

فقها و حکومت‌های جور

(از شروع غیبت صغرا تا ابتدای صفویه)

تاریخ دریافت: ۸۳/۲/۱۲

تاریخ تأیید: ۸۳/۲/۲۴

سید محسن طباطبایی فر *

غیبت امام دوازدهم و کوتاه دستی جامعه شیعی از نظام مطلوب خود از سویی، و ضرورت حفظ حداقل‌هایی از سازماندهی، امکانات، موقعیت‌ها و فرصت‌ها برای شیعیان در حکومت‌های غیر شیعی از سوی دیگر، همکاری علمای شیعه با حکومت‌های موجود را ضروری می‌کرد. با وجود آن‌که در طول غیبت صغرا بیشتر همت علما صرف اثبات امامت و غیبت امام مهدی عجل الله فرجه گردید، اما با شروع غیبت کبرا و اوج‌گیری جایگاه علما در میان شیعیان، بحث همکاری آنان با حکومت‌های موجود، و چستی و چرایی آن، به یکی از سرفصل‌های مهم در اندیشه سیاسی شیعه تبدیل گردید. در این مقاله، مسأله همکاری علما با سلاطین و حدود و ثغور این همکاری‌ها بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: غیبت، اندیشه سیاسی شیعه، سلطان عادل، سلطان جائر.

مقدمه

آموزه آرمانی شیعیان درباره حکومت مبتنی بر اعتقاد به «رهبران الهام شده الهی»^۱ است که از عصمت برخوردارند. امامت شیعی اصول خود را نه از تجربه تاریخی مسلمانان بلکه از تصور عقلی

محض اتخاذ می‌کرد. امام منصوح و معصوم، تنها جانشین بر حق پیامبر بود و می‌توانست در حوزه سیاسی از حق اقتداری همان خدا و پیامبر برخوردار گردد. جامعه شیعی در عرصه مذهبی با رجوع به امامان و شنیدن روایات و احادیث آنان، تکلیف مذهبی خود را باز می‌یافت و در عرصه سیاسی نیز با انحصار مشروعیت اقتدار ایشان، خلافت و دیگر اشکال اقتدار عرفی به عنوان حکومت جور نفی، و هر گونه همکاری و تأیید را - جز در موارد استثنایی و به اذن امام - طرد می‌کرد.

محوریت ائمه، کلام و سیره آنها، فصل الخطاب منازعات کلامی و اجتماعی بود و در ضمن باعث گردید اندیشمندان شیعه استقلال‌ی نداشته، و آن گونه که در دوره‌های بعدی شاهد باروری آرای فقها، متکلمان و فلاسفه هستیم، در سه قرن نخستین اسلامی جریان مستقل و خود جوشی شکل نگیرد. این روند تا زمان شهادت امام حسن عسگری علیه السلام ادامه داشت. پس از غیبت دوازدهمین امام شیعیان و کوتاه شدن دست آنان از کسب اجازه مستقیم از امام برای پذیرش مناصب حکومتی، موضوع «همکاری با حکومت‌های جور» به «مسئله» تبدیل شد. در مقاله حاضر این مسئله را در دو دوره «غیبت صغرا» و «شروع غیبت کبرا تا روی کار آمدن صفویان» بررسی می‌کنیم.

۱. شروع غیبت صغرا (۲۶۰ - ۳۲۹ هـ)

در دوره غیبت صغرا به سبب تشکیک‌هایی که درباره چرایی و چگونگی غیبت امام دوازدهم به وجود آمده بود، بیشتر تلاش علما برای اثبات وجود و امامت حضرت مهدی علیه السلام متمرکز شده بود و نخبگان جامعه شیعی، در راستای حیرت‌زدایی و حل مشکلات نظری و اعتقادی جامعه، ذهن خود را در این مسائل محض کردند و عملاً نظریه امامت از بافت و زمینه اجتماعی سیاسی خارج شد و در ذیل مسائل کلامی شیعه قرار گرفت. بدین ترتیب سال‌های اولیه دوره غیبت، دوران بی‌توجهی به امر حکومت و سپهر سیاسی دین است.

