و موضوعات علوم سیاسی چون مشروعیت، اطاعت و فرمان‌برداری، منظرهای سه‌گانه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه، میزان قدرت حکومت و بنیاد اندیشه سیاسی تجزیه و تحلیل می‌شود؛ همان‌طوری که بررسی آن از منظر عقل کلامی، در راستای آزمون فرضیه پژوهش خواهد بود. مقوله «حکومت‌های عرفی موجود» نیز عمده‌تاً با اصول و قواعد عقل اصولی-فقهی بررسی و تحلیل خواهد شد.

ضرورت تأسیس حکومت

عقل کلامی که خود مرتبه‌ای از عقل نظری است، با نظر به حوزه سیاست، نخست و پیش از همه به موضوع «تأسیس حکومت» التفات پیدا می‌کند. عقل کلامی در این

مقوله، ضرورت تأسیس حکومت را عمدتاً در پیوند با «حسن و قبح ذاتی» خود، درک و دریافت می‌کند.

سید مرتضی از اصحاب مکتب بغداد درباره ضرورت تأسیس حکومت، استدلال زیر را پیش می‌نهد؛ استدلالی که دیگر نمایندگان اصلی این مکتب نیز به صورت مشابه آن را عرضه کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲: ۳۴۲ و طوسی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۷۱):

«ما می‌دانیم و در آن هیچ تردیدی وجود ندارد که وجود یک رئیس مطاع و قدرتمند و دارای اختیارات، مردم را به کارهای نیک دعوت می‌کند و از انجام کارهای ناپسند باز می‌دارد. اگر چنین حاکمی وجود داشته باشد، جرم و جنایت در میان مردم از بین می‌رود و یا از حجم آن کاسته می‌شود. در صورتی که اگر حاکمی وجود نداشته باشد، جرم و جنایت در میان مردم رو به ازدیاد می‌نهد و در نتیجه، نظمشان مختل و جامعه رو به فساد و تباهی پیش می‌رود» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۴).

تحلیل و تفسیر این فقره، نیازمند شناخت عمیق‌تر آن از منظر دانش سیاسی امروزی است. در اینجا ابتدا با بهره‌گیری از رهیافت‌های معتبر و شناخته‌شده این رشته علمی، هسته مرکزی استدلال سید مرتضی تجزیه و تحلیل می‌شود. آنگاه چگونگی پیوند و نسبت آن با عقل کلامی خواهد آمد.

مضامین اصلی متن ذکرشده بالا، حداقل متضمن سه مسئله «امنیت» به مثابه شرط لازم برای ضرورت وجود حکومت، طلب «اطاعت و فرمان‌برداری» اتباع از حکومت و «نظام مقتدر» برای تحقق اهداف مندرج در این متن است. به نظر می‌رسد که عقل مستقل، در مرتبه ماقبل شرع و بدون التفات به متون و منابع دینی به این حکم و رأی می‌رسد. این نحوه استدلال آشکار می‌کند که برای درک ضرورت تأسیس حکومت، انسان‌ها اساساً نیازی به منابع بیرون از عقل ندارند. عقل به ماهو عقل، با توسل و استناد به منطق درونی خود، به ضرورت تشکیل دولت حکم می‌کند که برای همه آدمیان، حجیت و اعتبار دارد.

یکی از وجوه موردیادشده، مشروعیت حکومت به معنای معیار حقانیت و برحق بودن آن است. بنابر محتوای قطعه بالا، این اهداف مرتبط با تأسیس حکومت است که به

معیار مشروعیت آن تبدیل می‌شود. بر اساس متن موجود، هرگاه حکومت و ریاستی بتواند نظم و امنیت را برقرار کند و افراد جامعه را از غلتیدن به سمت جرم و جنایت بازدارد و از فروپاشی اجتماعی جلوگیری کند، نظم برحق و مشروعی است که اطاعت اتباع از آن، لازم و ضروری است. در اینجا به نوعی تقدم مصالح عامه بر میل و خواست فردی، برجسته شده است. بر اساس متن بالا، اعضای جامعه سیاسی در واقع «اتباعی» هستند که جز اطاعت و فرمان‌بری، حق دیگری ندارند. اتفاقاً تبعیت و اطاعت آنها به منزله وظیفه‌شان تلقی می‌شود که البته به مصلحت آنها نیز می‌باشد. به علاوه متن یادشده، حاوی ویژگی‌هایی چون «مطاع و قدرتمند و دارای اختیارات» برای حاکم است که تنها با بنیادگذاری «نظام مقتدر» سنخیت دارد.

به لحاظ هستی‌شناسی، گزاره‌های موجود در نوشته بالا، حاوی یک هویت و موجودیت فردی برای انسان است؛ به گونه‌ای که تنها با کنترل اجتماعی و حکومتی می‌تواند به نظم و انتظام تن در دهد که در نتیجه، انتظام جامعه و جلوگیری از فروپاشی آن نیز تحصیل می‌شود. از نظر معرفت‌شناسی، متن ما را به این گزاره تفتن می‌دهد که تنها راه و منبع کسب دانش معتبر و قابل اعتماد، عقل است که از طریق استدلال، موجه بودن احکام صادره را تشخیص می‌دهد. از منظر انسان‌شناسی، مضامین موجود در متن، حکایت از آن دارد که انسان، موجودی بالذات شرور و عصیان‌گر است. اگر آزاد و رها شود، گرایش به «جرم و جنایت» در او فزونی می‌یابد. از این‌رو تنها با کنترل نظام مقتدر است که می‌توان او را از این امر بازداشت و به سوی کارهای نیک هدایت کرد.

تأمل بر شیوه استدلال اصحاب مکتب بغداد در باب ضرورت تأسیس حکومت، ناظر بر این نکته اساسی است که عقل کلامی به صورت منطقی، چنین ره‌آورد فکری را تولید می‌کند. هسته اصلی و بنیان مرکزی چنین استدلالی، به اصل «حسن و قبح ذاتی» بازمی‌گردد که خود جزء «مقومات ذاتی» عقل کلامی است؛ به نحوی که حسن و نیکویی «امنیت، بقا و نظم» و قبح و زشتی «بی‌نظمی، هرج‌ومرج و فروپاشی جامعه» به صورت ذاتی قابل درک است. اساساً قوت استدلال، ما را بی‌نیاز از دیگر منابع و مستندات، مگر

از باب مؤیدات می‌کند. حجیت و اعتبار چنین گزاره‌هایی تنها درون عقل کلامی باورمند به حسن و قبح ذاتی برخی از امور، قابل فهم است.

