

## تأملی بر بنیادهای کلامی اندیشه سیاسی شیعه با تأکید بر آراء شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی

سید مهدی ساداتی نژاد\*

مهدی موحدی‌نیا\*\*

### چکیده

مسئله این پژوهش، تأکید بر «کلام» و اصول عقائد به عنوان مبنا و شالوده اندیشه سیاسی شیعه است. مطابق این نظر، مفاهیم کلامی‌ای چون نبوت، امامت، غیبت و ولایت فقها، چارچوبی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه را به وجود می‌آورند که دلالت‌های سیاسی - اجتماعی مخصوص به خود را اقتضا می‌کند. روش پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی و متن - محور است و با رجوع به مفاهیم پایه در متون کلامی شیخ مفید و سید مرتضی علم‌الهدی به عنوان دو چهره محوری علم کلام شیعی، به استنباط اندیشه سیاسی آنان و مبانی اندیشه سیاسی شیعه می‌پردازد. مهمترین یافته‌های این پژوهش تبیین شاخصه‌های اساسی اندیشه سیاسی مبتنی بر کلام شیعه است که رئوس آن عبارتست از پیوند و درهم‌تنیدگی جوهری و ساختاری دیانت و سیاست، محوریت «تکلیف» در اندیشه و کنش سیاسی، نگاه به سیاست به عنوان بستری برای استقرار دیانت، به همین دلیل در کلام سیاسی شیعه بر لزوم وجود صفاتی چون علم و عصمت برای متولیان امر حکومت، تأکید شده است.

### واژگان کلیدی

کلام سیاسی، شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی، غیبت، اندیشه سیاسی.

\*. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول)

msadatinejad@ut.ac.ir

m.movahedinia.ut.ac.ir

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۴/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

## طرح مسئله

کلام را علم استنباط، تبیین و دفاع از عقاید دینی دانسته‌اند. (کاشفی، ۱۳۸۷: ۳۰) وظیفه اساسی علم کلام، دفاع از ساحت عقاید دینی است و این مهم ابتدا با استنباط، تبیین و توضیح گزاره‌های دینی و اعتقادی انجام می‌گیرد. در همین ارتباط باید به مفهوم «کلام سیاسی» اشاره کرد. در این مقاله مراد از کلام سیاسی، آن بخش از مباحث کلامی است که گرچه علی‌الظاهر بیانگر اصول عقائد بوده و به‌طور خاص به موضوعات متعارف سیاسی نمی‌پردازند، اما چارچوبی را شکل می‌دهند که اصلی‌ترین و کلی‌ترین محورهای اندیشه سیاسی چون غایت و هدف سیاست، فلسفه حکومت و اوصاف حاکم، در آن معنای خود را باز می‌یابد. مراد از اندیشه سیاسی متکلمین شیعه، مباحث کلامی‌ای چون اوصاف «امام» و لزوم تشکیل حکومت از سوی او و ارتباط با حکام جور است و انتظار پرداختن به موضوعات متعارف اندیشه سیاسی (چون مباحثی که در فلسفه سیاسی غرب یا دوران مدرن مطرح می‌شود) انتظاری غیرواقع‌بینانه است. چراکه از یک‌سو در این سامان فکری و هستی‌شناسی آن، خط فارق صلب و معینی سیاست و دیانت را از یکدیگر جدا نمی‌کند و از سوی دیگر «فقه» عهده‌دار جزئیات و تفصیل احکام و قوانین در حوزه سیاسی و اجتماعی است.

شیخ مفید و شاگردش سیدمرتضی علم‌الهدی، از بزرگترین متکلمین شیعه اثنی‌عشری و به نوعی می‌توان گفت واضعان و تدوین‌کنندگان کلام رسمی این مکتب بوده‌اند. تا پیش از قرن چهارم و شیخ مفید، رسالات کلامی در موضوعات مختلف به رشته تحریر درآمده بود و این امر حتی در زمان حضور ائمه شیعه هم مسبوق به سابقه بوده است، اما از زمان شیخ مفید و با کتاب «وائل المقالات» او نوعی انسجام کلی، موضوعی و روشی در آثار کلامی شیعه به‌وجود می‌آورد؛ گرچه اختلافاتی هم در روش، میان متکلمین - از جمله شیخ مفید و سیدمرتضی - وجود دارد اما از زمان آنان کتب کلامی، چارچوب و منطق تدوین مشخصی پیدا می‌کند که تا قرن‌ها ادامه می‌یابد.

در این پژوهش با هدف درک شالوده اندیشه سیاسی شیعه و دریافتی که از مفهوم و غایت سیاست در آن وجود دارد، به بررسی آثار کلامی دو تن از واضعان کلام شیعه اثنی‌عشری پرداخته و بر آن بوده‌ایم تا جوهره اعتقادی و کلامی سیاست‌فهمی و سیاست‌ورزی آنان را از خلال استدلال‌ات کلامیشان نمایان کنیم و بر همین اساس زمینه اجتماعی و تاریخی‌ای که متفکرین موردبحث در آن قرار داشته‌اند را مدنظر قرار داده‌ایم؛ با این هدف که ارتباط میان آموزه‌های کلامی و انتزاعی آنان در موقعیت‌های خاص انضمامی هم مورد توجه قرار گیرد.

یک. لزوم علم و عصمت در نبوت و امامت

به گفته شیخ مفید:

امامیه متفق‌اند که عقل در معرفت خود و نتایج آن محتاج به وحی (سمع) است و از «نقل» که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه کند جدا نیست و تکلیف جز با پیامبر ﷺ و وجود او در عالم برقرار نمی‌شود ... (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۶۰)

شیعه را پیروان و اطاعت‌کنندگان از امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌داند که اعتقاد به ولایت و امامت بلافصل او پس از پیامبر ﷺ داشته و امامت کسانی را که در خلافت بر او پیشی گرفتند، نفی می‌کنند. (همان: ۵۱) امامیه معتقد به ضرورت وجود امام در هر زمانی هستند و نصّ جلی، عصمت و کمال (از جمله علم) را برای «امام» واجب می‌دانند. (همان: ۵۴) علم و عصمت از اوصاف ضروری انبیاء و ائمه ﷺ است و از میان فرق اسلامی، شیعه بر پایه روایات ائمه ﷺ و استدلالات کلامی خود، موسّع‌ترین قرائت را از عصمت ارائه می‌دهد:

تمام انبیاء - صلوات الله علیهم - پیش از نبوت و پس از آن از گناهان کبیره معصوم‌اند و نیز از گناهان صغیره‌ای که فاعل آن [در نظر مردم] خوار شمرده می‌شود؛ اما ارتکاب گناهان صغیره‌ای که فاعل آن خوار شمرده نمی‌شود، پیش از نبوت به صورت غیر عمدی جایز است<sup>۱</sup> هرچند پس از نبوت ارتکاب آن در هر حالی ممتنع است. این مذهب جمهور امامیه است و تمام معتزله [و دیگر فرق] با آن مخالفند (همان: ۷۸)

