

تحلیلی بر تفکر سیاسی فقهای شیعه در عصر ایلخانان

علی خالقی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۳

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

تحلیلی بر تفکر
سیاسی فقهای
شیعه در عصر
ایلخانان
(۹۹ تا ۱۲۰)

چکیده

نوشته حاضر با الهام از روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، پس از توصیفی اجمالی از زمینه‌ها و شرایط سیاسی و اجتماعی و بستر فکری شیعه در چارچوب فقه سیاسی، و معرفی فقهای معروف شیعه در این دوره به بررسی آرای سیاسی ایشان در متون فقهی شکل گرفته در فضای سیاسی متکثر ناشی از حاکمیت ایلخانان مغول و محیط فرهنگی نسبتاً مناسب برای طرح آموزه‌های فقهی - سیاسی مذاهب مختلف از جمله تشیع پرداخت است.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک قصدگرا، فقه سیاسی، سلطان عادل، سلطان جائر، ولایت فقیه.

مقدمه

در بررسی فرایند شکل‌گیری و تحول تفکر سیاسی شیعه، عصر ایلخانان از اهمیت خاصی برخوردار است. در شرایط جدید سیاسی و فرهنگی این دوره، بستری متکثری برای همه جریان‌های فکری و مذهبی از جمله شیعیان فراهم شد. در این دوره، علمای شیعه با گسترش حضور خود در عرصه‌های اجتماعی و تدوین آثار پربراری در دانش‌های عقلی و نقلی، زمینه‌های رشد و تعالی مذهب تشیع را در ایران فراهم ساختند.

در نوشته حاضر با مراجعه به متون فقهی علمای شیعه در عصر ایلخانان به این پرسش پاسخ می‌دهیم که تفکر سیاسی فقهای شیعه در این دوره از چه ماهیتی برخوردار است. ایده اصلی ما در پاسخ به این پرسش آن است که تفکر سیاسی فقهای این عصر در تعامل با زمینه‌های فکری، فرهنگی و سنت فقهی شیعه و شرایط سیاسی اجتماعی حاکم شکل گرفته و زمینه را برای شکوفایی آن در عصر صفویه فراهم ساخته است.

برای تبیین و تحلیل مسئله اصلی، هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر الگوی روشی مناسبی می‌باشد، چه اینکه وی معتقد است برخلاف نظر کسانی که متون کلاسیک را دارای ایده‌های عام و فرا تاریخی می‌دانند آنها چنین نیستند و به خودی خود به صدا در نمی‌آیند، چون هر متنی در ارتباط با نیت مؤلف آن شکل گرفته است. مؤلف نیز آن متن را با توجه به زمانه و مشکلات موجود در زمان خود تدوین کرده است. پس اگر بگوییم متون کلاسیک مشکلات عام زندگی انسان‌ها را مورد بحث قرار داده‌اند و راه‌حل‌های آنها فرا زمانی است حرف نادرستی زده‌ایم، زیرا این حرف مستلزم آن است که نکاتی را به متون آنها نسبت بدهیم که دغدغه آنها نبوده است. (Skinner, 1969, p.6) بنابراین تکیه صرف به متون متفکران در فهم آنها، باعث می‌شود که ما هنگام مطالعه آنها، دچار ابهام یا به تعبیر او اسطوره‌دکترین، سازگاری و تقدم‌سازی شویم. (Ibid, p.7)

از سوی دیگر وی در انتقاد به کسانی که متون کلاسیک را تنها در ظرف زمان و مکان آنها قابل فهم می‌دانند، معتقد است تکیه بر زمینه‌های اجتماعی و سیاسی صرف نیز به فهم تفکر سیاسی اندیشمندان نمی‌انجامد، چون اگر چه این روش به دلیل توجه به زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری متون و اجتناب از اسطوره‌های مذکور، کارآتر از روش متن محور است، ولی مشکلاتی نیز دارد؛ از جمله اینکه برای فهم متن، توجه به زمینه‌های اجتماعی را به تنهایی کافی می‌داند در حالی که تنها با فهم زمینه‌های اجتماعی، نمی‌توان به قصد مؤلف متن دست یافت. از سوی دیگر آنها مشخص نمی‌کنند که آیا فهم زمینه‌های اجتماعی معادل فهم خود کنش است؟ چه اینکه به اعتقاد اسکینر، زمینه‌گرایان، معمولاً عمل و کنش را معادل نیت عامل فرض می‌کنند، در حالی که ممکن است عمل در واقع نیت آگاهانه

عامل را محقق نکند. بنابراین باید بین نیت انجام کار و نیت در انجام کار تمایز قائل شویم. وقتی از نیت نویسنده سخن می‌گوییم ممکن است مقصودمان طرح و نقشه او برای خلق نوعی خاص از اثر باشد یا مقصودمان اثری بالفعل و توصیف آن باشد. در حالت اول ظاهراً به یک شرط پیشین ممکن به امکان خاص در پیدایش اثر اشاره می‌کنیم؛ ولی در حالت دوم به ویژگی خاصی از خود اثر اشاره می‌کنیم و می‌خواهیم مشخصه آن را معنا کنیم و نشان بدهیم که آن اثر تجسم هدف یا قصد خاصی است. (Skinner, 1972, p.395/Ibid, p.42,44)

بنابراین انگیزه نگارش یک متن با آنچه به صورت بالفعل درآمده است یکی نیست. پس مهم نیت مؤلف است نه انگیزه او، و کشف انگیزه او مترادف فهم متن نیست، بلکه فهم متن منوط و مشروط به درک عمل گفتاری قصد شده است. پس باید به جای بررسی انگیزه نویسنده به دنبال فهم نیت نهفته در خود عمل گفتاری و نوشتاری او باشیم.

بنابراین به اعتقاد اسکینر به جای تکیه صرف بر خود متن یا تکیه صرف بر زمینه‌های سیاسی اجتماعی شکل‌گیری متون، باید در یک تعامل چند جانبه میان متن و زمینه‌های زبان شناختی عام از جمله زمینه‌های فکری - فرهنگی و شرایط و زمینه‌های سیاسی اجتماعی به مطالعه و فهم تفکر سیاسی اندیشمندان بپردازیم.

به این منظور، اسکینر با بهره‌گیری از مباحث زبان شناختی آستین، از میان سه نوع کنش مطرح شده توسط آستین (کنش بیانی محض، کنش بیانی مقصودرسان و کنش بیانی اثرگذار)، کنش گفتاری مقصود رسان را محور متدولوژی خود قرار داده و معتقد است گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن عملی را انجام می‌دهد و از انجام آن عمل هم مقصودی دارد. بنابراین برای فهم گفتار یا نوشتار او باید مفاد آن را فراتر از معنای لفظی و نکات دستوری بدانیم و در مجموع برای بازیافتن معنای نهایی آن دریابیم که مؤلف به مثابه یک عامل در انجام آن عمل چه نیتی داشته است (Skinner, 1972, p.44,45) از این جهت وی برای دست یافتن به نیت مؤلف از طریق فهم کنش گفتاری مقصود رسان او در میان متون خود، ابتدا بین انگیزه و نیت و نیز میان معنا و فهم تمایز قائل شده است. (Ibid) به اعتقاد ایشان از آنجا که هر متنی به عنوان تجسم کنش گفتاری و عمل ارتباطی قصد شده در فضای فکری فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد و در آن فضا پرسش‌ها و پاسخ‌هایی رایج است و نیز مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان و معانی خاص در دسترس مؤلف قرار دارد، بنابراین برای فهم آن متن باید آن فضای فکری - فرهنگی و زمینه‌های اجتماعی را بازسازی و باز آفرینی نماییم. (Skinner, 1969, p.401,402)

بنابراین بر اساس الگوی روشی اسکینر، متون متفکران هر دوره تاریخی به مثابه کنش گفتاری مقصودرسان آنها، زمانی برای ما به صدا درمی‌آیند که ما آن متون را به‌عنوان عمل

ارتباطی قصد شده ایشان در فضای زبان شناختی گسترده اعم از بستر فکری - فرهنگی و سنت‌های فکری حاکم قرار داده و آنها را با در نظر گرفتن زمینه‌های سیاسی - اجتماعی که این متون بی توجه به سؤال و معضلات برخاسته از آن شرایط نبوده‌اند مورد مطالعه قرار بدهیم. لازمه این کار آن است که فضای فکری - فرهنگی و زمینه‌های سیاسی اجتماعی آن عصر را نیز برای فهم متون مذکور باز آفرینی نماییم.