الف) بی‌توجهی به امر حکومت: طی غیبت صغرا، بحث چندان‌ی از چگونگی حکومت و نحوه همکاری با آن مطرح نیست. این امر شاید به علت عظمت و اهمیتی است که امر امامت در مکتب تشیع داشته و تصور این که کسی جز امام معصوم بتواند عهده‌دار منصب پیشوایی مردم باشد برای شیعیان بسیار مشکل و بعید می‌نمود و یا به دلیل تأکید است که در روایات درباره لزوم «انتظار فرج» شده و موجب گردیده بود شیعیان همواره چشم انتظار ظهور امام زمان علیه السلام باشند تا جایی که در بعضی از شهرها روزهای جمعه عده‌ای مسلح و سواره در خارج از شهر می‌ایستادند تا اگر امام ظهور کرد به حمایت از او برخیزند.^۲ و همین انتظار فرج، شیعیان را از توجه به اشخاص دیگر در تصدی امر حکومت باز می‌داشت و طبعاً سؤالی هم در این خصوص مطرح نمی‌کردند. شاید علت کم توجهی

شیعیان به ویژگی‌های حکومت در دهه‌های نخستین غیبت، روایاتی بود که طبق آن به شیعیان وعده داده می‌شد در زمان ظهور امام زمان علیه السلام، انتقام همه ظلم‌ها و خون‌های بنا حق ریخته شده، گرفته خواهد شد. این امور چنان ذهن شیعیان را به خود معطوف کرده بود که کمتر یا به هیچ وجه متوجه این نکته نمی‌شدند که ممکن است غیبت طولانی شود. اما غیبت به درازا کشید و امام ابتدا از طریق نواب خاص خود با جامعه شیعی در ارتباط بود و در بن بست‌های کلامی و اجتماعی رهنمودهای لازم را ارائه می‌کرد. در این جا چگونگی فعالیت «نواب اربعه» را به عنوان نمایندگان و سخنگویان امام غایب علیه السلام، به طور اجمالی بررسی می‌کنیم.

ب) نواب اربعه: در این دوره سفیران چهارگانه‌ای، یکی پس از دیگری، رابط میان امام معصوم و مردم بودند. عثمان بن سعید عمری، محمد بن عثمان بن سعید عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی و علی بن محمد سمری، هر یک به قصد مصون داشتن جامعه امامیه از فشارهای سیاسی - اقتصادی عباسیان، در جهت اجرای فعالیت‌های امامان پیشین می‌کوشیدند.

در دوره غیبت صغرا توقیعات چندی از جانب امام دوازدهم خطاب به سفیران و پیروانشان صادر شد. نکته جالب توجه در این توقیعات در نگاه اول، نبود هیچ سخنی در تبیین نظر امام در خصوص وضعیت سیاسی - اقتصادی آن عصر و نیز عدم دستور آن حضرت به اقدامات سیاسی آشکار علیه رقبای ناحق خود یعنی عباسیان بود.^۳ سفیران امام و وکلای آنها وظیفه دیگری نیز داشتند و آن، جلوگیری از شرکت توده‌های امامیه در فعالیت قرامطه و اسماعیلیان بود؛ بدین ترتیب، از راه نفی ادعاهای اسماعیلیه و نقل روایاتی که امامیه را از شرکت در هر گونه انقلابی تا پیش از قیام قائم برحذر می‌داشت، دخالت امامیه در فعالیت‌های شیعی به دور از همکاری سازمان وکالت امام را مانع شدند و با تحریض امامیه به مسؤولیت شخص قائم در تشکیل حکومت خاندان رسول اسلام، زندگی مسالمت‌آمیز امامیه در خلافت عباسیان را ممکن کردند. فعالیت سفیران چهارگانه امام دوازدهم و تلاش وکلای آنها در دوران غیبت صغرا، امکان آموزش و تعلیم دو نسل از امامیه به دست محدثان ثقه را فراهم آورد؛ اما پس از تصریح آخرین توقیع امام به خاتمه ارتباط مستقیم‌شان با امامیه، پس از درگذشت سفیر چهارم، وکلا ضمن متوقف کردن فعالیت‌های خود، از جمع آوری خمس و وجوهات امتناع ورزیدند.^۴ با انحلال سازمان وکالت، مدعیان سفارت امام از جانب امامیه اشخاصی بی‌دین و دغل باز معرفی شدند و دوره «غیبت کبرا» آغاز شد.

