مطالعات تاریخ اسلام
سال اول/ شماره ۴/ بهار ۱۳۸۹

تأثیر تمایزات فقهی و عملی تشیع امامی در همگرایی اجتماعی و انسجام سیاسی

(درطی سه قرن نخست هجری)

فهیمه فرهمندپور[۱]

چکیده: قالب‌های ویژه‌ی کلامی، تمایزات فقهی و مواضع خاص سیاسی، اساسی ترین نشانه‌های انشعابات مذهبی در تاریخ اسلام است که هر یک محصول مجموعه‌ای ازعوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی محسوب می شود. این نشانه‌های سه گانه، گاه چنان در هم تنیده‌اند که باز شناسی و تفکیک آنها از یکدیگر مشکل می نماید. کشف رابطه‌ی میان شکل گیری تمایزات فقهی و تقویت مقاومت شیعیان در مقابل دستگاه حاکم، دغدغه‌ی اصلی این پژوهش است.

این پژوهش با رویکردی تحلیلی، در صدد بازنمایی تأثیر شکل گیری تمایزات فقهی بر تعمیق همگرایی سیاسی شیعیان امامیه در سه قرن نخست تاریخ اسلام، یعنی تا حدود پایان عصر حضور ائمه است. محقق تلاش می کند نشان دهد چگونه تفاوت‌های فقهی شیعیان با سایر آحاد جامعه‌ی اسلامی، اندک اندک به نوعی رفتار سیاسی و مقاومت در مقابل جریان فکری حاکم بر جامعه تبدیل گردید و به تقویت همگرایی میان شیعیان منجر گردید و نشانه ای از اقتدار و نفوذ ائمه بر پیروانشان تلقی شد.

واژه‌های کلیدی: تشیع، امامیه، فقه، همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، هویت شیعی

مقدمه

گرچه قالب‌های فکری و مبانی نظری، جایگاهی مقدم بر شکل گیری مناسک و اعمال دینی دارند، اما مناسک و رفتارهای دینی یقیناً آشکارترین جلوه‌های تمایز میان ادیان و

۱ استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران farahp@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۸۹/٤/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۹/٥/٦

Archive of SID

www.SID.ir

مذاهب‌اند و به نحوی روشن، مرزهای میان ادیان، مذاهب و فرق مختلف را از منظر عمومی معلوم می‌سازند.

مواردی چون جهربسمله، از نخستین نشانه‌های تمایزات رفتاری پیروان اهل بیت نسبت به سایر مسلمانان بود که به تبع عمل‌کرد ائمه و با وجود مقاومت‌هایی در میان مخالفان ایشان (عاملی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۹)، شکل گرفت؛ تمایزات رفتاری که به سرعت بیشتر و گسترده تر شد و در قالب ممیزات فقهی سازمان‌دهی گردید.

به لحاظ سیاسی نیز، شیعیان که در بخش عمده ای از قرون نخستین یکی از مهم ترین گروه‌های معارض قدرت سیاسی حاکم محسوب می شدند، نیازمند تقویت هویت اجتماعی و یافتن شیوه‌هایی برای ابراز مقاومت و اعلام مخالفت با حاکمیت بودند. پرسش از رابطه‌ی میان این دو مؤلفه، یعنی شکل گیری ممیزات فقهی و تقویت هویت گروهی و مقاومت جمعی شیعیان، مسئله‌ی اصلی این پژوهش است.

گذشته از آنکه بر اساس روایات فراوان منقول از ائمه‌ی شیعه(ع)،آنان مکرر بر این نکته تأکید می کردند که خود نه ارائه کننده‌ی سخنی نو، که مبیّن اسلام نبوی هستند، و از جمله، آنچه تحت عنوان احکام فقهی عرضه می‌کنند، تنها انتقال آموزه‌های نبوی است،[۱] به نظر می رسد موارد تمایز شیعه با سایر فرق در آموزه‌های فقهی، به نوعی قالب هویت‌بخش برای آنان تبدیل شد و حس همگرایی میان شیعیان و طبعاً تمایز و واگرایی با مخالفان فکری‌شان را موجب گردید، مسئله‌ای که کم کم شکل رفتاری سیاسی به خود گرفت و نماد مقاومت جمعی در مقابل تفکر، قدرت و نظم حاکم تلقی شد.

به علاوه، اینکه شیعیان در تقابل با جریان فقهی قوی حاکم بر جامعه (حاکمیت

۱ در برخی روایات، ائمه(ع) به سلسله‌ی نام خود و پدرانشان در روایت از پیامبر تصریح کرده‌اند و یا در بیان احکام به حدیث نبوی استناد نموده‌اند (از جمله: العاملی، ۱۴۱۲، ۱، ۲۷۲؛ ۳، ۳۱ و ۴۲۲ و ۴۵۳ و ۴۹۳؛ ۴، ۶۴۲ و ۶۷۳؛ ۸، ۱۴۹؛ ۱۴، ۲۲۹؛ بخاری، بی تا، ۱، ۱۹۰؛ نسائی،۱۹۳۰، ۲، ۱۵؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۳، ۸۷؛ اربلی، ۱۴۲۶، ۳، ۱۲۱ و ۱۷۲ و۱۳۹-۱۴۰و ۲۶۵-۲۶۶ و ۳۴۹-۳۵۱ و ۳۸۰-۳۸۲ و ۳۹۰-۳۹۲ و ۳۹۵ و ۳۹۸-۳۹۹ و ۴۱۸–۴۲۰ و...؛ مفید، ۱۴۱۳، *الارشاد*، ۲، ۱۶۳، و ۲۳۵؛ ابن شهرآشوب، ۱۴۲۷، ۴، ۲۲۲ و ۲۸۰ و ۲۸۴ و ۳۳۵ و ۳۳۹-۳۴۰). حتی گاه روایت را از زبان راویانی غیر از پدرانشان به پیامبر نسبت داده‌اند (از جمله: ابن عساکر، ۱۴۲۶، ۲۰۲ و ۲۰۹- ۲۱۱). در چنین مواردی امام به روشنی خود را تنها یک راوی با واسطه و متکی بر تحصیل اطلاعات ظاهری و اکتسابی معرفی کرده است که در صدور حکمی فقهی به اطلاعات واصله از پیامبر اعتماد کرده است.گرچه موارد بی‌شماری نیز وجود دارد که ائمه(ع) در متن روایت به انتساب نقل خود به پیامبر تصریح نکرده‌اند، اما در موارد متعددی- به عنوان یک دلیل منفصل- همه‌ی کلمات خود را تنها روایت از پیامبر معرفی کرده‌اند (به عنوان نمونه: مفید، همان، ۲، ۱۶۷ و ۱۸۶؛ کلینی، ۱۳۸۳، ۱، ۵۳ و ۵۸؛ صفار، بی‌تا، ۳۰۰- ۳۰۱؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۳ ،۲۹۴؛ اربلی، همان، ۳، ۳۱۲- ۳۱۳).

Archive of SID

www.SID.ir

سیاسی یا فرهنگ عمومی حاکم و رایج)، خود را بـه قالـب مناسـک و احکـامی خـاص متمایز می‌ساختند، در واقع نوعی نمایش اقتدار و نفوذ ائمه(ع) بر پیروانشان نیز محـسوب می‌شد؛ اقتداری که قدرت سیاسی و نظامی حاکم به دنبال کسب آن بود، اما بـه آن دسـت نمی یافت. خواهد آمد که مثلاً پرداخت خمس به ائمه(ع)، نـشانه‌ی پـذیرش مـشروعیت ائمه(ع) و طبعاً اقتدار و نفوذشان در جامعه‌ی شیعی بود و طبعاً حکومت را (بـه خـصوص در عصر عباسی) از خطر علنی شدن فقدان مشروعیتش در نگـاه عمـومی، دچـار وحـشت می‌ساخت. حتی با آنکه شیعیان در شرایط خاص ناچار بـه تقیـه و مخفـی داشـتن همـین تمایزات می‌شدند، اما در همان حال هم، احساس تابعیت و التزام به اندیشه و عمل شـیعی و حفظ وابستگی و تعلق به این تشکیلات، در آنان وجود داشت، و به خاطر شرایط فشار پیرامونی، در عمل تقویت هم می‌شد.

در این مقاله تلاش می شود با بررسی ابعاد مختلف این ممیزات ، روشـن گـردد کـه در تاریخ تشیع سده‌های نخست، چگونه اختلافات فقهی با جریانات اجتماعی در هم آمیخـت، به شعارهای تشکیلاتی تبدیل شد و رنگ و بوی تعارضات سیاسی گرفت. روشن است کـه این گفته به معنای آن نیست که اَشکال تمایزات فقهـی شـیعیان اساسـاً بـه عنـوان حرکتـی سیاسی طراحی گردیده، فاقد پشتوانه در مقام ثبوت و حقیقـت نفـس الامـری بـوده اسـت؛ بلکه به آن معناست که این تمایزات در عمل بـه تحقّـق نتـایج دیگـری، از جملـه تقویـت مقاومت سیاسی و همگرایی اجتماعی شیعیان، نیز منجر گردید و این امـر بـه عنـوان یـک دستاورد مهم تشکیلاتی می توانست از جمله مورد توجه و اهتمام ائمه قرار داشته باشد.

اختلاف در مبانی یا تمایز در مسائل

فرق اسلامی، به‌رغم مشترکات بی‌شمار در محتوای تعالیم و احکام فقهی، به هرحال، در این زمینه دارای اختلافات فراوانی نیز هستند. این موارد، چنانچه تنهـا بـه عنـوان اخـتلاف در قالب و شکل برخی آموزه‌ها و رفتارهای دینی دیده شود- حتی اگـر ظـاهراً از گـستردگی فراوانی برخوردار باشد- چندان تعیین‌کننده نیست. «فضل‌بن‌شاذان» در *الایضاح* مکرر به این مـسئله اشـاره کـرده اسـت کـه فـرق مختلـف اهـل سـنت، بـا وجـود طیـف گـسترده‌ی اختلاف‌نظرهای فقهی، همگی در صف واحدی قرار گرفتـه‌انـد - و بـا همـه‌ی اختلافـات داخلی‌شان- در مقابل شیعیان موضع واحـدی را تقویـت و تأییـد مـی‌کننـد. امـا بـا آنکـه

Archive of SID

www.SID.ir

اختلافاتشان با شیعه به لحاظ کمّی، وسعت بیشتری ندارد، به هیچ وجه حاضر به همراهی و تأیید تفکر شیعی نیستند، چرا که اختلاف میان این دو نگره‌ی کلی، اختلاف بر سر برخی نظریات مبنایی است (ابن شاذان، ۱۳۵۱، ۵۰ –۵۲ و ۲۹۶–۳۰۴ و ۳۴۵–۳۴۶ و...). به عنوان نمونه، اصل «پذیرش حجیت کلام اهل بیت در امتداد کلام پیامبر و نفی مشروعیت رهبری و هدایت مراجع فکری معارض با آن» یک مبناست که تفکر شیعی را از غیر آن باز می‌شناساند. اختلاف در این اصل مبنایی، البته خود، منشأ و خاستگاه بروز تفاوت‌های فقهی می‌شود؛ اما نباید اختلافات فقهی ریشه کرده در مبانی نظری (مانند اختلافات فقهی میان شیعه و سنی) را با اختلاف‌نظرهای اجتهادی در قالب بستر نظری واحدی (مثلاً اختلافات فقهی میان مذاهب اربعه‌ی اهل سنت) مقایسه نمود. از جمله اختلاف‌نظر میان شیعه و سنی در مشروعیت متعه‌ی نکاح، ناشی از اختلافی مبنایی در اصل پذیرش اجتهاد در مقابل نصّ، به عنوان منشأ صدور حکم است، که موجب بروز اختلافات اساسی میان شیعیان اهل بیت(ع) و پیروان مذهب صحابه شده است. گرچه همین پذیرش مشروعیت اجتهاد و رأی، از سوی دیگر، در میان اهل سنت نیز بروز اختلاف نظرهای اجتهادی فراوانی را موجب گردیده، اما چون با یکدیگر در مبانی اجتهاد یا اصول تفقه مشترک و هم‌عقیده‌اند، این اختلافات اجتهادی، جریان‌سازی‌های سیاسی و اجتماعی به دنبال نداشته است. به تعبیر دیگر، در حالی که تمایزات فقهی کمابیش میان همه‌ی فرق اسلامی به چشم می‌خورد، ویژگی‌های فقهی مذهب شیعه در مقابل اهل سنت – به دلیل ریشه‌داشتن در اختلاف مبانی و اصول– از اهمیت خاصی برخودار می‌شود و می‌تواند از جمله‌ی عوامل مؤثر بر تقویت انسجام تشکیلاتی و همگرایی شیعیان در مواضع سیاسی شان شمرده شود. به دلیل، اهمیت همین مبانی، قبل از پرداختن به برخی موارد و مصادیق اختلاف‌نظرهای فقهی، لازم است برخی از آن مبانی، مورد بحث و بررسی قرار گیرند.[۱]

ریشه‌های تمایز مذاهب فقهی شیعی و سنی

در دوره‌ی نخست تشکیل حکومت اسلامی، حجیت کلام نبوی، پشتوانه‌ی رهبری و

---

۱ البته برخی از مبانی و اصول مورد اختلاف، اصول کلامی‌اند و یا علاوه بر ابعاد فقهی، از منظر کلامی هم قابل بررسی‌اند، مانند پذیرش حجیت اهل بیت در کنار پیامبر(ص) و نفی مرجعیت غیر، و برخی اصول صرفاً فقهی‌اند، مانند نفی قیاس، اجتهاد در مقابل نص، تفسیر به رأی، و امثال آن.