اما پیامبر اسلام ﷺ از هنگام تولد تا وفات مرتکب هیچ‌گونه معصیت عمداً یا سهواً نگشته است. از نظر شیخ مفید، «دلایل عقلی» توجیه‌گر این برداشت از عصمت است؛ مطابق نظر متکلمین شیعه اگر امکان بروز معصیت از پیامبر یا امام وجود داشته باشد، دیگر اعتمادی برای رجوع مردم به آنان و تبعیت از آنها باقی نمی‌ماند و قول و فعل آنان در میان خلق مقبول و معتمد نمی‌افتد و این نافی و ناقض غرض از ارسال رسل و اوصیاء الهی است. (همان: ۸۰ - ۷۸)

علم و عصمت توأم با یکدیگرند، هم پیامبر و هم امام واجد این دو خصیصه‌اند؛ چراکه لازمه هدایت خلق، وجود این دو صفت است. علم پیامبر و امام ناشی از افاضات الهی است؛ در عین حال شیخ مفید

۱. سیدمرتضی در کتاب «تنزیه الانبیاء و الأئمه» این قسم را هم جایز نمی‌داند. (علم الهدی، ۱۳۹۲: ۳۲ - ۲۶)

«علم غیب» را مخصوص خداوند می‌داند که اگر مصلحت بداند، امام (یا پیامبر) را از آن آگاه می‌سازد و علم ائمه به غیب یا «باطن» بندگان از شروط ضروری امامت نیست؛ بر همین اساس شیخ مفید قائل به این است که «امام» هنگام قضاوت، بنا به «ظواهر» امور و شهادت شاهدان حکم می‌کند و ممکن است باطن امور بر او پنهان بماند، گرچه خلاف حقیقت و واقع امر باشد، هرچند ممکن است خداوند او را از حقیقت امر آگاه کرده و حقیقت و «باطن» امور را برای او آشکار گرداند. در همین راستا شیخ مفید - بر خلاف بنو نوبخت - «علم» امام به تمامی حرفه‌ها و زبان‌ها را نه واجب و نه ممتنع می‌داند و بر آن است که روایات وارده در اثبات این امر محل بحث و تأمل است.<sup>۱</sup> (همان: ۸۳ - ۸۱)

ماهیت «عصمت» از نظر شیخ مفید، در مخالفت با «اختیار» انسان نیست. «عصمت» لطفی است از جانب خداوند. مثل عصمت همچون ریسمانی است که به غریقی داده شود تا نجات یابد، انتخاب با اوست که به آن ریسمان چنگ زند یا نه؛ ائمه به این ریسمان الهی چنگ زده‌اند و با اطاعت از فرامین او «لطف» الهی را پاسخ گفته‌اند. پس «عصمت» در حقیقت نوعی خاص از توفیق الهی است که شامل حال انبیاء و اوصیاء الهی می‌گردد و در عین حال نافی اراده و اختیار بشر نیست. (همان: ۱۵۴ - ۱۵۳)

سیدمرتضی علم الهدی (م. ۴۳۶ ق) هم امامت را ادامه نبوت می‌داند. استدلال او برای توجیه لزوم نبوت، استدلالی معرفت‌شناختی است. بنا بر این استدلال، انسان با عقل مستقل خود قادر به شناخت دسته‌ای از امور است که همان امور مشمول حسن و قبح عقلی است. در عین حال، پاره‌ای از امور و مسائل وجود دارد که عقل (محدود) انسان توانایی وقوف و معرفت به آنها را ندارد؛ هدف از بعثت انبیا تعلیم این دسته از معارف به انسان‌هاست. (علم الهدی، ۱۴۳۱ق: ۳۲۳) پیامبری که مسئولیت ارشاد، انذار و معرفت‌بخشی به امت را بر عهده دارد، به ناچار باید برخوردار از صفاتی چون علم و عصمت باشد. سیدمرتضی به لزوم ثبوت این اوصاف برای «امام» هم قائل است؛ چراکه همان دلایلی که لزوم بعثت انبیاء و علم و عصمت ایشان را ضروری می‌سازد، در مورد امامت هم از اعتبار برخوردار است. «امام» حافظ شریعت است، هادی الی الرشد است؛ پس علم و عصمت او ضروری است. علت نیاز به امام، جواز (امکان) ارتکاب فعل قبیح از جانب مردم است، حال اگر امام خود معصوم و مصون از خطا و لغزش

۱. با این وجود زمانی که به تفسیر آیه «شوری» و امر خداوند به پیامبر مبنی بر مشورت با اصحاب می‌پردازد، آن را نه دلیل بر فقدان علم پیامبر به همه مباحث از جمله موضوعات تخصصی نظامی بلکه از برای ایجاد الفت و تعلیم اصحاب و امت می‌داند: «و اما وجه خواندن پیغمبر ایشان را به سوی مشورت با وی از برای این است که خدای عزوجل امر کرده است که باعث الفت ایشان شود؛ به سبب مشورت با ایشان و از برای تعلیم کردن ایشان» به اینکه با یکدیگر مشورت کنند نه به دلیل حاجت پیامبر به آنان. (مفید، ۱۳۶۲: ۲۸)

نباشد شخص او هم محتاج رجوع به امامی معصوم خواهد بود تا او را هدایت کرده و از معاصی بازدارد و  
آلّا این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و موجب تسلسل است و تسلسل هم باطل. (همان: ۲۹۹)  
سیدمرتضی این استدلال بر علم و عصمت را استدلالی «عقلی» می‌داند. او در «تنزیه الانبیاء و الائمه»  
اساس استدلال خود بر لزوم «عصمت» را بدین‌گونه بیان می‌کند:

حال که ثابت نمودیم ارتکاب [گناه] صغیره و کبیره، پیش و پس از پیامبری برای  
پیامبران جایز نیست، زیرا متضمن ماندن و منع مردم از قبول دعوت و گفته‌های  
ایشان بوده و موجب عدم حصول اطمینان روحی نسبت به ایشان می‌گردد؛ لازم است  
امامان علیهم‌السلام نیز از هر صغیره و کبیره‌ای، پیش و پس از امامت منزّه و پیراسته باشند؛  
زیرا شروط در هر دو حال (نبوت و امامت) یکی است. (علم الهدی، ۱۳۹۲: ۹۳)

#### دو. لطف

«لطف» ارتباط نزدیکی با تکلیف دارد. خداوند که انسان را مکلف به انجام تکالیف شرعی قرار داده  
است، لازم است تا او را در معرفت به این تکالیف و عمل به آنها یاری دهد. به باور شیخ، خدای تعالی  
برای بندگان خود بهترین کارها و اصلح آنها را در امور دین و دنیا انجام داده و از هیچ نیکی و نفعی در  
حقشان فروگذار نمی‌کند اما «لطف» از جهت جود و کرم الهی بر او واجب است و نه از باب عدالت او  
– بر خلاف نظر معتزله بصره و موافق معتزله بغداد – (مکدرموت، ۱۳۸۴: ۱۰۵) و ارسال رسل و نصب  
ائمه هم در دایره لطف الهی قرار می‌گیرد. (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۷۵) از همین‌رو لطف، مقرب و داعی به  
طاعت الهی است: «إعلم أن اللطف ما دعی إلي فعل الطاعة» (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۱۸۶) و نبوت و  
امامت مصادیق لطف الهی در حق مکلفین‌اند.

