

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

(در طی سه قرن نخست هجری)

^۱ فهیمه فرهمندپور

چکیده: قالب‌های ویژه‌ی کلامی، تمایزات فقهی و مواضع خاص سیاسی، اساسی ترین نشانه‌های انشعابات مذهبی در تاریخ اسلام است که هر یک محصول مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی محسوب می‌شود. این نشانه‌های سه گانه، گاه چنان در هم تبیده‌اند که باز شناسی و تفکیک آنها از یکدیگر مشکل می‌نماید. 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 می‌کند نشان دهد چگونه تفاوت‌های فقهی شیعیان با سایر آحاد جامعه‌ی اسلامی، 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 نشانه‌ای 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: ۸۹/۴/۱۲ تاریخ تأیید: ۸۹/۵/۶

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

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

به لحاظ سیاسی نیز، شیعیان که در بخش عمدۀ ای از قرون نخستین یکی از مهم ترین گروه‌های معارض قدرت سیاسی حاکم محسوب می‌شدند، 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 متفق‌النظر از ائمه‌ی شیعه^(۱)، آنان مکرر بر این نکته تأکید می‌کردند که خود نه ارائه کننده‌ی سخنی نو، که می‌بین اسلام نبوی هستند، و از جمله، آنچه تحت عنوان احکام فقهی عرضه می‌کنند، تنها انتقال آموزه‌های نبوی است،^۱ به نظر می‌رسد 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، ائمه‌ی شیعه^(۱) 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، ۷۲۲، ۳؛ ۷۲۱، ۱، ۱۴۱؛ ۴۹۳ و ۴۵۳ و ۴۲۲ و ۳۱، ۳؛ ۶۷۳ و ۶۴۲، ۴؛ ۱۴۹، ۸؛ ۲۲۹، ۱۴؛ ۱۴۰-۱۳۹ و ۲۶۶-۲۶۵ و ۳۵۱-۳۴۹ و ۳۸۰-۳۸۱ و ۳۸۲-۳۸۰ و ۳۹۵ و ۳۹۲-۳۹۰ و ۳۹۹-۳۹۸ و ۴۱۸ و ۴۲۰-۴۱۸ و...؛ مفید، ۱۴۱۳، ۱۴۲۶، ۲، ۱۶۳؛ ۲۳۵ و ۱۴۲۷، ۴، ۲۲۲ و ۲۸۰ و ۲۸۴ و ۳۳۵ و ۳۳۹ و ۳۴۰-۳۳۹). حتی گاه روایت را از زبان راویانی غیر از پدرانشان به پیامبر شهرآشوب، این عساکر، ۱۴۲۶ و ۲۰۲ و ۲۰۹ و ۲۱۱-۲۰۹ در چنین مواردی امام به روشنی خود را تنها یک راوی با واسطه و متکی بر تحصیل اطلاعات ظاهری و اکتسایی عرفی کرده است که در صور حکمی فقهی به اطلاعات و اصله از پیامبر اعتماد کرده است. گرچه موارد بی‌شماری نیز وجود دارد که ائمه‌ی شیعه^(۱) 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 این عساکر، ۱۴۰، ۳، ۲۹۴؛ اربلی، همان، ۳-۳۱۲؛ اربلی، همان، ۳-۳۱۳).

سیاسی یا فرهنگ عمومی حاکم و رایج، خود را به قالب مناسک و احکامی خاص متمایز می‌ساختند، در واقع نوعی نمایش اقتدار و نفوذ ائمه(ع) بر پیروانشان نیز محسوب می‌شد؛ اقتداری که قدرت سیاسی و نظامی حاکم به دنبال کسب آن بود، اما به آن دست نمی‌یافتد. خواهد آمد که مثلاً پرداخت خمس به ائمه(ع)، نشانه‌ی پذیرش مشروعيت ائمه(ع) و طبعاً اقتدار و نفوذشان در جامعه‌ی شیعی بود و طبعاً حکومت را (به خصوص در عصر عباسی) از خطر علی شدن فقدان مشروعيتش در نگاه عمومی، دچار وحشت می‌ساخت. حتی با آنکه شیعیان در شرایط خاص ناچار به تقیه و مخفی داشتن همین تمایزات می‌شدند، اما در همان حال هم، احساس تابعیت و التزام به اندیشه و عمل شیعی 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 می‌شود با بررسی ابعاد مختلف این تمایزات، روشن گردد که در تاریخ تسبیح سده‌های نخست، چگونه اختلافات فقهی با جریانات اجتماعی در هم آمیخت، به شعارهای تشکیلاتی تبدیل شد و رنگ و بوی تعارضات سیاسی گرفت. روشن است که این گفته به معنای آن نیست که آشکال تمایزات فقهی شیعیان اساساً به عنوان حرکتی سیاسی طراحی گردیده، فاقد پشوونه در مقام ثبوت و حقیقت نفس الامری بوده است؛ بلکه به آن معناست که این تمایزات در عمل به تحقق نتایج دیگری، از جمله تقویت مقاومت سیاسی و همگرایی اجتماعی شیعیان، نیز منجر گردید و این امر به عنوان یک دستاورد مهم تشکیلاتی می‌توانست از جمله مورد توجه و اهتمام ائمه قرار داشته باشد.