مهم‌ترین نقد قابل طرح این است که اگر حاکمان قدرتمند مستقر به نادرستی حکمرانی کنند، دقیقاً همان اتفاقی می‌افتد که حکومت به خاطر آن تأسیس شده است. در این زمینه، اگر حاکمان واجد ویژگی مهم مشروعیت و معیارهای درست حکمرانی بر مسند قدرت نباشند، جامعه سیاسی را به سوی هرج و مرج و فروپاشی می‌برند. بنابراین به نظر می‌رسد که چنین استدلالی، متضمن نقض غرض است؛ یعنی حتی با وجود حاکمان قدرتمند، همچنان امکان فراگیر شدن بی‌نظمی، هرج و مرج و در نهایت فروپاشی جامعه وجود دارد. به علاوه تئوری ضرورت حکومت که با تجمع دوگانه اعطای «قدرت حداکثری» و فقدان «نظام کنترلی» همراه است، خود می‌تواند به مفسده بزرگ خودکامگی منجر شود.

ضرورت نهاد امامت

عقل کلامی اصحاب مکتب بغداد که با التفات به سیاست، در گام نخست به موضوع «تأسیس حکومت» معطوف شده بود، در گام دوم، میل به آرمانی‌ترین نوع حکومت یعنی پذیرش نهاد امامت دارد. چنین عقل کلامی در این مقوله، ضرورت وجود امام را عمدتاً در پیوند با «قاعده لطف»، درک و دریافت می‌کند. ناگفته پیداست که عقل متکلم در ضمیر ناخودآگاه خود می‌داند که او در اکنون عصر غیبت، برای ضرورت وجود امام در همه دوران و اعصار، ضرورتی می‌کند. پرسش اساسی چنین عقلی که بدان وجه به ضرورت تأسیس حکومت رسید، این است که چگونه چنین حکومتی در ناب‌ترین و آرمانی‌ترین وجهش، ظهور و تحقق می‌یابد.

روند استدلالی بخش پیشین که حاوی استدلال عقلی مبتنی بر فلسفه وجودی حکومت بود، تقریباً بدون هیچ کم و کاستی به این بخش انتقال می‌یابد و به همان منتهی، گزاره‌ها در اینجا نظم و سامان می‌گیرند تا انضباط و انسجام منطقی بحث به خوبی تصویرسازی شود. در واقع هسته مرکزی بحث، همان بنیادی است که در مقوله

«تأسیس حکومت» نهاده شد. از آن جمله می‌توان به ضرورت تأسیس امامت به منظور هدایت صحیح جامعه و جلوگیری از هرج‌ومرج و... اشاره داشت.

اصحاب مکتب بغداد درباره ضرورت وجود امام و نهاد امامت، استدلال‌های زیر را پیش می‌نهند:

«نهاد امامت به معنی ریاست (حکومت) در هر دوره‌ای واجب است (ضرورت دارد). دلیل این است که به تجربه بدیهی ثابت شده است که هرگاه مردم از رئیس مصلح - کسی که دستش باز باشد، جانپان را قصاص کند و متجاوزان را ادب نماید - محروم باشند، در بین آنان ستمگری و هرج‌ومرج در حق‌شناسی و کارهای زشت، شایع می‌شود» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۰۹)

«مردم در هر عصر و وضعیتی به حاکم نیاز دارند. وجود حاکم، لطفی است که آنها را از کارهای زشت «عقلی» بازمی‌دارد (البته نه تا حد جبر) و به برپایی واجبات عقلی ترغیب می‌نماید. مردم با این تدبیر و اعمال قدرت، به سوی عمل به تکالیف عقلی نزدیک می‌شوند» (همان: ۳۱۴-۳۱۵).

«به دلیل لزوم معصوم بودن امام، باید فرمان خداوند به نصب او، تصریح شده و منصوص از جانب خداوند باشد و امامت و زعامت سیاسی وی از طرف وحی مورد تأیید قرار گیرد» (طوسی، ۱۴۰۰: ۱۹۰).

وجه سیاسی مضامین و مفاهیم کلی نهفته در متون یادشده، متضمن عباراتی چون «امام معصوم واجب‌الاطاعه»، «قاعده لطف»، «اطاعت و تبعیت مطلق پیروان» و «نظام اقتدار کامل» است. به زعم اصحاب مکتب بغداد، عقل مستقل در مرتبه ماقبل شرع و بدون التفات به متون و منابع دینی، به چنین مضامین و نتایجی می‌رسد.

وجه برجسته در این بحث، مشروعیت حکومت و معیار حقانیت آن است. مشروعیت به معنای شرعی بودن نظم سیاسی، تنها با حضور امام منصوب، منصوص و معصوم، متصور است. اما مشروعیت به لسان علم سیاست که به مقبولیت نظر دارد، تنها در آن

صورت که امام مورد اقبال عمومی واقع شود، مبسوط‌الید شده و مشروعیت نظری او (به زبان شریعت) به مشروعیت عملی (به زبان سیاست) تبدیل می‌شود. البته چنین مناقشه و تعارضی، خود بُن‌مایه اصلی مناظره بی‌پایان بین اندیشه‌ورزان در نظام سنت قدمایی و اهل دانش در پارادایم نوین سیاست را رقم زده است.

بعد «اطاعت و فرمان‌برداری» در نظام امامت، حاکی از آن است که اطاعت، امری الزامی است که تخطی از آن، مستوجب مجازات دنیوی و عقاب اخروی خواهد بود. مصلحت پیروان در گرو تشخیص و اوامر امام است. در همین راستا متون یادشده، حاوی مهم‌ترین ویژگی امام از حیث میزان قدرت و اقتدار، یعنی «اختیارات تامه» است. بنابر سنخ‌شناسی نظام‌های سیاسی در رشته سیاست، این ویژگی با بنیادگذاری «نظام مقتدر» سنخیت دارد.