#### ب) انسان‌شناسی

اکثر متکلمین، انسان و حقیقت او را همین هیئت مشاهد دانسته و قائل به وجود بعدی بسیط و مجرد  
برای او نبوده‌اند،<sup>۱</sup> اما شیخ مفید چون بنو نوبخت و هشام بن حکم قائل به وجود بعدی بسیط به نام  
«روح» در انسان است و حقیقت انسان را همین بعد می‌داند. این جوهر بسیط، حجم و ابعاد نداشته و  
ترکیب، حرکت، سکون، اتصال و انفصال (خصوصیات اجسام) در آن راه ندارد. ذات و ماهیت حقیقی  
انسان همین «جوهر بسیط» است و ثواب و عقاب بدان تعلق می‌گیرد و مخاطب امر و نهی هم

۱. این اعتقاد هم خود مبتنی بر دلایل کلامی بوده است؛ از جمله اینکه تنها ذات ربوبیت مجرد و منزّه از ماده است.  
(ر.ک: قجاوند، ۱۳۹۳: ۱۴۶ – ۱۲۵)

همین جوهر است: «انّ الانسان الذي هو الجوهر البسيط يسمّى الرّوح و عليه الثواب و العقاب و اليه توجه الامر و النهي و الوعد و الوعيد». (مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۶۰) شیخ در تأیید نظریه خود به قرآن استناد کرده<sup>۱</sup> و روایات وارده را هم مؤید این نظر می‌داند. روح، قائم به نفس است (نه محتاج به جسم یا جوهری دیگر) و بقاء آن منوط به اعطاء وجود از جانب خداوند است. (همان: ۵۵) درحالی‌که سیدمرتضی علم الهدی چون اکثر متکلمین نفس را جوهر بسیط و مجرد از ماده و جسم نمی‌داند؛ بلکه از نظر او ذات انسان واحد است، نه اینکه از جوهری مجزاً و غیرجسمانی و جسم تشکیل شده باشد: «أن الفاعل المميز الحي الناطق هو الانسان الذي هو هذا الشخص المشاهد، دون جزء فيه أو جوهر بسيط يتعلّق به...»<sup>۲</sup>. (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۳۳ - ۳۲)

به نظر می‌رسد قائلین به هر دو نظر، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی - فلسفی خاص خود بوده‌اند. شیخ مفید، با توجه به عقاید کلامی‌ای چون «اعاده معدوم» و معاد جسمانی معتقد است که حقیقت انسان و آنچه مورد ثواب و عقاب قرار می‌گیرد روح اوست؛ چراکه بدن پوسیده و نابود می‌گردد. شیخ مفید می‌خواهد نتیجه بگیرد که خداوند می‌تواند بدن تازه‌ای همچون بدن دنیوی و قبلی انسان برای او بیافریند. این ابدان غیر از ابدان متلاشی و پوسیده شده است و انسان با این ابدان محشور می‌گردد و در معرض ثواب و عقاب قرار می‌گیرد و در این میان باید حقیقت انسان یعنی همان روح او ثابت باقی بماند. (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۹۴؛ مکدرموت، ۱۳۸۴: ۲۹۴) درحالی‌که متکلمینی چون سیدمرتضی، مفهوم تجرّد را به نوعی با «قدمت» پیوند داده و محدثات و ماسوی‌الله را ضرورتاً غیرمجرد و مادی می‌دانستند. (قجاوند، ۱۳۹۳: ۱۴۶ - ۱۲۵)

### یک. تکلیف و اختیار

انسان موجودی «مکلف» است و مسئول اعمال خویش؛ در صورت فقدان اختیار، تکلیف معنایی نخواهد داشت. شیخ بر خلاف معتزله (بصره) اصطلاح «خلق» را برای بندگان در مورد افعالشان به کار نمی‌برد چراکه «خالق» از اسامی توقیفی خداوند است. (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۷۴)

از مباحث کلامی‌ای که ذیل بحث اختیار انسان مطرح می‌شود «تولد» است. مراد از «تولد» نتایج

۱. فی‌ای صوره ما شاء ربک؛ (انفطار / ۸) بر اساس این آیه (خداوند انسان را مطابق هر صورتی که خواست ترکیب کرد) معتقد است: اگر انسان همان صورت (جسم مادی) بود، خداوند او را با هر صورتی که می‌خواست ترکیب نمی‌کرد؛ پس مشخص می‌شود که حقیقت و ذات انسان سوای جسمانیت و مادیت اوست. (مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۶۰)

۲. آن فاعل واجد قوه تمیز و حیات و صاحب عقل (نطق)، همین انسان در هیئت ظاهری اوست (که به مشاهده درمی‌آید) نه اینکه [موضوع این اوصاف] جزئی در درون انسان یا جوهری بسیط که متعلق به بدن اوست باشد.

غیرمستقیم و با واسطه یک فعل ارادی است. سؤال این است که مسئولیت و تکلیف شخص نسبت به نتایج افعالش حتی نتایج غیرقابل پیش‌بینی آن تا چه اندازه است؟ اصطلاح «تولد» را به بشر بن معتمر، بنیان‌گذار مکتب معتزلی بغداد منسوب می‌کنند. معتزله بر خلاف مجبّر (قائلین به جبر) که همه افعال را بیرون از اراده آدمی دانسته و به خدا منتسب می‌کردند، قائل به مسئولیت انسان حتی در قبایل اعمال با واسطه‌اش بودند تا جایی که بشر بن معتمر گفته بود که:

اگر شخصی پلک چشم کسی دیگر را بلند کند، دیدنی که از آن نتیجه می‌شود فعل شخص اول است و یا سازنده پالوده، علت شیرینی و خوشبویی آن است. هر چند در میان معتزله هم اختلافاتی در این باب وجود داشته است. (مکدموت، ۱۳۸۴: ۲۲۷؛ فالج، ۱۴۱۷ ق: ۱۰۸)

شیخ مفید، تولد را می‌پذیرد و بر آن است که

هر چیزی که علت آن به صورتی از یک انسان [صادر شده] باشد [به طریقی] که فعل دیگری با آن و متناسب با آن صورت گیرد؛ در صورتی که اوضاع و احوال آن همان که بود باقی بماند، فعل انسان است. آنچه همانند این نباشد، نه توسط انسان به وجود آمده و نه از راه فعل با او ارتباط دارد [و مسئولیتی متوجه فاعل ابتدایی نیست] ولی نمی‌تواند بدون پدیدآورنده‌ای پدیدار شود. (مکدموت، ۱۳۸۴: ۲۲۷؛ مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۱۲۳ - ۱۲۱)