اختلاف در مبانی یا تمایز در مسائل

فرق اسلامی، به رغم مشترکات بی‌شمار در محتوای تعالیم و احکام فقهی، به هر حال، در این زمینه دارای اختلافات فراوانی نیز هستند. این موارد، چنانچه تنها به عنوان اختلاف در قالب و شکل برخی آموزه‌ها و رفتارهای دینی دیده شود - حتی اگر ظاهراً از گستردگی فراوانی برخوردار باشد - چندان تعیین‌کننده نیست. «فصل بن شاذان» در «الایضاح مکرر» به این مسئله اشاره کرده است که فرق مختلف اهل سنت، با وجود طیف گسترده‌ی اختلاف‌نظرهای فقهی، همگی در صف واحدی قرار گرفته‌اند - و با همه‌ی اختلافات داخلی‌شان - در مقابل شیعیان موضع واحدی را تقویت و تأیید می‌کنند. اما با آنکه

اختلافاتشان با شیعه به لحاظ کمی، 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 ۲۹۶-۳۴۵ و...). به عنوان نمونه، اصل «پذیرش حجت کلام اهل بیت در امتداد کلام پیامبر و نفی مشروعيت رهبری و هدایت مراجع فکری معارض با آن» یک مبنای است 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 (مثلًاً اختلافات فقهی میان مذاهب اربعه اهل سنت) مقایسه نمود. از جمله اختلاف‌نظر میان شیعه و سنی در مشروعيت متعهی نکاح، ناشی از اختلافی مبنایی در اصل پذیرش اجتهاد در مقابل نص، 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 مشروعيت 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 تفکه مشترک و هم عقیده‌اند، این اختلافات اجتهادی، جریان‌سازی‌های سیاسی و اجتماعی به دنبال نداشته است. به تعییر دیگر، در حالی که تمایزات فقهی کمایش 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 موضع سیاسی شان شمرده شود. به دلیل اهمیت همین مبانی، قبل از پرداختن به برخی موارد و مصاديق 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، حجت کلام نبوی، پشتونه‌ی 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 حجت اهل بیت در کلار پیامبر(ص) و نفی مرجعیت غیر، و برخی اصول صرفاً فقهی‌اند، مانند نفی قیاس، اجتهاد در مقابل نص، تفسیر به رأی، و امثال آن.

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 کم میان رهبری دینی و مدیریت دنیایی فاصله افتاد (نک. به: ابو عبید قاسم بن سلام، ۱۹۸۱، ۹۹)، اما خلاف (به) خصوص از دوره‌ی خلیفه‌ی دوم) کماکان حق افتاء و اجتهداد را برای خود محفوظ دانستند. مجموعه‌ی اجتهدادات خلیفه‌ی دوم^۱ - که بعدها در میان فقهای اهل سنت قالب مبانی فقهی به خود گرفت - عینی ترین نمونه‌ی چنین مسئله‌ای است.

در شورای شش نفره‌ای که عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه‌ی سوم ترتیب داد، و ضمنن شیوه‌ای که عبدالرحمن بن عوف در اداره‌ی جلسه اعمال نمود، مسئله‌ی پذیرش «حجیت اجتهداد صحابه» به عنوان منبع استنباط حکم، یک گام به عرصه‌ی نظریه‌پردازی دینی و فقهی نزدیک شد و موضوعیت 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 روش‌تری 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 اجتهداد و عمل صحابه از حجیت، موضوعیت و بلکه مصنونیت 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 و عرضه شد. این بحث از یک منظر مبنایی کلامی و اساس شکل‌گیری مکاتب فکری تمایز شمرده می‌شود،^۳ و از منظری دیگر اصلی فقهی (ونه مسئله‌ای فقهی) محسوب می‌شود که اساس مدرسه‌ی فقهی تمایزی را تشکیل داده است. چنانچه به تعبیر برخی محققان معاصر، ریشه‌های شکل‌گیری و تقابل مدرسه‌ی فقهی اهل بیت و مدرسه‌ی فقهی صحابه موربدرسی 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 لاقل 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.

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؟» روش 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 می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۳، ۱، ۲۵۳).^۱

این در حالی است که مذهب فقهی اهل سنت، محدودیت این منابع را پذیرفته و منابع دیگری چون اجتهد و رأی^۲ را وسیله‌ی جبران این محدودیت و تنگنا می‌داند. با این حساب، حجیت اجتهادات و فتاویٰ صحابه، حتی در مقابل کتاب و سنت (و نه صرفاً تلقی و تفسیر آنها از کتاب و سنت)، مستقل^۳ به عنوان یک مرجع اتخاذ احکام و استنباط آن به حساب آمده است.^۴ این مسئله اساسی‌ترین و ریشه‌ای ترین عامل شکل‌گیری این دو جریان فقهی موازی است که از دوران خلافت خلیفه‌ی اول رخ نمود^۵ 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 در عرصه‌ی گفتمان‌های فقهی آن روزگار دور نماند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۷، ۱، ۲۱۵ و ۲۵۱؛ مسلم، ۱۳۹۸، ۸۸۵ و ۱۴۵؛ احمدبن حنبل، بی‌تا، ۱، ۲۵۲ و ۳۳۷).

باید توجه داشت که نظریه‌پردازان این هردو جریان، به طراحی و بازسازی ساز و کارهای مقتضی برای تثییت مبنای خود اهتمام نمودند و گرچه تبیین حدود و شعور 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 اول انجام گرفته است.^۶

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 کافی از سنت نبوی است؟ (به عنوان نمونه، ر.ک. به: میرعمادی، ۱۳۸۴، ۱۹۹-۱۹۸).

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

۳ در ادامه به مصاديق این مسئله اشاره خواهد شد.

۴ به عنوان مثال، استکاف خلیفه‌ی اول از جاری کردن حد بر خالدین ولید را در جریان همسرتی وی با همسر مالک بن‌نویره، باید از جمله‌ی چنین اجتهاداتی در مقابل نص صریح قرآنی و احادیث نبوی دانست.