از منظر «هستی‌شناسانه»، در نظام امامت‌محور، امام و پیروان دارای هستی و موجودیت فردی هستند. این ذات‌های دارای هویت‌های مجزا، تنها در آن نظام اجتماعی و سیاسی به حقیقت مطلق رهنمون می‌شوند که در پیوند با امام به مثابه هادی و راهنما قرار گیرند. در این نظام، امام در کانون و مرکز نظم سیاسی آن جای دارد و تابعان با اطاعت و فرمان‌بری از او، حقیقت وجودی خود را کمال می‌بخشند. به لحاظ معرفت‌شناسانه، عقل و وحی توأمان، مسیر و منبع درک و دریافت شناخت راستین و معتبر تلقی می‌شوند. در تعبیر انسان‌شناسانه، ماهیت و ذات انسان به لحاظ گرایش به خیر یا تمایل به شر، مورد تدقیق قرار می‌گیرد. هرچند در نظام امامت، انسان به ماهو انسان، علی‌الظاهر هویت و موجودیتی متمایل به شر نداشته، خصلت خطاپذیری او، امکان سوگیری به سمت شر را فراهم می‌کند.

عقل کلامی به تعبیر یکی از پژوهشگران، «سیاست» را به عنوان یکی از دلیل‌های اقامه‌شده برای ضرورت نبوت و امامت (دو مبحث مهم کلامی شیعی) لحاظ می‌کند؛ بدین معنا که یک استدلال درباره ضرورت نبوت و امامت این است که برچیده شدن ظلم و گسترش نیکی‌ها در میان اجتماعات بشری، از طریق تشکیل نهاد اجرایی به وسیله انسان‌های صاحب علم و شریعت و در عین حال معصوم ممکن خواهد بود. به این ترتیب «سیاست»، مقدمه اثبات نبوت قرار گرفته است. با این تصویر، انبیا و امامان با

سياست‌گذاري در جامعه انساني، براي سوق دادن انسان‌ها به سوی نيکی‌ها و گريز از بدی‌ها تلاش می‌کنند (شفيعی، ۱۳۸۸: ۱۹-۲۰). در این زمينه، عقل کلامی خود به صورت ذاتی، ضرورت وجود امام را به مثابه داناترين و افضل‌ترین فرد برای سرپرستی جامعه، ادراک می‌کند. به همین دليل، معرفی امامان از سوی خداوند را منطبق با «قاعده لطف» تفسیر می‌کند. خداوند، لطفش شامل حال بندگانش شد که امام را برای چنین مقامات و مناصب معرفی کرد؛ زیرا در غير این صورت، خود عقل کلامی دقیقاً به همین استنباط و استنتاج می‌رسید.

مطالعه ژرف‌اندیشانه نهاد امامت در مکتب بغداد با محتوای این بخش نشان می‌دهد که همچنان تقدم مقوله «امنیت و بقا» بر عدالت و آزادی خودنمایی می‌کند و این نیز به منزله فاصله گرفتن اصحاب مکتب بغداد با دغدغه‌های اولیه نظام فکری شیعی است که در آن، عدالت به عنوان مهم‌ترین رکن تفکر شیعی محسوب می‌شود. به علاوه تعبیر این عالمان شیعی از امامت به ریاست عامه، خود به دو نظریه سیاسی و دینی انجامیده است: «امامت یعنی ریاست عامه دینی و دنیوی» و «امامت یعنی مرجعیت دینی» (مطهری، ۱۳۷۰: ۸۰-۹۶). همچنین در نظام امامت شیعی بین دانایی و رهبری، ربط منطقی عقلانی برقرار شده است. بدین معنا که امام از آن جهت که مظهر دانایی است، باید به صورت منطقی و عقلانی، رهبری سیاسی جامعه را در دست گیرد که انتقال این استدلال به عصر غیبت، خود به حق مشابهی برای عالمان و مجتهدان دینی نیز می‌انجامد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۰۸؛ مبلغی، ۱۳۹۸: ۳۵۹).

مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود

عقل در یک رتبه وجودی یعنی عقل نظری به دو مقوله بنیادین و اصلی «ضرورت تأسیس حکومت» و «ضرورت وجود امام یا نهاد امامت» در قلمرو سیاست رسید و گزاره‌ها و احکام آنها را نیز درک و دریافت کرد. حال پرسش این است که در یک رتبه وجودی دیگر خود، یعنی عقل عملی، با نظر به واقعیت عینی موجود، چه درک و دریافت‌هایی را عرضه می‌کند؟ عقل در این مرتبه، با مفارقت از ملاحظات انتزاعی و محض خویش، این

بار به قلمرو اعیان و اشیا توجه کرده و درصدد است تا ادراکات و دریافت‌های متناسب با اصول ذاتی عملی عقل را عرضه کند.

عقل عملی متکلمان و فقیهان مکتب بغداد در این مرتبه وجودی، خود را در پیوند با «عرف» و «شریعت» (عمدتاً به صورت امری درهم تنیده در عرف متشرعه) یافته و متناسب و متناظر با این دو، به عرضه آرا و احکام در حوزه سیاست مبادرت می‌ورزد. چنین عقل عملی، متضمن مسائل، موضوعات، مفاهیم، قواعد و احکام خاصی نزد این متکلمان است که می‌تواند همگی ذیل «مشروعیت‌بخشی نسبی به حکومت‌های مستقر و عرفی» قرار گیرد. در واقع از منظر این پژوهش، تمامی احکام سیاسی مرتبط با نحوه مواجهه با حکومت‌های عرفی مستقر، ذیل این مفهوم کلی قرار می‌گیرد. همه آنچه این عالمان شیعی در ارتباط با حکومت‌های عرفی مستقر بیان کرده‌اند، نشانه‌های آشکار و دلالت‌های تضمینی بر «مشروعیت‌بخشی یا دهی» به آنها را در خود دارد که این خود، از «التفات و توجه به عرف در پرتو نقش و کارکردی که برای عقل قائل هستند»، سرچشمه گرفته است.