۲. شروع غیبت کبرا تا روی کار آمدن صفویان

در پی ختم فعالیت‌های وکلا، راویان و محدثان امامیه از منصوب نشدن سفیری از جانب امام، آغاز

غیبت کبرا را نتیجه گرفتند و دوران جدید را «عصر امتحان و حیرت» نامیدند. در واقع علمای امامیه وقوع غیبت کبرا را دلیلی بر اثبات صحت اندازهای پیشین و امکانی عملی در بی اعتبار نشدن اصل اساسی امامت و عدم انقطاع فیض الهی می دانستند.^۵

تشیع امامی که از سده چهارم با اشکال گوناگون غالی‌گری و تکاپوهای سیاسی مهدی‌گرایانه مرزبندی قاطعی کرده بودند، نمی‌توانست در غیاب اقتدار سیاسی مشروع به سمت کنش‌های انقلابی برای تأسیس ساخت سیاسی آرمانی کشیده شود و از این رو هیچ‌گونه مبنایی برای تدوین تئوری سیاسی مستقل در اختیار نداشت. هر چند که منطقی مضمونی اعتقاد به مبانی نص، علم و عصمت در رهبری و فرمانروایی و انحصار مشروعیت سیاسی برای امام غایب، در درون خود نفی مشروعیت حکومت عرفی و خلافت عباسی را در برداشت، اما نظر به کارکرد غیرتاریخی و کلامی باطنی‌ای که اعتقاد به غیبت امام به خود گرفته بود، اندیشه انتظار و رجعت، بعد آخرالزمانی و فراتاریخی خود را برگزیدگان سیاسی - اجتماعی فقیهان شیعه مسلط کرده بود.

مسئله اساسی‌تر آن که موضوع «غیبت» مورد اجماع تمام جامعه امامیه نبود و شماری از عامه امامیه با توجه به تاریخ تولد امام و دوره غیبت صغرا، سال ۳۲۹ هجری را برابر با درگذشت امام در سن ۷۳ سالگی می‌دانستند.^۶ حتی ابن ندیم گزارش می‌دهد ابوسهل نوبختی غیبت را طولانی‌تر از دوره زندگی یک انسان عادی نمی‌دانست و به رحلت امام در دوره غیبت و جانشینی پسرش معتقد بود؛ البته تا هنگامی که خداوند، آن حضرت را برای قیام زنده کند.^۷

راویان امامیه با مشاهده حیرت عامه از بازگشت دیر هنگام امام دوازدهم و در پاسخ‌گویی به حملات شدید معتزله و زیدیه به غیبت آن حضرت، در صدد نگارش آثاری روایی و کلامی در تبیین غیبت برآمدند.

الف) جایگاه علما در دوره غیبت: غیبت کبرا در تبیین جایگاه و موقعیت فقهای امامیه نیز مؤثر واقع شد. با پذیرش عملی اجتهاد از سوی شیخ طوسی، گفت‌مان ضد اجتهادی مسلط براندیشه فقهی به انزواکشانده شد و با ظهور علامه حلی و رسمیت یافتن اجتهاد در فقه شیعی شکل نهایی و بازگشت ناپذیر خود را تا دوران صفوی یافت. بر چنین مداری بود که محدثان نخستین امامی به فقیه اجتهادگر، مفتی و سرانجام مجتهد تبدیل شدند و رابطه توده شیعی با آنان از دریافت کنندگان احادیث امامی به مستفتی و سرانجام به مقلد تحول یافت و رابطه مقلد و مجتهد در گذار از دوران ایلخانی به دوران صفوی از رابطه «جواز» به «وجوب» سیر کرد و مبانی اقتدار مذهبی فقیهان و عالمان شیعی پیرایه شده. فقیه دوران غیبت هر چند فاقد شرایط امامان معصوم بود، اما به سبب «علم» خود، «وارث امامان» شد و نیابت آنان در سپهر مذهبی و شرعی در یک فرآیند رو به توسعه از آغاز دوران

غیبت امام به فقیهان انتقال یافت و عالمان و مجتهدان به عنوان نیابت امام در اقتدار مذهبی مشارکت یافتند.

از سوی دیگر، عملکرد موفق علمای شیعه در دوران غیبت صغرا، امکان تفویض برخی اختیارات امام را به آنان فراهم کرده بود. به ویژه آن که امام دوازدهم نیز در یکی از توقیعات خود به سفیر چهارم به صراحت از این مسأله سخن گفته بودند:

أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلی رواة أحاديثنا فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله علیهم؛ پس در حوادث رخ داده به راویان احادیث ما رجوع کنید، چرا که آنها حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر ایشانم.^۸