سیدمرتضی مبتنی بر ماهیت مبانی تفکر شیعه و همچون متکلمین سلف خود، انسان را موجودی «مکلف» و صاحب اراده و اختیار دانسته و هدف از وضع تکالیف از سوی خداوند را مصلحت انسان عنوان می‌کند؛ لازمه تکلیف، عقل و اختیار است و که خداوند انسان را مکلف گردانیده بر اوست که شرایط انجام آن را هم بدو اعطا کند. (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۱۰۹ - ۱۰۸) سیدمرتضی اولین تکلیف انسان را «معرفت الهی» آن هم پیش از هر چیز از طریق عقل و نظر می‌داند. انسان تا خداوند را نشناسد و به او معرفت پیدا نکند، قادر به شناخت تکالیف، عمل بدان‌ها و بهره‌گیری از لطف الهی نیست؛ «تقلید» در این امر باطل است. سیدمرتضی در قول به وجوب نظر و تفکر به عنوان اولین تکلیف انسان برای رسیدن به معرفت خداوند با معتزله هم عقیده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۴۷ - ۴۲) جهت وجوب تفکر در امر دین و دنیا یکی است و آن «خوف از ضرر» است؛ تفکر از آن‌رو بر انسان واجب است که فقدان آن موجب خسران و ضرر به دین و دنیای اوست. (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۱۶۷ - ۱۵۹) از همین‌روی شناخت اوصاف امام و معرفت به او واجب است. عدم آگاهی و معرفت به «لطف» ناقض

غرض از ایجاد آن است (چراکه در صورت فقدان شناخت، مکلف قادر به بهره‌گیری از آن نیست) و اگر مکلف در شناخت آن قصور ورزد، عذرش پذیرفته نیست و حجت و تکلیف از ذمه او برداشته نمی‌گردد. (علم الهدی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۴۴)

### ج) امامت و سیاست

امامیه متفق‌اند که ضرورتاً در هر عصری باید امامی وجود داشته باشد و زمین، هیچ‌زمان از حجت خدا خالی نمی‌ماند تا خداوند با وجود امام بر مکلفین احتجاج کند؛ چراکه تکلیف و مصالح دین با وجود امام و حجت الهی تحقق می‌یابد. بنا به عقیده شیعه، «امام» منصوب از جانب خداوند است و با «نص» معین می‌گردد و هر کس که امامان پس از پیامبر را - که دوازده تن و از اولاد علی علیه السلام و حسین بن علی علیه السلام هستند - انکار کند، واجبی از واجبات دین را انکار کرده است. (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۵۷ - ۵۵)

وجوب امامت علاوه بر شرع، امری عقلی است؛ آن‌چنان که مصالح شرعیه امت بدون امام محقق نمی‌گردد؛ مصالح دنیوی آنان هم در گرو وجود امام و «سلطان عادل» است. وجود امام در جامعه، اقرب به صلاح و مصلحت و فقدان آن مایه اختلال و فساد امور است؛

امام، دافع و مانع تبهکاران، تعلیم‌دهنده نادانان، متنبّه‌کننده غافلان، بازدارنده از گمراهی و ضلال، اقامه‌گر حدود و مجری احکام، فیصله‌دهنده اختلافات، ناصب امرا، نگاهبان ثغور و سرحدات، حافظ اموال، حامی کیان اسلام [و] جامع امت در نمازهای جمعه و اعیاد است. (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۲ / ۳۴۲)

کتاب «*الشفای فی الإمامه*» سیدمرتضی علم الهدی در فهم کلام سیاسی نقش بی‌بدیلی دارد. این کتاب در حقیقت پاسخی است به ایرادات و شبهات قاضی عبدالجبار معتزلی به «امامت» و مسائل آن از منظر شیعه. سیدمرتضی یک‌به‌یک ایرادات قاضی عبدالجبار را عنوان کرده و پاسخ خود را بیان می‌کند. از آنجا که او چون دیگر متکلمین امامیه قائل به «وجوب عقلی»<sup>۱</sup> امامت است - برخلاف معتزله بصره و قاضی عبدالجبار - بخش قابل توجهی از استدلال‌ات او در توجیه این نظر و مربوط به اساس و ماهیت سیاست و حکومت از منظر شیعه است.

از نظر سیدمرتضی وجوب عقلی حکومت به دلیل وجود محسنات و تبعات فقدان آن است؛ امامت

۱. منظور از وجوب عقلی امامت این است که عقل، فارغ از وحی و شریعت هم می‌تواند به لزوم وجود آن پی ببرد. به عبارتی عرف عقلا و عقل سلیم حکم می‌کند که حکومت برای تنظیم امور زندگی بشر و عدم اختلال آن لازم است. حال آنکه معتزله بصره قائل به وجوب شرعی امامت بوده‌اند. (رک: خلیلی آشتیانی، ۱۳۹۱: ۱۷ - ۱۶)



«لطف» الهی است چراکه بدون وجود حکومت و ریاستی که تدبیر امور مردم و اداره آنان را بر عهده گیرد، احوال خلق و معیشتشان مضطرب و مختل می‌گردد، قبائح و ظلم و جور (جنایت) در بینشان رواج می‌یابد و بی‌نظمی حاکم می‌گردد و این امر اختصاصی به زمان و مکان خاصی نداشته بلکه قاعده‌ای کلی و علی‌الاطلاق است. (علم الهدی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۴۷)

با اینکه وجود امامت و حکومت به‌طور عام، ضرورتی عقلایی است اما بنا به اعتقاد شیعه این امر در درجه اول، حق انحصاری ائمه اثنی عشر به‌عنوان جانشینان پیامبر است. امامت، امری «منصوص» است و پذیرش یا عدم‌پذیرش امت تأثیری در تعیین آن ندارد؛ در همین ارتباط شیخ مفید بر آن است که اکثریت افراد امت که به غصب خلافت علی بن ابی‌طالب علیه السلام راضی شدند، گمراه بودند و معتقد است اکثریت و توده عوام به هر حال نادان‌اند و دانایان بی‌تردید انگشت‌شمار؛ پس گفتار و کردار اکثریت ملاک و مناط حق و باطل نیست و تشخیص آنان در «مشروعیت» بلا اثر است. (مفید، ۱۳۸۷: ۴۵)

او تغییر مسیر خلافت از علی علیه السلام به دیگران را واقعه‌ای می‌داند که مسیر تاریخ را دگرگون و منحرف کرد:

هان ای مسلمانان! ... بدانید اگر این اتفاق نمی‌افتاد که آن سه نفر بر آل محمد علیهم السلام تقدم جویند و با زور و قدرت بر مردم سیطره یابند<sup>۱</sup> ... هر آینه میان مسلمین شمشیرها کشیده نمی‌شد و هرگز در شریعت میان دو تن اختلاف نمی‌افتاد و هیچ‌گاه پیروان جمل و مردم شام و نهروان خون مردم با ایمان را حلال نمی‌شمردند و خون امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام را بر اساس دین‌داری و حرمت مباح نمی‌دانستند و همچنین کشتن امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام را روا نمی‌داشتند و حرمت خاندان عترت نمی‌شکست. (همان: ۲۰۳)

و بار سنگین تمام این پیامدها و ضلالت و گمراهی امت را بر ذمه کسانی می‌داند که باعث و بانیان این واقعه بوده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳ ق (پ): ۳۶)

سیدمرتضی هم بر آن است که «امام» عهده‌دار تمامی شؤون دین و ادامه نبوت است و همچون نبوت، امری «انتصابی» از سوی خدای متعال است. در عین حال، امام علاوه بر اینکه اعلم به احکام شریعت است باید اعلم امت به وجوه سیاست و تدبیر جامعه هم باشد. اوصاف امام بر دو گونه است:

۱. شیخ مفید بر این باور است که ماجرای سقیفه و تعیین خلیفه در آنجا نه امری مورد تأیید امت و به انتخاب آنان بلکه به اجبار و غلبه عده‌ای و همراه کردن دیگران با خود به پشتوانه قدرت بوده است.