برغم برخی ایرادها و ابهامات در الگوی روشی اسکینر (Skinner, 1972, p.48, 49 / Ibid, P.406) به دلیل تأکید توأمان این الگو بر متن و زمینه، می‌توان آن را از قابلیت و توانمندی در فهم تفکر سیاسی فقهای شیعه در عصر ایلخانان قلمداد کرد. از این رو ابتدا زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر ایلخانان را به مثابه بستر تأثیرگذار در شکل‌گیری متون فقهای شیعه بازآفرینی می‌کنیم و سپس گزاره‌های سیاسی فقهای شیعه در این عصر را با توجه به این دو بستر سیاسی و فرهنگی بازخوانی می‌نماییم.

۱. زمینه‌های سیاسی و فرهنگی

تهاجم وحشیانه مغول‌ها به ایران و سرزمین‌های دیگر اسلامی و استیلای آنان بر این ممالک آباد از مهم‌ترین زمینه‌های تاریخی تأثیرگذار بر افکار و عمل سیاسی متفکران مسلمان در این دوران می‌باشد. در این تهاجم توسعه قلمرو امپراتوری مغول در غرب آسیا، فتح کامل ایران، دفع خطر اسماعیلیان و فتح بغداد و برچیدن خلافت عباسیان، از جمله اهداف از پیش تعیین شده مغول‌ها بود. خلافت عباسی در سال ۶۵۶ برچیده شد. در دوره ایلخانان، پس از هلاکوخان (م ۶۶۳)، آباقاخان (م ۶۸۰)، احمد تکودار (م ۶۸۳)، ارغون شاه (م ۶۹۰)، گیخاتو (م ۶۹۴)، غازان‌خان (م ۷۰۳)، الجایتو (م ۷۱۶) و ابوسعید (م ۷۳۶) به قدرت رسیدند. ماهیت و ساختار سیاسی حکومتی که هولاکو و اعقاب او در ایران تأسیس کردند، اقتضا می‌کرد که مشروعیت خود را حداقل تا دوره غازان‌خان از مرکز امپراتوری مغول دریافت کنند؛ از این رو آنها خود را ایلخان می‌نامیدند تا وابستگی خویش را به خان بزرگ نشان بدهند؛ (اشپولر، ۱۳۸۴: ۲۶۸) به طوری که آباقاخان تا هنگامی که خبر تأیید سلطنتش از چین نرسیده بود رسماً بر تخت سلطنت ننشست؛ اما با مرگ قویلای خان (۶۹۳) و پذیرش اسلام به عنوان دین رسمی دولت از سوی غازان‌خان، این مبنای مشروعیت‌بخشی از سوی خان بزرگ گسسته شد و غازان‌خان پیش از دریافت تأییدنامه از چین بر تخت نشست و فرمان داد تا بر روی سکه‌ها به جای «قاآن المعظم» کلمات «تنگری کوچوندو» یعنی «با تأییدات خداوند متعال و ایلخان» نقش شود. (همان: ۲۷۰-۲۶۸) وی به هنگام تاج‌گذاری در تبریز به منشأ دینی مشروعیت خود تأکید کرده و در آن مجلس که علما و روحانیون نیز

دعوت شده بودند اعلام داشت: خدا مرا به سلطنت برگزیده است. اگر من کار ناشایستی کردم شما باید جلوی مرا بگیرید و منعم کنید و اگر شما خلاف صداقت و دین رفتار کردید از خشم من در امان نخواهید ماند. (فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۶۵ / خواند امیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۶۰-۱۵۹) الجایتو نیز دستورهای غازان خان را در زمینه اعتبار شرع تأیید کرد و روابط بسیار نزدیکی با علمای مسلمان برقرار نمود. (اشپولر، ۱۳۸۴: ۳۷۸ / قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸-۱۰۰-۱۰۲)

به لحاظ مذهبی سیاست ایلخانان بیشتر تابع مقتضای شرایط سیاسی و اجتماعی بود و ایلخانان اولیه از آیین خاصی تبعیت نمی کردند و تنها بر اساس مقتضیات سیاسی به یکی از ادیان و مذاهب گرایش می یافتند. (جویی، ۱۳۸۷: ۱۲۹ / اشپولر، ۱۳۸۴: ۱۱) بنابراین هولاکو و آباقخان، آداب و رسوم بوداییان را در زمان حکومت خود رونق بخشیدند، بدون اینکه ضدیتی با ادیان دیگر داشته باشند؛ (اشپولر، ۱۳۸۴: ۱۸۷) اما احمد تکودار در سایه تلاش برخی از بزرگان ایرانی به اسلام گروید؛ و غازان خان پس از پیروزی بر بایبدو، حامی بودائی‌ها، اسلام را آیین رسمی دولت ایلخانان قرار داد. جانشین او، الجایتو یک قدم فراتر از پدرش نهاد و به راهنمایی عالمانی چون تاج‌الدین آوجی و علامه حلی، در زمره شیعیان امامیه درآمد و دستور داد نام ائمه را بر سکه‌ها ضرب نموده و در خطبه‌ها ذکر نمایند.

در مجموع می توان گفت ایلخانان مغول صرف نظر از اینکه خود تابع چه آئینی بوده باشند، دینی خاص را به رعایای خود تحمیل نکردند و تقریباً نسبت به ادیان و مذاهب گوناگون با مدارا برخورد نمودند؛ از این رو فروپاشی سلطنت خوارزمشاهیان، قلعه‌های اسماعیلیان و خلافت معنوی عباسیان و به تبع آن، هژمونی کلام و فقه اهل سنت و به وجود آمدن فضای فکری و فرهنگی نسبتاً آزاد و متکثر، به علمای شیعه نیز اجازه داد تا با حضور در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی به تعامل با اوضاع اجتماعی و فرهنگی پرداخته و نظریات سیاسی شیعه را در قالب امامت و ولایت تدوین و عرضه نمایند و زمینه‌ساز شکوفایی و تحقق نظریه سیاسی شیعه در عصر صفویه گردند.

۲. سنت فقهی سیاسی شیعه تا عصر ایلخانان

اصول و قواعد اصلی فقه سیاسی اسلام، همانند فقه عمومی اسلام، در قرآن کریم، سنت رسول خدا و ائمه معصومین (ع) قرار دارد. به عبارتی، فقها در عصر غیبت کبرا، طبق دستور ائمه معصومین (علینا إلقاء الاصول و علیکم التفریع)، بر اساس قرآن و اصول القائی ائمه (ع)، به تفریع فروع دین از این اصول پرداختند و از این رهگذر به تعمیق و گسترش مباحث و مسائل فقهی دست زدند.

در نخستین مرحله غیبت که عصر محدثانی چون کلینی و شیخ صدوق بوده، به دلیل جوّ سیاسی ارباب و تقیه، فقهای شیعه مجبور شدند از تصریح و تعرض به مسائل مربوط به شئون زندگی اجتماعی و دنیوی مسلمانان خودداری ورزیده و در آثار خود صرفاً به طرح احکام عبادی و معاملات به معنای اخص اکتفا کنند. (زنجانی، بی تا، ج: ۱، ۲۰-۱۸)

در مرحله دوم عصر غیبت (عصر آل بویه) که آغاز اجتهاد و عصر متکلمان به شمار می آید، توجه به مسائل اجتماعی - سیاسی در مقایسه با فتاوی همراه با تقیه و محتاطانه محدثان صریح تر گردید و فقهای چون شیخ مفید در *المقنعه* اقامه حدود را یکی از وظایف رهبران اسلامی که از جانب خداوند تعیین شده اند، و امرا و حکام منصوب از سوی ایشان که سلاطین حق و عدل محسوب می شوند دانست. علاوه بر این، دریافت زکات، حکم و قضاوت در میان مردم، برپایی نماز جمعه و جماعت، اجرای وصیت، نظارت بر اجرای امر به معروف و نهی از منکر از سوی فقیه جامع الشرایط و چگونگی زندگی و تعامل با سلاطین جائر را در آثار خود مورد بحث قرار داد. شیخ مفید در شکل گیری مبانی فقه سیاسی و حکومتی شیعه در عصر غیبت نقش بسزایی داشت. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۰) پس از ایشان، سید رضی، سید مرتضی و ابوالصلاح حلبی نیز در گسترش فقه سیاسی شیعه کمک فراوانی داشتند. (حلبی، بی تا: ۸۶ / خالقی، ۱۳۸۸: ۹۶ و ۱۱۴-۱۱۱)