بدین ترتیب علما زعامت دینی جامعه امامیه را بر عهده گرفتند که آن را در فتاوی گوناگون فقیهان شیعه همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، ابو حمزه، ابن براج، علامه حلی، محقق حلی، شهید اول و فاضل مقداد تا آستانه دولت صفوی، در باب موضوعات مختلف همچون خمس، زکات، قضا و حدود، می‌توان مشاهده کرد. با توجه به خلأ به وجود آمده در رهبری جامعه امامیه پس از درگذشت سفیر چهارم، روی کار آمدن سلاطین شیعه و سنی و مغول، مسؤولیت فقهای شیعه در ساماندهی امور جامعه از جمله قضا، اجرای حدود، امامت جمعه و ...، طبیعی بود که بحث رهبری جامعه اسلامی و نوع همکاری با حاکم مهم‌ترین دغدغه شیعه در عصر غیبت تلقی شود. حاکمیت، اصل اساسی «امامت» در تفکر شیعه و تأکید این اصل بر نصب، نص و عصمت، موجب گردید در غیبت امام معصوم، نگاه فقها به حکام غیر معصوم و مشروعیت حکومت‌ها در قیاس با عصر امام، تفاوت جدی کند.

ب) نظر علما درباره حکومت‌های موجود: روش شناسی اجتهاد که برای پاسخ‌گویی به مسائل جدید، با استفاده از منابع شریعت به وجود آمده بود، نمی‌توانست حکومت غیر معصوم را به عنوان حکومتی تام بپذیرد؛ چنانچه هانری کربن، به درستی شیعه را «نهضتی ناب و مذهبی» می‌داند که «برکنار از نوسان‌های بیرونی و همواره مخالف همه حاکم دنیوی غاصب قدرت امام بوده است»^۹؛ از این رو، پروژه اجتهاد در وجه سیاسی بر تصویری از نقش دانایی و رهبری تأکید می‌کرد، و به این لحاظ که علم بدون عالم، حکمت بدون حکیم، و اجتهاد و شریعت بدون مجتهد متصور نیست و مردمان نیز حاجت به حاکم دارند،^{۱۰} اندیشه سیاسی شیعیان «اصل رهبری» را طرح می‌کند و طبیعی بود در مقابل این سؤال که «در دوران غیبت امام معصوم چه کسی باید حکومت کند؟» بر «بهترین مؤمنان» یا «داناترین آنان» و کس یا کسانی که در «فن استنباط احکام شریعت» مهارت دارند، تأکید کند. شیخ مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ هـ) در بحثی درباره اقامه حدود، آن را بر عهده سلطان اسلام که منصوب از قِبَل

خداوند متعال باشد می‌نهد و می‌گوید: «سلطان اسلام، ائمه هدی از آل محمد و کسانی را که ائمه هدی در مقامی نصب کرده‌اند می‌باشد از امرا و حکام».^{۱۱} نمونه دیگر، ابوالصلاح حلبی (متوفای ۴۴۷ هـ) با لطف دانستن حضور رئیس برای مردم، بر ضرورت عصمت رئیس یا کسی که ریاست به او منتهی می‌شود، تأکید می‌کند.^{۱۲} اجتهاد که دیر زمانی، بر عصمت، علم الهامی و خطا ناپذیری به عنوان معیارهای رهبری جامعه اسلامی تأکید داشت، اکنون در فضایی متفاوت و در شرایط امکان رهبری اجتهاد، فقیهان جامع شرایط را رهبران جامعه معرفی می‌کرد.

اما در عمل، حکومت به دست غیر فقها بود و در حالی که امامیان هنوز هم می‌توانستند از راه همکاری با حکومت جور، به هم کیشان خود سود برسانند و منافع جامعه امامیه را حفظ کنند، کسب اجازه مستقیم از امام عَلَيْهِ السَّلَام برای پذیرش مناصب حکومتی ناممکن شده بود. ضرورت چنین همکاری‌هایی، فقهای امامیه را به اهمیت وضع شماری احکام کلی و عملی بر اساس روایات امامان پیشین واقف کرد.