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

این ساز و کارها در مجموع قالب‌های کلی و حدود و ثغور دو مدرسه‌ی فقهی را سامان بخشید، که یکی قائل به حجت 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 فتاوی‌ی وی، مثلاً در مورد حذف «حی‌علی‌خیرالعمل» از اذان یا تحریم متعه‌ی نکاح- گرچه از جانب بدنی جامعه پذیرفته گردید و به آن عمل می‌شد- به انسجام میان شیعیان اهل بیت کمک می‌کرد. به تعییر دیگر، با آنکه شیعیان مطابق آموزه‌های ائمه‌ی تنها به اجرا و اطاعت از سنت نبوی اهتمام می‌ورزیدند^۱ و نه چیز دیگر؛ این اهتمام، در عمل، واگرایی از جریان حاکم بر اجتماع را موجب شد و طبعاً همگرایی درونی آنان را در پی داشت و به نوعی شعار سیاسی در مقابل جریانی تبدیل شد که توسط حکومت یا مدارس فقهی وابسته به تفکر حاکم مدیریت می‌گردید.^۲ 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 نفعی 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، ۶۷۳، ۳، ۴۲۲، ۴، ۶۴۲ و ۶۷۳.

۲ به عنوان مثال، امام صادق(ع) تصريح 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 کلار اعتقاد به رجعت قرار داده، که از جمله‌ی ممیزات کلامی شیعه بهشمار می‌رود (ابن شاذان، همان، پا نوشته مصحح، ۴۳۳).

«تراویح»^۱ منع کرد، گروهی فریاد «واعمراه» سر دادند (العاملى، 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 ابن عباس — به دلیل آنکه علی(ع) در «جهر بسمله» در نماز اصرار می‌ورزید، با آن مخالفت می‌کرد (عاملى، همان، ۱، ۲۹). این مثال‌ها نشان می‌دهد که قالب ظاهری رفتارهای دینی (نه فقط در حوزه‌ی فقه سیاسی بلکه حتی در عرصه‌ی فقه عبادی)، القاء کننده‌ی 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 لحظه بر آن رفتارها مترب بود، کم کم 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 صراحة تلویح، اتکای خود به ثروت الهی و استغناء از مبالغ نذرورات یا خمس اموال را یادآوری می‌کرد، به پیروان خود نشان می‌داد که پرداخت این مبالغ — گذشته از نتایج اقتصادی و اجتماعی 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 لاقل 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 عمل کردی دینی، است که «تقطیه» 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 می‌شود، ولی از سوی اهل بیت بدعت دانسته شده و هرگز مورد تأیید قرار نگرفته است.

۲ در ادامه به اختصار به تقطیه پرداخته خواهد شد.

شاخص‌ترین ممیزات فقهی شیعه

این پژوهش البته در صدد استقراره 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 تصريح 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 ابی شیبه، ۱۴۰۹، ۱، ۱۹۵؛ البیهقی، بی‌تا، ۱، ۴۲۵؛ حلبی، ۳۰۵، ۲، ۱۴۰۰). اما عمر بن خطاب- 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، ۱۰۸-۱۰۰ و ۱۱۴ و ۱۳۸ و ۱۵۰؛ ابن شاذان، ۱۳۵۱، ۲۰۴-۲۰۱). در حالی که بر اساس شواهد تاریخی، بسیاری از صحابه از عمل مطابق این دستور شانه خالی می‌کردند (بیهقی، همان، ۱، ۴۲۵-۴۲۴؛ 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: علم الهدی، ۱۴۱۵، ۱۳۷).

به علاوه، تلاش برای تثییت 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 مرجنه 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 آراء 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 مرزه‌های دقیق میان کلام و فقه هنوز واضح و شفافیت کامل نیافرته بوده است. به هر حال، 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 شده وی تطبیق می‌کند، همچنان که بیلدمرتضی در *الاتصال* به تفصیل ممیزات فقهی شیعه را مورد بحث و بررسی قرار داده است. عبدالجلیل قزوینی نیز در *كتاب 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.

تا اساساً تشریع اذان نادیده گرفته شود؛ یعنی، در این دوره نقلهای وارد فرهنگ روایی اهل سنت گردید که اصل اذان را – به جای حکمی تشریعی – نتیجه 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، ۳-۲؛ ابن حنبل، همان، ۲، ۱۴۸؛ ابو داود، بی‌تا، ۱، ۱۳۵) چنانچه این قالب جدید برای اذان پذیرفته می‌شد، دیگر تغییر در 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 ۱۳۶-۱۳۱)، در عمل آن را رعایت و عمل مطابق آن را توصیه می‌نمودند (از جمله ر. ک. به: صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۸۸؛ طوسي، ۱۳۷۶، ۲، ۶۱-۵۹ و ۲۸۴؛ هماو، ۱، ۱۳۸۰؛ العلوی، همان، ۹۸-۹۲ و ۱۲۲؛ العاملی، همان، ۱، ۴۱)، به گونه‌ای که این مسئله کم کم به عنوان یک ممیزه‌ی فقهی برای همه‌ی فرق شیعه شناخته شد.

جز 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 (صدق، ۱۳۶۱، ۴۲؛ هماو، ۱۹۶۶، ۴۲؛ هماو، ۳۶۸) – که بررسی صحت اسناد و اعتبار محتوای آنها محتاج بررسی‌های مستقل و از مسیر اصلی این پژوهش خارج است – به هر حال، در عمل، تمسک به این ممیزه‌ی فقهی، قالب یک حرکت سیاسی یافت.