Archive of SID

www.SID.ir

مدیریت دین و دنیا به وسیله‌ی پیامبر(ص) بود. پس از وفات ایشان و نادیده گرفته شدن ادعای علی(ع) نسبت به جانشینی پیامبر(ص)، گرچه در عمل کم‌کم میان رهبری دینی و مدیریت دنیایی فاصله افتاد (نک.به: ابو عبید قاسم بن سلام ،۱۹۸۱، ۹۹)، اما خلفا (به خصوص از دوره‌ی خلیفه‌ی دوم) کماکان حق افتاء و اجتهاد را برای خود محفوظ دانستند. مجموعه‌ی اجتهادات خلیفه‌ی دوم[۱] – که بعدها در میان فقهای اهل سنت قالب مبانی فقهی به خود گرفت– عینی‌ترین نمونه‌ی چنین مسئله‌ای است.

در شورای شش نفره‌ای که عمربن‌خطاب برای تعیین خلیفه‌ی سوم ترتیب داد، و ضمن شیوه‌ای که عبدالرحمن‌بن عوف در اداره‌ی جلسه اعمال نمود، مسئله‌ی پذیرش «حجیت اجتهاد صحابه» به عنوان منبع استنباط حکم، یک گام به عرصه‌ی نظریه‌پردازی دینی و فقهی نزدیک شد وموضوعیت یافت. با مقاومت علی(ع) در مقابل این اصل– با آنکه به قیمت از دست دادن موقعیت احراز خلافتش تمام شد– و پذیرش آن توسط عثمان –که دستیابی به قدرت را برایش ممکن ساخت– شکل‌گیری اساسی‌ترین وجه تمایز جریان فقهی شیعه و اهل سنت قالب روشن‌تری یافت. در نظریه‌پردازی فقهی اهل سنت– به خصوص حوزه‌ی فقه سیاسی– از یک سو تلاش شد حجیت کلام نبوی از مدیریت دنیایی تفکیک شود، و از سوی دیگر اجتهاد و عمل صحابه از حجیت، موضوعیت و بلکه مصونیت برخوردار گردد.[۲] در مقابل، موضع ائمه‌ی شیعه در موضوعیت بخشیدن به مرجعیت فکری اهل بیت(ع) و نفی مرجعیت هر جریان فکری، سیاسی و اجتماعی معارض با آن، در قالب نظریه‌ی «امامت منصوص» طراحی وعرضه شد. این بحث از یک منظر مبنایی کلامی و اساس شکل‌گیری مکاتب فکری متمایز شمرده می‌شود،[۳] و از منظری دیگر اصلی فقهی (و نه مسئله‌ای فقهی) محسوب می‌شود که اساس مدرسه‌ی فقهی متمایزی را تشکیل داده است. چنانچه به تعبیر برخی محققان معاصر، ریشه‌های شکل‌گیری وتقابل مدرسه‌ی فقهی اهل بیت ومدرسه‌ی فقهی صحابه موردبررسی قرار گیرد (الفضلی، ۱۴۱۵، ۱، ۵؛ همچنین نک،به: عسکری، ۱۳۸۲)، اساسی‌ترین بستر تحقق

۱ که در ادامه به نمونه‌های متعدد آن پرداخته می‌شود.

۲ در ادامه بیشتر به این موارد پرداخته می‌شود.

۳ اینکه نظریه‌ی کلامی« امامت منصوص» چگونه در عمل به یک نظریه‌ی سیاسی تبدیل گردید، یا لااقل پیامدهای سیاسی پیدا کرد، بحثی خارج از حوصله‌ی پژوهش حاضر است. برای مطالعه در این زمینه، از جمله ر.ک.به: فرهمندپور، فهیمه، «باور عمومی شیعیان به اصل امامت و نقش آن در توسعه‌ی اقتدار اجتماعی ائمه»، *فصلنامه‌ی اندیشه نوین دینی*، ۱۳۸۷، ش ۱۵.

Archive of SID

www.SID.ir

این دو جریان موازی، اختلاف بر سر همین اصل مبنایی است که «آیا کتاب و سنت نبوی، منبع جامع استنباط احکام شرعی بوده و واجد سرمایه‌ی کافی و وافی برای پوشش دادن به نیازهای فقهی جامعه‌ی دینی تا قیامت هست یا نه؟» روشن است که در تلقی(معتدل) شیعه، ائمه نه منبع جدیدی برای استنباط احکام، که انتقال دهنده و مبین و(حداکثر) مفسّر معارف موجود در کتاب و سنت نبوی می‌باشند (طوسی ،۱۴۰۳، ۱، ۲۵۳).[۱]

این در حالی است که مذهب فقهی اهل سنت، محدودیت این منابع را پذیرفته و منابع دیگری چون اجتهاد و رأی[۲] را وسیله‌ی جبران این محدودیت و تنگنا می‌داند. با این حساب، حجیت اجتهادات و فتاوای صحابه، حتی در مقابل کتاب و سنت (و نه صرفاً تلقی و تفسیر آنها از کتاب و سنت)، مستقلاً به عنوان یک مرجع اتخاذ احکام و استنباط آن به حساب آمده است.[۳] این مسئله اساسی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین عامل شکل‌گیری این دو جریان فقهی موازی است که از دوران خلافت خلیفه‌ی اول رخ نمود[۴] و در دوران خلافت خلیفه‌ی دوم به اوج خود رسید و به عنوان سنت مورد اتباع پیروان این مدرسه‌ی فقهی شناخته شد، و البته از نگاه و تحلیل چهره‌های مطرح درعرصه‌ی گفتمان‌های فقهی آن روزگار دور نماند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۷، ۲، ۲۱۵ و ۲۵۱؛ مسلم، ۱۳۹۸، ۸۸۵ و ۱۴۵؛ احمدبن‌حنبل، بی‌تا، ۱، ۲۵۲ و۳۳۷).

باید توجه داشت که نظریه‌پردازان این هردو جریان، به طراحی و بازسازی ساز وکارهای مقتضی برای تثبیت مبنای خود اهتمام نمودند وگرچه تبیین حدود وثغور دقیق این ساز و کارها در قالب نظریه‌های منسجم کلامی و فقهی، مرهون تلاش نظریه‌پردازان عصر تدوین در هر دو این جریانات است، اما طرح و عرضه‌ی مواد اولیه‌ی این موارد، یقیناً در همان عصر اولَ انجام گرفته است.[۵]

---

۱ البته این سؤال به عنوان یک مسئله در حوزه‌ی اصول فقه، همچنان در آثار اصولی شیعه مطرح و مورد بحث است که ملاک حجیت سنت امامی چیست؟ به تعبیر دیگر، سنت ائمه یک منبع مستقل برای استنباط محسوب می‌شود و کلام امام به عنوان امام حجت است و یا به نوعی متمم، مبین و کاشف از سنت نبوی است؟ (به عنوان نمونه، ر.ک. به: میرعمادی، ۱۳۸۴، ۱۹۸-۱۹۹).

۲ البته اجتهاد و رأی نه به معنای مطرح در اصول فقه شیعی (که در محدوده‌ی همان کتاب و سنت شکل‌می‌گیرد) بلکه اجتهاد و رأی خارج از این میدان که قیاس و استحسان و مصالح مرسله و امثال آن را شامل می‌شود.

۳ در ادامه به مصادیق این مسئله اشاره خواهد شد.

۴ به عنوان مثال، استنکاف خلیفه‌ی اول از جاری کردن حد بر خالدبن‌ولید را در جریان هم‌بستری وی با همسر مالک‌بن‌نویره، باید از جمله‌ی چنین اجتهاداتی در مقابل نص صریح قرآنی و احادیث نبوی دانست.

۵ مواردی مانند: تبیین متفاوت گستره‌ی مرجعیت فکری در اندیشه‌ی فقهی شیعه و سنی، تأکید ائمه(ع) بر ضرورت عمل مطابق سنت در مقابل پذیرش امکان تعارض اجتهاد با نص در مذهب فقهی خلفا، مخالفت قاطع ائمه(ع) با استفاده‌ی از شیوه‌های اجتهادی رایج در مکتب فقهی خلفا و امثال آن (برای مطالعه‌ی بیشتر بایستی به منابع تخصصی فقهی و اصولی مراجعه نمود).

Archive of SID

www.SID.ir

این ساز و کارها در مجموع قالب‌های کلی و حدود و ثغور دو مدرسه‌ی فقهی را سامان بخشید، که یکی قائل به حجیت رأی و نظر اجتهادی خارج از محدوده‌ی نص قرآنی و حدیث نبوی بود، و دیگری تنها تلاش برای فهم و تبیین دقیق آن نصوص را روا و بستر استنباط همه‌ی فروع فقهی می‌دانست (کلینی، همان، ۱، ۵۹ و ۶۱ و ۷۱). این ممیزه‌ی مبنایی و اصولی که اصلی‌ترین وجه افتراق و شناسایی این دو مکتب فقهی بود، البته به نوبه‌ی خود، زمینه‌ی بروز اختلاف در مسائل و موضوعات فرعی فقهی نیز شد. بسیاری از این اختلافات ریشه در اجتهادات خلیفه‌ی دوم داشت. مقاومت در برابر فتاوای وی، مثلاً در مورد حذف «حی‌علی‌خیرالعمل» از اذان یا تحریم متعه‌ی نکاح- گرچه از جانب بدنه‌ی جامعه پذیرفته گردید و به آن عمل می‌شد- به انسجام میان شیعیان اهل بیت کمک می‌کرد. به تعبیر دیگر، با آنکه شیعیان مطابق آموزه‌های ائمه تنها به اجرا و اطاعت از سنت نبوی اهتمام می‌ورزیدند[1] و نه چیز دیگر؛ این اهتمام، در عمل، واگرایی از جریان حاکم بر اجتماع را موجب شد و طبعا همگرایی درونی آنان را در پی داشت و به نوعی شعار سیاسی درمقابل جریانی تبدیل شدکه توسط حکومت یا مدارس فقهی وابسته به تفکر حاکم مدیریت می‌گردید.[2] سؤال عبدالرحمن عوف از علی(ع) در جریان شورا برای پذیرش الزام به عمل مطابق سیره‌ی شیخین (علاوه بر همه‌ی تحلیل‌هایی که می‌شود از آن کرد) از این جنبه هم قابل فهم است که عمل مطابق سیره‌ی آنها، به معنای پذیرش مشروعیت حاکمیت‌شان بود و طبعاً تغییر این سیره به معنای الغای مرجعیت و صلاحیت آنها تلقی می‌شد و تأیید خلافت علی از سوی شورا، در صورتی ممکن بود که در عمل به چنین نتیجه‌ای- یعنی نفی مشروعیت جریان شکل گرفته‌ی خلافت- منجر نشود.

این تلقی بعدها در دوره‌ی خلافت علی(ع) نیز وجود داشت. از همین جا بود که وقتی وی شیوه‌ی عمر در تقسیم نامساوی سهم از بیت‌المال را تغییر داد، برخی منافع از دست دادگان، عدالت او را تنها به استناد تغییر شیوه‌ی خلیفه‌ی دوم مورد حمله قرار دادند (ابن ابی‌الحدید، ۲، ۱۷۱-۱۷۳). وقتی هم امام علی در کوفه مردم را از خواندن جماعت

---

۱ در بسیاری از این اختلافات فقهی، ائمه(ع) به احادیث نبوی استشهاد می‌کردند. به عنوان نمونه ر.ک. به: **العاملی**، همان، ۱، ۲۷۲؛ ۳، ۴۲۲؛ ۴، ۶۴۲ و ۶۷۳.