ج) حاکمان عدل و جور: در راستای ارائه راهکاری برای حفظ شیعیان در حکومت‌های غیرشیعی، دانش سیاسی فقها و علما، سلطان را به دو قسم: حق و عدل، باطل و ظالم (متغلب و جائز) تقسیم می‌کند. بر اساس آموزه‌های شیعی، حکومت عدل تنها به دست امام عصر عَلَيْهِ السَّلَام قابل تحقق است. عدالت در مفهوم فقهی به معنای اجرای حدود، داور و قضاوت، آن گونه که مورد تأکید شریعت است، می‌باشد؛ بنابراین اصطلاح «سلطان عادل» شامل چند وجه می‌شود: از یک سو، مرجعش امام عصر (عج) است. و از طرف دیگر فقهایی که در زمان غیبت پاسخ‌گوی فقه سیاسی بودند. در حقیقت، می‌توان گفت هر جا صحبت از سلطان یا حاکم عادل در نوشته‌های عصر غیبت می‌شود و بحث نحوه رابطه و همکاری با آنها هست، منظور سلاطین حاکم نیست، بلکه امام معصوم یا مجتهدان عادل مورد نظرند. این سلاطین عادل همان کارکردهای امامان و مسؤولیت و اختیارات ائمه را در امور اجتماعی بر عهده دارند. شیعیان همه حاکمان، غیر از آن دو، را از مصادیق «سلاطین جور» قلمداد می‌کردند. هر چند اندیشمندان شیعه مصادیق سلطان جائز را تعیین نکرده‌اند، اما از نوشته‌های این دوران چنین بر می‌آید که مصادیق سلطان جائز از نگاه فقهای شیعه مختلف است؛ از جمله سلطان جائز شیعه مثل سلاطین آل بویه، سلطان جائز سنی مثل سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی و خلافت سنی و سلطان جائز کافر از جمله هلاکو را می‌توان نام برد.^{۱۳} با این پیش فرض‌ها، فقهای شیعه تا زمان صفویه تعاملاتی را با حکومت‌های موجود داشته‌اند که در ادامه به مبانی نظری این همکاری‌ها، به اجمال اشاره خواهیم کرد.

د) همکاری علما با حکومت: چنانچه گذشت، اندیشمندان و نخبگان شیعه در زمان حضور امام

معصوم، بی‌هیچ شبهه‌ای حکومت را مخصوص ایشان و هر نوع دولت مقابل آن را غاصب و ستمکار تلقی می‌کردند. در زمان غیبت نیز بر ولایت فقها به عنوان تنها حکومت شایسته به نیابت از طرف امام معصوم تأکید می‌نمودند. با چنین فرض‌هایی است که متقدمین شیخ مفید، از قبیل شیخ صدوق، بر عدم ورود به کار سلاطین نظر داده بودند، ولی در عین حال تصریح کرده بودند: «در صورت ورود، اگر نوع تعامل با مراجعین به نیکی باشد به گونه‌ای که به رفع حاجات مردم بپردازد، همکاری امر مذمومی نیست»؛^{۱۴} اما شیخ مفید با عرضه نظرگاه زیر، مسیر متفاوت و نوی را در تعامل علما با حکام غیرمعصوم و منصوص ترسیم کرد.

۱. شیخ مفید: وی در کتاب اوائل المقالات درباره نحوه یاری کردن به جائران و نمایندگان و پیروانشان، به طور خلاصه چنین می‌آورد: ۱. یاری کردن به جائران در راه حق، جایز و گاهی واجب است؛ ۲. یاری کردن به جائران در ستمگری ممنوع است، مگر در صورت اجبار؛ ۳. همکاری با جائران تنها برای رخصت یافتگان از امام جائز است؛ ۴. پیروی از جائران، برای مؤمنان برخوردار از شرایط ذکر شده، حلال است؛ ۵. در صورت آشکار بودن صاحب اصلی اموال، حق تصرف در آنها نیست، مگر از روی اضطرار.^{۱۵} با این حال شیخ مفید از توجه به مهم‌ترین دشواری امامیه زمان خود، یعنی عدم دسترسی آنها به امام دوازدهم، اجتناب کرده است.

۲. سید مرتضی (۴۳۶ هـ): وی در تبیین همکاری با حکومت در زمان غیبت، در صدد توجه به مسأله مفقوده شیخ مفید - یعنی عدم دسترسی به امام دوازدهم - برآمده است. سید مرتضی با ارائه بحثی کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم «عدل»، «غصب» و «ولایت» و با قرائتی نو از روایتی از امام صادق (علیه السلام) در صدد توجیه این همکاری برآمده است. دیدگاه او در زمینه مشروعیت همکاری با سلطان جائز که در رساله‌ای با نام «مسأله فی العمل مع السلطان» تدوین یافته، بر اصول زیر بنیاد شده است: ۱. تقسیم سلطان بر دو قسم: «مشروع و عادل» و «نامشروع و غاصب»؛ ۲. جواز همکاری با سلطان عادل و وجوب اطاعت از او؛ ۳. گونه شماری ولایت سلطان غاصب به واجب (قبول ولایت با انگیزه اعاده حق و رفع باطل و انجام امر به معروف و نهی از منکر)، مضطر (قبول ولایت بر اساس اجبار و تهدید به قتل)، مباح (قبول ولایت از ترس ائتلاف مال و بروز گرفتاری)، قبیح (قبول ولایت بر اساس اهداف دنیوی) و ممنوع (دست یازی به معصیت در صورت قبول ولایت)؛ ۴. نا استواری قبیح ولایت ظالم بر انتصاب این ولایت از جانب او؛ ۵. از بین رفتن قبیح ولایت ظالم در صورت بر آوردن حوایج هم کیشان؛ ۴. سقوط گناه ولایت قبیح در اثر برآوردن حوایج هم کیشان.^{۱۶}