در رتبه نخست، عقل کلامی در پیوند با عقل اصولی - فقهی، ضرورت وجود حکومت در عرصه عینی را تشخیص می‌دهد. عقل اصولی - فقهی اصحاب مکتب بغداد، در یک استنباط و استنتاج کلی، به اهم بودن انتخاب حاکم فاقد برخی صفات حاکمیت در مقایسه با تعطیل حکومت رأی می‌داد. از این‌رو اگر شخصی که واجد تمام شرایط حاکمیت است وجود نداشت، انتخاب بهترین فرد نسبت به تعطیل حکومت، اهمیت بیشتری داشته و مقدم می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۷: ۸۴). این حکم عقل، خود به بنیان مشروعیت نسبی حکومت مستقر تبدیل شد که مستلزم مضامین مورد اشاره در سطور پایین‌تر است. همچنان که شیخ طوسی، برقراری عدالت را از الزامات حکومت و دخیل در وجه مشروعیت آن می‌داند که این امر خود با منطق درونی عقل کلامی پیوند دارد. بنابر تحلیل یکی از محققان، «شیخ طوسی در تعریف سلطان عادل، به وجود دو عامل توجه کرد: یکی امر به معروف و دیگری برقراری عدالت، یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش (طوسی، بی‌تا: ۳۵۶). او با تخصیص این دو ویژگی نشان داد که حکومت، امری

منحصر به امامان معصوم نیست، بلکه در دوران غیبت نیز هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت امامان را بر حق بداند، سلطان عادل خواهد بود» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸: ۱۰۵). لازم به ذکر است که متکلمان شیعه در مباحث حسن و قبح عقلی، قائل به نیکویی ذاتی عدل و زشتی ذاتی ظلم بوده‌اند و بر همین اساس چنین نظروزرزی تولید شده است؛ یعنی بخشی از کلام سیاسی متناظر با خود را تولید کرده است.

سامان‌یابی نظروزرزی سیاسی اصحاب مکتب بغداد، حداقل بر توجه به «سنت‌های موجود در قرآن (سنت یوسف پیامبر در دربار مصر)» و «سنت‌های رفتاری و عملکردی امامان شیعه (رفتار سیاسی امام علی در دوره خلافت سه‌گانه صدر اسلام)» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۶ و سالاریه، ۱۳۹۷: ۱۷۵-۱۷۶)، تلازم سلب مشروعیت مطلق از حکومت عرفی موجود با هرج‌ومرج‌گرایی سیاسی (به استناد گفتاری از امام علی^(ع): «... مردم به فرمانروا و حاکم نیاز دارند: خواه نیکوکار باشد یا بدکار») (نهج‌البلاغه، ترجمه فیض‌الاسلام، خطبه ۴۰) و «رفتار سیاسی شیعیان در تجربه زندگی سیاسی روزمره (از بنیادگذاری خلافت عباسی و آل‌بویه تا مشارکت در مناصب حکومتی و نیز همکاری‌های گسترده در زندگی مدنی روزمره)» استوار بوده است. درباره عامل عرف متشرعه زمانه، یادآوری این نکته ضروری است که به گفته یکی از دانش‌پژوهان، «حق‌الناس نیز به آن دسته از امور نیازمند تبیین متشرعانه اطلاق می‌شد که مناسبات فرد و نظام سیاسی-اجتماعی جامعه‌اش را معین می‌نمود. امامیه... در حق‌الناس به دلیل عدم دسترسی به معصوم، از قوانین مدنی رایج تبعیت می‌کردند و اصولاً مهم‌ترین وظیفه نقیب امامیه، به‌ویژه در شهر بغداد، تنظیم مناسبات میان آنها و حکومت‌های موجود بود» (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۷۸: ۳۴). به همین دلیل، چنین بیان شده که هرچند عرف یکی از منابع قواعد فقه سیاسی است، می‌توان آن را به مثابه قاعده‌ای دانست که در فقه سیاسی کاربرد فراوانی دارد؛ یعنی به یک اعتبار، منبعی برای قواعد و به اعتبار دیگر، قاعده‌ای مستقل به‌شمار می‌رود (شریعتی، ۱۳۸۷: ۷۰-۷۱).

نقطه آغاز و عزیمت اهالی مکتب بغداد در بحث از حکومت‌های عرفی، عمدتاً به موضوع تقسیم‌بندی حکومت‌ها به عادل و ظالم بازمی‌گردد (فیرحی، ۱۳۷۸: ۳۱۵، سالاریه،

۱۳۹۷: ۱۷۲ و ملکاف، ۱۳۹۷: ۷). در این زمینه، مضامین کلی با تمرکز بر نحوه مواجهه با حکومت‌های عرفی مستقر، عمدتاً به «پذیرش مقامات و مناصب حکومتی»، «همکاری‌های مالی»، «مشارکت در جهاد و دفاع» و «عدم معاونت در قیام علیه حکومت» مربوط است. بیشتر احکام سیاسی در این مقوله، در پیوند مستقیم و غیرمستقیم با همین مضامین کلی قرار دارد. عالمان شیعی مکتب بغداد، با توسل به عقل اصولی-فقهی و با استناد به قواعد «اهم و مهم» (تقدیم مهم بر مهم)، رجوع به خبره (کارشناس)، ملازمه بین حکم عقل و شرع، ضرورت (اضطرار)، ضرورت به مقدار نیاز، لاضرر، دفع افسد به فاسد، مساوات (عدم تبعیض)، مصلحت، تقیه، وفای به عقود و نفی عسر و حرج (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۷) و در پیوند با عرف زمانه خود، یعنی رفتار شیعیان در قبال حکومت موجود، افکار سیاسی درباره نظم عرفی مستقر را صورت‌بندی و سامان دادند.

در اینجا، برخی از مهم‌ترین نمونه‌ها که نشانه‌ها و دلالت‌های آشکاری بر مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود دارند، به همراه اصول عقل عملی تولیدکننده آنها، عرضه می‌شود. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، آرای سیاسی مربوط به این مورد، به دو دسته اصلی «تعامل و همکاری» و «قبول مناصب حکومتی» تقسیم می‌شود. همکاری‌های مالی، دادوستد، دریافت هدایا و جوایز و مشارکت در جهاد و دفاع، از مصادیق تعامل و همکاری است. مواردی چون پذیرش ولایت و قضاوت نیز از جمله قبول مناصب محسوب می‌شود.