عقلی یا سمعی (اوصافی که از وحی و نقل به دست می‌آید)؛ لزوم علم به سیاست و تدبیر امور از جمله اوصافی است که عقلاً برای امام و حاکم جامعه واجب است. (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۴۲۹)

سیدمرتضی در عین اعتقاد به نصب الهی در امر امامت، بنا بر اصلی عقلایی این نکته را می‌پذیرد که نمی‌توان به زور و قهر و «تغلب» بر مردم مسلط گشت. در نظام اندیشه او امامت (حکومت) لطفی است که موجبات سعادت و هدایت خلق را فراهم می‌آورد اما غلبه به جبر و اکراه، به فساد و اختلال امور نزدیک‌تر است تا صلاح و فلاح مردم. امامت زمانی مؤثر است که با رضا و رغبت خلق توأمان باشد. (علم الهدی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۵۵)

### یک. غیبت و ولایت فقها

می‌توان اندیشه سیاسی متکلمین شیعه را از خلال رسالات و کتبی که در باب غیبت نگاشته‌اند، استنباط کرد. کتاب شیخ مفید در این باب - علاوه بر برخی رسالات او - «فصول العشره فی الغیبه» نام دارد. استدلال‌های شیخ در این کتاب طبیعتاً بر متکلمین پس از او اثرگذار بوده است. شیخ در درجه اول، امت را مسئول غیبت امام می‌داند؛ خداوند امام را برای ارشاد خلق منصوب کرده است اما وقتی مردم از او روی گردان شده و ظالمین و دشمنان، قصد قتل و از بین بردن او را دارند، او هم (به اذن خداوند) از نظرها غائب می‌گردد و گناه و ملامت این امر بر کسانی است که موجبات غیبت امام را فراهم آوردند. (مفید، ۱۳۶۱: ۷۲ - ۷۰ و ۸۵)

در دوران غیبت «تکلیف» و مسئولیت از دوش امت برداشته نمی‌شود. شیخ در پاسخ به این ایراد که غیبت امام موجب تعطیل اجرای حدود و احکام اسلامی چون جهاد با دشمنان گشته و این نقض غرض از نصب امام است و در این صورت میان وجود و عدم او تفاوتی نیست، می‌گوید:

دعوت به حق و تبلیغ اسلام منحصر به شخص امام نیست و این وظیفه بر ذمه همه مسلمین است؛ همان‌گونه که گسترش دعوت پیامبران همواره به واسطه پیروان و مؤمنین به آنها بوده است، اجرای حدود و احکام الهی و جهاد با اعداء هم نه منحصر به شخص آنان بلکه توسط نمایندگان و منصوبین و فرماندهان آنان انجام می‌یافته است، ثانیاً این امت بود که با اعمال خود موجبات غیبت امام را فراهم کرد و این نافی «لطف» الهی در باب امامت نیست. (همان: ۷۲ - ۷۰)

شیخ در «رساله الاولی فی الغیبه» با صراحت بیشتری در باب سیاست در دوران غیبت سخن می‌گوید:

امام برای مصالح بسیاری (از طرف خداوند) منصوب شده است؛ از جمله قضاوت

میان افراد (مقام قضاء)، ارشاد امت و تبیین احکام و معارف شرعی و قیام برای اجرای این مسئولیت‌ها؛ اما حال که امام در پس پرده غیبت است، این امور بر عهده فقهای شیعه است. (مفید، ۱۳۹۰ (ب): ۵۰ - ۴۹)

پس شیعیان باید برای اطلاع از احکام دین در «حوادث واقعه» و فیصله دادن به اختلافات و دعاوی خود در دوران غیبت به فقهاء امامیه رجوع کنند. (مفید، ۱۴۱۳ ق (ت): ۶ - ۵) ذکر این نکته خالی از فایده نیست که شیخ مفید در مهم‌ترین اثر فقهی خود «لمتنعه» نیز، در ابوابی چون حدود و وصیت به مسئولیت فقهای شیعه در عصر غیبت می‌پردازد. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴ ق: باب حدود و وصیت) او از امام معصوم به نام «سلطان اسلام» و «سلطان عادل» یاد می‌کند و به نوعی ولایت فقها در عصر غیبت را در امتداد ولایت امام یا سلطان عادل قرار می‌دهد (خالقی، ۱۳۸۶: ۵۶ - ۵۵؛ آذری قمی، ۱۳۷۲: ۱ / ۱۶۷ - ۱۶۴) و این در حالی است که سیدمرتضی بنا بر مشی خاص کلامی - فقهی خود (که در ادامه به آن اشاره خواهد شد) در دو کتاب فقهی «لاتصار» و «جمل العلم و العمل» بحثی در این باب نمی‌کند. (ر.ک: علم الهدی، ۱۴۱۵ ق و همو، ۱۳۸۷ ق)

علم الهدی در رساله «لمتنع فی الغیبه» و در «الشافی» به مبحث غیبت و شبهات پیرامون آن می‌پردازد. حکمت خفیه غیبت و سبب تفصیلی آن از متعلقات علم الهی بوده و بر ما پوشیده است اما آنچه مشخص است این است که خود مردم، مسبب اصلی غیبت امام بوده‌اند. تفاوت میان غیبت و «عدم» وجود امام آن است که در صورت عدم وجود امام، هر مقدار از مصالح خلق که بر اثر آن زائل می‌شد، به خداوند منسوب می‌گشت.

درحالی‌که اگر [امام] موجود باشد و به خاطر ایجاد خوف و خطر از ناحیه مردم به غیبت و نهان‌زیستی گرفتار آمده باشد، هرچه از مصالح [وجود و بهره‌گیری از لطف او] از بین رود ... همگی به خود مردم نسبت داده می‌شود و هم آنان هستند که مورد ملامت و مؤاخذه قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۸۳: ۶۳)

پس بر مکلفین و مردم است که موانع غیبت او را برطرف سازند. اگر امام از خوف اعداء غائب شده است، از امت توقع دارد که او را یاری دهند، اسباب خوف او را برطرف و شرایط ظهور و تمکن او را فراهم سازند؛ در این صورت امام ظهور کرده و به اقامه آنچه بر عهده او گذاشته شده است می‌پردازد:

وهو [الامام] ... متوقع أن یُمكنوه ویزیلوا خیفته فیظهر ویقوم بما فوض إلیه من أمورهم. (همو، ۱۴۱۶ ق: ۵۶)