سید مرتضی با ارائه چنین مباحثی کوشید از راه استدلال‌های عقلی، ضمن بهره‌گیری از رخدادهای تاریخی و روایات ائمه اطهار، معضل کلامی قضاوت درباره همکاران امامی خلافت جور را

حل کند.

۳. شیخ طوسی: وی در ادامه سلف خود از «سلطان مشروع و عادل» سخن می‌گوید؛ مفهومی که در رساله سید مرتضی تعریف نشده و بدون بررسی سازوکارهای حکومتش رها شده است. شیخ طوسی در تعریف «سلطان عادل» به وجود دو خصیصه در او توجه کرده است؛ به جای آوردن امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم خمس و صدقه به مستحقان واقعی بر اساس شریعت امامیه.^{۱۷} او با ذکر این دو ویژگی نشان داد که امر حکومت منحصر به ائمه اطهار علیهم‌السلام نیست، بلکه در زمان غیبت، هر حاکمی که بر اساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت ائمه را بر حق بداند، سلطان عادل خواهد بود. در واقع شیخ طوسی با تعمیم احتجاج سید مرتضی مبنی بر مشروع بودن فعالیت صاحب منصبان حکومت جور، با اقدام کردن به امر به معروف و نهی از منکر، چنین استدلال کرد که پس هر حاکمی به شرط پیروی از شریعت امامیه و تلاش در اجرای آن، به شرط قبول اعاده زمام امور به امام در صورت ظهورش، سلطانی عادل است. شیخ طوسی در این زمینه تصریح می‌کند:

پذیرفتن ولایت از طرف سلطان عادلی که امر به معروف و ناهی از منکر بوده و هر چیزی را به جای خویش می‌نهد، جایز و بجاست و گاه ممکن است به حد لزوم و وجوب برسد؛ از آن روی که امکان امر به معروف و نهی از منکر فراهم می‌شود. در صورتی که سلطان جائر باشد و انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتوان اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر کرده و خمس و زکات را برای مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند و نیز بداند که در این صورت در امر واجبی، خللی وارد نکرده و مجبور به عمل زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را در معرض چنین شغلی قرار دهد. و در صورتی که مجبورش کنند باز اگر خطر جانی و مالی ندارد بهتر است ضرر و مشقت را تحمل کرده، تن به آن کار ندهد. در صورتی که برای او، خانواده و سایر مؤمنین خطری در بردارد، می‌تواند قبول کند؛ اما باید بکوشد تا به عدالت رفتار کند، حتی اگر پنهانی باشد.^{۱۸}

شیخ طوسی با طرح این مسأله، ظهور حکومت‌های مشروع در عصر غیبت را امری ممکن دانست و چارچوبی نظری برای همکاری امامیه با «اهل حل و عقد» فراهم آورد؛ اهل حل و عقد حکمرانانی بودند شهره به خوشنامی و تقوای سیاسی و برخوردار از عدالت در معنای مدنی آن، که به علت بهره‌مندی از مشروعیتی تبعی می‌توانستند از اطاعت محض و وفاداری و حمایت کامل امامیه برخوردار باشند.^{۱۹} دیدگاه شیخ طوسی درباره چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروع و نامشروع در عصر غیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد؛ همانند این فتوا را ابن ادریس در سرائر^{۲۰}، علامه حلی در قواعد الاحکام^{۲۱} و شهید اول در دروس^{۲۲} ذکر کرده‌اند. به ویژه

با ظهور محقق حلی (متوفای ۶۷۶ هـ) و تلاش او در تهذیب و تنظیم آرای فقهی شیخ طوسی^{۲۳} این نظریه رشد بیشتری یافت.