از مصادیق همکاری، حکم شیخ طوسی درباره دریافت هدایا از حاکم جور است که بنیان آن بر اصل و قاعده «مساوات» یا عدم ترجیح بین بندگان در صورت تساوی قرار دارد. این حکم خود بر پایه اقتضای عدل و انصاف استوار است که بر اساس آن، همه مسلمانان، بهره‌ای از بیت‌المال دارند:

«هرگاه فرد، متصدی بخشی از امور حکومتی، اعم از سیاسی، جمع‌آوری مالیات و خراج و قضاوت و غیره گردید، مانعی ندارد که ارزاق و جوایز و هدایا را بپذیرد، حال اگر اینها از جانب سلطان عادل باشد، برای وی

حلال است و در صورتی که از جانب سلطان جائز باشد، مجاز بر قبول آن است، زیرا وی نیز سهم و بهره‌ای از بیت‌المال دارد» (طوسی، بی‌تا: ۳۵۷).

به علاوه، این رأی او که «داد و ستد طعام و سایر حبوبات و غلات یا اجناس متنوع دیگر با سلاطین و پادشاهان جور، منعی ندارد» (همان: ۳۵۸)، خود مبتنی بر اصل برائت از اصول عملیه فقهی است که از تأملات ثانویه عقلی محسوب می‌شود. همچنین بنابر نظر شیخ طوسی، همراهی با سلاطین جور در امر جهاد، جایز نیست. در عین حال مادامی که اساس اسلام و مسلمین در مخاطره افتد، «در این صورت دفاع و جنگ با مهاجمین، واجب و لازم می‌شود» (همان: ۲۹۰). مبنای چنین حکمی، قواعد «اهم و مهم یا همان تقدیم اهم بر مهم و مصلحت» است که خود برآمده از عقل اصولی-فقهی‌اند. به علاوه در حکومت سلطان جائز، هرگاه فردی یا گروهی در برابر دولت جائز، دست به قیام زده، خواب خوش آنان را آشفته کنند، بر مسلمانان و معتقدان به مکتب، واجب نیست که در این جهاد شرکت کنند و حتی حرمت و عدم جواز این مشارکت نیز در احکام بعضی از این فقها آمده است. به طوری که شیخ طوسی می‌گوید: «کسی که بر ضد امام و حاکم جائز خروج و قیام کند، جنگ و جهاد با وی در کنار سلطان جائز به هیچ‌وجه جایز نمی‌باشد» (طوسی، بی‌تا: ۲۹۷؛ به نقل از خالقی و دیگران، ۱۳۸۶: ۱۹۲).

از مصادیق پذیرش مناصب حکومتی، رأی سید مرتضی درباره وجوب پذیرش مسئولیت در چنین حکومت‌هایی است که به صورت نسبتاً آشکاری، اساس آن را بر قواعد «اهم و مهم، ملازمه عقل و شرع و مصلحت» قرار دارد:

«موارد وجوب پذیرش مسئولیت، زمانی است که پذیرنده مسئولیت بداند یا با نشانه‌های آشکار گمان غالب ببرد که با پذیرش مسئولیت می‌تواند حق را برپا کند و باطل را کنار بزند، به نیکی‌ها امر نماید و از بدی‌ها نهی کند و اگر این پذیرش صورت نگیرد، هیچ‌یک از این امور تحقق نمی‌یابد. در این صورت پذیرش مسئولیت واجب می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۸۹).

همان طوری که شیخ مفید نیز بر مبنای قواعد «تقیه و لاضرر»، چنین حکم می‌کند که «بر قضات منصوب از سلطان جور واجب است که تنها بر اساس حکمی که از طرف اهل بیت پیامبر^(ص) آمده عمل کنند و حق تخطی ندارند، مگر اینکه خوف ضرر داشته باشند و برای تقیه، حکمی خلاف فقه شیعه صادر نمایند که البته در مورد ریختن خون مؤمن، تقیه جایگاهی ندارد. همچنین مؤمنان نباید عهده‌دار امری در دستگاه حکومت جور شوند، مگر اینکه برای کمک به اهل ایمان و حفظ آنها از سوء قصد باشد و ایشان باید تمام سعی خود را بنمایند و خمس تمام اموالی را که از راه حکومت به دست آوردند، جدا کند» (مفید، ۱۴۱۴: ۸۱۱-۸۱۲).

مفاد چنین آرا و احکامی، متضمن «مشروعیت بخشی نسبی» به «حکومت‌های عرفی مستقر» است که این خود البته تنها در پرتو عقل عملی در پیوند با عرف متشرعه، امکان صدور می‌یابد. مشروعیت سیاسی، حداقل دو مضمون و معنا را در خود به همراه دارد: حقانیت و برحق بودن نظم سیاسی مستقر و رضایتمندی مردم از آن نظم. بنابر تعریف مشروعیت در علم سیاست که «باور عمومی اعضای یک جامعه است مبنی بر اینکه قدرت دولت برای وضع و اجرای قوانین، قدرتی است بحق، قانونی و مستوجب فرمان برداری» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۶)، این مشروعیت در اینجا و با عطف توجه به مضامین و محتوای متون نقل شده، به طور تمام و کمال مدنظر نیست. اما بنابر عقل عملی و تأملات ثانویه آن یعنی اصول فقهی، باید واجد قدر متیقنی از مشروعیت باشد تا مستوجب چنین فرمان برداری‌هایی شود.

بررسی تاریخی نیز حاکی از تأیید گزاره‌های بالاست؛ زیرا این دسته از متکلمان و فقیهان مکتب بغداد، علاوه بر اینکه فتاوی و آرای لازم را در این باره صادر می‌کردند، خود نیز گاه در پذیرش این مناصب، پیشگام بودند. چنان که مطابق روایت نسبتاً معتبر تاریخی، سید مرتضی «پس از وفات برادرش سیدرضی در سال ۴۰۶ ق مسئولیت نقابت، امارت حج و نظارت بر دیوان مظالم را به عهده گرفت... [در این زمینه] مسئولیت بزرگ امارت حج هم بر عهده ایشان بود که معمولاً شخص خلیفه آن را به عهده داشت. ولی

گاهی خلیفه، این مسئولیت مهم را به شخص شایسته‌ای واگذار می‌کرد و او را به عنوان «امیرالحاج» معرفی می‌نمود» (خالقی و دیگران، ۱۳۸۶: ۷۳-۷۴ و سالاریه، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۱۸۵).