۲ به عنوان مثال، امام صادق(ع) تصریح کرد که «هرکس به مشروعیت متعه اقرار نکند، از ما نیست». جالب است که امام صادق(ع) در این نقل، مسئله‌ی اقرار به مشروعیت متعه را در کنار اعتقاد به رجعت قرار داده، که از جمله‌ی ممیزات کلامی شیعه به‌شمار می‌رود (ابن شاذان، همان، پا نوشت مصحح، ۴۳۳).

Archive of SID

www.SID.ir

«تراویح»[۱] منع کرد، گروهی فریاد «واعمراه» سر دادند (العاملی، همان، ۵، ۱۹۲). امام علی(ع) خود در خطبه‌ای، که کلینی به او نسبت می‌دهد، به تفصیل موارد تغییر سنت‌های نبوی را برشمرده و تأکید کرده است شرایط اجتماعی و سیاسی عصر او مانع از آن می‌شود که این بدعت‌ها را به طور کامل از جامعه حذف کند (کلینی، همان، ۸، ۵۸-۶۳).

این نگاه البته گاه به گونه‌ای دوسویه وجود داشت. یعنی از یک سو امامان شیعه از سنت‌های نبوی در راستای تقویت انسجام شیعی استفاده می‌کردند، و از سوی دیگر مثلاً جریان حاکم – به تصریح ابن‌عباس- به دلیل آنکه علی(ع) در «جهر بسمله» در نماز اصرار می‌ورزید، با آن مخالفت می‌کرد (عاملی، همان،۱، ۲۹). این مثال‌ها نشان می‌دهد که قالب ظاهری رفتارهای دینی (نه فقط در حوزه‌ی فقه سیاسی بلکه حتی در عرصه‌ی فقه عبادی)، القاءکننده‌ی جریان‌های فکری و ممیزات مبنایی است که به نهادسازی‌های ماندگار منتهی می‌شود و تعیین کننده‌ی مواضع اساسی در قبال جامعه و سیاست است.

وضو، اذان و نماز به شیوه‌های شیعی، و یا خمس و اقرار به جواز متعه و امثال آن، صرف نظر از جنبه‌ی اجرای یک دستور دینی یا عمل مطابق یک مصلحت اجتماعی و نتایج خاصی که از این لحاظ بر آن رفتارها مترتب بود، کم‌کم به عامل الهام‌بخش هویت واحد شیعی تبدیل شد. موارد فراوانی در روایات منسوب به ائمه(ع) دیده می‌شود که هنگام دریافت اموال ارسالی و اهدایی شیعیان، امام با صراحت یا تلویح، اتکای خود به ثروت الهی و استغناء از مبالغ نذورات یا خمس اموال را یادآوری می‌کرد، به پیروان خود نشان می‌داد که پرداخت این مبالغ- گذشته از نتایج اقتصادی و اجتماعیی که مستقیماً از این مناسبات مالی حاصل می‌شود- در واقع نوعی اعلام همبستگی افراد با تشکیلات شیعی است و پذیرش اموال توسط امام- نه به معنای کمک یک طرفه‌ی مردم به امام- بلکه به منزله‌ی لطف امام (یا لااقل لطف متقابل امام) به افراد از طریق پذیرش و تأیید عضویت‌شان در این تشکیلات است (به عنوان نمونه: ابن شهرآشوب، همان، ۴، ۳۷۸؛ اربلی، همان، ۳، ۴۱۰).

دقیقاً به همین دلیل، یعنی القای پیامی سیاسی و تشکیلاتی در قالب عمل‌کردی دینی، است که «تقیه» در فرهنگ شیعی معنای ویژه‌ای یافت.[۲]

---

۱ نمازی که مطابق دستور خلیفه‌ی دوم به عنوان نماز مستحب و در ماه رمضان به جماعت خوانده می شود، ولی از سوی اهل بیت بدعت دانسته شده و هرگز مورد تایید قرار نگرفته است.

۲ در ادامه به اختصار به تقیه پرداخته خواهد شد.

Archive of SID

www.SID.ir

شاخص‌ترین ممیزات فقهی شیعه

این پژوهش البته درصدد استقراءِ همه‌ی موارد اختلاف فقهی میان مکتب فقهی شیعه و مکاتب فقهی اهل سنت نیست، چرا که بحث تخصصی در این موارد فاقد کارایی در حوزه‌ی این پژوهش است. اما گزارش مختصر برخی موارد اختلافی، تنها به عنوان مکمل این بحث، می‌تواند مصادیقی روشن از تفاوت‌هایی را معرفی کند که زمینه‌ی تمایز فقهی و عملی شیعه را از جریان فکری و فقهی مسلط بر جامعه فراهم آورد و به این وسیله، به تقویت انسجام درونی و اقتدار موضع سیاسی تشیع کمک نمود.[۱]

۱. ذکر «حی علی خیرالعمل» در اذان

گذشته از منابع روایی و تاریخی شیعی، بسیاری از مصادر عامه نیز تصریح دارند که اذان در عصر پیامبر(ص)، دوران خلافت خلیفه‌ی اول و مدتی از دوران خلافت خلیفه‌ی دوم، مشتمل بر «حی علی خیرالعمل» (حیعله ثالثه) بوده است (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹، ۱، ۱۹۵؛ البیهقی، بی‌تا، ۱، ۴۲۵؛ حلبی، ۱۴۰۰، ۲، ۳۰۵). اما عمربن‌خطاب- ظاهراً به توجیه آنکه توجه به نماز به عنوان بهترین اعمال، مانع توجه به جهاد می‌شود، دستور به حذف این قسمت از اذان داد (العلوی، ۱۴۱۶، ۱۰۰-۱۰۸ و ۱۱۴ و ۱۳۸ و ۱۵۰؛ ابن شاذان، ۱۳۵۱، ۲۰۱-۲۰۴). در حالی که بر اساس شواهد تاریخی، بسیاری از صحابه از عمل مطابق این دستور شانه خالی می‌کردند (بیهقی، همان، ۱، ۴۲۴-۴۲۵؛ ابن ابی شیبه، همان، ۱، ۴۶۰؛ العلوی، همان، ۱۰۳ و ۱۰۹ و ۱۱۲)، برخی از منابع عامه تغییر اذان را به حکم خود پیامبر نسبت می‌دهند و نه به خلیفه‌ی دوم (الهیثمی ،۱۴۰۲، ۱، ۳۳۰؛ الطبرانی، بی‌تا، ۱، ۳۵۳؛ متقی هندی، ۸، ۳۴۵؛ همچنین ر.ک. به: علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۱۳۷).

به علاوه، تلاش برای تثبیت این تغییر در دوره‌ی معاویه قالبی جدید یافت و سعی شد

---

۱ «فضل‌بن‌شاذان»، در *الایضاح*(۱۳۵۱) تلاش کرده است که تصویری از تعارض و تقابل دو مکتب کلامی (شیعه و سنی که البته او همواره نام مرجئه را بر آنها نهاده است) ارائه دهد. با این حال، مکرر به آراء و تعارضات فقهی نیز پرداخته است. این مسئله از یک سو نشان می‌دهد که مبانی کلامی و آراءِ فقهی چگونه در هم آمیخته و به یکدیگر مرتبط‌اند، و از سوی دیگر می‌تواند نشانه‌ی آن باشد که در نگاه یک مؤلف اواخر دوره‌ی حضور، گویا مرزهای دقیق میان کلام و فقه هنوز وضوح و شفافیت کامل نیافته بوده است. به هرحال، وی برخی از اختلافات فقهی اساسی میان شیعه و سنی را فهرست نموده که به دلیل قدمت این اثر، تنظیم این مبحث تقریباً با موارد فهرست شده‌ی وی تطبیق می‌کند، همچنان‌که سیدمرتضی در *الانتصار* به تفصیل ممیزات فقهی شیعه را مورد بحث و بررسی قرار داده است. عبدالجلیل قزوینی نیز در کتاب *النقض*(۱۳۷۱)، که آن را در پاسخ به مجموعه‌ای از اتهامات وارد شده بر شیعه نگاشته، به تفصیل هم به اتهامات در خصوص ممیزات کلامی پاسخ داده و هم به موارد اختلافی فقهی پرداخته است.

Archive of SID

www.SID.ir

تا اساساً تشریع اذان نادیده گرفته شود؛ یعنی، در این دوره نقل‌هایی وارد فرهنگ روایی اهل سنت گردید که اصل اذان را – به جای حکمی تشریعی – نتیجه‌ی مصلحت سنجی‌های برخی صحابه (از جمله عمر) معرفی می‌کرد که پیامبر(ص) هم بر آن صحه گذارده بود (بخاری، همان، ۱، ۳۰۶؛ مسلم، همان، ۱، ۲۸۵؛ ترمذی، بی‌تا، ۱، ۳۶۲–۳۶۳ و ۳۵۸؛ نسائی، همان، ۲، ۲–۳؛ ابن‌حنبل، همان، ۲، ۱۴۸؛ ابوداود، بی‌تا، ۱، ۱۳۵) چنانچه این قالب جدید برای اذان پذیرفته می‌شد، دیگر تغییردر آن به استناد مصلحت‌سنجی‌های همان افراد، مسئله‌ای نبود و حساسیت و مقاومتی ایجاد نمی‌کرد[۱].

در مقابل این جریان، اهل بیت(ع) همواره بر اصالت اذان– به عنوان حکمی که دقیقاً تابع تشریع الهی است– تأکید می‌کردند (ابن ابی شیبه، همان، ۱، ۱۹۵؛ العلوی، همان، ۵۷ و ۱۳۱–۱۳۶)، در عمل آن را رعایت و عمل مطابق آن را توصیه می‌نمودند (از جمله ر.ک. به: صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۸۸؛ طوسی، ۱۳۷۶، ۲، ۵۹–۶۱ و ۲۸۴؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۳۰۶؛ العلوی، همان، ۹۲–۹۸ و ۱۳۲؛ العاملی، همان، ۱، ۴۱)، به گونه‌ای که این مسئله کم‌کم به عنوان یک ممیزه‌ی فقهی برای همه‌ی فرق شیعه شناخته شد.

بجز نقل‌هایی که «حی علی خیرالعمل» را دعوت به احسان و نیکی به فاطمه و فرزندان او دانسته‌و لذا مقصود واقعی خلیفه‌ی دوم را مبارزه با این جریان معرفی کرده‌است (صدوق،۱۳۶۱، ۴۲ ؛ هم‌او، ۱۹۶۶، ۳۶۸)– که بررسی صحت اسناد و اعتبار محتوای آنها محتاج بررسی‌های مستقل و از مسیر اصلی این پژوهش خارج است– به هرحال، در عمل، تمسک به این ممیزه‌ی فقهی، قالب یک حرکت سیاسی یافت.

صدوق حدیثی از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) آورده که از بلال به نیکی یاد کرده و گفته است وی پس از وفات پیامبر(ص) حاضر به گفتن اذان برای خلفا نشد و خلأ حضور او، از جمله موجب امکان تغییر در اذان شد (بی‌تا، ۱، ۱۸۴). به تعبیر دیگر، اگر کسانی چون بلال– که برخی نقل‌ها به اعتقاد او به اهل بیت(ع) اشاره دارد (مفید، *الاختصاص*، ۱۴۱۳، ۷۳)– امکان حضور سیاسی و اجتماعی می‌یافتند، خلفا فرصت تغییر اذان را پیدا نمی‌کردند. بلال پس از وفات پیامبر(ص) و شکل‌گیری جریان خلافت پس از وی، حاضر

---

۱ البته کشف علت واقعی تلاش عمر برای حذف این عبارت از اذان (اگر ممکن باشد) نیازمند بررسی‌های بیشتر است که در محدوده‌ی این پژوهش نمی‌گنجد، آیا واقعاً این جمله در اذان موجب بی‌تفاوتی عموم به جهاد می‌شد؟ به علاوه پس از خلیفه‌ی دوم و تغییر مصالح اجتماعی و سیاسی عصر او، چرا برای استمرار این تغییر این همه تلاش شد؟

Archive of SID

www.SID.ir

به اذان گفتن برای خلفا نشد (ابن کثیر،۲۰۰۷، ۴، ۱۰۴ (در رویدادهای سال ۲۰ هجری)؛ مفید، همان‌جا) و تنها در مواردی مثلاً به تقاضای حضرت فاطمه(س) و یا امام حسن(ع) و امام حسین(ع) اذان گفت (صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۹۸؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۷، ۱۳۶ ، رقم۴۹۳). نه تنها رابطه‌ی دوستانه‌ای میان او و خلفا گزارش نشده، بلکه در مواردی به درگیری وی، به خصوص با عمر، تصریح شده است (بیهقی، همان، ۶، ۳۱۸). چنانچه اذان نگفتن بلال– نه یک واکنش عاطفی در مقابل ضایعه‌ی وفات پیامبر(ص)،– بلکه واکنشی سیاسی در مقابل حکومت خلفا و به معنای نفی حقانیت آنها دانسته شود– مسئله‌ای که پذیرش اذان گفتن برای اهل بیت(ع) احتمال آن را تقویت می‌کند– معلوم می‌شود که نقل صدوق در واقع به معنای استفاده از اذان در راستای انتقال عقاید سیاسی است. به تعبیر دیگر، بلال اذان نگفت تا عقیده‌ی سیاسی‌اش را اعلام کند، چنان که پس از او کسانی با پافشاری بر حفظ قالب نبوی اذان، بر فقدان مشروعیت فتاوا و اجتهادات خلفا تأکید می‌کردند.