در مرحله سوم عصر غیبت، شیخ طوسی اجتهاد شیعه را به اطلاق و کمال رساند و با تألیف متون کامل و برجسته ای، اجتهاد شیعه را در برابر فقه اهل سنت استقلال بخشید و به اعتدال آن در بهره گیری از عقل و نقل کمک کرد. (گرچی، ۱۳۸۵: ۱۸۱-۱۸۰) وی در کتاب مرجع حدیثی خود *تهذیب الاحکام* باب مستقلی را به نام «من إليه الحكم و اقسام القضاء والمفتین» اختصاص داده و به بحث در شئون و اختیارات اجتماعی و قضایی فقهای امامیه پرداخت. در کتاب نهاییه نیز وی به اختیارات فقها در اقامه نماز جمعه و زعامت آنها در اجرای امر به معروف نهی از منکر و اجرای حدود و تعامل با سلاطین جائر پرداخت. (شیخ طوسی، بی تا، ج: ۶، ۱۷ / همو، ۱۴۰۰: ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۷)

با وجود یک قرن فترت پس از شیخ طوسی در فقه شیعه، با ظهور ابن ادریس حلی (۵۴۳-۵۹۸) اجتهاد در فقه عمومی و فقه سیاسی دچار بالندگی و رشد گردید. او با تقسیم سلطنت و حکومت به سلطنت جور و عدل، بر این نظریه سیاسی شیعه تأکید کرد که ملک داری و سیاست اگر به معنای «اتساع حال»، «کثرت مال» و «وسعت قدرت» باشد، به هر کسی اعم از کافر و مؤمن تعلق تواند گرفت، اما اگر به معنای اخص آن «امر و نهی» و «تدبیر امور مردمان در دین و دنیا» باشد، هرگز به اهل ضلال تعلق نمی گیرد، چه اینکه با اراده خداوند متعال که استصلاح خلق است منافات دارد. (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۷: ج: ۲، ۲۰۲ / همو،

بی‌تا، ج ۲: ۵۹ / خالقی، ۱۳۸۶: ۶۷-۵۷) تلاش‌های ابن ادریس در طرح موضوعات فقه سیاسی آغازگر دوره جدیدی شد که به تدوین آرای پراکنده فقهای شیعه در عصر ایلخانان و زمینه‌سازی برای نظریه‌پردازی‌ها در عصر صفویه منتهی گردید.

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

تحلیلی بر تفکر
سیاسی فقهای
شیعه در عصر
ایلخانان
(۹۹ تا ۱۲۰)

۳. فقهای شیعه در عصر ایلخانان

نخستین فقیه برجسته در عصر ایلخانان، سید بن طاووس است. رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن طاووس (۵۸۹-۶۲۰) به هنگام سقوط بغداد حضور داشت و هنگامی که هولاکوخان علما را در مستنصریه جمع آورده و از آنها پرسید: آیا سلطان کافر عادل بهتر است یا سلطان مسلمان جائز؟ و علما از پاسخ درماندند، گفت: «الکافر العادل افضل من المسلم الجائر» و بدین سان جان آنها را نجات داد. وی با وجود عدم پذیرش مناصب حکومتی عباسیان، در عصر ایلخانان به درخواست هولاکوخان و توصیه علما، نقابت علویان بغداد و عراق را پذیرفت. (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۹۷۰ / همو، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۹۵ / ابن طقطقی، ۱۳۸۵: ۱۱) سید بن طاووس اگرچه از نظر علم کلام، فقه، حدیث و حتی شعر و ادبیات جامع کمالات بوده است، ولی به غیر از دو اثر کوچک در فقه، هیچ متن فقهی و کلامی تألیف نکرده و اکثر آثار او در آداب و اعمال و ادعیه می‌باشد.

محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶) نیز از برجسته‌ترین فقهای قرن هفتم به شمار می‌آید. او آرای پراکنده فقهای شیعه از جمله شیخ طوسی را تهذیب و مدون کرد و اعتبار آن را که با انتقادات ابن ادریس خدشه‌دار شده بود بازگرداند. وی به هنگام سقوط بغداد یکی از عالمان برجسته حوزه حله بود و هنگامی که خواجه نصیرالدین طوسی برای تثبیت موقعیت شیعیان حله بدانجا سفر کرد، در جلسه درس محقق حاضر شد. (بیانی، ۱۳۷۰: ۱: ۳۴۰ / خوبی، ۱۴۱۳: ج ۵: ۳۰ و ج ۲۱: ۳۳ / محقق حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۷) محقق حلی با حاکم منصوب ایلخانان در عراق علاءالدین عطاملک جوینی نیز ارتباط داشت و کتاب *المعتبر فی شرح المختصر* را به درخواست او تألیف نمود. محقق حلی آثار ارزشمند دیگری مانند *شرایع الاسلام*، *مختصر النافع*، *مختصر المراسم* را نیز تألیف کرده که همواره مورد توجه و شرح فقهای بعدی بوده است.

یحیی بن سعید حلی (م ۶۸۹ یا ۶۹۰) مؤلف *الجامع للشرایع و نزهة الناظر و حسن بن ابی طالب یوسفی آبی*، مؤلف *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع* نیز از فقهای این عصر می‌باشند. یکی دیگر از فقهای این دوره، عمادالدین طبری بوده است. وی از متکلمین و فقهای مشهور امامیه در ایران و معاصر خواجه نصیرالدین طوسی و محقق حلی بود که در اکثر شهرهای مرکزی ایران از جمله ری، بروجرد، اصفهان و آذربایجان به نشر عقاید شیعه پرداخت و آثار ارزشمندی را به درخواست خواجه بهاء‌الدین جوینی (پسر شمس‌الدین

محمد جوینی صاحب دیوان) حاکم اصفهان به نگارش درآورد که از آن جمله می‌توان به مناقب الطاهرین و اسرار الائمه اشاره کرد. (تهرانی، ۱۹۷۲، ج ۳: ۴۲ / طبری، ۱۳۸۳: ۲۴ / همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۹-۱۸ و ۲۷) ابن داود حلی (م ۶۴۷) مؤلف کتاب رجالی معروف *رجال ابن داود*، نیز از فقهای قرن هفتم می‌باشد که آثار فقهی و کلامی ارزشمندی به نظم از او باقی مانده است، از جمله *الجوهرة فی نظم التنصیر و ارجوزه فی الکلام*.

علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶) یکی دیگر از فقهای برجسته شیعه است که به تعبیر برخی از نویسندگان، پس از ائمه معصومین عالمی به بزرگی او نیامده است. (شعرانی، ۱۳۸۸: ۸ / افندی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۵۹) وی در سایه امنیتی که در حوزه حله با حمایت خواجه نصیرالدین طوسی و حمایت علاءالدین عطاءالملک جوینی حاکم عراق برقرار شده بود، به رشد علمی بالایی دست یافت و آثار ارزشمندی را در کلام، فلسفه و فقه شیعه تألیف نمود. به دلیل مقام بالای علمی از سوی محمد خدابنده (الجایتو) به سلطانیه دعوت شد و در آنجا مباحثات علمی مختلفی را در حضور سلطان با دانشمندان اهل سنت انجام داد که حاصل آن تمایل الجایتو به مذهب شیعه و رسمیت آن در کنار مذهب اهل سنت بود (قاشانی، ۱۳۸۴: ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۰ و ۱۰۲) *ارشاد الازهان، تبصرة المتعلمین، تحریر الاحکام، قواعد الاحکام، منتهی المطالب، نهایة الاحکام، مختلف الشیعه و تذکرة الفقها*، از جمله آثار فقهی علامه می‌باشد.

فرزند علامه حلی، محمد بن حسن بن یوسف، معروف به فخرالمحققین (۶۸۲-۷۷۱)، نیز یکی دیگر از فقهای بنام این دوره می‌باشد که به همراه علامه در اردوی خان حضور یافت. کتاب *ایضاح الفوائد* از آثار مهم اوست.