بررسی رفتار سیاسی شیعیان تا این برهه تاریخی، یعنی ظهور مکتب بغداد نیز بیانگر تأیید گزاره‌های مورد اشاره بالاست: از تلاش‌های آنان برای ورود به مقامات و مناصب حکومتی تا مجاهدت‌های مجددانه‌شان برای تشکیل حکومت شیعی. هرچند تاریخ، آکنده از گزارش‌های بسیار در این زمینه است، در اینجا تنها به بارزترین نمونه تاریخی آن اشاره می‌شود و آن عبارت است از مبارزات فراگیر و پیگیرانه شیعیان با شعار و لوی «الرضا من آل محمد» که به تأسیس خلافت عباسی انجامید (کرون، ۱۳۹۴: ۱۶۰ و بهنیا، ۱۳۸۶: ۹۶). در واقع این عرف جامعه شیعی نیز تأثیرات خود را در پیوند با عقل اصولی-فقهی برای صدور احکام سیاسی بالا داشته است.

ارزیابی انتقادی

نخستین تجربه اندیشه‌ورزی سیاسی شیعی از طریق عقل کلامی و اصولی-فقهی، به بازتولید نظریه‌ای در باب نظام سیاسی منجر شد که بر دو پایه اساسی «امنیت» و «اطاعت» قرار داشت. شاید درهم تنیدگی کلام سیاسی و فقه سیاسی، مهم‌ترین عامل شکل‌گیری چنین اندیشه و نظامی قلمداد شود. با وجود این فلسفه تأسیس حکومت بر محوریت «حفظ نظم، جهت‌یابی به سوی خیر و نیکی‌ها، جلوگیری از ظلم و ستم و فروپاشی نظام اجتماعی»، به جای «ضرورت اجرای قوانین شریعت»، خود می‌توانست به بنیادگذاری «حکومت عرفی» ای منجر شود که اساساً نیازی به درهم تنیدگی با شریعت، در این سطح گسترده و عمیق را طلب نمی‌کرد.

به نظر می‌رسد که عقل کلامی باپیش‌فرض قرار دادن «اثبات اصول عقاید» به صورت اساسی و بنیادین، تنها ظرفیت تولید کلام سیاسی متناظر با آن یعنی نظام امامت‌محور را داشته است. در واقع تسری آموزه‌های شیعی به درون استدلال‌های عقلانی (به ظاهر محض)، موجب محدودیت‌ها و دشواری‌های حل‌نشده در این نوع اندیشه سیاسی شده

است. در واقع شاید آنچه بیش از همه بر معضل و پیچیدگی این سنخ نظرورزی سیاسی افزوده است، همان درهم‌تنیدگی عقل کلامی با عقل اصولی-فقهی باشد که ملغمه‌ای از کلام و فقه سیاسی را عرضه داشته است. به همین دلیل، با نظرداشت مقایسه‌ای، یعنی مقایسه‌ی نظرورزی مکتب قم مقدم بر مکتب بغداد، استناد و توسل به عقل و عرف در این مکتب متأخر نتوانست به تحول اساسی در اندیشه‌ی سیاسی شیعی بینجامد؛ به گونه‌ای که حتی با تغییر مبانی معرفت‌شناختی، این تحول و دگردیسی، نه از نوع ماهوی، بلکه تنها یک شیفت و تغییر درون‌پارادایمی تلقی می‌شود. با وجود این هرچند این عالمان دینی در نظرورزی سیاسی، به مبانی معرفت‌شناختی خود ملتزم بودند، این التزام در پیوند با کلان‌نظریه شیعه دوازده امامی، آنها را از اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر عقل کلامی به اندیشه‌ی سیاسی مبتنی بر عقل اصولی-فقهی (عمدتاً شریعت‌پایه) هدایت کرد که چالش‌های درون‌ذاتی خود را داشته و دارد.

دستاورد برای جامعه ایران کنونی

اندیشه سیاسی فقاهتی که در اندیشه برخی فقیهان در دوره متأخر ایران به جریان‌یابی و نیرومند تبدیل شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵)، می‌تواند این پرسش را پیش نهد که نخستین بار چگونه و طی چه فرآیندی، «عقل و عرف» به قلمرو اندیشگی فقهی و کلامی وارد شد و چه تغییر و دگرگونی در کلام و فقه سیاسی ایجاد کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که آنچه در مکتب بغداد آغاز شد، با همه تغییرات به خود دیده در طول تاریخ، هم‌اکنون در ایران به نمونه عالی^۱ خود رسیده است. به دیگر سخن، دستاورد مکتب بغداد، چیزی فراتر از آموزه‌ای است که برخی بدان اشاره کردند، یعنی «عقل در خدمت تعالیم دین» (آل‌غفور، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

دستاورد این مکتب را باید سرآغاز ورود مباحث جدیدی در علوم دینی دانست که در قلمرو نظام سیاسی، در نهایت به اندیشه و ایده «سلطنت مسلمان ذی‌شوکت» و «ولایت فقیه» منجر شد. بنابر تحلیل یک پژوهشگر، «چنین دیدگاهی-که در روش‌شناسی شیخ

1. Ideal type

مفید و سید مرتضی تکوین یافته و از دوره میانه تاکنون بسط پیدا کرده است - جایگاه برجسته‌ای برای مجتهدان در زندگی سیاسی شیعه و در دوره غیبت تدارک نموده است. زندگی سیاسی، نیازمند دانش، تعقل و اجماع و اتفاق است؛ اما هرگونه دانش و اجماعی، جز با حضور جمع مجتهدان دینی، مشروعیتی ندارد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

دستاورد این پژوهش برای جامعه ایران اکنون، تنها از طریق نقادی این نظریه، امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد که اگر عرصه سیاست در ایران دچار برخی دشواری‌ها و چالش‌های بنیادین است، همگی ناشی از همان بنیانی است که در مکتب بغداد گذاشته شد. بدین معنا که شیفت پارادایمی صورت گرفته از سوی اهالی این مکتب، بالاخص یکی از حاملان اصلی و متأخرتر آن، یعنی شیخ طوسی که از عقل کلامی به عقل اصولی - فقهی، تغییر جهت داد، عاملی شد تا سیاست که می‌توانست به مثابه امری مستقل در اندیشه کلامی پرورنده شود، ذیل شریعت و فقه قرار گیرد. بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که سیاست در ایران کنونی که عملاً ذیل دیانت قرار دارد و از کارکردهای اساسی خود بازمانده است، در واقع متأثر از همان اصول بنیادگذاری شده مکتب بغداد است.