نه تنها شیعیان امامیه مطابق دستورائمه(ع) و سیره‌ی عملی ایشان در اذان «حیّ علی خیرالعمل» می‌گفتند، حتی سایر فرق شیعی نیز به این کار اصرار داشتند، تا آنجا که این امر به نوعی مبارزه‌ی منفی علیه دستگاه خلافت تبدیل شد. زیدبن‌علی، هر زمان که امکان می‌یافت، به این اذان دستور می‌داد (العلوی، همان، ۳۷ و ۱۳۸). یحیی‌بن‌زید نیزدر خراسان به چنین اذانی امر کرد (همان، ۱۴۴). از محمدبن‌زید نیز چنین اذانی گزارش شده (همان، ۱۴). ابراهیم‌بن‌عبدالله‌بن‌حسن به اصحابش دستور داد تا در بیابان اذان را به شیوه‌ی شیعی آن ادا کنند (همان، ۱۴۷). ابوالفرج اصفهانی از آغاز شکل‌گیری حرکت حسین‌بن‌علی صاحب، فخ، در مدینه گزارشی آورده که ضمن آن نشان می‌دهد شیعیان مخالف با حاکمیت و در واکنش به عمل‌کرد والی مدینه، دست به قیامی زدند که با اذان شیعی در مسجد موجودیت خود را اعلام کرد (بی تا، ۴۴۳–۴۴۷؛ همچنین ر.ک. به: العلوی، همان، ۱۴۸)، چنان که حسن‌بن‌زید نیز در طبرستان، به محض تثبیت حاکمیتش، در منشوری که به مناطق تحت نفوذش فرستاد، اظهار نشانه‌های تشیّع را، از جمله گفتن «حیّ‌علی خیرالعمل» در اذان، الزام نمود؛ شیوه‌ای که تا پایان عمر این حکومت ادامه یافت (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۸۲، ۱۷، ۲۷۰). این رویکرد به مسئله‌ی اذان همچنان در تاریخ تشیّع بعد از عصر حضور نیز تداوم داشت. مثلاً ابن خلکان در گزارش دعوت فاطمیان در مصر، می‌گوید جوهر در جامع ابن‌طولون قاهره و سپس در جامع عتیق، به اذان شیعی و جهر بسمله دستور داد (بی‌تا، ۱، ۳۷۵ و ۳۷۹).

Archive of SID

www.SID.ir

مجموعه‌ی این نقل‌ها نشان می‌دهد که نگاه شیعیان به اذان با شیوه‌ی منسوب به سنت نبوی و تعالیم ائمه(ع)، توجه به ممیزه‌ای فقهی بوده است که به عنوان واکنشی در مقابل اجتهاد خلیفه‌ی دوم، قالب یک رفتار سیاسی و وسیله‌ی اعلام هویت حرکت‌های شیعی پیدا کرده بود.[۱]

۲. شکل وضو

وضو نیز از جمله موارد بروز اختلافات میان فرق اسلامی است. در خطبه‌ای که کلینی از امام علی(ع) نقل می‌کند، تغییر شکل وضو از جمله‌ی مواردی است که امام از آن به عنوان سنت تغییر یافته‌ی پیامبر(ص) یاد کرده است (کلینی، همان، ۸، ۶۱-۶۲).

گذشته از موارد جزئی، اصلی‌ترین مسائل مورد بحث در وضو سه چیز است:

- جواز یا منع مسح پا از روی کفش
- دو بار یا سه بار شستن اعضای وضو
- شستن سر و پا در وضو یا مسح آنها

مورد اول، مانند بسیاری دیگر از اختلافات فقهی میان شیعه و سنی، ریشه در اجتهادات و فتاوای خلیفه‌ی دوم دارد که در همان دوره به اعلام موضع شدید امام علی(ع) منجر شد (العیاشی، بی‌تا، ۱، ۲۹۷)؛ ضمن آنکه سایر صحابه نیز نسبت به بروز این بدعت، واکنش نشان دادند (فخر رازی، بی‌تا، ۱۱، ۱۶۳-۱۶۴). با این حال، این مسئله تداوم یافت و از جمله‌ی موارد مهم ممیزات فقهی میان فرق شناخته شد، تا آنجا که امام صادق(ع) تصریح کرد که مسح علی الخفین از معدود مواردی است که شیعیان در آن حق تقیه ندارند (کلینی، همان، ۲، ۲۱۷).

اما دو مورد بعدی که از اهمیت بیشتری هم برخوردار می‌گردد و از موارد مربوط به اجتهادات و فتاوای خلیفه‌ی سوم شمرده می‌شود (مسلم، همان، ۱، ۲۰۷؛ متقی هندی، همان، ۹، ۴۲۳ و ۴۴۳).

در این دوره، عثمان به دلائلی- که بررسی آن تتبعی مستقل می‌طلبد- تلاش گسترده‌ای

---

۱ تفاوت دیگر اذان شیعه و اهل سنت «تثویب»، یعنی گفتن «الصلوة خیر من النوم» در اذان صبح است که دقیقاً در همین قالب می‌گنجد، یعنی اجتهاد خلیفه در مقابل نص، حمایت دستگاه خلافت در دوره‌های بعد از او و ادعای انتساب این بخش به پیامبر(ص) (محمدبن‌یزید القزوینی. بی‌تا، ۱، ۲۳۷؛ نسائی، ۲، ۱۳؛ بیهقی، ۱، ۴۲۲؛ ابی‌داود، ۱، ۱۳۶) و مقاومت برخی صحابه (متقی هندی، ۸، ۳۵۷) و واکنش ائمه در مقابل این بدعت (العاملی، ۴، باب ۹۲، ح ۱).

Archive of SID

www.SID.ir

برای القای شیوه‌ی جدیدی از وضو به مردم آغاز کرد. نکته‌ی مهم آنکه خلیفه‌ی دوم در بسیاری موارد به تفاوت فتاوایش با احکام و دستورات نبوی تصریح داشت، اما عثمان از همان آغاز تلاش کرد تا این شیوه‌ی جدید را شیوه‌ی نبوی معرفی کند (بخاری، همان، ۱، ۵۱؛ ابی‌داود، همان، ۱، ۱۰۶؛ مسلم، همان، ۱، ۲۰۵–۲۰۷ ؛ بیهقی، همان، ۱، ۴۷–۴۸ و ۶۲–۶۳ و ۶۸؛ متقی هندی، ۹، ۴۲۴ و ۴۴۱).

امامان شیعه هم در مقابل این تغییر، دردو جنبه تلاش کردند: اولاً گوشزد نمودن تغییر و بدعت در حکم نبوی، چنان که به تصریح منابع عامه، امام علی(ع) در دوران حکومتش از وضوی پیامبر(ص) «قبل از وقوع احداث» یاد کرده است (ابن‌حنبل، همان، ۱، ۱۲۳ و ۱۳۹ و ۱۴۴؛ بیهقی، همان، ۱، ۷۵؛ متقی هندی، ۹، ۴۵۶). این تعبیر البته در منابع شیعه به امامان دیگر نیز نسبت داده شده است (کلینی، همان، ۳، ۲۷؛ العاملی، همان، ۱، ۴۳۷). امامان همواره شکل شیعی وضو را (که آن را شیوه‌ی نبوی معرفی می‌کردند) به مردم آموزش می‌دادند و در مقابل شیوه‌ی غیرشیعی آن موضع‌گیری می‌کردند (کلینی، همان، ۳، ۲۳–۲۷ و ۳۱؛ طوسی، ۱۳۷۶، ۱، ۵۵–۵۶ و ۷۵–۷۶ و ۸۰–۸۱ و ۹۲؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۵۷–۵۸ و ۷۰–۷۱ و ۱۶۸–۱۷۱؛ صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۴ و ۲۵؛ هم‌او، ۱۹۶۶، ۲۸۹؛ العاملی، همان، ۱، ۴۲۲).

ثانیاً ائمه(ع) در حرکتی مبنایی‌تر، اساساً با اجتهادگرایی بی‌ضابطه و متکی به رأی و استحسان شخصی در این زمینه مبارزه کردند. این نقل در منابع عامه نیز به امام علی(ع) نسبت داده شده، که در واکنش به کسانی که با استحسان و منطق شخصی درباره‌ی شکل وضو و به طور خاص مسح، نظر می‌دادند، گفته است که اگر به رأی بود، زیر پا بیشتر به مسح (و نظافت) نیاز داشت، تا روی پا (ابن ابی شیبه، همان، ۱، ۳۰؛ ابی داود، همان، ۱، ۴۲).[۱]

به هرحال، مقاومت امامان در مقابل تغییرشکل وضوی نبوی، از این عمل نوعی شعار و نماد شیعی ساخت. اعمال تقیه در این مورد روشن می‌سازد که هم شیعیان به چشم نوعی حرکت سیاسی به آن می‌نگریستند، و هم دشمنان تشیع نسبت به آن حساسیت نشان می‌دادند. داستان بدگمانی هارون نسبت به تشیع علی‌بن‌یقطین معروف است، تا آنجا که وی کسانی را مأمور کرد تا مخفیانه شیوه‌ی وضوی ابن‌یقطین را مشاهده و گزارش کنند

۱ اتفاقاً بعدها حجاج متکی بر سلیقه‌ی شخصی بر همین مبنا فتوای جدیدی صادر کرد (طبری، بی‌تا، تفسیر، ۶، ۸۲ ؛ السیوطی، بی‌تا، ۲، ۲۶۲)؛ یعنی، وقتی مجال اجتهاد به رأی فراهم آید، حجاج هم می‌تواند یک حکم جدید صادر کند.

Archive of SID

www.SID.ir

و تنها تدبیر امام کاظم(ع) او را از خطر رهاند (مفید، *الارشاد*، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۷–۲۲۸؛ ابن شهرآشوب، همان، ۴، ۳۱۳). نقل مشابهی درباره‌ی وضوی «داودبن‌زربی» نیز در منابع گزارش شده است (طوسی، ۱۴۲۴، ۳۱۲؛ هم‌او، ۱۳۷۶، ۱، ۸۲؛ هم‌او، ۱۳۸۰، ۱، ۷۱؛ العاملی، همان، ۱، ۴۴۳).

شاید همین نگاه به وضو و تبدیل آن به نوعی ممیزه و نماد رفتارهای شیعی، باعث گردید که بسیاری از اصحاب ائمه(ع) در این زمینه به تألیف بپردازند. شیخ طوسی در *الفهرست* به برخی از این آثار اشاره کرده است (الطوسی ،۱۴۲۲، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۳۶، ۳۶۹، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۲، ۵۹۳ و امثال آن، همچنین، نک. به: شهرستانی، ۱۴۲۰).