۴. تفکر سیاسی در متون فقهای عصر ایلخانان

با فراهم شدن فضای متکثر سیاسی در عصر ایلخانان و فروپاشی هژمونی خلافت عباسی و مهیا شدن بستر فکری و فرهنگی مناسب برای رشد سنت فقهی شیعه، فقهای شیعه با احیای فقه سیاسی شیعه به این پرسش پرداختند که در عصر غیبت امام معصوم (ع) تکلیف شیعیان در رابطه با نظم سیاسی و اجتماعی و انجام تکالیف مربوط به نظم اجتماعی از جمله پرداخت حقوق اموال (زکات و خمس و...)، اجرای حدود، حل و فصل اختلافات (حکم و قضا)، برپایی آیین‌های عبادی دسته‌جمعی و جهاد و امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ شیعیان چگونه می‌توانند در شرایط سیاسی حاکم به تعامل با سلاطین موجود بپردازند؟ در این نوشته با مراجعه به متون فقهی عصر ایلخانان، پاسخ ایشان به این سؤالات که بیانگر تفکر سیاسی ایشان است، بازخوانی و بررسی شده است.

۴-۱. سیاست و ریاست در متون فقهی عصر ایلخانان

اگرچه فقهای شیعه در متون فقهی به تعریف مفهوم سیاست نپرداخته‌اند، اما معمولاً آن را به معنای اصطلاحی یعنی ملک‌داری و تدبیر امور اجتماعی مسلمانان در نظر گرفته و به عنوان مفهومی هم‌نشین با مفهوم «ریاست»، «امامت»، «ملک» و «سلطنت» به کار برده‌اند. ایشان در چهارچوب سنت کلامی و فلسفی شیعه، تدبیر امور اجتماعی و برقراری نظم و هدایت انسان‌ها به سوی رستگاری و در یک کلام تدبیر امور دنیوی و دینی مردم را به معنای سیاست و ریاست گرفته‌اند؛ از جمله رضی الدین سید بن طاووس در چندین جا این مفهوم را در کنار نبوت، امامت و ریاست به صورت واژه ای هم‌نشین و به معنای تدبیر امور دینی و دنیایی به کار برده است. (سید بن طاووس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۳ و ج ۳: ۲۶، ۲۷، ۱۵۰، ۳۲۷ و ۳۲۹ / همو، ۱۴۱۵: ۸۸ و ۱۶۶) جمال‌الدین احمد بن طاووس نیز مفهوم «سیاست دنیاوی سلطانی» را به معنای تدبیر و ریاست و ملک‌داری به کار برده است. (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۲۴، ۱۱۹، ۷۰ و ۶۹)

محقق حلی، سیاست و ریاست را به معنای تدبیر امور دنیایی و دینی دانسته و با تعریف امامت به ریاست عامه در امور دینی و دنیوی می‌گوید ما با قید عامه از ریاست امرا و قضات احتراز کردیم، زیرا ریاست آنها فقط در یک امر خاص (نظامی یا قضایی) است، در حالی که ریاست امام به تدبیر و اداره همه امور دینی و دنیوی مردم مربوط می‌شود. (محقق حلی، ۱۴۱۴: ۱۷) ابن داود حلی آن را به معنای «هدایت»، یحیی بن سعید، به معنای «ارشاد به مصالح و ردع از مفاسد» و «ملک‌داری» و عمادالدین طبری به معنای «ریاست و سلطنت» و علامه حلی آن را شاخه‌ای از حکمت عملی یا سیاست مدن، دانسته است. (ابن داود حلی، ۱۳۶۷: ۸۶ / یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵ق: ۸۷ / طبری، ۱۴۲۶ق: ج ۱: ۷۲ / علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۷)

۴-۲. ضرورت ریاست و حکومت

فقهای شیعه در ادامه سنت فلسفی و کلامی شیعه، بر وجود یک حکومت حتی غیرمشروع دینی تأکید می‌کردند؛ برای مثال سیدبن طاووس در این خصوص معتقد است:

سعادت انسان در معرفت به خدا و عبادت اوست، ولی هواهای نفسانی انسان مانع رسیدن به این سعادت می‌گردد، بنابراین واجب است کسی مانع انسان در ایجاد فساد و هلاکت خود و دیگران باشد و این همان «امام» است. بدون چنین شخصی، آرا و احوای ایشان برای تدبیر امور دینی و دنیوی کافی نمی‌باشد. به فرموده خداوند متعال، انسان‌ها همواره در اختلافند (لایزالون مختلفین)؛ پس ناچار باید خداوند رئیسی را متولی امور آنها سازد مثل انبیاء و ائمه (ع). و

این بر هر صاحب عقلی واضح و مبرهن است. (سید بن طاووس، ۱۴۰۶: ۵۱-۵۰/ همو،

۱۴۰۹: ۱۲۲-۱۲۱)

محقق حلی نیز با احیای سنت فکری شیعه، ضرورت ریاست و حکومت را ناشی از نیاز انسان به اجتماع و تعاون و وجود نزاع در اجتماع و هرج و مرج در آن بدون وجود قانون و حکومت دانسته است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۰) فقهای دیگر از جمله عمادالدین طبری بحث مبسوطی در این موضوع ارائه کرده و می گوید:

بدان که در عقول عالمیان مذکور است و در طبایع مجبول که از مقدمی مطاع چاره نیست و دلیل بر این شش وجه است: اول، افعال باری تعالی بر این دلالت می کند ... من ذلک قول علی(ع): لا بد للناس من امیر بر او فاجر (خطبه ۴۱) ...؛ دوم، شایسته نیست که «چندین هزار بلاد و قری مملوک به جایز الخطا خالی از حجت باشد...» سوم، هیچ حیوانی از وحوش و طیور اهلی و غیر اهلی نیستند الا اینکه ایشان را مقدمی و ریسی مطاع هست...؛ چهارم، همچنان که خداوند در آسمانها، کواکب را نیز بی سردار نگذاشت و آفتاب را سلطان کواکب ساخته و... هیچ چیز را بی پیشوا نگذاشت با آنکه جمله مسخر امر وی اند...؛ پنجم، بر طبق آیه مبارکه «إنا عرضنا الامانة علی السموات و الارض...» (احزاب، ۷۲) امانتی بدین عظمت که آسمانها و زمین و کوهها آن را حمل نکردند لابد که آن را امینی معتمد موثق بباید که این سهو و غلط بر وی روا نباشد که آن امانت دین و شریعت است...؛ ششم، بدان که محتاج بودن به امام نیکو است و نصبش صلاح همه عالمیان است و احکام و اتقان دارین به امامت حاصل است که اگر چنین نبودی صحابگان امام تعیین نکردندی و چون تعیین کردند پس نصب امام نیکو است. (طبری، ۱۳۷۶: ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۷۱ و ۷۳)

۳-۴. ریاست و حکومت در عصر غیبت

در سنت فکری علمای شیعه از ابتدای عصر غیبت تا دوره ایلخانان بر این نکته تأکید شده که هیچ حکومتی نمی تواند در غیاب امام معصوم و بدون نصب و اذن از سوی ایشان مشروعیت داشته باشد. بنابراین هر حاکمی در سنت فکری ایشان نامشروع و به اصطلاح «سلطان جائر» است. بر این اساس در متون فقهی ایشان همواره بحث از سلطان عادل و سلطان جائر و مشروعیت سلطان عدل در تنفیذ احکام گوناگون شریعت و عدم مشروعیت دخالت سلاطین جائر در امور دینی و احکام و تکالیف اجتماعی مسلمانان بوده است.

فقهای شیعه در عصر ایلخانان نیز با قرار گرفتن در قلمرو سیاسی سلطان جائر، با دو پرسش روبه‌رو شدند:

اول اینکه وظایف و تکالیف اجتماعی شیعیان در عصر غیبت چیست؟ آیا امام(ع) کسی در میان ایشان تعیین کرده است که در امور دینی و دنیوی، از جمله فهم دستورهای شریعت، حل اختلافات، برپاداشتن آیین‌های عبادی اجتماعی (امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود شرعی، برپایی نماز جمعه، و جماعات و حج) به او اقتدا کنند؟ به عبارت دیگر، ولایت امام(ع) در عصر غیبت بر عهده کسی گذاشته شده است؟

دوم اینکه با توجه به واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی حاکم و حاکمیت سلاطین نامشروع، چگونه می‌توان در قلمرو سیاسی آنان زندگی کرده و با آنها تعامل ورزید؟

پاسخ فقهای عصر ایلخانان به این دو پرسش، به تدوین آرای مختلف و پراکنده علمای شیعه پیش از این دوره انجامید و زمینه را برای شکوفایی نظریات سیاسی علمای شیعه در عصر صفویه فراهم ساخت.