نتیجه‌گیری

نظروری سیاسی عالمان شیعی مکتب بغداد در دوره میانه اسلامی، در مقایسه با مکتب مسلط پیشین یعنی مکتب قم، دچار تحول و دگرگونی شد. در حالی که نمایندگان اصلی مکتب قم درباره حکومت‌های عرفی موجود در زمانه خود، به عدم مشروعیت مطلق آنها، تحریم هرگونه همکاری و نیز به تبع آن، نپذیرفتن مناصب حکومتی توسط شیعیان باور داشتند، مکتب بغداد تا حدود زیادی آرای متفاوتی عرضه کرد. آنها از یکسو، مشروعیت نسبی به چنین حکومت‌هایی دادند، همکاری با آنها را مجاز شمردند و حتی ترغیب بدان کردند و نیز پذیرفتن مقامات و مناصب حکومتی را نه جایز، بلکه در برخی شرایط، واجب شمردند. پرسش از چندوچون این تحول، هدف اصلی مقاله حاضر بوده است.

بنابر فرضیه و نیز یافته‌های پژوهش، این تحول و دگردیسی عمدتاً تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی نوین اصحاب مکتب بغداد بود. پذیرش عقل و عرف در سامانی‌ها، نظورری سیاسی، عمده‌ترین عامل این تحول قلمداد می‌شود. در سپهر اندیشه سیاسی این عالمان شیعی، عقل کلامی و عقل اصولی-فقهی، در پیوند با عرف متشرعه زمانه، نیرویی مناسب برای اندیشه‌پردازی لحاظ گردید. این عقول و عوامل، در یک پیچیدگی و درهم تنیدگی نسبتاً دشوار، سه سطح کلان «ضرورت تأسیس حکومت»، «ضرورت وجود نهاد امامت» و «مشروعیت نسبی حکومت‌های عرفی موجود» را تشخیص و احکام سیاسی متناظر با آنها را صادر کردند. البته کل چنین نظورری‌ای، در پارادایم دانش سیاسی قدیم و بر اساس پرسش «چه کسی حکومت می‌کند» قرار می‌گیرد.

منابع

- آل‌غفور، سیدمحسن (۱۳۸۰) «عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، شماره چهاردهم، تابستان، صص ۱۲۱-۱۳۸.
- اثباتی، اسماعیل (۱۳۸۳) «بررسی آرای کلامی شیخ صدوق و مقایسه آن با آرای شیخ مفید»، حدیث اندیشه، شماره نهم و دهم، بهار و تابستان، صص ۴۷-۷۶.
- احمدزاده، سید حشمت‌الله (۱۳۸۲) «عرف در نظر فقیهان و حقوق‌دانان»، پژوهش‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره دوم، زمستان، صص ۷-۳۶.
- الله بداشتی، علی و اصغر رضانی (۱۳۹۷) «بررسی و نقد انتقادات شیخ مفید بر دیدگاه انسان شناختی شیخ صدوق»، فلسفه و الهیات، شماره اول، بهار، صص ۹۷-۱۱۹.
- امامی، مرتضی و دیگران (۱۳۹۳) «تئوری حکومتی عصر غیبت بر اساس دیدگاه شیخ مفید (ره)»، حکومت اسلامی، شماره چهارم، زمستان، صص ۵۱-۶۸.
- ایزدهی، سیدسجاد و صدیقه صدیق تقی‌زاده (۱۳۹۷) «چیستی کلام سیاسی»، کلام اسلامی، سال بیست‌وهفتم، شماره ۱۰۷، پاییز، صص ۸۵-۱۰۶.
- برجی، یعقوب‌علی (۱۳۸۰) «رفتار سیاسی فقهای دوره میانه»، شماره چهاردهم، تابستان، صص ۵۵-۶۶.
- برنجکار، رضا و ریحانه هاشمی (۱۳۹۳) «عقل‌گرایی در مدرسه امامیه بغداد و معتزله»، فلسفه دین، شماره ۱، بهار، صص ۵۷-۸۲.
- بهنیافر، احمدرضا (۱۳۸۶) «ارتباط خلافت عباسی با حکومت‌های ایرانی»، معرفت، شماره ۱۱۴، خرداد، صص ۹۵-۱۰۴.
- تقوی سنگدهی، سیده لیلا و بهرام امانی چاکلی (۱۳۹۱) «بررسی تعامل فکری و سیاسی شیخ مفید با حاکمان آل بویه»، پژوهشنامه تاریخ، شماره ۲۷، تابستان، صص ۲۱-۴۶.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۶) نقد عقل مدرن (گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان)، ترجمه حسین سامعی، ج اول، تهران، فرزان‌روز.
- (۱۳۷۷) نقد عقل مدرن (گفتگوهای با اندیشمندان امروز جهان)، ترجمه حسین سامعی، ج دوم، تهران، فرزان‌روز.
- حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶) «سیاست در اندیشه و رفتار فقیهان شیعی دوره آل بویه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۲، صص ۳۹-۶۲.
- حکیم‌الهی، عبدالمجید (۱۳۹۵) «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در تشیع (با بررسی تطبیقی دیدگاه‌های