سید مرتضی در ردّ قاضی عبدالجبار که می‌گوید: حال که امام غایب است - از نظر شیعه - پس به دلیل فقدان «لطف» تکلیف هم از بندگان ساقط می‌شود، معتقد است که نه تنها با غیبت امام تکلیف از دوش مکلفین برداشته نمی‌گردد بلکه اولاً، بر ظالمین و معاندین و کسانی که مانع ظهور امام‌اند لازم است تا دست از اعمال خلاف خود برداشته و اسباب غیبت امام را برطرف کنند ثانیاً، بر تمام مردم است که به تکلیف خود (تکالیف شرعی و رفع اسباب غیبت امام در حد تمکّن) عمل نمایند؛ چراکه وزر و وبال غیبت امام دامن‌گیر تمام امت می‌شود. (نه فقط جائزین و ظالمین و کسانی که قصد جان امام را دارند) (علم الهدی، ۱۴۳۱ ق: ۴۱۷-۴۱۶)

سیدمرتضی در عبارات خود از ضمیر «ما» استفاده می‌کند تا مسئولیت رفع محذوریت و تخویف امام را امری عمومی و بر ذمه تمام مکلفین بیان کرده باشد. سیدمرتضی، برای بیان مطلوب خود مثالی می‌آورد که در فهم اندیشه سیاسی او نقش مهمی دارد. می‌گوید:

حکم و تکلیف کسی که پایش قطع شده است (چه خود سبب آن بوده باشد چه دیگری) مانند آن کسی که خود پای خود را بسته، نیست. آنکه پایش قطع شده است، تکالیفی که برای انجام آنها نیاز به پای سالم دارد از او ساقط است اما آنکه خود پای خود را بسته، نه تنها تکلیف از او ساقط نمی‌گردد بلکه خود باید بند از پایش بگسلد و تکالیفش را ادا کند. حکم ما در دوران غیبت هم این‌گونه است؛ اگر امام، مقتول شده بود (یا وجود نمی‌داشت) مانند کسی که پا ندارد (یا پایش قطع شده است) تکلیفی بر ذمه ما نبود اما حال که امام حاضر است و ما خود (با اعمال و اهمال‌مان) پای خود را بسته‌ایم (خود را از بهره‌مندی از او محروم نموده‌ایم)، باید در حد توان و تمکّن در باز کردن این بند از پای خود اقدام کنیم. (همان)

سیدمرتضی بر این اعتقاد است که امام زمان علیه السلام در دوره غیبت، جانشینان و نوّابی را در بلاد مختلف تعیین می‌کند؛ (که در این صورت نوّاب خاص به حساب می‌آیند) او این نظر را ذیل بحث پیرامون نظارت امام غائب بر شیعیان بیان می‌کند. بنا به نظر او شیعیان و باورمندان به امام غائب بر این اعتقادند که «امام» در میان آنهاست و به اعمال آنان آگاه و ناظر است؛ پس به نوعی هیمنه او را در دل دارند و نسبت به تأدیب و مجازات از سوی او - در صورت ارتکاب مفاسد و مناهی - بیمناک‌اند و همین تصور و احتمال تأدیب، به نوعی رادع و مانع آنان در انجام معاصی و گسترش فساد است. (علم الهدی، ۱۳۸۳: ۹۳) این نظارت امام، جنبه معرفتی و حفظ و صیانت از شریعت را هم شامل می‌شود؛ با وجود آنکه مسائل شرعی و احکام دین آن مقدار که مورد نیاز امت است توسط پیامبر و امامان پیش از امام غائب مطرح شده است، در دوران غیبت این امکان وجود دارد که ناقلان اخبار و

روایات از نقل آنها - به هر دلیلی - خودداری کنند، در اینجا هم «امام» در وراء آنان (ناظر بر عملکرد آنان) و پشتیبان و حافظ شریعت است. (خلیلی آشتیانی، ۱۳۹۱: ۱۲۸) گرچه در ساختار کلامی سیدمرتضی هم «علم به احکام شریعت» اهمیت محوری دارد، اما او بر خلاف استاد خود شیخ مفید، تصریحی در باب نیابت و ولایت فقها در عصر غیبت ندارد. علم الهدی «اجرای حدود» (مراد حدود جزایی است) را از شئون خاص امام می‌داند که تکلیف اقامه آن از دیگران ساقط است؛ ما مخاطب اقامه حدود نیستیم که با تزییع آن بخواهیم مورد ملامت واقع شویم. (علم الهدی، ۱۴۲۶ ق: ۱ / ۱۱۲) از همین رو در باب تعطیل حدود در عصر غیبت بر آن است که چنانچه امام ظهور کرد و مستحقین حدود در قید حیات بودند، امام حدود را بر آنان اجرا می‌کند و الا گناه و ملامت تعطیل آن بر ذمه کسانی است که موجب غیبت امام گشته‌اند. (همو، ۱۳۸۳: ۶۹ - ۶۸) سیدمرتضی در استدلال بر نظر خود مبنی بر اختصاص اجرای حدود و نصب امرا به «امام» بر این اعتقاد است که چه بسا این امر به دلیل وجود مصالحی باشد (که ما به آن علم نداریم). (همو، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۱۵ - ۱۱۴) به بیانی دیگر، در اندیشه سیاسی او حکومت و امارت حقی انحصاری برای «امام» معصوم است و کسی دیگر چنین استحقاقی ندارد (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق: ۳ / ۴۶ - ۴۱: خالقی، ۱۳۸۶: ۱۱۲ - ۱۰۸) و این به دلیل وجود مصالحی است که - از نظر او - عقول، قاصر از علم تفصیلی به آن‌اند.

#### دو. تقیه و همکاری با حکومت‌های جائز زمان

شیخ مفید «تقیه» را به هنگام ضرورت جایز دانسته، در عین حال در مواردی آن را ممنوع می‌داند؛ چنانچه تقیه در قتل مؤمن جایز نیست و دیگر آنکه در جایی که فاعل تقیه می‌داند یا ظن غالب دارد که این امر [تقیه] مایه فساد در دین است. (مفید، ۱۳۹۰ (الف): ۱۳۷؛ همو، ۱۴۰۳ ق: ۹۷) مفید قائل به این است که جواز تقیه بیش از آنکه به خاطر حفظ شخص باشد، معطوف به حفظ و بقاء دین و شریعت است. به همین خاطر آنجایی که تقیه موجب فساد در دین (استفساد فی الدین) شود، آن را جایز نمی‌داند. بنا بر این نظر، این‌گونه استنباط می‌شود که حفظ و حراست از اصول اعتقاد و اقامه حد در این تفکر، نقش محوری دارد؛ هرچند شیعه همواره با توجه به موقعیت خاص خود در میان اکثریت اهل سنت و حکومت‌های معاند و با توجه به رهنمودهای امامان علیهم‌السلام جانب احتیاط را نگاه می‌داشته است. از مهم‌ترین مباحثی که بیانگر اندیشه سیاسی شیخ مفید بوده و مرتبط با بحث تقیه است و بر متکلمین و فقهاء پس از او تأثیرگذار بوده، مبحثی است در *اوائل المقالات تحت عنوان «گفتاری در همکاری با ستمگران و کارگزاری از سوی ایشان»*. کلام شیخ در این مورد بدین صورت است:

بر این باورم که همکاری با ستمگران در [امر] «حق» و [اداء] واجب برای ایشان [شیعیان] واجب است اما همکاری با ایشان در ظلم و تجاوز، در حال اختیار حرام است؛ اما کارگزاری ایشان [احکام جائز] جائز نیست مگر برای کسی که امام زمان به او اذن داده است؛ آن هم بر اساس شرایطی که امام برای او تعیین می‌کند. (همو، ۱۳۹۰ (الف): ۱۴۰ - ۱۳۹)

مطابق این کلام، آنچه اهمیت و اولویت دارد، یاری و نصرت «حق» در برابر باطل است؛ احقاق حق ولو به معاونت جائز، واجب است. در عصر غیبت و دوران حکومت خلفای جور و ضد شیعی که گویا هیچ امیدی به تشکیل حکومت شیعی نیست، شیخ مفید قائل به تعطیل و انزوا نمی‌باشد. از نظر او حدود الهی و احکام او باید اجرا شود و شیعه به هر میزان که در توان دارد و با عنایت به مقتضیات عصر غیبت موظف است به احقاق حقوق الله و حقوق الناس بپردازد.