۱-۳-۴. ولایت نیابتی فقها در عصر غیبت

فقهای شیعه در این دوره با توجه به سنت فکری شیعه و شرایط سیاسی آن دوره، تلاش کردند درباره وضعیت سیاسی عصر غیبت به سه پرسش پاسخ دهند: آیا در غیاب امام معصوم، کسی یا کسانی ولایت از سوی امام(ع) دارند؟ منشأ مشروعیت ولایت آنان چیست؟ ولایت آنها در چه حوزه‌هایی می‌باشد؟

الف) ولایت در عصر غیبت:

در سنت فقهی شیعه، اصل نیابت فقهای جامع الشرائط از سوی امام(ع) پذیرفته شده و علمای شیعه اجمالاً فقها را مجاز به تولیت اموری که امام معصوم در آنها ولایت داشته، دانسته‌اند. فقهای عصر ایلخانان از جمله محقق حلی نیز که اکثر فقهای این دوره از آرای او متأثر بوده‌اند، اصل ولایت فقهای مأمون و عارف به احکام شرعی را به عنوان «من له التیابه عن الامام فی الاحکام» و «من الیه الحکم» پذیرفته و آنان را در نبود امام و تعذر شیعیان از دسترسی به ایشان، دارای ولایت و مجاز به تصرف در امور مربوط به ایشان معرفی کرده است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۴۱/هـ، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۱۳-۱۶۷)

یحیی بن سعید حلی، ابن داود حلی، نیز مانند محقق، فقها را در عصر غیبت امام صاحب ولایت دانسته‌اند؛ اما فاضل آبی ضمن تردید در آرای محقق حلی معتقد است فقهای پیشین گفته‌اند که اقامه حدود در عصر غیبت به فقها تفویض شده است، ولی ما در این فتوا نظر داریم (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۲۳/ ابن داود حلی، ۷ و ۹۲، فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۳۴) اما علامه حلی که عملاً در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی حضور داشته و به تعامل با سلطان وقت (الجایتو)

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

تحلیلی بر تفکر
سیاسی فقهای
شیعه در عصر
ایلخانان
(۱۲۰ تا ۹۹)

پرداخته بود، در اکثر آثار خود به نیابت و ولایت فقهای جامع شرایط از سوی امام(ع) در افتا، حکم، قضا و اقامه حدود تصریح کرده و آنان را به نیابت از امام در این امور مجاز به اعمال ولایت و تصرف دانسته است. (علامه حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۴۱۷/ همو، ۱۴۱۴، ج ۴: ۳۱۷ و ج ۹: ۴۴۶ و ۴۴۹)

ب) منشأ مشروعیت ولایت فقها:

اگر فقهای جامع شرایط از سوی امام(ع) نیابت و ولایت دارند، منشأ مشروعیت ولایت و نیابت ایشان چیست؟ با مراجعه به متون فقهی این عصر می توان گفت مشروعیت ولایت فقهای شیعه برخاسته از ویژگی هایی است که آنان برای ولایت از سوی امام باید از آن برخوردار باشند. بنابراین از نظر آنها نخستین و شاخص ترین مؤلفه های مشروعیت ساز برای فقهای شیعه در عصر غیبت همانا اذن امام(ع) و جامعیت شرایط فتوا (یعنی علم به احکام شریعت و برخورداری از عدالت و امانت) است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۴/ یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۲۳-۵۲۲/ ابن داود حلی، ۱۳۶۷: ۲۰) به نظر می رسد شرایط و صفاتی که فقهای این عصر به مثابه منشأ ولایت فقها مطرح کرده اند در ادامه سنت فقهی شیعه و در تقابل با دیدگاه فقهای اهل سنت مبنی بر تعلق ولایت بر هر اولی الامر جائر بوده است. (سید بن طاووس، ۱۳۶۳: ۸۴)

ج) گستره ولایت فقها:

به اعتقاد علمای عصر ایلخانی، در دوران غیبت سلطان عادل، هر جا که فقهای جامع شرایط ایمن از جانب سلاطین جائر باشند، به حق نیابت از سوی سلطان عادل، مجاز به تولی امور ناشی از اختیارات امام معصوم، از جمله برپایی نماز جمعه و جماعت، دریافت و توزیع زکات و خمس، اقامه حدود شرعی و حکم و قضا و فتوا می باشند.

۱) **برپایی نماز جمعه و جماعت:** در فقه شیعه، یکی از اختیارات سلطان عادل (معصوم)، برپایی نماز جمعه و عیدین (قربان و فطر) است؛ حال، این سؤال مطرح است که در غیاب معصوم، آیا حکم و جوب نماز جمعه برداشته می شود؟ یا اینکه حاکمان غیر معصوم نیز می توانند این عبادت جمعی را اقامه کنند؟ به گفته علامه حلی، همه فقهای شیعه و جوب آن را منوط به حضور امام معصوم دانسته اند؛ اما در استصحاب آن در صورت تمکن از اجتماع و ایراد خطبه از سوی فقهای جامع شرایط، میان فقها اختلاف نظر است. (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۲۷) در عصر ایلخانان، محقق حلی برپایی آن را در صورت تمکن از اجتماع بر فقهای جامع شرایط مستحب دانسته است، ولی یحیی بن سعید و ابن داود حلی بدون اشاره به وظیفه فقها در این زمینه، تنها به جواز اقامه آن در صورت تمکن از اجتماع اشاره کرده اند. فاضل آبی عدم جواز آن در عصر غیبت را ترجیح داده است؛ ولی علامه حلی با صراحت گفته

که بر فقهای شیعه جایز است و وظیفه مؤکد آنهاست که مردم را برای برپاداشتن همه نمازهای یومیه و عیدین در صورت عدم خوف از جانب سلاطین وقت جمع کنند. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۰-۲۹۷/ همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۸/ یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۹۷/ ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۳۰/ فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۷۷/ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۴۳/ همو، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۳۹ و ۲۳۸/ فخر المحققین، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۸)

به طور کلی می‌توان گفت قول مشهور در این دوره، جواز برپایی نماز جمعه توسط فقهای جامع الشرائط در صورت امکان اجتماع مؤمنان و ایراد خطبه می‌باشد.

۲) تولی زکات و خمس: به اعتقاد فقهای عصر ایلخانان پرداخت حقوق اموال در عصر غیبت در درجه اول برعهده مالک است، ولی پرداخت آن به فقیه مأمون جایز و مستحب است، چه اینکه ایشان داناتر به مواقع مصرف آنهاست. لذا محقق حلی معتقد است مالک می‌تواند آن را به مستحقین زکات بپردازد، ولی پرداخت آن به امام و منصوب از سوی ایشان اولی‌تر است و در صورت تعدد از دسترسی به ایشان، اولی پرداخت آن به فقهای امامیه است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۵/ همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۵۲) وی درباره پرداخت خمس نیز قائل به اولی بودن فقهای اهل بیت (ع) می‌باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۱۵) یحیی بن سعید و ابن داود حلی نیز نظر محقق را تأیید کرده‌اند، ولی فاضل آبی با ذکر اقوال، فتوایی نداده است. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۱۴۰ و ۱۵۱/ ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۵۷ و ۵۸/ فاضل آبی ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۶۲-۲۷۲) علامه حلی نیز به علت آعراف بودن فقها، آنها را نایب امام دانسته و ولایت هر امری که برعهده امام بوده را برعهده ایشان قلمداد کرده است. (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۸۸ و ۲۹۴)

۳) تولی قضا و حکم: به اجماع علمای شیعه، قضاوت برعهده امام عادل و حاکمان منصوب از سوی ایشان است و براساس نص آیات و روایات، حاکمان جائز و منصوبان آنها حق تصدی آن را ندارند؛ از این رو اکثر فقهای شیعه در عصر غیبت با بیان شروطی چون اذن امام، علم به احکام، عدالت، عقل و بلوغ، تنها فقهای جامع الشرائط را مجاز به تولی امر قضا و حکم در میان مردم دانسته‌اند.