۳. متعه‌ی نکاح

از جمله‌ی موارد مشهور اختلاف میان شیعه و سنی، که آن هم ریشه در فتاوای اجتهادی عمر دارد، اختلاف در مشروعیت ازدواج موقت است. فضل‌بن‌شاذان، به قول فقها و دانشمندان اهل سنت استشهاد کرده است که صحابه و تابعین به حکم متعه عمل می‌کرده‌اند و آن را در عهد رسول خدا حلال می‌شمرده‌اند؛ تا آنکه عمر این عمل را ممنوع نمود. وی ضمن بحثی مفصل شواهد روایی و تاریخی فراوانی بر حلیت متعه در زمان پیامبر(ص) و پس از آن، و تحریم آن توسط عمر، ذکر کرده است (ابن شاذان، همان، ۴۳۲–۴۴۷؛ همچنین ر.ک. به: مسعودی، ۱۳۸۰، ۳، ۲۸۰). منابع روایی و تفسیری اهل سنت نیز، به خصوص ذیل آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی نساء این مسئله را تأیید می‌کند (از جمله ر.ک. به: ابن‌حنبل، همان، ۲، ۹۵؛ ۴، ۴۳۶؛ بیهقی، همان، ۷، ۲۰۵؛ بخاری، همان، ۶، ۲۷؛ ۷، ۴ و ۱۳؛ مسلم، همان، ۴، ۱۳۰؛ نیز ر.ک. به: زمخشری، بی‌تا، ۱، ۳۶۰ ؛ طبری، بی‌تا، تفسیر، ۵، ۹؛ سیوطی، بی‌تا، ۲، ۱۴۱). امام علی(ع) نیز در خطبه‌ی سابق‌الذکر، از جمله‌ی سنت‌های تغییر یافته، به حلیت متعه (حج و نکاح) اشاره دارد (کلینی، همان، ۸، ۶۱؛ نیز ر.ک.به: ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۳، ۸۷). سیوطی هم در *تاریخ الخلفاء* تحریم متعه را از جمله‌ی اولیات عمر می‌شمارد (۱۳۷۰، ۱۲۳–۱۲۴).

با این حال، برخی منابع ادعا کرده‌اند که تحریم متعه مربوط به زمان حیات پیامبر(ص) بوده است (همان، ۲، ۱۴۰). اما مقاومت صحابه در مقابل این تغییر، نشان می‌دهد که اخبار مبنی بر تحریم متعه، پس از رحلت پیامبر (که به آنها اشاره شد)، صحیح است؛ از جمله مخالفت ابن‌عباس که از همه مشهورتر است (همان، ۱۴۱؛ مسلم،

Archive of SID

www.SID.ir

همان، ۴، ۱۳۰؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۵۲). امام علی(ع) نیز با این حکم عمر مخالفت کرد (طبری، *تفسیر*، بی‌تا، ۵، ۹) و پس از او هم، امامان شیعه بر جواز آن اصرار ورزیدند. به عنوان مثال، امام صادق(ع) تصریح کرد که «هرکس به مشروعیت متعه اقرار نکند، از ما نیست» (ابن شاذان، همان، پا نوشت مصحح، ۴۳۳). امام صادق(ع) در این نقل، مسئله‌ی اقرار به مشروعیت متعه را در کنار اعتقاد به رجعت قرار می‌دهد و که از جمله‌ی ممیزات کلامی شیعه به‌شمار می‌رود. این اصرار، گذشته از تلاش برای احیای حکمی دینی و توجه به مصالح و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی‌اش، می‌تواند ناظر به مقاومت آنها در مقابل خلیفه‌ی دوم به عنوان یک شعار و نوعی حرکت سیاسی باشد.

٤. متعه‌ی حج

در نقل‌هایی که تحریم متعه‌ی نکاح را به عمر نسبت می‌دهد، معمولاً تحریم متعه‌ی حج نیز مورد اشاره‌ی عمر قرار گرفته است. پیامبر(ص) در آخرین سال حیات خود به مسلمانان دستور داد که وقتی برای انجام حج به مکه می‌روند، نخست به احرام عمره محرم شوند، یک عمره به جای آورند، سپس تقصیر کنند و از احرام خارج شوند. در چند روز باقی مانده تا زمان احرام حج، همه‌ی محرمات احرام، از جمله آمیزش با همسرانشان، برای آنها حلال شمرده شد؛ لذا، این حج به حج تمتع معروف گردید. سپس، در شب ۹ ذی‌الحجه، بار دیگر به احرام حج محرم شدند و باقی مراسم را انجام دادند (بخاری، همان، ۱، ۱۹۰؛ مسلم، همان، ۸۸۴). این دستور، البته چون کاملاً با شیوه‌ی مرسوم حج در عصر جاهلیت در تعارض بود،[1] به خصوص از جانب قریش با مقاومت‌هایی روبه‌رو شد؛ اما پیامبر(ص) به این مخالفت‌ها توجهی نکرد (مسلم ، همان، ۸۸۳-۸۸۴؛ بیهقی، همان، ۴، ۳۳۸ و ۳۵۶؛ ابن‌حنبل، همان، ۳، ۳۵۶؛ بخاری، همان، ۲، ۵۲؛ همچنین ر.ک. به: مسعودی، همان، ۳، ۲۸۰-۲۸۱).

عمر صریحاً این شیوه را ممنوع نمود و به عمل مطابق شیوه‌ی مرسوم در جاهلیت دستور داد (ابن ابی الحدید، همان، ۳، ۱۶۷؛ عبد الجلیل قزوینی، ۱۳۳۱، ۶۰۲). به تصریح منابع روایی اهل سنت، حتی بعد از تحریم عمر هم برخی صحابه کماکان به شیوه‌ی

---

۱ در عصر جاهلیت برای آنکه حجاج ناچار شوند دوبار به مکه سفرکنند، عمره (که اعمالی مختصرتر از حج دارد) به طور مستقل در ماه‌های مختلف سال انجام می‌گرفت و در ایام ذی‌الحجه تنها حج برگزار می‌شد (بخاری ، همان، ۴، ۱۶۸-۱۶۹؛ ابن‌حنبل ، همان، ۱، ۲۴۹ و ۲۵۲ و ۳۳۹؛ بیهقی، همان، ۴ ، ۳۴۵).

Archive of SID

www.SID.ir

پیامبر(ص) عمل می‌کردند (مالک‌بن‌انس، بی‌تا، ۱، ۳۳۴؛ نسائی، همان، ۲، ۱۵؛ ترمذی، همان، ۴، ۳۸؛ مسلم، همان، ۱۴۵ و ۸۸۵؛ ابن‌حنبل، همان، ۱، ۲۵۲ و ۳۳۷). منابع روایی اهل سنت مخالفت علی(ع) را با این شیوه‌ی جدید در دوره‌ی خلیفه‌ی سوم و درگیری لفظی آنها را بر سر این مسئله گزارش کرده‌اند (ابن‌حنبل، همان، ۱، ۵۷ و ۹۲ و ۹۷ و ۱۳۶؛ مالک بن انس، همان، ۳۳۶؛ نسائی، همان، ۲، ۱۵؛ مسلم، همان، ۸۹۶ و ۸۹۷؛ بخاری، همان، ۱، ۱۹۰؛ بیهقی، همان، ۵، ۲۲). طبعاً این شیوه بعدها هم توسط ائمه عمل می‌شده و مورد اتباع شیعیان بوده است.

البته، تغییر دیگری هم که بعدها در احکام مربوط به حج اتفاق افتاد، واکنش صحابه را برانگیخت و گرایش‌های سیاسی در آن نقش تعیین کننده‌ای یافت. نماز در منی بود که در دوران پیامبر(ص) و شیخین شکسته خوانده می‌شد، اما عثمان با تصریح به سنت نبوی(بیهقی، همان، ۳، ۱۴۴) آن را تمام خواند (بلاذری، ۱۴۲۰، ۵، ۳۹ ؛ طبری، *تاریخ*، بی‌تا، ۴، ۲۶۷–۲۶۸). کسانی چون ابن‌عباس (متقی هندی، همان، ۸، ۲۳۸) و عروةبن‌زبیر (مالک بن انس، همان، ۱، ۴۰۲)در مقابل تغییر سنت پیامبر(ص) مقاومت کردند. طبری در حوادث سال ۳۵ هجری حکم عثمان را در تمام خواندن نماز سفر (که به نماز منی اشاره دارد) از جمله‌ی موارد اعتراض شورشیان علیه عثمان معرفی می‌کند. تعابیر صریح برخی از مخالفان عثمان در مورد تغییر سنت نبوی، علاوه بر مسئله‌ی وضو، که پیشتر به آن اشاره شد، از جمله ناظر به همین موضوع است. به عنوان نمونه، نامه‌ی مالک اشتر به عثمان (بلاذری، همان، ۵، ۴۶؛ ابن‌اعثم، ۱۴۱۱، ۱، ۴۰؛ نیز از قول هم او، بلاذری، همان، ۵، ۴۵؛ ابن قتیبه،۱۴۱۳، ۱، ۳۸)، یا جمله‌ی عایشه در این زمینه (بلاذری، همان، ۵، ۴۸ ؛ ابن اعثم، همان،۱،۶۴ ؛ ابن ابی‌الحدید، ۳، ۴۹) و یا دیگران، که در این مورد تعبیر بدعت و احداث به کار برده‌اند (بلاذری، همان، ۵، ۴۲–۵۳ و ۵۵ و۵۷؛ ابن اعثم، همان ،۱ ،۶) قابل توجه است. با این حال، عبدالرحمن عوف به سبب ملاحظه‌ی مصالح سیاسی و حکومتی، صحابه را به همراهی با عثمان در نماز تمام در منی توصیه کرد (بیهقی، همان، ۳، ۱۴۴؛ ابن کثیر، همان، ۷، ۲۲۸؛ ابن اثیر ،۱۹۶۵، ۳، ۱۰۴)؛ یعنی، همراهی با عمل خلیفه، هرچند مغایر با سنت نبوی، نوعی جهت‌گیری سیاسی به نفع قدرت حاکم تلقی می‌شد و به مصلحت جامعه معرفی می‌گردید. بعدها معاویه دقیقاً به همین سبب نماز را در منی تمام خواند(ابن‌حنبل، همان، ۴، ۹۴). ابن‌عباس به این جریان سیاسی تصریح می‌کند

Archive of SID

www.SID.ir

که نماز در منی دو رکعتی خوانده می‌شد، عثمان آن را چهاررکعت خواند و سپس بنی‌امیه این شیوه را اتخاذ و بر آن مداومت کردند (متقی هندی، همان، ۱، ۲۳۸).

گزارش تاریخی این جریان از آن لحاظ مفید است که نشان می‌دهد چگونه قالب احکام فقهی می‌توانست به نفع یا ضرر یک جریان سیاسی مورد توجه قرار گیرد و مشروعیت یک نظام سیاسی را تأیید یا دچار مخاطره کند. در این بستر اجتماعی، دینی و سیاسی، امامان شیعه با تأکید بر ممیزات فقهی شیعه، از آنها به عنوان ابزار انسجام درونی شیعیان و وسیله‌ای برای تهدید مشروعیت حاکمیت‌های سیاسی معارض، بهره‌برداری کردند.

۵. خمس[۱]

خمس، یقیناً از موارد فقهیی است که در بخش قابل توجهی از عصر حضور، باعث تمایز میان شیعیان و سایر مسلمانان می‌شده است. مردی کوفی نزد امام صادق(ع) از همسایه‌اش شکوه کرد که وی مرا نزد مردم شهره کرده که «این رافضی برای جعفربن محمد اموالی می‌فرستد»(کلینی، همان، ۲، ۱۵۲). همین ممیزه‌ی فقهی باعث می‌شد که خلفا و جاسوسان آنها نسبت به ارتباط مالی افراد با ائمه(ع) بسیار حساس باشند. داستان پیراهنی که علی‌بن یقطین برای امام کاظم(ع) فرستاد، و مخاطراتی برای وی موجب شد(کلینی، همان، ۵، ۱۱۱-۱۱۲؛ مفید، *الارشاد*، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۵-۲۲۹ ؛ طوسی،۱۴۲۴، ۴۳۳-۴۳۷) و یا دستور متوکل برای جستجوی خانه‌ی امام هادی(ع) و یافتن اموال اهدایی مردم در خانه‌ی امام (مفید، همان، ۲، ۳۰۲-۳۰۴ و ۳۳۴ ؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۴۷)، بیانگر آن است که این ارتباط مالی نشانه‌ی قطعی تشیّع محسوب می‌شده است.

از آنجا که امکانات اقتصادی می‌توانسته کارکردهای سیاسی و اجتماعی داشته باشد، پرداخت خمس به ائمه(ع) حساسیت ویژه‌ی دستگاه خلافت را- به خصوص در دوره‌ی عباسی که مبلغ این پرداخت‌ها بسیار سنگین بود-[۲] موجب می‌گردید. منصور، امام صادق(ع) را با این منطق تحت فشار می‌گذاشت که اهل عراق او را امام می‌دانند و زکات

---

۱ نکته‌ی قابل تأمل آن است که با آنکه پرداخت خمس به ائمه(ع)، ویژه‌ی شیعیان بوده است، اما هیچ یک از منابعی که به بررسی این ممیزات پرداخته‌اند (مانند *الایضاح*) و یا حتی آثار متأخر چون *الشیعه فی مسارهم التاریخی*، *دروس فی فقه الامامیه*،*و یا نقش ائمه(ع) در احیاء دین*، به این مورد اشاره‌ای نکرده‌اند.