صدق حديثی 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 خلفاً نشد و خلاً 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، الاختصار، ۱۴۱۳، ۷۳) – امکان حضور سیاسی و اجتماعی می‌یافتدند، خلفاً 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؟

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 (صدقوق، بی‌تا، ۱، ۲۹۸؛ ابن عساکر، ۱۴۰۰، ۱۳۶، ۷، رقم ۴۹۳). نه تنها رابطه‌ی دوستانه‌ای میان او و خلفا گزارش نشد، 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 صدقوق 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 قدان مشروعیت فتاوا و اجتهادات خلفا تأکید می‌کردند.

نه تنها شیعیان امامیه مطابق دستورائمه(ع) و سیره‌ی عملی ایشان در اذان «حیٰ 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 ۳۸). یحیی بن زید نیز در خراسان به چنین اذانی امر کرد (همان، ۱۴۴). از محمدبنزید نیز چنین اذانی گزارش شده (همان، ۱۴). ابراهیم بن عبدالله بن حسن به اصحابش دستور داد تا در بیان 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 عمل کرد والی مدینه، دست به قیامی زند که با اذان شیعی در مسجد موجودیت خود را اعلام کرد (بی‌تا، ۴۴۳-۴۴۷؛ همچنین ر.ک. به: العلوی، همان، ۱۴۸)، چنان که حسن بن زید نیز در طبرستان، به محض تثییت حاکمیتش، در منشوری که به مناطق تحت نفوذش فرستاد، اظهار نشانه‌های تشیع را، از جمله گفتن «حیٰ علی 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 تشیع 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).

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 فتاوی خلیفه‌ی دوم دارد که در همان دوره به اعلام موضع شدید امام علی(ع) منجر شد (العيashi، 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 محدود مواردی است که شیعیان در آن حق تقبیه ندارند (کلینی، همان، ۲، ۲۱۷).

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

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

^۱ تفاوت دیگر اذان شیعه و اهل سنت «تشویب»، یعنی گفتن «الصلوة خير من النوم» در اذان صحیح است که دقیقاً در همین قالب می‌گجد، یعنی اجتهاد خلیفه در مقابل نص، حمایت دستگاه خلافت در دوره‌های بعد از او و ادعای انتساب این بخش به پیامبر(ص) (محمدبن‌بزید 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 (العاملي، ۴، باب ۹۲، ح۱).

برای القای شیوه‌ی جدیدی از وضو به مردم آغاز کرد. نکته‌ی مهم آنکه خلیفه‌ی دوم در بسیاری موارد به تفاوت فتاویش 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؛ ابی داود، همان، ۱، ۱۰۶؛ مسلم، همان، ۱، ۲۰۵-۲۰۷؛ بیهقی، همان، ۱، ۴۷-۴۸ و ۶۳-۶۸؛ متنقی 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 (ابن حنبل، همان، ۱، ۱۲۳ و ۱۳۹ و ۱۴۴؛ بیهقی، همان، ۱، ۷۵؛ متنقی 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، ۲۷-۲۳ و ۳۱؛ طوسی، همان، ۱، ۱۳۷۶، ۵۵-۵۶ و ۷۵-۷۶ و ۸۰-۸۱ و ۹۲؛ هماو، ۱۳۸۰، ۱، ۱۷۱-۱۶۸ و ۷۱-۷۰ و ۵۷-۵۸؛ صدوق، بی‌تا، ۱، ۲۴ و ۲۵؛ هماو، ۱۹۶۶؛ العاملی، همان، ۱، ۴۲۲ و ۴۲۹).

ثانیاً ائمه(ع) در حرکتی مبنایی‌تر، اساساً با اجتهدگرایی بی‌ضابطه و متنکی 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 واکشن به کسانی که با استحسان و منطق شخصی درباره 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 هر حال، 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 علی بن‌یقطین معروف است، تا آنجا که وی کسانی را مأمور کرد تا مخفیانه شیوه‌ی وضوی ابن‌یقطین را مشاهده و گزارش کنند

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

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 موضوع «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 رفشارهای شیعی، باعث گردید که بسیاری از اصحاب ائمه(ع) در این زمینه به تأثیف بپردازنند. 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 فتاوی اجتهادی عمر دارد، اختلاف در مشروعتی ازدواج موقت است. فضل بن شاذان، 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 حیلت 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: ابن حنبل، همان، ۲، ۴؛ ۴۳۶؛ بیهقی، همان، ۷، ۲۰۵؛ بخاری، همان، ۶، ۷؛ ۲۷ و ۱۳؛ مسلم، همان، ۴، ۱۳۰؛ نیز ر.ک. به: زمخشri، 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 حیلت متعه (حج و نکاح) اشاره دارد (کلینی، همان، ۸، ۱؛ 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 ابن عباس که از همه مشهورتر است (همان، ۱۴۱؛ مسلم،

همان، ۴؛ 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) تصريح کرد که «هر کس 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.

۴. 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 تمعت 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،^۱ به خصوص از جانب قریش با مقاومت‌هایی روبرو شد؛ اما پیامبر(ص) به این مخالفتها توجهی نکرد (مسلم، همان، ۲، ۸۸۳-۸۸۴؛ بیهقی، همان، ۴، ۳۳۸ و ۳۵۶؛ ابن حنبل، 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 ابی‌الحدید، همان، ۳، ۱۶۷؛ عبد الجلیل قزوینی، ۱۳۳۱، ۶۰۲). به تصريح منابع روایی اهل سنت، حتی بعد از تحریم عمر هم برخی صحابه کماکان به شیوه‌ی

^۱ در عصر جاهلیت برای آنکه حجاج ناجار شوند دوبار به مکه سفر کنند، 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؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۲۴۹ و ۲۵۲ و ۳۳۹؛ بیهقی، همان، ۴، ۳۴۵).

پیامبر(ص) عمل می‌کردند (مالک بن انس، بی‌تا، ۱، ۳۳۴؛ نسائی، همان، ۲، ۱۵؛ ترمذی، همان، ۴، ۳۸؛ مسلم، همان، ۱۴۵ و ۸۸۵؛ ابن حنبل، 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 (ابن حنبل، 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 (بلادری، همان، ۱۴۲۰، ۵، ۳۹؛ طبری، تاریخ، بی‌تا، ۴، ۲۶۷-۲۶۸). کسانی چون ابن عباس (متقی هندی، همان، ۸، ۲۳۸) و عروة بن زبیر (مالك 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 (بلادری، همان، ۵، ۴۶؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱، ۱، ۴۰؛ نیز از قول هم او، بلادری، همان، ۵، ۴۵؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۳، ۱، ۳۸)، یا جمله‌ی عایشه در این زمینه (بلادری، همان، ۵، ۴۸؛ ابن اعثم، همان، ۱، ۶۴؛ ابن ابی الحدید، ۳، ۴۹) و یا دیگران، که در این مورد تعبیر بدعت و احداث به کار برده‌اند (بلادری، همان، ۵، ۵۲-۴۲ و ۵۵ و ۵۷؛ 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 (ابن حنبل، همان، ۴، ۹۴). ابن عباس به این جریان سیاسی تصریح می‌کند

که نماز در منی دو رکعتی خوانده می‌شد، عثمان آن را چهار رکعت 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 مشروعيت 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 مشروعيت حاکمیت‌های سیاسی معارض، بهره‌برداری کردند.

۵. خمس^۱

خمس، یقیناً از موارد فقهی 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 راضی برای جعفر بن محمد اموالی می‌فرستد» (کلینی، همان، ۲، ۱۵۲). همین ممیزه‌ی فقهی باعث می‌شد که خلفاً و جاسوسان آنها نسبت به ارتباط مالی افراد با ائمه(ع) بسیار حساس باشند. داستان پیراهنی که علی بن یقطین برای امام کاظم(ع) فرستاد، و مخاطراتی برای وی موجب شد (کلینی، همان، ۵، ۱۱۲-۱۱؛ مفید، الارشاد، ۱۴۱۳، ۲، ۲۲۹-۲۲۵؛ طوسی، ۱۴۲۴، ۳۰۴-۳۰۲ و ۳۳۴؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۴۷)، بیانگر آن است که این متوكل برای جستجوی خانه‌ی امام هادی(ع) و یافتن اموال اهدایی مردم در خانه‌ی امام (مفید، همان، ۲، ۲۰۲ و ۳۰۴-۳۰۲؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۴۷)، بیانگر آن است که این ارتباط مالی نشانه‌ی قطعی تشیع 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 مساراتهم التاریخی، دروس فی فقه الامامیه، و یا نقش ائمه(ع) در حیاء 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 (صدق، ۱۴۰۴، ۱، ۱۰۳-۱۰۴).

اموالشان را به او می‌پردازند و این به معنای انکار مشروعيت 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: صدقوق، ۱۴۰۴، ۱، ۷۲؛ ابن شهر آشوب، همان، ۴، ۳۳۲-۳۳۳ و ۳۵۲). حتی هارون شخصاً، امام کاظم(ع) را مورد توبیخ قرار داد که چرا مردم به تو «خارج» می‌پردازند (طبرسی، همان، ۲، ۱۶۱)؟

به علاوه، تلاش عباسیان برای رقابت با ائمه(ع)، در راستای اثبات جایگاه معنوی شان در انتظار عمومی، با پرداخت مالیات‌های شرعی چون خمس به ائمه(ع)، به روشنی شکست‌خورده تلقی می‌شد. اساس خلافت عباسیان بر ادعای مشروعيت ناشی از ارتباط خاندانی به پیامبر استوار بود. شعار «الرضا من آل محمد» 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 تشبیت و تقویت موضع این ادعا، کماکان ادامه یافت و البته همواره از جانب ائمه(ع) هم مورد نفی قرار گرفت (خطیب بغدادی، بی‌تا، ۱۳، ۳۱؛ مفید، همان، ۲، ۲۳۴؛ طبرسی، همان، ۲، ۱۶۲-۱۶۵؛ ابن شهر آشوب، ۴، ۴۳۷-۴۳۸). پرداخت مخفیانه‌ی وجودهات مردم به ائمه(ع)، عملًا نشان می‌داد که عباسیان، نه در نگاه مردم، از مشروعيت دینی برخوردار بودند، و نه در دل‌های آنان از مقبولیت اجتماعی.

این مبالغ، نخست مستقیماً به خود امام پرداخت می‌شد؛ اما رفته‌رفته، توسعه‌ی جغرافیایی تسبیح و دسترسی نداشتند 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 وكلای 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)؛

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

البته، رسیدگی به امور مالی تشکیلات شیعی در مناطق مختلف، از اهم وظایف و کلای امامان، از حدود امامت امام صادق(ع) به بعد، بود. این وکیلان، اولًا در سلسله مراتبی کاملاً تعریف شده عمل می کردند؛ یعنی وکیلان جزء در مناطق مختلف مبالغ را جمع آوری می کردند و به نمایندگان اصلی تر ائمه(ع) در مناطق مرکزی تر تحويل می دادند، و آنها نیز وجهات جمع آوری شده از مناطق تحت پوشش مدیریت خود را به نمایندگان تام الاختیار امام (یا باب امام، یا نایب در زمان غیبت صغیری)، می رساندند. به علاوه، در برخی مناطق، به اقتضای شرایط، اساساً و کلای وقف منحصرأً مأمور رسیدگی به اموال و موقوفات ائمه(ع) بودند.

ثانیاً، وکلا علاوه بر جمع آوری وجهات، 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 می گرفت (برای مطالعه‌ی بیشتر در مورد نهاد و کالت، ر.ک.به: جباری، ۱۳۸۲). سامان‌دهی به این مناسبات اقتصادی، از یک سو متکی به قوت و قدرت نهاد و کالت 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 اجتماعية و اقتصادی در تشکیلات شیعی، تأکید بر مشروعيت و اقتدار معنوی ائمه(ع) و طبعاً نفی این مشروعيت و اقتدار از سوی قدرت‌های معارض با آنان، تقویت شبکه‌ی مدیریت منسجم شیعی در قالب نهاد و کالت و امثال آن)، حکم خمس البته ضامن استقلال اقتصادی حرکت‌های شیعی و حریت 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 می گردید (به عنوان نمونه ر.ک. به: مسلم، همان، ۵، ۱۲۷؛ بخاری، همان، ۱، ۱۸۲؛ قزوینی، همان، ۲، ۸۳۹؛ ابن حنبل، همان، ۱، ۳۱۴؛ ۲، ۱۸۶؛ ۳، ۳۲۵ 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

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: ابن‌ابی‌الحیدد، 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.ب: کلینی، همان، ۱؛ ۴۹۵؛ مامقانی، بی‌تا، ۳، رقم ۱۱۲۱۱ و رقم ۱۲۰۸۴؛ راوندی، بی‌تا، ۲، ۶۶۵؛ مفید، همان، ۱۷۳؛ طوسی، ۱۴۲۴، ۵۲۳؛ ابن شهرآشوب، همان، ۴؛ ۳، ۲۹۵ 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

۶. 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، تکتف، 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. به نظر می‌رسد 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 حریت و آزادی فکری بیشتری در مقابل حکومتها و قدرت‌های سیاسی و اقتصادی، برخوردار باشند؛ و این، از جمله‌ی عواملی بوده است که موجب گردیده اقیمت 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 (۶۳-۵۸، ۸، همچنان که سیوطی در تاریخ الحلفاء، ذیل عنوان اولیات عمر (۱۲۴-۱۲۳، ۱۰۳۷۰)، مواردی از این دست را فهرست کرده است. فضلین شاذان نیز به تفصیل موارد فقهی اختلافی میان شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کند (۴۴۹-۴۴۷، ۱۳۵۱). سیدم‌تفسی 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.ب: سبحانی (۱۴۱۴)، الاعتصام بالكتاب والسننه و شهابی (۱۳۶۸)، ادوار فقه.

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.

ضورت 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^۱ (آل عمران: ۶/۳۸/نحل و ۱۰/غافر؛ همچنین ر.ک.ب: حبیب‌العمیدی، ۱۴۱۶، ۹۶ - ۱۹؛ امین، ۱۴۲۶، ۴۰۷). اما این عمل - به دو دلیل - در مذهب تشویع از ویژگی و اهمیت خاصی برخوردار گردید،^۲ و از جمله‌ی ممیزات فقهی شیعه شناخته شد.^۳

۱. تفکر شیعی تقریباً در طول عصر حضور (و البته در غالب دوره‌های عصر غیبت، که از محدوده 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 (ابن‌ابی‌الحیدد، همان، ۱۱، ۴۳؛ همچنین نک.ب: مسعودی، ۱۴۱۷، ۱۶۸)، به خصوص دوران اموی و جریانات پس از واقعی عاشورا، تصویر روشنی از آن عصر ترسیم می‌کند.^۴ 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 سجاد(ع) را از جمله‌ی جدی‌ترین دوره‌ها برای طرح و اجرای تقیه دانست (صدق، 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 کم کم 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، بی‌ثا، ۲، ۱۶۲).

۲ البته تقیه واجد بار کلامی نیز هست، اما یقیناً جنبه‌ی فقهی آن اشکارتر 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 اربع و عشرون سنه وأشهر، ممنوعاً من التصرف على أحكامها، مستعملًا للتقيه و المداراة و...» (مفید، همان، ۱، ۹).

در قالب آموزه‌های ائمه(ع) چارچوب نظری یافت و واجب دینی تلقی گردید) از جمله ر.ک. به: کلینی، ۲، ۲۱۷ «بابالتقیه»، با ۳۳ حدیث؛ ۲۲۶-۲۲۱ «باب الکتمان» با ۱۶ حدیث؛ ۳۶۹-۳۷۲ «باب الاذاعه» با ۱۲ حدیث؛ همچنین ر.ک. به: العاملی، همان، ۴، ۹۰۱، ۹۱۶، 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 جدی 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 اهمیت 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، به عکس، بر شوق آنها می‌افزود و به استحکام باورهایشان می‌انجامید. امام صادق(ع) شیعیان را به زنبور عسل تشییه 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 تشییه به خوبی نشان می‌دهد، از آنجا که شیعیان می‌بایستی مولّد اندیشه و باورهای ارزشمند باشند، لازم بود از تقیه به عنوان محافظت 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 نمی‌کنند، 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 نقای مشابه، همان، ۲۲۲).

۳ ثامر هاشم حبیب‌العییدی، (۱۴۲۱-۹۷، ۲۳۵)، به تفصیل موضع صحابه، تابعین و تابعین آنها را در مورد تقیه گزارش کرده و سپس آن را به عنوان حکمی فقهی از منظر مذاهبان و فرق مختلف اسلامی غیر از امامیه (مذاهبان چهارگانه اهل سنت، شیعیان زیدی، خوارج و معزاله 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.

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 می‌توان 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 رویکردن درون گروهی 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

نوعی مقاومت در مقابل جریان فکری و فقهی حاکم درآمد و طبعاً 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 مخاطره آنها را وادار به تقیه می کرد- 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، به صورت مستقل، شعار و قالب مبارزاتی مخفی و زیرزمینی شیعه دیدند و از آن عاملی برای تقویت تشکیلات شیعه پرداختند.

در مجموع، می‌توان از این تمایزات فقهی، تحلیلی متفاوت از ظواهر صرفاً دینی آنها ارائه نمود و آنها را، علاوه بر رفتاری دینی، گونه‌ای 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، می‌تواند مؤید آن باشد.

منابع

الف) کتاب‌ها

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، فیض الاسلام
- ابن بابویه قمی، ابو جعفر محمدبن علی (صدق)، علل الشرافع، بیروت، احیاء التراث العربي، ج ۲، ۱۹۶۶.
- ----، عيون اخبار الرضاع، تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱، ۱۴۰۴.
- ----، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارت جامعه‌ی مدرسین، ۱۳۶۱.
- ----، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۹۵.

- -----، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، قم، انتشارات جامعه مدرسین، [بی تا].
- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۲، ۱۴۰۴.
- ابن اعثم کوفی، کتاب الفتوح، تحقيق على شیری، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۱.
- ابن شهرآشوب مازندرانی، زین الدین محمدبن علی، مناقب آل ابی طالب، [بی جا]، انتشارات ذوى القربی، ۱۴۲۷.
- ابن ابی شیبه کوفی، عبدالله بن محمد، المصنف فی الاحدیث و الآثار، تحقيق سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ج ۱، ۱۴۰۹.
- ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵.
- ابن المغازلی الجلاسی الواسطی المالکی، ابوالحسن علی بن محمد، مناقب اهل‌البیت، تحقيق محمد کاظم محمودی، تهران، المجمع العالمی للتقربی المذاہب الاسلامیة، ج ۱، ۱۴۲۷.
- ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دار صادر، [بی تا].
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمة‌العبر، ترجمه‌ی محمدپروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۵، ۱۳۶۶.
- ابن حلقان، احمدبن محمد، وفیات الاعیان و انباء ابنا الزمازن، تحقيق احسان عباس، بیروت، دارالثقافة، [بی تا].
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیری، بیروت، دار صادر، [بی تا].
- ابن سلام، ابی عیید قاسم، کتاب الاموال، بیروت، مؤسسه ناصر الثقافه، ۱۹۸۱.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبد الله بن محمد، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، تحقيق علی محمد البجاوی، قاهره، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزیع، [بی تا].
- ابن عساکر، ترجمه‌ی الامام علی بن ابی طالب من تاریخ مدینه دمشق، تصحیح محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسه محمودی للطباعة و النشر، ج ۳، ۱۴۰۰.
- -----، ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابیه الامام محمد الباقر من تاریخ مدینه دمشق، قم، انتشارات دلیل مه، ۱۴۲۶.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامه و السیاسه، تحقيق علی شیری، قم، منشورات شریف رضی، ج ۱۳، ۱۴۱۳.
- ابوالقدا، اسماعیل بن عمر بن کثیر، البدایه و النهایه، تصحیح محمدحسین عیید و دیگران، دمشق، دار ابن کثیر، ۲۰۰۷.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، السنن، تحقيق محمد محبی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبة العصریه، [بی تا].
- اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی، کشف الغمہ فی معرفة الائمه، [بی جا]، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل‌البیت، ۱۴۲۶.
- اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، بیروت، دارالمعرفه، [بی تا].
- -----، مقائل الطالبین، تحقيق احمد صنفی، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۸.
- الاندلسی، ابن عبدربه، العقد الفريد، بیروت، دارالكتب العربي، ۱۹۸۳.
- البیهقی، احمدبن الحسین بن علی، السنن الکبیری، بیروت، دارالمعرفه، [بی تا].
- الحر العاملی، محمدبن الحسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح سیدمحمدضا حسینی الجلالی، قم، موسسه آل‌البیت لایحاء التراث، ج ۱، ۱۴۱۲.
- الزمخشی، محمودبن عمر، تفسیر الكشاف عن حقائق التنزیل، بیروت، دارالمعرفه، [بی تا].

- السيوطي، جلال الدين، *الدر المنشور*، قم، مكتبه آیت الله العظمى المرعشى التجفى، [بى تا].
- الشهريستاني، السيد على، *وضوء النبي*، بيروت، ناشر مؤلف، ١٤٢٠.
- الطبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، تحقيق حمدى عبدالمجيد، قاهره، مكتبه ابن تيميه، [بى تا].
- الطرسى، ابو منصور احمد بن على بن ابي طالب، *الاحتجاج*، بيروت، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر، [بى تا].
- الطوسي، ابو جعفر محمد بن حسن، *تهذيب الاحكام*، تصحيح على اكبر غفارى، تهران، نشر صدوق، چ ١، ١٣٧٦.
- ----، *تلخيص الشافعى*، تحقيق سيد حسین بحر العلوم، تهران، دار الكتب الاسلامية، ١٤٠٨.
- ----، *الامالى*، قم: دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزيع، چ ١، ١٤١٤.
- ----، *اختيار معرفة الرجال*، تهران، مركز نشر آثار علامه مصطفوى، ١٤٢٤.
- ----، *الاستبصار*، تصحيح على اكبر غفارى، قم، دار الحديث للطبعاء و النشر، ١٣٨٠.
- ----، *القهرست*، تحقيق جواد قيومى، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ١٤٢٢.
- العاملی، سید جعفر مرتضی، *الصحيح فی سیرہ النبی الاعظم*، قم، [بى نا]، ١٤٠٣.
- العسقلانی، شهاب الدین احمد بن على بن حجر، *الاصابه فی تمییز الصحابة*، بيروت، دار احياء التراث العربي، چ ١، ١٣٢٨.
- العکبری البغدادی، ابو عبدالله محمد بن محمد (شیخ مفید)، *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ١٤١٣.
- ----، *الاخصاص*، تصحيح على اكبر غفارى، قم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، چ ١، ١٤١٣.
- العلوی، محمد بن على بن الحسن، *الأذان بحث على خير العمل*، تحقيق محمد يحيى سالم، الیمن، مركز النور للدراسات و البحوث و التحقیق، ١٤١٦.
- العیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقيق هاشم الرسولی المحلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، [بى تا].
- الفخر الرازی، محمد بن عمر، *التفسیر الكبير*، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، چ ٣، [بى تا].
- الفضلي، عبدالهادی، *دروس فی فقه الامامیه*، بيروت، مؤسسه امل القری للتحقيق و النشر، ١٤١٥.
- القزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمیه، [بى تا].
- القزوینی، عبدالجلیل، *كتاب النقض*، تصحيح سید جلال الدین حسینی ارمومی، [بى جا]، چاپخانه سیهر، ١٣٣١.
- القشيری الشیابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *الصحيح*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الفکر، ١٣٩٨.
- النمله، عبدالکریم بن علی، *مخالفة الصحابي للحادیث النبوی*، الیاض، مکتبه الرشد، ١٤١٦.
- امین عاملی، سید محسن، *الشیعه فی مسارهم التاریخی*، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، چ ٢، ١٤٢٦.
- انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول (الرسائل المحسنة)*، قم، مکتبة الصفوی (سنگی)، [بى تا].
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بيروت، دار الفکر، [بى تا].
- بلاذری، احمد بن یحیی، *جمل من انساب الاشراف*، تحقيق سهیل زکار و دیگران، بيروت، دار الفکر للطبعاء و النشر و التوزیع، ١٤٢٠.
- ترمذی بیهقی، احمد بن عیسی، *السنن*، بيروت، دار الفکر، [بى تا].
- تهرانی، آقابزرگ، *الدرییه الى تصانیف الشیعه*، تهران، المکتبه الاسلامیه، ١٣٨٢.

- جباری، محمد رضا، **سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)**، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱، ۱۲۸۲.
- جعفری، حسین، **تشیع در مسیر تاریخ**، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- حبیب العمیدی، ثامرهاشم، **واقع التقیه عند المذاهب و الفرق الاسلامیه**، [بی جا]، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۶.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، **تاریخ بغداد**، بیروت، دارالکتاب العربي، [بی تا].
- راوندی، قطب الدین، **الخرائج والجرائح**، قم، مؤسسه الامام المهدی، ج ۱، [بی تا].
- سبحانی، جعفر، **الاعتصام بالكتاب والسنّة**، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)، ج ۱، ۱۴۱۴.
- سیوطی، جلال الدین، **تاریخ الخلفاء**، تحقیق محمد محب الدین عبدالحیم، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۰.
- شهابی، محمود، **ادوار ققهه**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲، ۱۳۶۸.
- صدر، سید محمد باقر، **أهل البيت(ع)**، **تنوع ادوار و وحدة هدف**، بیروت، انتشارات مؤسسه ام القری للتحقيق و النشر، ج ۲، ۱۴۲۷.
- صفار، ابو جعفر محمد بن حسن، **بعض ائم الدرجات في المقامات و فضائل أهل البيت**، تصحیح میرزا محسن کوچه باغی، [بی جا]، [بی نا]، ج ۲، [بی تا].
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم والملوک**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روابع التراث العربي، [بی تا].
- ----، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بیروت، دارالمعرف، ج ۱، [بی تا].
- عسکری، سید مرتضی، **نقش ائمه(ع) در احیای دین (ویرایش جدید)**، تهران، مرکز فرهنگی منیر، ج ۱، ۱۳۸۲.
- ----، **معالم المدرستین**، مؤسسه بعثت، [بی تا].
- علم الهدی، سید مرتضی، **الشافعی فی الامامه**، تحقیق سید عبدالزهرا الحسینی الخطیب، تهران، مؤسسه الصادق للطبعه و النشر، ۱۴۰۷.
- علم الهدی، سید مرتضی، **الانتصار**، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۵.
- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، **الكافی فی علوم الدین**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۷، ۱۳۸۳.
- مالک بن انس، ابو عبدالله، **الموطأ**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقي، مصر، دار احیاء التراث العربي، [بی تا].
- مامقانی، عبدالله، **تنقیح المقال فی معرفة الرجال**، [بی جا]، [بی نا] (سنگی)، [بی تا].
- متقد هندی، علاء الدین علی، **کنز العمال**، بیروت، مؤسسه الرساله، [بی تا].
- مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار الجامعه لنسر اخبار الائمه الاطهار**، بیروت، داراحیاء التراث العربي، ۱۴۰۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین، **مکتب در فرآیند تکامل (ویرایش جدید)**، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، انتشارات کویر، ج ۱، ۱۳۸۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، **اثبات الوصیه**، قم، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۷.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، **مروج الذهب و معادن الجوهر**، تصحیح شارل پل، [بی جا]، انتشارات الشریف الرضی، ج ۱، ۱۳۸۰.

- میرعمادی، سیداحمد، *ائمه(ع) و علم اصول*، قم، بوستان کتاب (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، چ ۱، ۱۳۸۴.
- نسائی، احمدبن شعیب بن علی، *السنن*، بیروت، دارالفکر، چ ۱، ۱۹۳۰.
- نیشابوری، فضل بن شاذان، *الایضاح*، تصحیح سیدجلال الدین حسینی ارمومی، 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.