در مجموع فقه شیعه با یافتن بیان مستقل خویش در دوران آل بویه و اعلام غیبت حاکم مشروع و محق، همزمان دو نفی را بیان می‌کرد؛ یکی نفی مشروعیت حاکم عرفی، و دیگری نفی و نسخ چالش و انقلاب علیه آن، که حاصل آن گونه‌ای از همسازی بود که جامعه خودگردان شیعی را در جامعه بزرگ‌تر سنی امکان حیات و حق اداره داخلی بخشید. چنین همسازی سیاسی در عمل به سوی پذیرش نوعی مشروعیت بالفعل^{۲۴} راه می‌برد. هر چند که مشروعیت بالاستحقاق^{۲۵} از آن امام غایب بود.

برخی دستاوردها

از آنچه برشمرده شد، چنین برمی‌آید که غالب فقهای شیعه، از آغاز غیبت تا دوران صفویه، ضمن تمکین به اصول بنیادین شیعه در باب امامت و رهبری جامعه، در شرایطی که شیعیان در اقلیت جامعه قرار دارند و به جهت غیبت امام، حکام غیرعادل بر امور مسلطند، همکاری و پذیرش مسؤولیت از طرف سلاطین را مجاز اعلام می‌کنند و به جهت حفظ اقلیت شیعه در تطبیق با شرایط موجود گام بر می‌دارند. در همین راستا، فقهای امامیه اقدام به تفکیک «حق الله» از «حق الناس» کردند.^{۲۶} «حق الله» عبارت بود از آن امور مذهبی که رابطه میان فرد و خداوند را معین می‌کرد؛ مانند حج و نماز و «حق الناس» به آن دسته از امور نیازمند تبیین متشرعان اطلاق می‌شد که روابط فرد و نظام سیاسی - اجتماعی جامعه‌اش را معین می‌کرد. امامیه در نخستین سده‌های غیبت در حق الله پیرو فقهای مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بود و در حق الناس به دلیل عدم دسترسی به امام معصوم، از قوانین مدنی رایج تبعیت می‌کرد و اصولاً مهم‌ترین نقش نقیب امامیه، به ویژه در شهر بغداد، تنظیم روابط میان آنها و حکومت‌های موجود بود.^{۲۷} البته در نظر فقهای امامیه اجرای چهار حکم «خاص» موقوف به حضور امام و یا نایبان او بود: قضای شرعی، اقامه حدود شرعی، برگزاری عبادات سیاسی (نماز جمعه و عیدین) و جهاد غیردفاعی.^{۲۸}

بدین سان این اندیشه که به طور بنیادی، مجتهدان دوره غیبت را متصدیان مشروع امور عمومی یا حداقل بخش‌هایی از حوزه عمومی می‌داند و در شرایط خاصی آنان را مجاز به همکاری صوری با سلطان جائر می‌کند موجب بسط نوعی نظم سیاسی - اجتماعی گردید که بعدها تحت عنوان «حاکمیت دوگانه»، در جامعه شیعه نامیده شد. این تفکر که با تقابل‌های سلطان - فقیه نشانه‌گذاری می‌شد، مقدمات لازم را برای حضور و همکاری مجتهدان در دولت‌های سنی، مغول و سپس صفوی

تدارک کرد. قاضی عبدالعزیز بن براج طرابلسی (۴۰۰ - ۴۸۱ هـ) جانشینی سلطان جائر و اقامه حدود توسط مجتهدان را چنین تصویر می‌کند: او پیشاپیش معتقد باشد که از طرف امام عادل و به اذن او حکومت می‌کند و نه سلطان جائر، فقط در چنین شرایطی است که اطاعت و یاری او بر مؤمنان واجب خواهد بود.^{۲۹}