۲ مثلاً وسعت و حجم اموالی که مردم برای رساندن به امام کاظم(ع) به وکلای او سپرده بودند، به قدری زیاد بوده است که بعد از مرگ امام، وسوسه‌ی تصاحب این اموال، یک جریان جدید را تحت عنوان «واقفیه» موجب گردید (صدوق، ۱۴۰۴، ۱، ۱۰۳-۱۰۴).

Archive of SID

www.SID.ir

اموالشان را به او می‌پردازند و این به معنای انکار مشروعیت حاکمیت توسط آنهاست و می‌تواند منشأ بروز شورش علیه حاکمیت باشد (اربلی، همان، ۳، ۱۵۹)؛ همچنان که وقتی یکی از وابستگان به خانواده‌ی امام کاظم(ع) نزد هارون قصد سعایت از امام را داشت، بر این مسئله- یعنی پرداخت اموال فراوان از همه‌ی نقاط سرزمین‌های اسلامی به امام کاظم(ع)- تأکید کرد و این را نشانه‌ی از میان رفتن تمرکز قدرت خلیفه دانست (مفید، همان، ۲، ۲۳۷-۲۳۹؛ و نقل‌هایی مشابه در: صدوق،۱۴۰۴، ۱، ۷۲؛ ابن شهر آشوب، همان،۴، ۳۳۲-۳۳۳ و ۳۵۲). حتی هارون شخصا، امام کاظم(ع) رامورد توبیخ قرار داد که چرا مردم به تو «خراج» می‌پردازند(طبرسی، همان، ۲، ۱۶۱)؟

به علاوه، تلاش عباسیان برای رقابت با ائمه(ع)، در راستای اثبات جایگاه معنوی شان در انظار عمومی، با پرداخت مالیات‌های شرعی چون خمس به ائمه(ع)، به روشنی شکست‌خورده تلقی می‌شد. اساس خلافت عباسیان بر ادعای مشروعیت ناشی از ارتباط خاندانی به پیامبر استوار بود. شعار «الرضا من آل‌محمد» در دعوت اولیه‌ی آنان، آشکارا همین ادعا را مطرح می‌ساخت و از گرایش معنوی مردم به خاندان پیامبر(ص) بهره‌برداری می‌نمود. لذا، پس از آنکه در یک جریان سیاسی از پیش تعیین شده، عباسیان به اسم خانواده‌ی پیامبر و به جای اهل بیت، حکومت را تصاحب کردند، تلاش برای تثبیت و تقویت موضع این ادعا، کماکان ادامه یافت و البته همواره از جانب ائمه(ع) هم مورد نفی قرار گرفت(خطیب بغدادی، بی تا، ۱۳، ۳۱ ؛ مفید، همان، ۲، ۲۳۴ ؛ طبرسی، همان، ۲، ۱۶۲-۱۶۵ و۱۶۷؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۳۷-۴۳۸). پرداخت مخفیانه‌ی وجوهات مردم به ائمه(ع)، عملاً نشان می‌داد که عباسیان، نه در نگاه مردم، از مشروعیت دینی برخوردار بودند، و نه در دل‌های آنان از مقبولیت اجتماعی.

این مبالغ، نخست مستقیماً به خود امام پرداخت می‌شد؛ اما رفته‌رفته، توسعه‌ی جغرافیایی تشیّع ودسترسی نداشتن شیعیان مناطق دوردست به شخص امام از یک سو، و محدودیت ائمه(ع) برای ارتباط مستقیم با شیعیان و خطراتی که ارتباط با امام می‌توانست برای آنها ایجاد کند از سوی دیگر، موجب گردید که غالباً مبالغ خمس به نمایندگان و وکلای ائمه پرداخت شود، تا آنها مبالغ دریافتی را به امام برسانند. گرچه مواردی هم نقل شده که شیعیان مستقیماً موفق به ملاقات با امام می‌شدند و هدایا، نذورات و خمس اموال خود را می‌پرداختند(از جمله، ر.ک.به: مفید، همان، ۲، ۲۵۲ ؛

Archive of SID

www.SID.ir

اربلی، همان،۳ ،۳۰۵-۳۰۶ و ۳۱۵ ؛ ابن شهرآشوب ، همان، ۳، ۴۲۱؛ ۴ ، ۲۴۸).

البته، رسیدگی به امور مالی تشکیلات شیعی در مناطق مختلف، از اهمّ وظایف وکلای امامان، از حدود امامت امام صادق(ع) به بعد، بود. این وکیلان، اولاً در سلسله مراتبی کاملاً تعریف شده عمل می‌کردند؛ یعنی وکیلان جزء در مناطق مختلف مبالغ را جمع‌آوری می‌کردند و به نمایندگان اصلی‌تر ائمه(ع) درمناطق مرکزی‌تر تحویل می‌دادند، و آنها نیز وجوهات جمع‌آوری شده از مناطق تحت پوشش مدیریت خود را به نمایندگان تام الاختیار امام (یا باب امام، یا نایب در زمان غیبت صغری)، می‌رساندند. به علاوه، در برخی مناطق، به اقتضای شرایط، اساساً وکلای وقف منحصراً مأمور رسیدگی به اموال و موقوفات ائمه(ع) بودند.

ثانیاً، وکلا علاوه بر جمع‌آوری وجوهات، غالباً وظیفه‌ی هزینه کردن بخش قابل توجهی از این اموال را هم در مناطق خود – البته، تحت اشراف و نظارت کلی ائمه(ع)– به عهده داشتند و مبالغ محدودی برای مصرف در موارد خاص مستقیماً در اختیار شخص امام قرار می‌گرفت (برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد نهاد وکالت ، ر.ک.به: جباری،۱۳۸۲).

سامان‌دهی به این مناسبات اقتصادی، از یک سو متکی به قوت و قدرت نهاد وکالت بود، و از سوی دیگر خود بر تقویت این نهاد و شکل‌گیری این شبکه‌ی منسجم مدیریت اجتماعی و اقتصادی شیعی اثر می گذاشت.

علاوه بر این کارکردها (یعنی هویت‌بخشی و انسجام‌دهی به مناسبات اجتماعی و اقتصادی در تشکیلات شیعی، تأکید بر مشروعیت و اقتدار معنوی ائمه(ع) و طبعاً نفی این مشروعیت و اقتدار از سوی قدرت‌های معارض با آنان، تقویت شبکه‌ی مدیریت منسجم شیعی در قالب نهاد وکالت و امثال آن)، حکم خمس البته ضامن استقلال اقتصادی حرکت‌های شیعی و حرّیت فکری آنها نیز بود. توضیح ضروری آن است که در زمان حیات پیامبر(ص)، خمس، علاوه بر غنائم جنگی، شامل موارد دیگری هم، چون معدن و کنز می‌گردید(به عنوان نمونه ر.ک. به: مسلم، همان، ۵، ۱۲۷ ؛ بخاری ، همان، ۱، ۱۸۲ ؛ قزوینی، همان، ۲، ۸۳۹ ؛ ابن‌حنبل، همان، ۱، ۳۱۴ ؛ ۲، ۱۸۶ ؛ ۳، ۱۲۸ و ۳۳۵ ؛ ترمذی، همان، ۶، ۱۴۵ ؛ قاسم بن سلام ، همان،۳۲۵ ؛ طبری، *تفسیر*، بی تا، ۱، ۵).

با رحلت پیامبر(ص) و شکل‌گیری نظام خلافت، محدود کردن امکانات اقتصادی خانواده‌ی او، از جمله‌ی اولین اقدامات خلیفه بود. مواردی چون مصادره‌ی فدک و نفی میراث، از جدی‌ترین این اقدامات بود که پرداختن به آنها از حوصله‌ی این بحث بیرون

Archive of SID

www.SID.ir

است. بعدها در زمان معاویه ایجاد فشار اقتصادی برای شیعیان به صورت ابزاری برای شکستن مقاومت آنها در مقابل حکومت، و اجبار به ترک عقایدشان، مورد استفاده قرار گرفت (به عنوان نمونه: ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۴۵). این جریان در نهایت می‌توانست خطری جدی برای تفکر شیعی محسوب شود. لذا، تلاش ائمه(ع) برای احیای حکم خمس موجب شد تا تشکیلات شیعی با اتکای به منابع اقتصادی درونی به نوعی استقلال مالی دست یابد و تحت تأثیر فشارهای معیشتی، در تفکر حاکم بر جامعه هضم نشود. حمایت مالی از شیعیان بی‌بضاعت، رسیدگی به خانواده‌ی شهدا یا مبارزان حرکت‌های شیعی، و حتی فیصله دادن به منازعات اقتصادی میان شیعیان (که می‌توانست به انسجام و همدلی آنان آسیب برساند) و غیره، از مهم‌ترین موارد مصرف خمس بود (به عنوان نمونه، ر.ک.به: کلینی، همان، ۱، ۴۹۵ ؛ مامقانی، بی تا، ۳، رقم ۱۱۲۱۱ و رقم ۱۲۰۸۴؛ راوندی،بی تا، ۲، ۶۶۵ ؛ مفید، همان، ۲، ۱۷۳ ؛ طوسی،۱۴۲۴، ۵۲۳ ؛ ابن شهرآشوب، همان،۳،۲۹۵ ؛ ۴، ۴۴۱ و ۴۴۹ و ۴۵۸)، که وابستگی شیعیان به منابع اقتصادی قدرت حاکم را به حداقل می‌رساند و اقتدار و استقلال تشکیلات شیعی را تضمین می‌کرد و بر قوت و اقتدار مواضع سیاسی آنان اثر می‌گذاشت.[۱]

٦. برخی موارد دیگر

علاوه بر موارد قبل، نمونه‌های دیگری نیز از اختلافات و ممیزات فقهی شیعیان با مسلمانان غیرشیعه وجود دارد؛ مواردی چون جهر بسمله در نماز وغیر نماز، تکتّف،[۲] مخالفت با اقامه‌ی نماز تراویح در ماه رمضان به جماعت، التزام به سجده بر خاک یا مشابه آن، برخی مسائل مربوط به طلاق و غیره، که پرداختن به همه‌ی این موارد به بحثی مستقل نیازمند است.[۳] به نظر می رسد پرداختن به نمونه‌هایی از این

---

۱ حتی در طول غیبت کبری نیز- که البته از حوزه‌ی زمانی این پژوهش خارج است- این منبع مالی درونی تشکیلات شیعی و اتکای روحانیت شیعه به آن، باعث گردیده آنان - در مقایسه با روحانیت اهل سنت- از حریّت و آزادی فکری بیشتری در مقابل حکومت‌ها و قدرت‌های سیاسی و اقتصادی، برخوردار باشند؛ و این، از جمله‌ی عواملی بوده است که موجب گردیده اقلیت شیعه در تاریخ اسلام به رهبری روحانیت، منشأ ظهور و بروز اکثریت حرکت‌های انقلابی، اصلاحی و ظلم‌ستیز در مقابل حکومت‌ها، باشند. اما روحانیت اهل سنت به دلیل وابستگی مالی به حکومت‌ها کم‌تر موفق به ایجاد و رهبری چنین حرکت‌هایی شده‌اند.

۲ دست بر دست گذاشتن در نماز.

۳ امام علی(ع) در خطبه‌ای که کلینی از او نقل می‌کند، موارد فراوان دیگری نیز از سنت‌های نبوی تغییر یافته در عصر خلفای اولیه برمی‌شمارد (۸، ۵۸-۶۳)، همچنان‌که سیوطی در *تاریخ الخلفاء*، ذیل عنوان اولیات عمر (۱۳۷۰، ۱۲۳-۱۲۴)، مواردی از این دست را فهرست کرده است. فضل‌بن‌شاذان نیز به تفصیل موارد فقهی اختلافی میان شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کند (۱۳۵۱، ۴۴۷-۴۴۹). سیدمرتضی نیز در *الانتصار* (۱۴۱۵) ممیزات فقهی شیعه را به دقت مورد بحث قرار می‌دهد. در میان پژوهش‌های متأخر نیز، علاوه بر مطالعات و پژوهش‌هایی که پیشتر معرفی شده‌اند، ر.ک. به: سبحانی (۱۴۱۴)، *الاعتصام بالکتاب و السنه* و شهابی (۱۳۶۸). *ادوار فقه*.