محقق حلی در راستای این سنت فقهی، پس از بیان صفات بلوغ، کمال، عقل، ایمان، طهارت مولد، ذکوریت و علم، و لزوم اذن امام در اثبات ولایت در حکم و قضا، قضا را از شئون فقها می‌داند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۶۰) یحیی بن سعید نیز در عصر غیبت، راوی احادیث را قاضی میان مردم در صورت نزاع می‌داند. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۲۳-۵۲۲) علامه حلی نیز به شأن قضاوت فقهای جامع الشرائط تصریح می‌کند. (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۴۲/ همو، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۴۶/ همو، ۱۴۱۳، ج ۱: ۵۲۵/ همو، ۱۴۱۱: ۱۷۹)

۴) افتاء: به اعتقاد فقهای شیعه از جمله محقق حلی، فتوا بر عالم عادل جایز است که شرایط صدور فتوا در او جمع باشد. به گفته محقق، فتوا مشروط به علم به حکم است. لذا

اگر کسی در جامعه با این صفت وجود داشته باشد متعین در فتوا می‌باشد. (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۰۱/همو، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۱۲ و ج ۴: ۵۹) علامه حلی نیز با تعریف افتا به قدرت استنباط احکام از عمومات قرآن و سنت و ترجیح ادله متعارضه، آن را از وظایف فقهای جامع الشرایط دانسته است. (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۱۴۰/همو، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۴۳)

۵) اقامه حدود: همه فقهای شیعه از ابتدای غیبت تا عصر ایلخانان، اقامه حدود و تعزیرات را از اختیارات امام و سلطان عادل می‌دانستند؛ اما در صورت غیبت معصوم و تعذر از دست‌یابی به او، درباره اقامه حدود و تعزیرات، دو نوع پاسخ در سنت فقهی علمای شیعه تا عصر مذکور داده شد. برخی از فقها آن را از اختیارات معصوم تلقی کرده در عصر غیبت معصوم، آن را تعطیل می‌دانند، و بعضی از فقها در صوت ایمن بودن از سلاطین وقت، به دلیل نیابت فقهای جامع‌الشرایط از امام معصوم (ع)، معتقد به اقامه حدود توسط فقها هستند.

محقق حلی در صورت غیبت امام و ایمن بودن از سوی سلطان وقت، اقامه حدود را بر فقهای عارف (بر احکام و مطلع بر مآخذ آن و کیفیت اجرای آن) جایز می‌داند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۱۲) ابن داود حلی، علامه حلی و فخر المحققین نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۳/فخرالمحققین، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۹۹) البته فاضل آبی در این دیدگاه تردید کرده است. (فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۳۴) یحیی بن سعید حلی نیز با وجود جایز دانستن حکم و قضاوت برای فقها در عصر غیبت، به اختیارات فقیه در اقامه حدود تصریح نکرده است. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۴۸)

علاوه بر موارد مذکور، فقها اموری چون نظارت بر امور مجبورین (ممنوعین از تصرف در اموال خود مانند صغیران بی سرپرست، مجانین، مفلسین و سفها) (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۸۴، ۸۷/یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۹-۳۶۱/فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۵۲/ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۸/علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۰۰-۳۹۵) و انفاذ و اجرای وصیت افراد بدون وصی (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۰۴-۲۰۲/یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۲۸۲-۹۲/فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۸۲-۸۳/ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۱۳۰/علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۶۳) و نظارت و تولی بر اشیا و افراد گمشده (لقیظ) (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳: ۲۲/یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۵ و ۳۵۷/فاضل آبی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۶ و ۴۸۱/ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۱۲۰-۱۱۹/علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۴۱) را نیز در حوزه اختیارات حاکم اسلامی به مفهوم عام (شامل امام معصوم و فقهای جامع‌الشرایط) قلمداد کرده‌اند.

نکته شایان ذکر اینکه بخش اعظم تفکرات فقهای دوره ایلخانی درباره ولایت فقها متأثر از سنت فقهی گذشته از جمله شیخ طوسی بوده است؛ اما بر اثر تغییر شرایط سیاسی و فرهنگی به ویژه از دوره ایلخانان مسلمان (غازان‌خان و الجایتو)، متون فقهی علمای شیعه از

جمله علامه حلی در بحث از دامنه اختیارات فقهای شیعه به نیابت از سوی امام معصوم صراحت بیشتری پیدا کرد و در سایه آزادی نسبی از حالت تقیه به تعبیر عمادالدین طبری (طبری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۵) بیرون آمدند و ولایت فقها را در اموری چون اقامه حدود، حکم و قضا و افتا و نظارت بر امور محجورین و تولی حقوق اموال، با صراحت و تفریعات بیشتر مطرح ساختند.

۲-۳-۴. نظم سلطانی

دومین پرسشی که در سنت فقهی شیعه در عصر غیبت مطرح بوده، این است که شیعیان چگونه می‌توانند در قلمرو پادشاهان جائر زندگی کنند؟ فقهای شیعه در این خصوص، حاکمان را بر دو نوع سلطان عادل و سلطان جائر تقسیم کرده‌اند. (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۶۹۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۳۰۱/ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۲۴ و ۲۰۲)

سلطان عادل همان امام معصوم است که نظریات فقهای عصر ایلخانان را پیرامون آن بیان کردیم؛ اما سلطان جائر حاکمی است که حقانیت اعمال تصرف و ولایت در امور دنیوی و دینی مردم از جانب خدا و معصومین به آنها تفویض نشده و بلکه آنها از طرق غیرمشروع بر سرنوشت جامعه اسلامی غلبه یافته‌اند، اعم از اینکه خود این سلاطین مسلمان یا غیر مسلمان، درستکار یا فاسق بوده باشند، چراکه جائر بودن حکومت‌شان به منشأ مشروعیت و غیرمأذون و غیرمنصوب بودن آنها از سوی خدا و رسول و ائمه (ع) مربوط می‌شود.

آن چنان که از متون عصر ایلخانان و پیش از آن بر می‌آید مباحث فقهای شیعه پیرامون سلطان جائر و سلطنت جور بر محور دو نکته متمرکز بوده است. نکته اول به اثبات عدم مشروعیت حقانیت آنها و نکته بعدی به چگونگی همکاری با ایشان (مانند پذیرش ولایت، حاکم و قضاوت از سوی ایشان و قبول هدایای آنان) و چگونگی زندگی شیعیان در قلمرو سیاسی این سلاطین مربوط بوده است.

الف) مشروعیت نظم سلطانی:

آن چنان که از متون فقهی این دوره برمی‌آید علمای این عصر نیز به لحاظ نظری هر نوع سلطان و حاکمی را که منصوب از سوی خدا و پیامبر و ائمه (ع) و مأذون از سوی ایشان برای تصرف در امور دینی و دنیائی مردم نبوده و از صفت علم، عدالت و... برخوردار نباشد مصداق جور و ظلم دانسته و مشروعیتی برای آن قائل نمی‌باشند.

رضی‌الدین سید بن طاووس، با استناد به آیه «لاینال عهدی الظالمین» امامت را متعلق به ملوک و سلاطین جائر نمی‌داند و علت آن را عدم اختیار این سلاطین از سوی خداوند متعال و وجود صفت ظلم و اعمال سوء در آنها معرفی می‌کند. (سید بن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۴) وی

سر منشأ شکل‌گیری حکومت‌های جور مانند بنی‌امیه در جوامع اسلامی را ناشی از عمل محتالین و متغلبین پس از رحلت پیامبر(ص) می‌داند که سبب حاکمیت تاریکی بر طریق امت و سیدالمرسلین و ائمه طاهرین و مهدوم شدن ارکان اسلام و مسلمین گردید. (سید بن طاووس، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۳ و ۱۶۶) به همین دلیل وی توصیه می‌کند که شیعیان مشروعیتی برای این حکومت‌ها قائل نشوند و از ورود به دستگاه ظلم و انحراف اجتناب نمایند. (همان: ۱۶۸) فقهای دیگر این دوره نیز برای سلاطین غیرمعصوم مشروعیتی قائل نبودند و هرگونه ولایت و تصرف از سوی سلاطین جائز را غیرمشروع قلمداد کردند و همکاری و همراهی با ایشان را تنها از باب اضطرار و تقیه موجّه دانسته‌اند.