در همین ارتباط، سیدمرتضی علم الهدی صاحب رساله‌ای است به نام «فی العمل مع السلطان» که سیاسی‌ترین اثر او است و به اسلوبی فقهی - کلامی نگاشته شده است. طرح بحثی پیرامون «حسن یا قبح پذیرش مسئولیت از جانب حکام ظالم» در مجلس وزیر ابوالقاسم حسین بن علی را به‌عنوان عاملی معرفی می‌کند که او را بر آن داشته تا رساله‌ای در این باب به رشته تحریر درآورد. از نظر علم الهدی، حکومت‌ها یا «برحق و عادل» اند و یا «باطل و غاصب». پذیرش منصب و ولایت از جانب سلطان عادل (امام) نه تنها جایز که اگر تکلیف از سوی «امام» باشد واجب است اما قبول منصب و مسئولیت از سوی سلطان جائز، دارای احکام مختلف است: واجب، مباح، قبیح و ممنوع (حرام). آن زمان واجب است که فرد بداند یا بنا به قرائن، ظن قوی پیدا کند که با پذیرش آن مسئولیت قادر است به اقامه حق و دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر بپردازد - و چنانچه آن منصب را نمی‌پذیرفت قادر بر انجام این امور نمی‌بود - پس به همین دلیل پذیرش مسئولیت از سوی حاکم جائز «واجب» می‌گردد. در صورت دیگر چنانچه فرد بداند در صورت عدم قبول، جاننش - از سوی جائز - به خطر می‌افتد بنا بر «الاجاء» و ناچاری باید آن مسئولیت را بپذیرد اما اگر صرفاً ضرری متوجه مال او - و نه جاننش - می‌شود و یا مکره‌ای که تحمل آن ممکن است بر او عارض گردد، پذیرش آن مباح است.<sup>۱</sup> (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۹۰ - ۸۹)

سیدمرتضی در پاسخ این سؤال که چگونه ممکن است قبول ولایت از قبیل ظالم «واجب» گردد؟

۱. نویسنده در مورد دیگر احکام (قبیح و حرام) سخنی نگفته است اما مسلماً مربوط به شرایطی غیر از شرایط مذکور است؛ آن چنان که مثلاً فرد نه از برای اقامه حق، بلکه به خاطر نفع شخصی حاضر به همکاری با جائز و مظالم او باشد.

می‌گوید: صرف پذیرش ولایت (مسئولیت) از جانب او دلیل بر قبح آن نیست. این امر همچون امور قبیح عقلی - مثل دروغ - نیست که قباحت فی نفسه است؛ بلکه حکم آن وابسته به نتایج آن است، اگر نتیجه همکاری با حکومت - ولو حکومت ظالم و جائر - اقامه حدود الهی و احقاق حقوق (در حد توان) باشد، حسن و واجب است و همکاری با ظلمه تأثیری در حکم آن ندارد. (همان: ۹۱ - ۹۰) از همین رو افراد صالح و علمای قوم در دوران مختلف از سوی حکام جائر، مناصب مختلف را با هدف اقامه حقوق می‌پذیرفته‌اند.

تولیت از جانب ظالم هنگامی که در آن محسناتی از آنچه که پیش از این بیان شد وجود داشته باشد، هرچند در ظاهر امر از سوی حاکم ظالم است، اما در باطن [و در حقیقت] از جانب ائمه حق است؛ چراکه وقتی آنان (خود) به این‌گونه قبول ولایت «اذن» داده‌اند - در صورت وجود شروطی که بیان کردیم - پس در حقیقت، متولی، والی آنان و پذیرنده ولایت از جانب آنها و متصرف در امور به امر و اذن آنان است و بر همین اساس روایت صحیحی وارد شده است مبنی بر این که، کسی که در چنین موقعیتی باشد بر او جایز است به اقامه حدود، قطع دست سارقان و انجام هر آنچه شریعت مقتضی آن است بپردازد. (همان: ۹۳ - ۹۲)

منش و زندگی شخصی سیدمرتضی هم مطابق با آراء او در این رساله بوده است. او از سوی خلیفه عباسی مناصبی چون: نقابت شیعیان، امارت حج یا امیر الحاج (این مسئولیت را بیشتر شخص خلیفه عهده‌دار بود ولی گاهی آن را به دیگری تفویض می‌کرده است) و سرپرستی دیوان مظالم که نوعی دادگاه ویژه اعضای دولت و حکومت بوده را بر عهده داشت. این مناصب را پیش از او نیز پدر و برادرش - سیدرضی - بر عهده داشتند. (شریفی، ۱۳۷۰: ۳۸ - ۳۶) او رابطه مسالمت‌آمیزی با خلفای عباسی و امرای آل بویه داشته است، ضمن آنکه از جانب مادر نسبش به ناصر کبیر از امرای دیلمی می‌رسیده است. (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق: ۱ / ۲۰)

## نتیجه

به‌طور کلی در منظومه اندیشه دینی و بالطبع کلام شیعه، عالم بما هو عالم، بدون در نظر گرفتن مفهومی استعلایی و مقدس که همه چیز با ارجاع به آن و قدسیت ساحت آن معنا یابد، فاقد معناست. در این نوع تفکر، هر چیزی باید نسبت خود را با آن «امر مقدس» تعریف کند و آلا فاقد اهمیت و خالی از معناست. حکومت حتی اگر مصالحی عقلی چون تأمین نظم و امنیت و تسهیل زندگانی و معیشت خلق را در بر داشته باشد، باز هم به خودی خود فاقد معناست؛ اساساً انسان تأمین امنیت و

معاش را برای ادامه زندگی خود می‌خواهد حال خود این زندگی چه معنایی دارد؟ هر پاسخ به این سؤال بدون در نظر گرفتن امری استعلایی و ماورایی موجب تکرار دوباره این پرسش می‌شود. «معنا»ی زندگی تنها با ارجاع آن به امری مقدس و ورای این زندگانی پر تکرار روزمره تأمین می‌گردد؛ همین دغدغه معناست که در تفکر اسلامی و شیعی انسان را در درجه اول موجودی «مکلف» می‌داند. پیوند میان دین و دنیایی که متکلمین شیعه از آن سخن می‌گویند گرچه به تعبیری بیان اندیشه سیاسی آنان است اما در اصل ریشه در جهان‌بینی و جهان‌شناسی آنان دارد. از این نظرگاه، دیانت «معنا»ی سیاست است و اندیشه سیاسی در درجه اول اندیشه‌ای دغدغه‌مند و در پی «معنا»ست. هنگامی که حکومت و شریعت از هم جدا نبوده و توأمان باشند، بالطبع شرایط و اوصاف خاصی برای حکومت و حکام مطرح می‌گردد و از این نقطه است که «لطف»، «نبوت»، «امامت» و مباحثی کلامی و اعتقادی از منظر شیعی مطرح شده و روند استدلال از عقل به «نقل» می‌رسد؛ چراکه عقل امور کلی‌ای چون اصل و اساس و جوب امامت را درمی‌یابد اما اوصاف و تفصیلات آن را باید از مبدهی دیگر اخذ کند که همان وحی و شریعت الهی است. به همین خاطر علم به احکام شریعت از اهمیت محوری در اندیشه سیاسی شیعه برخوردار است و متکلمینی چون شیخ مفید با ارجاع به همین اصل، بر اهمیت نقش فقها در دوران غیبت تأکید می‌کنند.