Archive of SID

www.SID.ir

ممیزات فقهی برای نشان دادن شکل‌گیری دو جریان فکری و فقهی موازی در مقابل هم و نوع استفاده‌ی ائمه(ع) از این موقعیت، کافی است.

ضرورت و نقش «تقیه» در اختصاصات فقهی

این نکته البته اختصاص به مذهب شیعه ندارد و به حکم عقل و تأیید شرع، همه‌ی مسلمانان مجازند در هنگام خطر، عقیده یا عمل دینی خود را پنهان کنند (۲۸/آل عمران؛ ۱۰۶/نحل و ۳۸/غافر؛ همچنین ر.ک.به: حبیب العمیدی ،۱۴۱۶، ۱۹– ۹۶ ؛ امین، ۱۴۲۶، ۴۰۷). اما این عمل – به دو دلیل– در مذهب تشیع از ویژگی و اهمیت خاصی برخوردار گردید،[۱] و از جمله‌ی ممیزات فقهی شیعه شناخته شد.[۲]

۱. تفکر شیعی تقریباً در طول عصر حضور (و البته در غالب دوره‌های عصر غیبت، که از محدوده‌ی زمانی این پژوهش بیرون است) فشار و سرکوب را تحمل کرده و پشت سر گذاشته است.

گزارش امام باقر(ع) درباره‌ی شرایط اجتماعی شیعیان در دوره‌های مختلف (ابن‌ابی‌الحدید، همان، ۱۱، ۴۳؛ همچنین نک.به: مسعودی، ۱۴۱۷، ۱۶۸)، به خصوص دوران اموی و جریانات پس از واقعه‌ی عاشورا، تصویر روشنی از آن عصر ترسیم می‌کند.[۳] این فشار جدی، و ناامیدی از بهبود و اصلاح شرایط اجتماعی و سیاسی هماهنگ با باورهای عمومی شیعه، موجب شد بسیاری که توان مقاومت در این راه نداشتند، عقب‌نشینی کنند و خود را با شرایط موجود تطبیق دهند. در چنین شرایطی، حفظ جان اقلیت باقی‌مانده طبعاً ضرورتی جدی محسوب می‌شد، به همین دلیل، شاید بتوان دوران امامت امام سجّاد(ع) را از جمله‌ی جدی‌ترین دوره‌ها برای طرح و اجرای تقیه دانست (صدوق، ۱۳۹۵، ۹۱)، تا آنجا که امام ترک تقیه را گناهی به‌شمار آورد که خداوند هرگز آن را نمی‌بخشد (مجلسی،۱۴۰۳،۷۲،۴۱۵).

در این بستر تاریخی، تقیه کم‌کم به صورت یک ضرورت دائمی تشکیلاتی درآمد که

---

۱ جالب است که حتی هارون هم در گفتگو با امام کاظم(ع)، تقیه را از اختصاصات «بنی‌فاطمه» می‌شمارد (طبرسی، بی تا، ۲، ۱۶۲).

۲ البته تقیه واجد بار کلامی نیز هست، اما یقیناً جنبه‌ی فقهی آن آشکارتر است.

۳ البته همچنان که از ابتدای گزارش امام باقر(ع) روشن می‌گردد، فشار سیاسی و نیاز به کتمان و تقیه از آغاز شکل‌گیری گرایش شیعی و از هنگام وفات پیامبر هم وجود داشته است. مفید درباره‌ی دوران امامت امام علی(ع) می‌نویسد: «... منها أربع و عشرون سنه و أشهر، ممنوعاً من التصرف علی احکامها، مستعملاً للتقیه و المداراه و...» (مفید، همان ۱، ۹).

Archive of SID

www.SID.ir

در قالب آموزه‌های ائمه(ع) چارچوب نظری یافت و واجب دینی تلقی گردید(از جمله ر.ک. به: کلینی، ۲، ۲۱۷-۲۲۲ «باب‌التقیه»، با ۳۳ حدیث؛ ۲۲۱-۲۲۶ «باب الکتمان» با۱۶ حدیث؛ ۳۶۹-۳۷۲ «باب الاذاعه» با ۱۲ حدیث؛ همچنین ر.ک. به: العاملی، همان، ۴، ۹۰۱ ؛۱۱، ۴۸۵ و منابع فراوان دیگر). مقایسه‌ی ماندگاری تشیع امامی– با همه‌ی سرکوب‌ها و فشارها- و کوتاهی دوران حیات فعال خوارج که به دلیل اعتقاد به حرمت تقیه به سرعت در معرض نابودی و شکست قرار گرفتند و مخاطرات جدیی که متوجه پیروان مذهب زیدیه گردید (کلینی، همان،۲،۲۲۵)[۱] ،میزان هوشمندی رهبران تشیع امامی[۲] را در اتخاذ راهبرد «تقیه» نشان می‌دهد.[۳]

۲. ویژگی دیگری که تقیه‌ی شیعی را از موقعیت حائز اهمیتی برخوردار می‌کند، آن است که «تقیه» در مذهب تشیع واکنش یا انفعالی از سر استیصال نیست، بلکه کنش و موضعی فعال است که واجد بهترین شکل سازگاری و تناسب با شرایط پیرامونی خود می‌باشد. به تعبیر دیگر، تقیه، ترک باور و عقیده و یا رها کردن مبارزه و فرو نهادن سلاح نیست، بلکه پاس‌داشت عقاید و تغییر شکل مبارزه است. در این قالب، تقیه نه امری سلبی، بلکه شیوه‌ای ایجابی است و بنابراین حتی طولانی شدن زمان تقیه، نه تنها باعث رکود و بی‌تفاوتی شیعیان و سازگاری آنها با وضع موجود نمی‌شد، به‌عکس، بر شوق آنها می‌افزود و به استحکام باورهایشان می‌انجامید. امام صادق(ع) شیعیان را به زنبور عسل تشبیه کرد که در کندوی خود سرمایه‌ای دارند که اگر سایر موجودات از آن باخبر شوند، چیزی از آن باقی نمی‌ماند(کلینی، همان، ۲، ۲۱۸). این تشبیه به خوبی نشان می‌دهد، از آنجا که شیعیان می‌بایستی مولّد اندیشه و باورهای ارزشمند باشند، لازم بود از تقیه به عنوان محافظ این سرمایه و سپر دفاعی بهره‌برداری کنند، تا آن فعالیت و تلاش، همواره مستدام و مستمر باشد. امام کاظم(ع) نیز تقیه را نشانه‌ی رشد و بلوغ فکری و هوشمندی شیعیان

---

۱ امام صادق(ع) در این نقل، زیدیه را که رعایت تقیه نمی کنند، سپر بلای شیعه معرفی کرده است.

۲ امام صادق(ع) در ایام حج، وقتی خواست نکته‌ای را با شیعیان در میان بگذارد، گفت: «لیس علینا عین؟» (کلینی، همان، ۱، ۲۶۰-۲۶۱ و نقلی مشابه، همان، ۲۲۲).

۳ ثامر هاشم حبیب العمیدی، (۹۷،۱۴۲۱- ۲۳۵)، به تفصیل موضع صحابه، تابعین و تابعین‌آنها را در مورد تقیه گزارش کرده و سپس آن را به عنوان حکمی فقهی از منظر مذاهب و فرق مختلف اسلامی غیر از امامیه (مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت، شیعیان زیدی ، خوارج و معتزله و غیره) به دقت مورد بحث قرار داده است. این پژوهش از لحاظ تتبع و استخراج دقیق نصوص مرتبط با این موضوع، قابل توجه است.

Archive of SID

www.SID.ir

معرفی کرد و نه شیوه‌ای انفعالی و از سر ضعف و ترس(مفید، همان، ۲، ۲۲۲).

این نگاه متفاوت به تقیه و استمرار و ممارست به آن در تاریخ تشیع، باعث شده که اساساً تشیع امامی به مذهب تقیه شناخته شود و تقیه نیز مانند سایر ممیزات کلامی و فقهی طراحی شده توسط ائمه(ع)، به انسجام گروهی و شکل‌گیری هویت جمعی شیعیان کمک کند و نوعی موضع یا عمل سیاسی تلقی گردد.

دقیقاً با همین نگاه است که می توان به این سؤال پاسخ گفت که چرا از یک سو ائمه(ع) به طراحی ممیزات کلامی و فقهی و شعائر ویژه برای شیعیان می‌پرداختند و آنان را به عمل مطابق این ممیزات و شعائر توصیه می‌کردند، و از سوی دیگر از ایشان می‌خواستند که این ممیزات را فرو نهند و حساسیت جامعه را بر نینگیزند؟

پاسخ این سؤال آن است که تأکید بر ممیزات فقهی یا کلامی، با رویکردی درون‌گروهی قابل فهم است؛ یعنی، شیعیان به دلائل مختلف، از جمله به منظور دستیابی به حس همگرایی عمیق با یکدیگر و طبعاً واگرایی نسبت به جریان فکری و فقهی حاکم بر جامعه، به گونه‌ای خاص عمل می‌کردند که در ایجاد اعتماد به نفس و حس هویت واحد میان آنان بسیار مؤثر بود. اما در یک نگاه و رویکرد بیرونی، یعنی به هنگام مواجهه با مخالفان تشیع، چون آشکار ساختن این ممیزات و به خطر افتادن جان شیعیان می‌توانست به اساس تشکیلات و سازمان شیعی و ادامه‌ی حیات آن آسیب وارد کند، شیعیان مأمور به رعایت تقیه و مخفی داشتن ممیزات تشکیلاتی خود بودند. به تعبیر دیگر، تقیه، وسیله‌ی ایجاد امنیت برای حفظ تشکیلات شیعی از خطرات بیرونی بود، تا بتواند در درون با عمل و اندیشه، مطابق ضوابط، مقررات و قالب‌های خاص، به حیات جمعی خود تداوم بخشد.

نتیجه

مطابق آموزه‌های ائمه(ع)، مبانی کلامی و اصول نظری متفاوت شیعه، در مقایسه با اهل سنت، منجر به شکل‌گیری و عرضه‌ی قالب‌های فقهی متفاوتی شد که به آشکارترین صورت، حدود و ثغور تشیع را به عنوان مکتبی با مبانی نظری و صور ویژه‌ی رفتارهای دینی معرفی می‌کرد. این تمایزات فقهی از یک سو به گفته‌ی ائمه، در واقع قرائت اصیل نبوی از اسلام و احکام اسلام «قبل از احداث» بود، و از سوی دیگر به تدریج به شکل

Archive of SID

www.SID.ir

نوعی مقاومت در مقابل جریان فکری و فقهی حاکم درآمد و طبعا به عنوان رفتاری سیاسی تلقی شد، و ضمن تأکید عملی بر همگرایی شیعیان، تحت عنوان تشکیلاتی مستقل و واگرایی آنها از جریان مسلط بر جامعه، موجب تقویت هویت جمعی شیعیان و اقتدار مواضع سیاسی شان گردید.

به علاوه، متابعت شیعیان از الگوهای فقهی عرضه شده در مکتب ائمه(ع)- گرچه در شرایط فشار و مخاطره‌آنها را وادار به تقیه می‌کرد- از سوی دیگر، نشانه‌ی کمال نفوذ و قدرت اثربخشی ائمه(ع) بر رفتارهای دینی شیعیان بود؛ اقتدار و نفوذی که اصلی‌ترین زمینه‌ی قوت مواضع سیاسی معارض با حاکمیت را در اختیار ائمه(ع) قرار می‌داد و امکان اثرگذاری آنها را بر نیروی انسانی و طبعاً منابع مالی شیعیان، فراهم می‌آورد.

ائمه(ع) با عرضه و تأکید بر این ویژگی‌ها و تمایزات فقهی و تقویت باور عمومی شیعیان به لزوم این همگرایی، از تقیه، نه تنها ابزاری برای محافظت از تفکر شیعی و پیروان خود در مقابل مخاطرات جدی پیش آمده ساختند، بلکه از سوی دیگر، تقیه را به عنوان شیوه‌ای جدید از مبارزه، به‌صورت مستقل، شعار و قالب مبارزاتی مخفی و زیرزمینی شیعه دیدند و از آن عاملی برای تقویت تشکیلات شیعه پرداختند.

در مجموع، می توان از این تمایزات فقهی، تحلیلی متفاوت از ظواهر صرفاً دینی آنها ارائه نمود و آنها را، علاوه بر رفتاری دینی،گونه ای از کنش سیاسی معطوف به نوعی مقاومت یا مبارزه‌ی منفی در مقابل دستگاه یا نگاه حاکم بر جامعه دانست، تحلیلی که ضرورت تقیه و مخفی داشتن این تمایزات از دید حاکمیت سیاسی، می تواند مؤید آن باشد.