از این رو محقق حلی اموری چون اقامه حدود و تعزیرات و قضاوت را متعلق به سلطان عادل یا منصوبین ایشان دانسته و فلسفه تعلق این امور را حفظ نظام اجتماعی و از بین بردن ریشه هرج و مرج قلمداد کرده است که تنها با حضور سلطان عادل فراهم می‌گردد. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۸) لذا رکون به ایشان رکون به ظالم و حرام است. (همان، ج ۲: ۳۰۶) یحیی بن سعید حلی و ابن داود حلی و علامه حلی نیز سلاطین جور را فاقد مشروعیت دانسته و در نتیجه هر گونه همکاری با ایشان را تنها در صورت خوف و از روی اضطرار و تقیه مجاز دانسته‌اند. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۰۸ و ۵۲۲/ ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۸۷ و ۲)

ب) دامنه اختیارات سلاطین جور از منظر فقه شیعه:

تقریباً همه علمای شیعه در دوره ایلخانی، تصرف و تولی سلاطین جور در حوزه ولایت امام عادل، مانند امر به معروف و نهی از منکر، اقامه حدود و تعزیرات، حکم و قضا و... را غیرمجاز دانسته‌اند و تعاون با آنها را تنها در صورت اضطرار یا تقیه مجاز دانسته‌اند؛ محقق حلی شرط اصلی برپایی نماز جمعه را حضور امام عادل دانسته و سلاطین جور و فاسقین را فاقد اهلیت استنابت از امام برای برپایی نماز جمعه دانسته است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۸۰) وی پرداخت زکات و خمس به سلاطین جور را نیز در صورت ایمن بودن از خطر و ضرر آنها، غیر مجاز دانسته است. (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۴۱) فاضل آبی، یحیی بن سعید حلی، ابن داود حلی و علامه حلی نیز بر دیدگاه محقق حلی صحه گذاشته‌اند.

ج) چگونگی تعامل با نظم سلطانی:

در سنت فقهی شیعه، به دلیل عدم مشروعیت حکومت‌های جائز، شیعیان به جز در مواقع اضطراری مجاز به تعامل و تعاون با آنها نیستند و محور اصلی تعامل با ایشان مبتنی بر تقیه (البته اگر منجر به قتل نشود) است. برخی از زمینه‌های تعامل با سلطان جائز عبارت است از:

۱) دریافت‌های مالی از سلطان جائز: براساس سنت فقهی شیعه، هرگونه دریافت مالی از سلاطین جور، چه در قالب هدیه، چه در قالب عوض و اجرت در کارهای حرام، در صورت عدم اضطرار، غیر مجاز است. به نظر محقق حلی، «اگر کسی بداند که جوایز از مال حرام است دریافت آن حرام است، ولی در غیر این صورت حلال است». (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶) همچنین خرید آنچه که سلطان به اسم مقاسمه و زکات از مردم می‌گیرد نیز جایز است؛ (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۱۸) درحالی که یحیی بن سعید حلی خرید اینها را جایز نمی‌داند، هرچند دریافت جوایز از سلطان جائز را جایز می‌داند. وی خرید آنچه در دست ظالم است و به ظلم بودن آن علم داریم را جایز نیز نمی‌داند و خرید آنچه را که وضعیتش معلوم نیست مکروه می‌داند. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۲۶۰) ابن داود حلی مانند محقق حلی فتوا داده است. (ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۹۵) علامه حلی دریافت جوایز مغصوبه از سوی سلاطین جور را حرام دانسته و خرید آنچه را که سلطان جور به اسم زکات و مقاسمه و خراج (غلات و احشام)، می‌گیرد بی‌نقص قلمداد کرده است. (علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۸)

۲) پرداخت‌های مالی به سلطان جائز: در سنت فقهی شیعه، از پرداخت حقوق اموال مانند زکات، خمس و انفال به سلاطین جور منع شده است؛ از جمله محقق حلی پرداخت زکات، خمس و سایر حقوق اموال را در صورت اختیار و عدم خوف به سلاطین جور منع کرده است. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۳۴)

یحیی بن سعید و علامه حلی نیز شبیه همین دیدگاه را دارند. (یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۵۰۸) حتی علامه عدم جواز پرداخت حقوق اموال به والیان جور را مورد اتفاق علمای شیعه دانسته است و بر اساس آیه «و لا تترکوا الی الذین ظلموا»، دفع زکات به حاکمان جور را رکون به ظالم قلمداد کرده، به طوری که با وجود این پرداخت، باز هم تکلیف بر عهده مالک باقی می‌ماند. (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۳۲۱)

۳) ورود در عمل سلطان جائز: در سنت فقهی علمای شیعه، ورود در عمل سلطان جائز و پذیرش ولایت از سوی او در اقامه حدود و تعزیرات و قضاوت را مستلزم چند شرط دانسته‌اند:

اول آنکه تفصی و رهایی از این امر میسر نباشد.

دوم آنکه علم یا ظن غالب داشته باشند که در صورت پذیرش ولایت از سوی سلطان جائز، از واجبات الهی تعدی نمی‌ورزند.

سوم آنکه در واقع خود را نایب از سوی سلطان عدل دانسته و امور مذکور را به نیت نیابت از سوی او بپذیرد.

چهارم آنکه هدف کمک به حق و دفاع از حقوق مؤمنان و صیانت از ایشان در برابر شرّ سلاطین جائر باشد.

پنجم آنکه تعامل با سلاطین جور به زیان مؤمنان و قتل منجر نشود. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۱۳-۳۱۲ و ج ۲: ۶ / یحیی بن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۲۴۳، ۵۲۲ / ابن داود حلی، ۱۴۱۱: ۹۲ / علامه حلی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۸)

البته عمادالدین طبری دیدگاهی متفاوت دارد و با اعتقاد به پایان عصر تقیه در سایه سیاست‌های ایلخانان و توجه آنها به تعظیم سادات و اهل بیت، اظهار توی از جانب این سلاطین را واجب دانسته است. (طبری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۶) وی حتی حکم به حرمت تقیه در سایه حکومت مذکور داده است. (همان: ۱۹) طبری در تأیید پادشاهان ایلخانی، معتقد است: «ملوک عادل و اسخیا اگر چه مشرک باشند در جحیم مخفف العقوبه باشند». (طبری، ۱۳۷۶: ۱۸۹) با وجود این، دیدگاه عمادالدین طبری را نمی‌توان خارج از سنت فقهی و کلامی شیعه قلمداد کرد، زیرا ستایش او از حکومت ایلخانی به سبب رهایی شیعیان از اختناق دوره بنی‌عباس و سیاست تسامح ایلخانان در برابر مذاهب مختلف و به تعبیر او «تعظیم سادات و اهل بیت» بود. (همو، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۲۷)

وی در مناقب الطاهرین بر مبنای سنت فقهی شیعه، با استناد به آیه مبارکه «لاینال عهد الظالمین»، امامت را فقط در صلحا و معصومان دانسته که از هر ظالمی مبرا هستند و حکم تا روز قیامت باقی است. (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۷۹-۳۷۸) در جمع‌بندی از مباحث گذشته می‌توان گفت هرگونه همکاری و تعامل با سلاطین جائر رکون به ظالم و در نتیجه حرام است؛ لذا هرگونه توی امور از سوی جائر جایز نمی‌باشد، مگر در صورت اضطرار و با حفظ شرایط و رعایت موازین شرعی و به قدر ضرورت.

از این رو علمای شیعه در عصر ایلخانان، بدون آنکه از چارچوب سنت فقهی شیعه خارج بشوند، با توجه به موقعیت خود و با تشخیص ضرورت‌های اجتماعی و فرهنگی موجود، و برای تبلیغ و گسترش آموزه‌های مذهب شیعه، خود را ناچار از حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی می‌دیدند. در این راستا پادشاهان و دیوانیان را به حمایت از مذهب شیعه و سایر مسلمانان ترغیب می‌کردند. شاهد این مدعا پذیرش نقابت علویان بغداد و عراق از سوی سید بن طاووس (با تمام سخت‌گیری‌هایی که او در ورود به عمل سلاطین جائر قائل بود) و حضور علامه حلی و فخرالمحققین در اردوی محمدخداپنده (الجایتو) و حضور عمادالدین طبری در اصفهان در کنار بهاءالدین محمد جوینی و مناظرات در حضور او و هدیه آثارش به او و ستایش از حمایت‌های جوینی از طائفه حقه شیعه می‌باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی متون فقهی و شرایط فکری و فرهنگی عصر ایلخانان گویای این مطلب است که فقهای این دوره بر اساس مبانی و سنت‌های فقهی شیعه، سلطنت و حکومت را بر دو وجه عدل و جور تقسیم کرده و مصداق سلطنت عدل را امامت معصوم (ع) دانسته‌اند و غیر ایشان را سلطنت جور خوانده‌اند.