- شیخ صدوق و شیخ مفید»، کلام، شماره چهارم، بهار و تابستان، صص ۲۴-۵.
- خالقی، علی (۱۳۸۳) «نظام سیاسی شیعه در اندیشه شیخ مفید»، علوم سیاسی، شماره ۲۷، پاییز، صص ۲۷-۷.
- خالقی، علی و دیگران (۱۳۸۶) نظام سیاسی و دولت مطلوب در اندیشه سیاسی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خانجانی، قاسم (۱۳۸۲) «روش پژوهشی شیخ مفید در تاریخ»، پژوهش حوزه، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۱۶۱-۱۷۳.
- خیراللهی، زهرا (۱۳۹۰) «ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲، زمستان، صص ۱۴۹-۱۷۵.
- رضازاده عسکری، زهرا (۱۳۸۴) «نقش شیخ طوسی در ایجاد نهضت علمی با تأکید بر تطور فقهی»، پژوهش دینی، شماره دوازدهم، زمستان، صص ۲۳۵-۲۵۰.
- رضایی، جعفر (۱۳۹۳) «جایگاه عقل در کلام در مدرسه کلامی بغداد»، تحقیقات کلامی، شماره چهارم، بهار، صص ۲۲-۷.
- رنی، آستین (۱۳۷۴) حکومت؛ آشنایی با علم سیاست، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سالاریه، صفورا (۱۳۹۷) «اندیشه سیاسی سیدمرتضی در تعامل با حکومت آل‌بویه»، حکومت اسلامی، شماره دوم، تابستان، صص ۱۶۹-۱۸۹.
- سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۸۹) «نقش عقل در تحول فقه سیاسی شیعه (مطالعه موردی: دوره معاصر)»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۱۲۷-۱۵۵.
- شریعتی، فهیمه (۱۳۸۶) «تقریب مبانی کلامی شیخ صدوق (ره) و شیخ مفید (ره)»، آینه معرفت، تابستان، صص ۱۰۳-۱۱۴.
- شریف مرتضی (۱۴۰۵) رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
- شفیعی، محمود (۱۳۸۷) «اقتضاها و امتناع‌های عقل‌گرایی در فقه سیاسی شیعه»، شیعه‌شناسی، شماره ۲۳، پاییز، صص ۴۲-۷.
- شفیعی، محمود (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی سید مرتضی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، قم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- شوشتری مرعشی، سیدمحمدحسین و هرمز اسدی کوه‌آباد (۱۳۸۷) «بررسی نقش نظریه‌پردازان

- مکتب بغداد در نهادینه کردن «عقل» در سیر تحول و تطور فقه پژوهی امامیه، مبنای فقهی حقوق اسلامی» شماره ۱، تابستان، صص ۱۳۵-۱۶۰.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴) ابن خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران، طرح نو.
- (۱۳۹۶) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۰) الاقتصاد الهادی الی الطریق الرشاد، تهران، بی‌تا.
- (بی‌تا) النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، قم، بی‌نا.
- (۱۳۹۴ق) تلخیص الشافی، تصحیح سیدحسین بحر العلوم، ج ۴، قم، بی‌نا.
- عظیمی گرگانی، هادی (۱۳۸۶) «نقش شیخ طوسی در ایجاد نهضت علمی»، فقه و مبنای حقوق، شماره دهم، صص ۴۳-۵۹.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۰) اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ۲، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- غلامی، علی و محمد پورکیانی (۱۳۹۵) «بررسی مبنای فلسفی جایگاه «عقل» و «عرف متشرعه» در حقوق با تمرکز بر آرای علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۵-۲۶.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۵) «بررسی دیدگاه متکلمان امامیه درباره گستره علم امام با تکیه بر روایات»، تحقیقات کلامی، شماره پانزدهم، زمستان، صص ۲۷-۴۴.
- فاضل استرآبادی، محمد (۱۳۸۵) «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (بخش دوم)»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره چهارم، تابستان، صص ۲۱-۵۲.
- (۱۳۸۵) «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه (بخش نخست)»، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره سوم، بهار، صص ۹-۳۳.
- فرمانیان، مهدی و مصطفی صادقی کاشانی (۱۳۹۴) نگاهی به تاریخ تفکر امامیه: از آغاز تا ظهور صفویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران و قم، سمت و موسسه آموزشی عالی باقرالعلوم.
- (۱۳۷۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- قهرمان‌نژاد، بهاء‌الدین و دیگران (۱۳۹۳) «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید»، فقه، شماره دوم، تابستان، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۲) مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران، شرکت سهامی

انتشار.

کرون، پاتریشیا (۱۳۹۴) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن.
کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۷۸) «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی بر نخستین دوران تدوین»، تحقیقات
اسلامی، سال سیزدهم، بهار و تابستان، صص ۹-۵۴.

لaland، آندره (۱۳۷۷) فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوسی ایران.
مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۸) سیر تطور هویت‌یابی شیعیان تا پایان مکتب شیعی بغداد، قم، پژوهشگاه
علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷) حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهبازی، قم، موسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰) امامت و رهبری، قم/ تهران، چاپ دوازدهم، صدرا.

مفید، محمدبن‌نعمان (۱۴۱۳ هـ. ق) الارشاد، قم، المؤتمر العالمی (کنگره جهانی هزاره شیخ مفید).

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) المقنعه، قم، المؤتمر العالمی.

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) النکت فی مقدمات الاصول، قم، المؤتمر العالمی.

----- (۱۴۱۳ هـ. ق) تصحیح الاعتقاد، قم، المؤتمر العالمی.

ملکاف، علاء‌الدین (۱۳۹۷) «تفکرات سیاسی مرتضی علم‌الهدی سرآغازی بر اندیشه‌های تشیع در
طول تاریخ»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی تبریز و انقلاب مشروطه ایران، دانشگاه آزاد
اسلامی تبریز، مرداد.

منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا، جلد ۱، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

موسویان، سیدمحمد رضا (۱۳۷۹ الف) «حکومت و انواع آن در اندیشه سیاسی شیخ طوسی»، علوم
سیاسی، شماره هشتم، بهار، صص ۲۸۹-۳۱۲.

----- (۱۳۷۹ ب) «کار ویژه‌های حکومت در اندیشه سیاسی شیخ طوسی»، علوم

سیاسی، شماره دوازدهم، زمستان، صص ۲۴۵-۲۶۶.

----- (۱۳۸۰) «روابط متقابل مردم و حاکمان از دیدگاه شیخ طوسی»، حکومت

اسلامی، شماره ۱۹، بهار، صص ۱۷۹-۱۹۹.

موسویان، سیدمحمد رضا (۱۳۸۹) اندیشه سیاسی شیخ طوسی، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.

نیازی، محمدعلی و سیداحمد محمودی (۱۳۹۰) «بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی

صدوق و مفید»، الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)، شماره ششم، پاییز و زمستان، صص ۷۷-۹۴.

یاوری، محمدجواد (۱۳۸۷) «اندیشه سیاسی شیخ مفید با تأکید بر کتاب «المقنعه»»، معرفت، شماره

۱۲۴، فروردین، صص ۹۳-۱۱۶.