منابع

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم
- نهج‌البلاغه، فیض‌الاسلام
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمدبن‌علی (صدوق)، ***علل الشرایع***، بیروت، احیاء التراث العربی، چ۲، ۱۹۶۶.
- -----، ***عیون‌اخبارالرضا(ع)***، تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چ۱، ۱۴۰۴.
- -----، ***معانی الاخبار***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارت جامعه‌ی مدرسین، ۱۳۶۱.
- -----، ***کمال‌الدین و تمام النعمه***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ۱، ۱۳۹۵.

Archive of SID

www.SID.ir

- ـــــــ، ***من لایحضره الفقیه***، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، [بی‌تا].
- ابن ابی‌الحدید، ***شرح نهج‌البلاغه***، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، چ۲، ۱۴۰۴.
- ابن اعثم کوفی، ***کتاب الفتوح***، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱.
- ابن شهرآشوب مازندرانی، زین‌الدین محمدبن‌علی، ***مناقب آل ابی‌طالب***، [بی‌جا]، انتشارات ذوی‌القربی، ۱۴۲۷.
- ابن‌ابی شیبه کوفی، عبدالله‌بن‌محمد، ***المصنف فی الاحادیث و الآثار***، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، چ۱، ۱۴۰۹.
- ابن‌اثیر، ***الکامل فی‌التاریخ***، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵.
- ابن‌المغازلی الجلایی الواسطی المالکی، ابوالحسن‌علی‌بن‌محمد، ***مناقب اهل‌البیت***، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، المجمع العالمی للتقریب المذاهب الاسلامیه، چ۱، ۱۴۲۷.
- ابن‌حنبل، احمد، ***المسند***، بیروت، دار صادر، [بی‌تا].
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن، ***مقدمة‌العبر***، ترجمه‌ی محمدپروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ۵، ۱۳۶۶.
- ابن‌خلکان، احمدبن‌محمد، ***وفیات الاعیان و انباء ابناء‌الزمان***، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالثقافه، [بی‌تا].
- ابن‌سعد، محمد، ***الطبقات الکبری***، بیروت، دار صادر، [بی‌تا].
- ابن‌سلام، ابی عبید قاسم، ***کتاب الاموال***، بیروت، مؤسسة ناصر الثقافه، ۱۹۸۱.
- ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن‌عبدالله‌بن‌محمد، ***الاستیعاب فی معرفة الاصحاب***، تحقیق علی محمد البجاوی، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع، [بی‌تا].
- ابن‌عساکر، ***ترجمه الامام علی‌بن‌ابی‌طالب من تاریخ مدینه دمشق***، تصحیح محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسة المحمودی للطباعة والنشر، چ۳، ۱۴۰۰.
- ـــــــ، ***ترجمه الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر من تاریخ مدینه دمشق***، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۴۲۶.
- ابن‌قتیبه دینوری، عبدالله‌بن‌مسلم، ***الامامه و السیاسه***، تحقیق علی شیری، قم، منشورات شریف رضی، چ۱، ۱۴۱۳.
- ابوالفداء، اسماعیل‌بن‌عمربن‌کثیر، ***البدایه و النهایه***، تصحیح محمدحسین عبید و دیگران، دمشق، دار ابن‌کثیر، ۲۰۰۷.
- ابوداود سجستانی، سلیمان‌بن‌اشعث، ***السنن***، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبة العصریه، [بی‌تا].
- اربلی، ابوالحسن علی‌بن‌عیسی، ***کشف الغمه فی معرفة الائمه***، [بی‌جا]، مرکز الطباعه و النشر للمجمع العالمی لاهل البیت، ۱۴۲۶.
- اصفهانی، ابوالفرج، ***الاغانی***، بیروت، دارالمعرفه، [بی‌تا].
- ـــــــ، ***مقاتل الطالبیین***، تحقیق احمد صنفی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۸.
- الاندلسی، ابن‌عبدربه، ***العقد الفرید***. بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۳.
- البیهقی، احمدبن‌الحسین‌بن‌علی، ***السنن الکبری***، بیروت، دارالمعرفه، [بی‌تا].
- الحرالعاملی، محمدبن‌الحسن، ***تفصیل وسائل‌الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه***، تصحیح سیدمحمدرضا حسینی الجلالی، قم، موسسه آل‌البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۱۲.
- الزمخشری، محمودبن‌عمر، ***تفسیر الکشّاف عن حقائق التنزیل***، بیروت، دارالمعرفه، [بی‌تا].

Archive of SID

www.SID.ir

- السیوطی، جلال‌الدین، ***الدرالمنثور***، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، [بی‌تا].
- الشهرستانی، السیدعلی، ***وضوء النبی***، بیروت، ناشر مؤلف، ۱۴۲۰.
- الطبرانی، سلیمان‌بن‌احمد، ***المعجم الکبیر***، تحقیق حمدی عبدالمجید، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، [بی‌تا].
- الطبرسی، ابومنصور احمدبن‌علی‌بن‌ابی‌طالب، ***الاحتجاج***، بیروت، مؤسسة النعمان للطباعه و النشر، [بی‌تا].
- الطوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن، ***تهذیب الاحکام***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چ۱، ۱۳۷۶.
- -----، ***تلخیص الشافی***، تحقیق سیدحسین بحرالعلوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۸.
- -----، ***الامالی***، قم: دارالثقافة للطباعة و النشر و التوزیع، چ۱، ۱۴۱۴.
- -----، ***اختیار معرفه‌الرجال***، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۲۴.
- -----، ***الاستبصار***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، دارالحدیث للطباعه و النشر، ۱۳۸۰.
- -----، ***الفهرست***، تحقیق جواد قیومی، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۲۲.
- العاملی، سیدجعفر مرتضی، ***الصحیح فی‌سیره‌النبی الاعظم***، قم، [بی نا]، ۱۴۰۳.
- العسقلانی، شهاب‌الدین احمدبن‌علی‌بن‌حجر، ***الاصابه فی تمییز الصحابه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ۱، ۱۳۲۸.
- العکبری البغدادی، ابوعبدالله محمدبن‌محمد (شیخ مفید)، ***الارشاد فی معرفه حجج‌الله علی‌العباد***، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۱۳.
- -----، ***الاختصاص***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، چ۱، ۱۴۱۳.
- العلوی، محمدبن‌علی‌بن‌الحسن، ***الأذان بحیّ علی خیرالعمل***، تحقیق محمد یحیی سالم، الیمن، مرکز النور للدراسات و البحوث و التحقیق، ۱۴۱۶.
- العیاشی، محمدبن‌مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق هاشم الرسولی المحلّاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، [بی‌تا].
- الفخر الرازی، محمدبن‌عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الإحیاء التراث العربی، چ۳، [بی‌تا].
- الفضلی، عبدالهادی، ***دروس فی فقه الامامیه***، بیروت، مؤسسة ام‌القری للتحقیق و النشر، ۱۴۱۵.
- القزوینی، محمدبن‌یزید، ***سنن ابن‌ماجه***، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالکتب العلمیه، [بی‌تا].
- القزوینی، عبدالجلیل، ***کتاب النقض***، تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، [بی‌جا]، چاپخانه‌ی سپهر، ۱۳۳۱.
- القشیری النیشابوری، ابوالحسین مسلم‌بن‌حجاج، ***الصحیح***، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸.
- النمله، عبدالکریم‌بن‌علی، ***مخالفة الصحابی للحدیث النبوی***، الریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۶.
- امین عاملی، سیدمحسن، ***الشیعه فی مسارهم التاریخی***، قم، مؤسسهٔ دایرةالمعارف الفقه الاسلامی، چ۲، ۱۴۲۶.
- انصاری، شیخ مرتضی، ***فرائد الاصول (الرسائل المحشی)***، قم، مکتبة الصفوی (سنگی)، [بی‌تا].
- بخاری، محمدبن‌اسماعیل، ***الصحیح***، بیروت، دارالفکر، [بی‌تا].
- بلاذری، احمدبن‌یحیی، ***جمل‌من انساب الاشراف***، تحقیق سهیل زکار و دیگران، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰.
- ترمذی بیهقی، احمدبن‌عیسی، ***السنن***، بیروت، دارالفکر، [بی‌تا].
- تهرانی، آقابزرگ، ***الذریعه الی تصانیف الشیعه***، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲.

Archive of SID

www.SID.ir

- جباری، محمدرضا، ***سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)***، قم، مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ۱، ۱۳۸۲.
- جعفری، حسین، ***تشیّع در مسیر تاریخ***، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- حبیب العمیدی، ثامرهاشم، ***واقع التقیه عندالمذاهب و الفرق الاسلامیه***، [بی‌جا]، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶.
- خطیب بغدادی، احمدبن‌علی، ***تاریخ بغداد***، بیروت، دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
- راوندی، قطب‌الدین، ***الخرائج و الجرائح***، قم، مؤسسة الامام المهدی، چ۱، [بی‌تا].
- سبحانی، جعفر، ***الاعتصام بالکتاب و السنه***، قم، مؤسسة الامام الصادق(ع)، چ۱، ۱۴۱۴.
- سیوطی، جلال‌الدین، ***تاریخ الخلفاء***، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- شهابی، محمود، ***ادوار فقه***، **تهران**، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ۲، ۱۳۶۸.
- صدر، سیدمحمدباقر، ***اهل‌البیت(ع)، تنوع ادوار و وحده‌هدف***، بیروت، انتشارات مؤسسه‌ی ام‌القری للتحقیق و النشر، چ۲، ۱۴۲۷.
- صفار، ابوجعفر محمدبن‌حسن، ***بصائرالدرجات فی‌المقامات و فضائل اهل‌البیت***، تصحیح میرزا محسن کوچه‌باغی، [بی‌جا]، [بی‌نا]، چ۲، [بی‌تا].
- طبری، محمدبن‌جریر، ***تاریخ الامم و الملوک***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روایع التراث العربی، [بی‌تا].
- -----، ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دارالمعرفه، چ۱، [بی‌تا].
- عسکری، سیدمرتضی، ***نقش ائمه(ع) در احیای دین*** (ویرایش جدید)، تهران، مرکز فرهنگی منیر، چ۱، ۱۳۸۲.
- -----، ***معالم المدرستین***، مؤسسه‌ی بعثت، [بی‌تا].
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ***الشافی فی الامامه***، تحقیق سیدعبدالزهراء الحسینی الخطیب، تهران، مؤسسة الصادق للطباعه و النشر، ۱۴۰۷.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، ***الانتصار***، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ۱۴۱۵.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب، ***الکافی فی علوم‌الدین***، تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ۷، ۱۳۸۳.
- مالک‌بن‌انس، ابوعبدالله، ***الموطأ***، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، مصر، دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
- مامقانی، عبدالله، ***تنقیح المقال فی معرفة‌الرجال***، [بی‌جا]، [بی‌نا] (سنگی)، [بی‌تا].
- متقی هندی، علاءالدین علی، ***کنزالعمال***، بیروت، مؤسسة الرساله، [بی‌تا].
- مجلسی، محمدباقر، ***بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین، ***مکتب در فرآیند تکامل*** (ویرایش جدید)، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، تهران، انتشارات کویر، چ۱، ۱۳۸۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌الحسین، ***اثبات الوصیه***، قم، مؤسسه‌ی انصاریان، ۱۴۱۷.
- مسعودی، ابوالحسن علی‌بن‌الحسین، ***مروج‌الذهب و معادن الجوهر***، تصحیح شارل پلّا، [بی‌جا]، انتشارات الشریف الرضی، چ۱، ۱۳۸۰.

Archive of SID

www.SID.ir

- میرعمادی، سیداحمد، ***ائمه(ع) و علم اصول***، قم، بوستان کتاب (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، چ۱، ۱۳۸۴.
- نسائی، احمدبن‌شعیب‌بن‌علی، ***السنن***، بیروت، دارالفکر، چ۱، ۱۹۳۰.
- نیشابوری، فضل‌بن‌شاذان، ***الایضاح***، تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،۱۳۵۱.

ب) مقاله‌ها

- فرهمندپور، فهیمه، **«جانشینی پیامبر(ص)، انتقال کاریزما»**، *فصلنامه‌ی تاریخ اسلام*، ش ۱۸، ۱۳۸۷.
- -----، **«باور عمومی شیعیان به اصل امامت و نقش آن در توسعه‌ی اقتدار اجتماعی ائمه»**، *فصلنامه‌ی اندیشه‌ی نوین دینی*، ش ۱۵، ۱۳۸۷.

Archive of SID

www.SID.ir