به هر تقدیر، اندیشه سیاسی شیعیان تا قبل از صفویه، «سلطان عادل» را به امام معصوم تفسیر می‌کند و مجتهد را «نایب امام» در حال غیبت می‌داند که از باب تقیه و مطابق مصالح پیشین، می‌توانند و یا باید با سلاطین جور همکاری کنند. البته این همکاری، اولاً ظاهری و موقت، و ثانیاً به اعتبار نیابت از معصوم است،^{۳۰} روشن است که چنین دیدگاهی دامنه همکاری با سلطان جائر را به مقیاس مرزها و شرایط «تقیه» محدود می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. الهام الهی با وحی الهی که مختص انبیای صاحب رسالت است، فرق دارد.
۲. قراین تاریخی فراوانی وجود دارد که در دوره‌های مختلف تاریخ، شیعیان مراسمی روزانه برای انتظار فرج حضرت مهدی علیه السلام داشته‌اند که تا دوران صفوی و حتی بعدها نیز تداوم داشت؛ چنان که «شاردن» در سفرنامه خود (قسمت اصفهان، ص ۸۸) به آن اشاره می‌کند: رسول جعفریان، دین و سیاست در دوره صفوی (قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰) ص ۲۰.
۳. جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه محمد تقی آیت‌اللهی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) ص ۱۴۰. البته نباید از مواردی مانند توقیعات صادره درباره شلمغانی و حلاج غافل بود.
۴. محمد حسن طوسی، کتاب الغیبه، به کوشش شیخ آقا بزرگ طهرانی (تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، ۱۳۹۸ ق) ص ۲۵۵.
۵. محمد بن ابراهیم نعمانی، کتاب الغیبه، مقدمه میرزا ولی‌الله اشراقی (تبریز: کتاب فروشی صابری، ۱۳۸۳ ق) پیشین، ص ۸۰.
۶. محمد بن ابراهیم نعمانی، پیشین، ص ۸۰.
۷. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ابن ندیم، الفهرست، به کوشش رضا تجدد (تهران: چاپخانه مروی، ۱۹۷۰ م) ص ۲۲۵.
۸. محمد بن محمد علی بن بابویه (شیخ صدوق) کمال‌الدین و اتمام النعمه، به کوشش حسین اعلمی (بیروت: مؤسسة الاعملی للمطبوعات، ۱۴۱۲ ق) ص ۴۴۰.
۹. به نقل از: حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶) ص ۳۳.
۱۰. زین‌الدین علی بن احمد عاملی، الاقتصاد والارشاد فی طریقه الاجتهاد، به ضمیمه حقایق الایمان (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق) ص ۱۹۳.
۱۱. محمد بن محمد نعمان (شیخ مفید) المقننه (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق) ص ۸۱۰-۸۱۲.
۱۲. ابوالصلاح حلبی، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی (اصفهان: منشورات مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی‌العامه، ۱۳۶۲) ص ۸۸.
۱۳. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۳۱۵؛ جملیه کدیور، تحول‌گفتمان

- سیاسی شیعه در ایران (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸) ص ۸۱
۱۴. شیخ صدوق، المنعم و الهدایه، تصحیح و تعلیق، محمد بن مهدی واعظ خراسانی (طهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۳۷۷) ص ۱۲۲.
۱۵. محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) اوائل المقالات، تحقیق شیخ ابراهیم انصاری (قم: مطبعه مهر، ۱۴۱۳ ق) ص ۱۲۰-۱۲۱.
۱۶. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی (قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق) ج ۲، ص ۸۷-۹۷.
۱۷. شیخ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی (قم: انتشارات محمدی، بی تا) ص ۳۵۶.
۱۸. همان، ص ۳۵۶-۳۵۷.
۱۹. همان، ص ۳۵۸.
۲۰. ابن ادريس، السرائر (تهران: اسلامیه، ۱۳۹۰ ق) ص ۲۰۳.
۲۱. علامه حلی، قواعد الاحکام (قم: منشورات رضی) ص ۱۳۲؛ همو، تذکره الفقهاء (تهران: المکتبه المرتضویه، چاپ سنگی، بی تا) ج ۲، ص ۵۸۳.
۲۲. محمد بن مکی (شهید اول) الدروس (قم: چاپ صادق، بی تا) ص ۳۳۰.
۲۳. ابوالقاسم جعفر بن حسن (محقق) حلی، شرایع اسلام، ترجمه ابوالقاسم بن حسن تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱-۶۴) ج ۱، ص ۱۳۷-۱۳۹؛ همو، المختصر النافع، مقدمه محمد تقی قمی (قاهره: دارالکتب العربی، ۱۳۷۶ ق) ص ۱۱۵.
24. Defac to.
25. Dejure.
۲۶. ابن ادريس در این باره می نویسد: «الحقوق ضربان: حق الأدميين و حق الله» السرائر، ص ۱۹۷.
۲۷. محمد کریمی زنجانی الاصل، امامیه و سیاست در نخستین سده های غیبت (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) ص ۱۰۹.
۲۸. همان، ص ۱۱۱.
۲۹. عبدالعزیز بن البراج الطرابلسی، المذهب، باب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، به نقل از: علی اصغر مروارید، موسوعه سلسله الینایع الفقہیہ (بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۷ م) ج ۹، ص ۱۰۶-۱۰۷.
۳۰. علامه حلی، نهایة الاحکام فی معرفه الاحکام، تحقیق سید مهدی رجایی (قم: اسماعیلیان، بی تا) ج ۲، ص ۱۴.