از منظر فقها، همه حکومت‌های عصر غیبت مصداق جور تلقی می‌شوند؛ از این رو ایشان تنها تفویض برخی از امور مربوط به امام معصوم به فقهای جامع‌الشرائط را قائل شده‌اند و ولایت ایشان را فی‌الجمله در اموری مانند: استحباب برپایی نماز جمعه و جماعت، اقامه امر به معروف و نهی از منکر و حدود و تعزیرات در صورت عدم خوف و اضرار از سوی سلاطین وقت و قضاوت و دریافت حقوق اموال (زکات، خمس و...) پذیرفته‌اند. البته گستره اختیارات فقها و میزان تعامل‌شان با سلاطین جائر با توجه به موقعیت فقها و شرایط سیاسی و اجتماعی متغیر می‌باشد.

بنابراین در سایه تغییر شرایط سیاسی برای عالمانی چون عمادالدین طبری و علامه حلی، دیدگاه ایشان درباره گستره ولایت فقهای جامع‌الشرائط و تعامل با حاکمان وقت تغییر یافته است؛ از این رو علامه حلی نسبت به فقهای معاصر خود مانند محقق حلی، فاضل آبی و ابن داود حلی، به دلیل ارتباط نزدیکی که با الجایتو داشت، در بیان شرایط و موقعیت فقهای جامع‌الشرائط و دامنه اختیارات ایشان، آزادانه‌تر، عمیق‌تر و گسترده‌تر از دیگران نظر داده است.

همچنین عمادالدین طبری به دلیل شرایط مناسبی که در سایه حمایت بهاءالدین محمد جوینی به دست آورد، مبانی اعتقادی شیعه را با شفافیت بیشتری بیان کرده و به تعبیر خودش فارغ از تقيه به تولا و تبراً پرداخته و آشکارا شیعیان را تنها فرقه ناجیه دانسته و اعلام کرد قلت شیعه سبب سعادت، و کثرت غیر ایشان نشانه گمراهی‌شان است.

بنابراین می‌توان ادعا کرد در سایه شرایط سیاسی و فرهنگی به وجود آمده در عصر ایلخانان، علمای شیعه فرصتی یافتند تا فقه سیاسی شیعه را بازآفرینی و غنا بخشیده و زمینه را برای شکوفایی آن در عصر صفویه فراهم سازند.

سیاست متعالیه

- سال اول
- شماره سوم
- زمستان ۹۲

تحلیلی بر تفکر
سیاسی فقهای
شیعه در عصر
ایلخانان
(۹۹ تا ۱۲۰)

۱. آژند، یعقوب (۱۳۸۴ش)، *ایلخانان*، تهران، انتشارات مولی.
۲. ابن طاوس، سیداحمد (۱۴۱۱ق)، *بناء المقالة العلویه (فاطمیه) فی نقض الرسالة العثمانیه*، قم، موسسه آل بیت (ع).
۳. ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۸۵ش)، *الفخری فی الآداب السلطانیه والدول الإسلامیه*، بیروت.
۴. ابن العبری (۱۳۷۷ش)، *مختصر الدول*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۵. ابوالقاسم عبد الله بن محمد قاشانی، *تاریخ الجایتو*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۶. اشپولر، برتولد (۱۳۸۴ش)، *تاریخ مغول در ایران*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۷. افندی اصفهانی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم، خیام.
۸. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۸ش)، *تاریخ مغول*، تهران، امیرکبیر.
۹. بیانی، شیرین (۱۳۷۱ش)، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۰. بطروشفسکی (۱۳۵۴ش)، *تاریخ ایران*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام.
۱۱. تهرانی، شیخ آغا بزرگ (بی تا)، *طبقات اعلام الشیعه*، بیروت، دارالکتب.
۱۲. جوینی، علاءالدین عطاءالملک (۱۳۸۷ش)، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تهران، هرمس.
۱۳. حسن بن ابی طالب، فاضل آبی (۱۴۱۷ق)، *کشف الرموز فی شرح مختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. حلبی، ابی الصلاح (۱۴۰۴ق)، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
۱۵. _____ (بی تا)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان، منشورات مکتبه امیر المومنین.
۱۶. حلّی، ابن ادريس (۱۴۱۷ق)، *کتاب السرائر الحاوی للتحریر الفتاوی*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. _____ (بی تا)، *منتخب التبیان*، بی جا.
۱۸. حلّی، ابن داود (۱۴۱۱ق)، *الجوهرة فی نظم التبصره*، تهران، مؤسسه انتشاراتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. _____ (۱۳۶۷ش)، *أرجوزه فی الکلام*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. حلّی، یحیی بن سعید (۱۴۹۵ق)، *الجامع للشرایع*، قم، مؤسسه سیدالشهداء العلماء.
۲۱. خالقی، علی (۱۳۸۶ش)، *اندیشه سیاسی ابن ادريس حلّی*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۸ش)، *اندیشه سیاسی ابی الصلاح حلبی*، قم، بوستان کتاب.
۲۳. خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۸۰ش)، *تاریخ حبیب السیر*، تهران، خیام.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث*، بی جا.
۲۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷ش)، *روزگاران*، تهران، سخن.
۲۶. زنجانی، شیخ عبدالکریم (بی تا)، *الفقه الارقی فی شرح العروة الوثقی*، نجف، مطبعة الغری.

۲۷. سید بن طاووس، رضی‌الدین (۱۴۰۶ق)، *فلاح السائل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. _____ (۱۴۱۵ق)، *الإقبال بالاعمال الحسنة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۶۳)، *سعد السعود*، قم، منشورات رضی.
۳۰. _____ (۱۳۷۵ش)، *كشف المحججه لثمره المهججه*، قم، بوستان کتاب.
۳۱. سید مرتضی علم‌الهدی (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقران الکریم.
۳۲. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸ش)، *شرح و ترجمه كشف المراد*، تهران، هرمس.
۳۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق)، *النهايه في مجرد الفقه والغتوى*، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۴. _____ (بی تا)، *تهذيب الاحكام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *المقنعه*، قم، کنگره مبانی هزاره شیخ مفید.
۳۶. طبری، عمادالدین (۱۳۷۶ش)، *تحفة الابرار*، تهران، میراث مکتوب.
۳۷. _____ (۱۳۷۹ش)، *مناقب الطاهرين*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
۳۸. _____ (۱۳۸۳ش)، *کامل بهائی*، تهران، مرتضوی.
۳۹. _____ (۱۴۲۶ق)، *کامل بهائی*، نجف، مکتبه الحیدریه.
۴۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۴ق)، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، قم، مطبعة العلمیه.
۴۱. _____ (۱۴۱۲ق)، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، مشهد، مجمع البحوث المذهبیه.
۴۲. _____ (۱۴۱۴ق)، *تذکرة الفقهاء*، قم، آل‌البيت.
۴۳. _____ (۱۴۱۹ق)، *نهاية الاحكام في معرفه الاحكام*، قم، آل‌البيت.
۴۴. _____ (۱۴۱۹ق)، *نهاية المرام في علم الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۵. _____ (۱۴۲۰ق)، *تحریر الاحكام*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۴۶. _____ (۱۴۲۰ق)، *ارشاد الازدهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۷. فضل‌اله همدانی، رشیدالدین (۱۳۷۳ش)، *جامع‌التواریخ*، تهران، البرز.
۴۸. قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۸۴ش)، *تاریخ الجایتو*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۴۹. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۵ش)، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سمت.
۵۰. گروسه، ورنه (۱۳۸۷ش)، *امیراتوری صحرا نوردان*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۵۱. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، *الاجتهاد و التقليد (معارض الاصول)*، قم، آل‌البيت.
۵۲. _____ (۱۴۰۷ق)، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، مؤسسه سیدالشهدا.
۵۳. _____ (۱۴۰۸ق)، *شرائع الاسلام*، قم، اسماعیلیان.
۵۴. _____ (۱۴۱۳ق)، *رساله تبايس القبله (الرسائل التسعه)*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵۵. _____ (۱۴۱۴ق)، *المسلك في اصول الدين*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۵۶. مستوفی، حمداله (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، تهران، امیر کبیر.

57. Bhikhu Parekh and R.N.Berki (1973), A Critique of Skinner's Methodology, journal of Ideas. VOL.34. NO.2 (APR-JUN,
58. Erik Asard (1987), Quentin Skinner and His Critics: Some Note on a Methodological Debate, Statsvetenskaplig Tidskrift, P.106 .
59. Quentin Skinner (1972) Motive, Intention, and the Interpretation of Texts. New Literary History.V.3.
60. Quentin Skinner (1969), Meaning and Understanding in the History of Ideas, in History of Theory.

فصلنامه
علمی
پژوهشی

مستقیم