در کلام سیاسی شیعه و به‌خصوص شیخ مفید و علم الهدی، «تکلیف‌گرایی» در کنار توجه به اقتضائات زمان از یک‌سو و تأثیرپذیری از جریانات فکری روز قرار می‌گیرد؛ نوعی برقراری ارتباط میان نظر و عمل و بهره‌گیری از فرصت‌ها برای تحقق اصول مقبوله (به‌خصوص در فضای نسبتاً باز آن روز بغداد). هر دو تحت تأثیر معتزله قرار داشته‌اند و بر آن بوده‌اند تا مبانی کلامی خود را با استدلالات مقبول و جدلی مطرح کنند. حتی سید مرتضی، که در مقام نظر، حکومت را شأن اختصاصی «معصوم» می‌داند، باز هم زمانی که در عرصه عمل قرار می‌گیرد و قانع می‌شود که می‌تواند به نوبه خود حقی را ادا و عدلی را اقامه نماید، از پذیرش مسئولیت از سوی خلیفه به اعتقاد او «غاصب» عباسی هم ابایی ندارد؛ چراکه در این نظام فکری، آنچه اصالت و اولویت دارد، اجرای حکم الهی و ادای «تکلیف» است؛ در عین آنکه شرایط و اقتضائات زمان هم در نظر گرفته می‌شود. در این اندیشه انجام کورکورانه تکلیف ولو به قیمت به خطر افتادن جان و مال افراد وجود ندارد. تأکیدات شیخ مفید (و دیگر فقهای شیعه) بر شرطی چون فقدان خوف از اضرار ظالم یا حاکم جائر در باب اقامه حدود حتی بر افراد منزل و قیود سیدمرتضی در رساله «هی‌العمل مع السلطان» در باب جواز همکاری با جائر در زمان خوف از او، به خوبی تأییدی بر این مدعاست.



## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- آذری قمی، احمد، ۱۳۷۲، *ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام*، ج ۱، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، تهران، طرح نو، چ ۴.
- خالقی، علی، ۱۳۹۰، *اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی*، قم، بوستان کتاب، چ ۳.
- خالقی، علی، شفیعی، محمود و موسویان، محمدرضا، ۱۳۸۶، *نظام سیاسی و دولت مطلوب در اندیشه سیاسی شیخ مفید*، سیدمرتضی و شیخ طوسی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- خلیلی آشتیانی، سمیه، ۱۳۹۱، *بازکاوی ادله امامت عامه از دیدگاه سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار معتزلی*، تهران، نبأ.
- شریفی، محمود، ۱۳۷۰، *سید مرتضی پرچمدار علم و سیاست*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۳۸۳، *امامت و غیبت از دیدگاه علم کلام* (ترجمه المقنع)، ترجمه و تحقیق واحد تحقیقات مسجد مقدس جمکران، قم، مسجد مقدس جمکران، چ ۳.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۳۸۷، *ق، جمل العلم و العمل*، نجف، مطبوعه الآداب.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۳۹۲، *دفاع از عصمت پیامبران و امامان (علیهم السلام)* (ترجمه تنزیه الانبیاء و الأئمه)، ترجمه امیر سلمانی رحیمی، مشهد، به نشر، چ ۳.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۰۵، *ق، رسائل الشریف المرتضی*، تقدیم و إشراف السید احمد الحسینی، المجموعه الاولى، قم، دار القرآن الکریم.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۰۵، *ق، رسائل الشریف المرتضی*، تقدیم و إشراف السید احمد الحسینی، المجموعه الثانيه، قم، دار القرآن الکریم.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۱۵، *ق، الانتصار*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۱۶، *المقنع فی الغیبه*، تحقیق السید محمدعلی الحکیم، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۲۶، *ق، الشافی فی الإمامه، حقه و علقه علیه السید عبدالزهراء الحسینی الخطیب*، الجزء الاول و الثاني فی المجلد الواحد، تهران، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر، الطبعة الثانيه.
- علم الهدی، علی بن الحسین (سیدمرتضی)، ۱۴۳۱، *ق، الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثالثه.

- فالح، عامر عبدالله، ۱۴۱۷ ق، *معجم ألفاظ العقیده*، ریاض، مکتبه العیکان.
- قجاوند، مهدی و سید صدرالدین طاهری، ۱۳۹۳، «جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس» (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)، *در دو فصلنامه مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی*، دوره ۱۱، ش ۳۱، ۱۴۶-۱۲۵.
- کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۷، *کلام شیعه؛ ماهیت، مختصات و منابع*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۳.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۶۱، ۱۰ *انتقاد و پاسخ پیرامون غیبت حضرت مهدی (عج)* (ترجمه فصول *العشره فی الغیبه*)، ترجمه محمدبار خالصی، تهران، راه امام.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۶۲، *مجالس در مناظرات* (ترجمه الفصول المختاره)، ترجمه جمال محقق خوانساری، تهران، نوید.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۸۷، *روشنگری درباره امامت* (ترجمه الإفصاح فی الامامه)، ترجمه محمدرضا عطایی، تهران، مکتب امام رضا (ع).
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۹۰ (الف)، *شیعه از نگاه شیخ مفید* (ترجمه اوائل المقالات)، ترجمه و تحقیق از سجاد واعظی، تهران، آذینه گل مهر.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۹۰ (ب)، *در محضر مفید* (ترجمه چهارمقاله از شیخ مفید)، ترجمه رضا جلیلی، تهران، لاهوت.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۰۳ ق، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات* (به ضمیمه تصحیح الاعتقاد)، به تصحیح فضل الله زنجانی، هبة‌الدین شهرستانی و عباسقلی چرندابی، تبریز، سروش.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (الف)، *المسائل السرویه*، قم، المؤتمر العلامی لألفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (ب)، *الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، المؤتمر العلامی لألفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (پ)، *المسائل الجارودیه*، قم، المؤتمر العلامی لألفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق (ت)، *الرساله الاولى فی الغیبه*، قم، المؤتمر العلامی لألفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، *المقننه*، الطبعة الثانیه، بیروت، دار المفید.
- مکدموت، مارتین، ۱۳۸۴، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲.