

## فقه سیاسی امامیه؛ تأملی بر نخستین دورانِ تدوین

محمد کریمی زنجانی اصل

اشاره

گرایش اخیر شماری از اسلام‌شناسان ایرانی و اروپایی به مطالعات شیعی، تألیف تک‌نگاری‌ها و آثار متعددی در تاریخ تطور و تحول آراء سیاسی امامیه را در این دهه‌ها موجب شده است. نوشته‌های حمید عنایت، آن لمبتون، ویلفرد مادلونگ و محمد مسجد جامعی، از جمله برجسته‌ترین این آثارند. اما، به رغم تلاش‌های شایسته تقدیر این محققان در بررسی آراء سیاسی امامیه، متأسفانه در مواردی، بی‌توجهی به زمینه‌های تاریخی/کلامی پیدایش این آراء، امکان بازنمود بایسته سیر تطور و تحول آنها را ممکن نکرده است؛ هم‌چنان که بی‌توجهی به پیوستگی خاص پویش این آراء با جریان تحول حیات سیاسی/اجتماعی/اقتصادی امامیه. افزون بر این، تأکید برخی محققان بر تاریخ حیات امامیه از عهد صفوی به بعد، در عمل، آنها را از یک بررسی روشمند تاریخی بازداشته است.

مسئله است که نمی‌توان، و نباید، از نخستین تلاش‌ها و بررسی‌ها در موضوعاتی این‌چنین، انتظار ارائه چشم‌اندازی روشن و فراگیر داشت. هم‌چنان که این پژوهش نیز، به هیچ وجه با مدعای بازنمود همه جنبه‌های

موضوع بررسی‌اش به نگارش درنیامده و تنها هدف نگارنده‌اش در وهله نخست، در میان گذاردن آن با صاحب‌نظران این پهنه مطالعاتی است به قصد سنجش یافته‌ها و دیدگاهش و آنگاه افزودن گامی دیگر بر مطالعات امامیه. امید نگارنده نیز آنکه در روزگاری نه چندان دور، سرانجام در بررسی‌های دیگر محققان، ابعاد دیگر این مسئله، به شکلی تاریخمند و از چشم‌اندازهای گوناگون مذاقه شود.

این پژوهش، از دو قسمت تشکیل شده است؛ قسمت‌هایی به ظاهر مستقل از یکدیگر، اما به لحاظ مفهوم و محتوی سخت به هم پیوسته. آن را تقدیم می‌کنم به خاطره نخستین آموزگار زندگیم آقاسید باقر سرفرازی امینی، که معانی شریعت در کلامش سخت سفته بود.

### درآمد

امامیه در طول حیات سیاسی - فرهنگی خود، همواره بر ختم مجموعه اهل بیت رسول اسلام صلی الله علیه و آله وسلم به امام دوازدهم علیه السلام، اصرار و اهتمام داشته‌اند. امامی که پس از دو دوره غیبت کوتاه و طولانی خود، سرانجام با قیام به قسط و عدل، جهان را از وجود ظلم پاک خواهد کرد. بدین ترتیب، تاریخ حیات و امامت دوازدهمین نایب بر حق رسول اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، به دو دوره مشخص قابل تفکیک است.

دوره نخست از هنگام رحلت امام یازدهم علیه السلام در ۲۶۰ هجری آغاز می‌شود و تا ۳۲۹ هجری ادامه می‌یابد؛ دوره‌ای که امام در پرده غیبت به سر برده و فقط با شماری از یاران خاص خود تماس داشته است. ابن ابی زینب، از علمای امامیه در سده چهارم هجری (متوفی حدود ۳۶۰ ق)، این دوره را «غیبت صغیره» نامیده است<sup>۱</sup> و محمد صدر، از علمای نیمه دوم

۱. محمدبن ابراهیم بن جعفر التعمانی (ابن ابی زینب)، کتاب الغیبه، با مقدمه میرزا ولی الله اشراقی، تیریز: کتابفروشی صابری، ۱۳۸۲ ق، ص ۹۱.

سده چهاردهم هجری، «غیبت صغری»<sup>۱</sup>. مذاقّه در تاریخ این دوره، از اهمیت تعیین‌کننده آن در تکامل تدریجی سازمان درونی امامیه خبر می‌دهد. چه، در این دوران، امام به عنوان حجت خدا بر روی زمین، با رهبری امور امامیه از طریق سفیران برگزیده‌اش، ساز و کارها و سیاست کلی حیات سیاسی - فرهنگی پیروانش را در زمان ستر موقت خود مشخص کرده و فضای مناسب را در ادامه حیات امامیه در دوران غیبت کبری فراهم آورده است.

### حیات سیاسی فرهنگی امامیه در غیبت صغری

بررسی انتقادی تاریخ غیبت صغری بر می‌نماید که در این دوره، سفیران چهارگانه امام دوازدهم علیه‌السلام (عثمان بن سعید عمری، محمد بن عثمان بن سعید عمری، ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی، علی بن محمد سمري) به قصد مصون داشتن جامعه امامیه از فشارهای سیاسی - اقتصادی عباسیان، در جهت اجرای فعالیت‌های امامان پیشین می‌کوشیدند. آنها ضمن مخفی داشتن نام و محل زندگی امام از دشمنان و هواداران آن حضرت، وظیفه اثبات وجود او را برای پیروان مورد اعتمادش بر عهده داشتند.<sup>۲</sup> چنان که نخستین سفیر آن حضرت، با اطمینان دادن به معتمد عباسی در نبود

۱. محمد صدر، تاریخ الغیبة الصغری، بیروت: دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۴۱ به بعد.

۲. از جمله عثمان بن سعید عمری، نخستین سفیر امام دوازدهم علیه‌السلام، در پاسخ به پرسش عبداللّه بن جعفر حمیری درباره رؤیت آن حضرت، تأیید کرد که ایشان را دیده است. او علبت منع آگاه شدن شیعیان از نام آن حضرت را، امکان دستگیر شدن ایشان به دست حکومت جور ذکر کرد. نک: شیخ طوسی، کتاب الغیبة، به کوشش شیخ آقابزرگ طهرانی، تهران: مکتبه نینوی الحدیثه، ۱۳۹۸ ق، صص ۱۵۱-۱۵۲.

جانشینی برای امام یازدهم علیه‌السلام<sup>۱</sup>، فعالیت‌های آشکار کارگزاران امام دوازدهم علیه‌السلام را، بدون هیچ واژه‌ای از کارگزاران رسمی خلافت عباسی، ممکن کرد؛ چراکه عباسیان در پی اطمینان یافتن از نبود امام دوازدهم علیه‌السلام، در تحقیق فعالیت‌های امامیه چندان نمی‌کوشیدند. افزون بر این، سفیران امام دوازدهم علیه‌السلام، مسئول جمع‌آوری و دریافت وجوهاتی بودند که امامیه تا پیش از غیبت، به امامان خود می‌پرداختند. به نوشته منابع شیعی، آنها به قصد اثبات حقیقت خود و برای اثبات زنده بودن امام علیه‌السلام به رفتارهای غریبی دست می‌زدند؛ رفتارهایی همچون خبر دادن از اخبار پنهان<sup>۲</sup>؛ و البته در این دوران، مهم‌ترین کارکرد این رفتارها در ارائه معیاری بود برای تشخیص سفیر واقعی امام از سفیران دروغین او. چنان‌که این نکته، بروشنی از ماجرای ملاقات جمعی از اهالی قم با جعفر کذاب، برادر امام حسن عسکری علیه‌السلام، برمی‌آید.<sup>۳</sup>

۱. شیخ کلینی (ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق)، اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: علمیه اسلامی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمه، تهران: ۱۳۷۸ ق، صص ۴۴۱-۴۴۲.

۲. شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمه، پیشین، صص ۴۷۶-۴۷۸.

۳. همانجا. به نوشته شیخ صدوق، پس از رحلت امام حسن عسکری علیه‌السلام، عده‌ای از اهالی قم به همراه محمد بن جعفر حمیری، بی‌خبر از وفات آن حضرت به سامراء وارد شدند تا وجوهات و استفتائات خود را به ایشان تقدیم کنند. اما در این شهر، پس از شنیدن خبر رحلت امام یازدهم علیه‌السلام، به سوی برادر آن حضرت، جعفر کذاب راهنمایی شدند. پس به سیاق سوابق این چنینی، از او مقدار و صاحب وجوهات را پرسیدند؛ اما جعفر ضمن پیشگو و فال‌بین نخواندن خود و دروغ خواندن مدعی امامیه درباره امام یازدهم علیه‌السلام، از آنها تحویل وجوهات را به خود خواستار شد و در پی امتناع ایشان و نزاع با او، شخصی وارد شد و ضمن نامیدن آنها به نامشان، به سوی منزل محل استقرار، آن هنگام وکیل امام دوازدهم علیه‌السلام، راهنمایی‌شان کرد؛ و پس از خبر دادن وکیل از مقدار وجوهات بدان‌ها، جعلگی امامت قائم علیه‌السلام را پذیرفتند و آنگاه معین شد که از آن پس، وجوهات خود را به شخص معینی در بغداد تحویل دهند.

همچنین باید از مهم‌ترین هدف فعالیت‌های سفیران امام دوازدهم علیه‌السلام یعنی جلوگیری از انشعابات متعدّد امامیه از راه اثبات امامت فرزند امام یازدهم علیه‌السلام، یاد کرد. آنها برای دستیابی به این هدف، شماری از سخنان رسول اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان پیشین را به کار گرفتند؛ سخنانی که بر ختم مجموعه ائمه شیعه به امام دوازدهم علیه‌السلام دلالت می‌کردند و هم‌چنان که بر غیبت او<sup>۱</sup>

در دوران غیبت صغری، توقیعات چندی از جانب امام دوازدهم علیه‌السلام خطاب به سفیران و پیروانشان صادر شد. نکته جالب توجه در این توقیعات، نبود هیچ سخنی در تبیین نگاه امام به وضع سیاسی - اقتصادی آن عصر است. نیز دستور ندادن آن حضرت به پیروانش در اقدامات سیاسی آشکارا علیه رقبای ناحق خود، یعنی عباسیان. به نظر محمّد صدر، اتخاذ چنین شیوه‌ای از سوی امام علیه‌السلام، به شیعیان امکان پیگیری فعالیت‌هایشان را ارزانی داشت<sup>۲</sup>؛ فعالیت‌هایی بدون انتقاد آشکار از خلافت عباسی، و به همین دلیل بدون جلب توجه دستگاه خلافت. افزون بر این، تعقیب چنین سیاستی از جانب سفیران امام و وکلای آنها، در فرجام، تلاش‌های آنان را بر محور تقویت کیفی و کمی امامیه متمرکز کرد و توجه به شکست قیام‌های علوی این دوران، مانند قیام صاحب زنج<sup>۳</sup>،

۱. شیخ‌کلینی، اصول کافی، پیشین، ج ۲، صص ۱۳۲-۱۴۵.

۲. محمّد صدر، تاریخ الغیبة الصغری، پیشین، صص ۳۷۷-۳۷۹.

۳. درباره قیام صاحب الزنج نک: تاریخ طبری، حوادث سال‌های ۲۵۵ تا ۲۷۰ هجری. درباره دیدگاه امام حسن عسکری علیه‌السلام درباره این قیام نک: علی بن عیسی اربلی، کشف الغمّة فی معرفة الائمة، نجف: ۱۹۶۵ م، ج ۴، ص ۴۲۸؛ محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، تهران: ۱۳۷۵-۱۳۹۵ ق، ج ۵۰، ص ۲۹۳.

نیز بر می‌نماید که آنها در اتخاذ چنین روشی، دوراندیشانه و موفق عمل کردند.

سفیران امام علیه‌السلام و وکلای آنها وظیفه دیگری نیز داشتند؛ جلوگیری از شرکت توده‌های امامیه در فعالیت‌های قرامطه و اسماعیلیان. آنها با بهره‌گیری از روایتی منسوب به امام دوازدهم علیه‌السلام، عامه امامیه را به پیروی از دستورات راویان عهد غیبت صغری تشویق می‌کردند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله عليهم»<sup>۱</sup> (پس در حوادث رخ داده، به راویان احادیث ما رجوع کنید؛ چرا که آنها حجّت من بر شما هستند و من حجّت خدا بر ایشان) و به علت بهره‌گیری قرامطه از برخی احادیث نبوی دال بر قیام قائم در پیشبرد اهداف سیاسی‌شان، محدثان امامی بر تأکید بیش‌تر بر علائم عینی مقدم بر قیام قائم، بنابر احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام کوشیدند<sup>۲</sup> و بدین ترتیب از راه نفی ادعاهای اسماعیلیه<sup>۳</sup> و نقل روایاتی که امامیه را از شرکت در هرگونه انقلابی تا پیش از قیام قائم برحذر می‌داشت<sup>۴</sup>، مانع مداخله امامیه در فعالیت‌های شیعی به‌دور از همکاری سازمان وکالت امام علیه‌السلام شدند و با تحریض امامیه به مسئولیت شخص قائم در تشکیل

۱. شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمة؛ پیشین، ص ۴۸۴.

۲. نعمانی و شیخ صدوق شماری از این تلاش‌ها را ثبت کرده‌اند. چنان که از گزارش آنها برمی‌آید، از سال ۲۷۳ هجری به بعد، علی بن حسین تيملي، دیگر علائم ظهور قائم را روایت می‌کرده است. نعمانی، کتاب الغیبة، پیشین، ص ۱۳۱ و ۱۶۴؛ شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمة، پیشین، صص ۶۴۹-۶۵۶. برای تفصیل علائم ظهور نک: شیخ طوسی، کتاب الغیبة، پیشین، صص ۲۶۵-۲۸۰.

۳. نعمانی، کتاب الغیبة، پیشین، صص ۵۳-۵۷.

۴. گزارش این روایات را شیخ کلینی و کسّی ارائه کرده‌اند. نک: محمد بن عمر بن عبدالعزیز کسّی، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد: ۱۳۴۸ ش، صص ۲۶۲-۲۶۳.

حکومت خاندان رسول اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، زندگی مسالمت‌آمیز امامیه را در خلافت عباسیان ممکن کردند.

بدین‌سان، در دوران غیبتِ صغری، فعالیت‌های سفیران چهارگانه امام دوازدهم علیه‌السلام و تلاش‌های وکلای آنها، امکان آموزش و تعلیم دونسل از امامیه را به همّت محدّثان مورد وثوق فراهم آورد و به همین دلیل، در این دوران، تلاش عمده دارالحدیث‌های شیعه در نواحی مختلف، و از جمله در شهرهای بغداد و قم و کوفه، بر آگاه کردن عامّه امامیه بر مسئولیت‌ها و وظایف مذهبی خود و چگونگی گذران امور در هنگام ستر امام علیه‌السلام متمرکز شد. محدّثان امامیه در این مراکز آموزشی، استدلال‌ها و رهنمودهای خود را بر احادیث منسوب به یازده امام پیشین علیهم‌السلام بنیاد نهاده بودند و از جمله بر احادیث روایت کرده‌ی عصفری. در واقع منابع موجود از انشعاب امامیه، به ۱۵ فرقه در نخستین سال‌های فعالیت سفیر اول خبر می‌دهند.<sup>۱</sup> هر چند در پی اقدامات سفیر دوم و وکلایش در انتشار آموزه‌های پذیرفته‌ی امامیه، این گروه در تطبیق خود با جریان‌های سیاسی - اقتصادی آن عصر بسیار موفق عمل کردند، ولی دیگر گروه‌ها مضمحل شدند و به همین

۱. سعدبن عبدالله اشعری قمی (م ۲۹۹ق)، این تعداد را ۱۵ فرقه ذکر کرده است، در حالی که حسن بن موسی نوبختی (متوفی حدود ۳۱۰ق) و شیخ مفید (م ۴۱۳ق) آنها را ۱۴ فرقه دانسته‌اند. مسعودی (م ۳۴۶ق) نیز بی‌هیچ تفصیلی آنها را مشتمل بر ۲۰ فرقه دانسته است. نک: سعدبن عبدالله اشعری قمی، کتاب المقالات والفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش، صص ۱۰۲-۱۱۶؛ حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ش، صص ۱۳۹-۱۵۷؛ شیخ مفید، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی الألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، صص ۳۱۸-۳۲۱؛ ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، به کوشش باریبه دومنار، پاریس، ۱۹۶۱-۱۹۷۶م، ج ۸، ص ۵۰.

دلیل نسل جدید امامیه در زمان سفیران سوم و چهارم، در قبول توقیعات امام دوازدهم علیه السلام مشتاق تر بودند؛ بویژه که این توقیعات از زمان سفیر اول تا آن هنگام، جملگی دستخط واحدی داشتند؛ دستخطی که در پی آخرین توقیع صادر شده به سفیر چهارم، اجماع امامیه را در ختم غیبت صغری و آغاز غیبت کبری موجب شد.

**غیبت کبری: نخستین بحرانها و تلاش در اثبات وجود امام علیه السلام**  
 بنا بر شواهد موجود، پس از تصریح آخرین توقیع امام دوازدهم علیه السلام به خاتمه تماس مستقیمشان با امامیه، پس از درگذشت سفیر چهارم، وکلا ضمن متوقف کردن فعالیت‌های مخفی خود از جمع‌آوری خمس و وجوهات امتناع ورزیدند.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، با انحلال سازمان وکالت، مدعیان سفارت امام علیه السلام از جانب امامیه به عنوان اشخاصی بی‌دین و دغل باز معرفی شدند. چنان که پس از ادعای نواده سفیر دوم، محمدبن احمد بن عثمان عمری معروف به ابوبکر بغدادی، به سفارت امام، او را لعن کردند.<sup>۲</sup>

به هر حال، در پی ختم فعالیت‌های وکلا، راویان و محدثان امامیه از منصوب نشدن سفیری از جانب امام علیه السلام، آغاز غیبت کبری را نتیجه گرفتند و دوران جدید را «عصر امتحان و حیرت» نامیدند. آنها در تأیید این نتیجه‌گیری، از احادیثی بهره گرفتند که بر وقوع دو غیبت قائم دلالت می‌کرد

۱. محمدباقر صدر، بحث حول المهدي، بیروت: ۱۳۹۷ ق، صص ۶۹-۷۰.

۲. شیخ طوسی، کتاب الغیبة، پیشین، ص ۲۵۵.

۳. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ج ۵۱، صص ۳۷۷-۳۷۸.



و در تفسیر خود از این روایت‌ها، یکی از این دو غیبت را کوتاه و دیگری را طولانی پیش‌بینی کردند<sup>۱</sup> و گفتنی است که چنین روایت‌هایی تا پیش از سال ۳۲۹ هجری نیز در جامعه امامیه رواج داشتند. در واقع، علمای امامیه، وقوع غیبت کبری را دلیلی بر اثبات صحت اندازهای امامان پیشین و امکانی عملی در بی‌اعتبار نشدن اصل اساسی امامت و عدم انقطاع فیض الهی می‌دانستند.<sup>۲</sup> با این حال، این مسئله مورد اجماع جوامع امامیه نبود و شماری از عامه امامیه، با توجه به تاریخ تولد امام علیه‌السلام و دوره غیبت صغری، سال ۳۲۹ هجری را برابر با درگذشت امام علیه‌السلام در سن ۷۳ سالگی می‌دانستند<sup>۳</sup> و حتی برخی علمای امامیه در این نظر با آنها همراه بودند. چنان‌که ابوسهل نوبختی به رحلت امام علیه‌السلام در دوره غیبت و جانشینی پسرش معتقد بود و ادامه امامت را از این طریق ممکن می‌دانست؛ البته تا هنگامی که خداوند آن حضرت را برای قیام زنده کند.<sup>۴</sup> او در کتاب التنبیه خود، نگاشته در حدود سال ۲۹۰ هجری، نیز غیبت را طولانی‌تر از دوره زندگی یک انسان عادی نمی‌دانست.<sup>۵</sup> محمدبن حسن بن احمد بن علی صلت قمی نیز، دیگر عالم امامی بود که با شک و تردید در بود امام علیه‌السلام در پی قطع تماس مستقیم با آن حضرت، به همراه یکی از فلاسفه از بخارا رفت.<sup>۶</sup>

بدین ترتیب، راویان امامیه با مشاهده حیرت‌آمیز امامیه از بازگشت

۱. نعمانی، کتاب الغیبه، پیشین، صص ۹۰-۹۱.

۲. همان، ص ۶.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. ابن ندیم، الفهرست، به کوشش محمدرضا تجدد، تهران: ۱۹۷۱ م، ص ۲۲۵.

۵. قطعاتی از این اثر در آثار بعدی نقل شده است. نک: شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمه،

۶. همان.

ص ۳.

دیر هنگام امام دوازدهم علیه السلام، و در پاسخ گویی به حملات شدید معتزله و زیدیه به غیبت آن حضرت<sup>۱</sup>، در صدد نگارش آثاری روایی در توجیه غیبت برآمدند.<sup>۲</sup> با این حال، به دلیل ناکافی بودن بحث های روایی و تهمت مخالفان بدانها در جعل احادیث نبوی<sup>۳</sup>، علمای امامیه از اواخر سده چهارم هجری با رویکردی کلامی به توجیه غیبت توجه کردند. سلسله جنبان آنها در این کار، شیخ مفید بود که در آثار خود با بهره گیری از دو اصل «ضرورت وجود امام در هر دوره» و «عصمت امام»، در اثبات وجود امام غائب علیه السلام کوشید.<sup>۴</sup> او با به کارگیری چنین رویکردی، چهارچوبی نظری به دست داد که شاگردانش آن را دنبال کردند و در فرجام با تبیین دقیق «فاعده لطف» به دست شیخ طوسی، شکلی متقن یافت.<sup>۵</sup>

۱. از معتزله، آراء ابوالقاسم بلخی قابل ذکر است. نک: قاضی عبدالجبار همدانی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره: ۱۹۶۲ م، ج ۲۰، بخش ۲، صص ۱۷۶-۱۸۲-۱۸۳. از علمای زیدیه نیز می توان به آراء ابوزید علوی و صاحب بن عباد (م ۳۸۵ ق) توجه کرد. درباره آراء ابوزید نک: شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، پیشین، صص ۹۴-۱۲۲؛ و درباره آراء ابن عباد نک: صاحب بن عباد، نصرت مذهب الزیدیه، به کوشش ناجی حسن، بغداد: ۱۹۷۷ م، ص ۲۱۱.
۲. این نکته بروشنی از مقدمه های شیخ صدوق و شاگردش ابن خزّاز قمی بر برخی آثارشان برمی آید. نک: شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، پیشین، صص ۲-۳، ۱۹؛ ابوالقاسم علی بن محمد بن علی الخزّاز قمی، کفایة الاثر فی التصّ علی الائمة الاثنی عشر، به کوشش عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق، ص ۷.
۳. نک: شیخ صدوق، اکمال الدین و اتمام النعمه، پیشین، صص ۶۷-۶۸؛ صاحب بن عباد، نصرت مذهب الزیدیه، پیشین، صص ۲۰۹-۲۱۲. درباره ردیه های راویان امامیه بر زیدیه. نک: شیخ آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۳۵ ش، ج ۱۰، ص ۲۰۰.
۴. این مسئله را پیش از این بتفصیل شرح داده ام. نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «خمس رسائل فی اثبات الحجّة»، دایرة المعارف تشیّع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و...، تهران: نشر شهید سعید محتبی، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۲۶۰-۲۶۲.
۵. شیخ طوسی، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۲۰۸-۲۲۱.

## تأثیر غیبت کبری بر گسترش حوزه اختیارات فقها

غیبت کبری در تبیین جایگاه فقهای امامیه نیز مؤثر واقع شد. چه، با خلأ به وجود آمده در رهبری جامعه امامیه، پس از درگذشت سفیر چهارم، فقهای امامیه به گسترش دامنه فعالیت‌های خود همت گماشتند. دلیل اصلی این امر را در نیاز جامعه امامیه به رهبری دینی برای حل و فصل مسائل مذهبی و جلوگیری از انشعاب و دسته‌بندی باید جست. می‌دانیم که از آخرین دهه‌های سده چهارم هجری، عامه امامیه، سخنان محدثان و فقها را همچون بیانات امام دوازدهم علیه‌السلام می‌پذیرفتند. اما این به معنای پذیرش حوزه مسئولیت و اقتدار آنان هم‌سنگ با امام علیه‌السلام نبود.<sup>۱</sup> به سخن دیگر، در این دوران، محدثان و فقها صرفاً عهده‌دار بازگویی دیدگاه‌های امام علیه‌السلام درباره مسائل شرعی بودند و هرگز مسئولیت آن حضرت را در مقام تشکیل حکومت و دست‌یازی به قیام عهده‌دار نبودند و این نکته‌ای است مورد توافق فقهای امامیه از شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) تا علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ ق).<sup>۲</sup> به همین دلیل هم امامیه بغداد با تفکیک دو حوزه نقابت امور دنیوی از زعامت امور مذهبی، حوزه مسئولیت فقها را مشخص کردند. چنان که زعمای برجسته امامیه همچون شیخ مفید و شیخ طوسی، از آغاز از پذیرش مسئولیت نیمی از خمس - که به «سهم امام» مشهور بود - امتناع کردند. به نظر شیخ مفید، شیعیان می‌باید که سهم امام را می‌سوزاندند یا در جای مطمئنی محافظت می‌کردند و یا به شخص معتمدی می‌سپردند تا هنگام ظهور امام علیه‌السلام، به آن حضرت تقدیم شود. مصارف نیم دیگر

۱. شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمه، پیشین، ص ۸۱.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، پیشین، ج ۵۲، ص ۹۹.

خمس (سهم سادات) نیز عبارت بود از توزیع مساوی آن میان فقراء، ابن السبیل (در راه ماندگان) و یتیمان سادات.<sup>۱</sup> شاگردان و پیروان او، مانند شیخ طوسی با ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ق) و ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ ق) نیز بر همین رأی بودند و چنین اجماعی تا سده هفتم هجری برقرار بود.

اما در پی طولانی شدن غیبت امام دوازدهم علیه السلام و مضطرب و سرگردان شدن امامیان درباره سهم امام سپرده شده درگذشتگان، محقق حلّی (م ۶۷۶ ق) برای حلّ این مشکل، به دریافت سهم امام اقدام و آن را در فعالیت‌های مذهبی امامیه مصرف کرد.<sup>۲</sup> این اقدام او که فقهای بعدی نیز آن را دنبال کردند<sup>۳</sup>، از فاصله حوزه اختیارات جدید فقها با حوزه اختیار فقهای پیشین خبر می‌داد و البته، بسط این اختیارات با یک سلسله عوامل تاریخی - اجتماعی پیوند مستقیم داشت. عواملی که در متن حوادث دوران غیبت صغری و رخدادهای نخستین سده غیبت کبری ریشه داشتند و گشودن این سرفصل تازه را در حیات سیاسی فرهنگی امامیه موجب شدند.

از میان این عوامل، نخست باید به حمله علمای معتزلی و زیدی به طولانی شدن غیبت امام دوازدهم علیه السلام اشاره کرد. چه، در واقع مدّعاهای آنها بود که علمای امامیه را به بهره‌گیری از روش‌های کلامی و استدلال عقلی در دفاع از وجود امام غائب ناگزیر کرد و بدین ترتیب، گذار آنها را از برخورد محدثاتی به برخورد کلامی ممکن ساخت. شیخ مفید، چگونگی و فرایند این گذار را در آثار متعدّد خود پیش روی ما نهاده است. او

۱. شیخ مفید، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۷۷.

۲. محقق حلّی، المعترف فی شرح المختصر، قم: ۱۳۶۸ ق، ص ۲۹۸.

۳. مانند شهید ثانی، نک: زین الدین علی عاملی، الزّوطة البهیة فی شرح اللّمعنة الدمشقیة، تهران:

۱۲۷۱ ق، ص ۵۱.

به‌رغم آن که در علم حدیث، فردی برجسته و از بهترین شاگردان شیخ صدوق بود، اما در دفاع از آموزه‌ها و عقاید امامیه، برخلاف استادش و شیخ کلینی، از روش‌های کلامی بهره جست و با الگوبرداری از میراث فقهی ابن ابی عقیل (فقیه امامی نیمه اول سده چهارم هجری)، بنیادهای عقلانی - استدلالی آموزه‌های امامی را چنان استوار کرد که شاگرد نامدارش سیدمرتضی با تألیف الذریعة الی اصول الشریعة، در پی ریزی طرح اصلی فقه امامی با جدا کردن اصول از فروع و بنا نهادن روش فقهی خود بر اصول اساسی فقهی، توفیق یابد<sup>۱</sup> و بدین ترتیب، سرانجام تلاش ناتمام ابن ابی عقیل و ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱ ق) در تهذیب فقه امامیه و تدوین آن براساس «قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم و به کارگیری روش تحلیلی و استدلال عقلی» به فرجام رسید و این فرایند، اختیارات علمای امامیه را از راویان و محدثان محض بودن به اجتهادی عمل کردن آنها بسط داد.

بسط اختیارات فقه‌های امامیه با به کار بستن روش اجتهادی در استنباط احکام شرعی، علت دیگری نیز داشت. به مرور زمان مسائل جدیدی طرح شده بود که پاسخ‌هایی برآمده از درون شریعت را می‌طلبید و ممارست شیخ مفید، و بعدها شیخ طوسی، در پاسخ‌گویی به چنین مسائلی بود که ضمن پرکردن خلأ پدید آمده در اثر غیبت امام علیه‌السلام، در فرجام،

۱. می‌دانیم که شیخ مفید نیز رساله‌ای در علم اصول داشته است. در این رساله، به نام التذکرة باصول الفقه، از مسائلی مانند اصول احکام، کتاب، سنت نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اقوال ائمه اطهار علیهم‌السلام، راه‌های رساننده علم (عقل)، زبان، و اخبار بحث شده است و با اهتمام یکی از شاگردان او به نقل از ابن اثیر، از آن باخبریم. نک: ابوالفتح کراچکی. کنزالفوائد، تهران: ۱۳۲۳ ق، صص ۱۸۶-۱۹۴.

سازمان اجتهاد را در فقه امامیه نتیجه داد.<sup>۱</sup>

در واقع، در سایه تلاش‌های شیخ مفید و شاگردانش، از آخرین دهه‌های سده چهارم هجری بود که فقهای امامیه مسئولیت افتاء را در مقیاس گسترده‌تری از دهه‌های نخست غیبت کبری کسب کردند. چه، درحالی که وکلای سفیر چهارم، مانند محمدبن احمدبن ولید، پس از درگذشت او با انتظار ظهور قائم در آینده‌ای نزدیک، از وصول خمس و زکات امتناع می‌کردند،<sup>۲</sup> اما تلاش‌های شیخ مفید، فقهای امامیه را در قبول سهم سادات و توزیع عادلانه‌اشی در میان نیازمندان آنها مجاز کرد و بتدریج به آنها امکان داد تا در عمل به عنوان نمایندگان غیرمستقیم (ولایت عام) امام از اقتدار کافی برخوردار باشند. آنها در بیان این موقعیت به احادیثی استناد کردند که بر ویژگی‌ها و اختیارات ایشان تا پایان غیبت امام علیه‌السلام دلالت داشت.<sup>۳</sup> این احادیث حق نیابت عام امام را بدانها می‌بخشید؛ البته به شرط برخوردار از دو ویژگی: (۱) فقاہت در استنباط احکام شرعی؛ (۲) برخوردار از ملکه عدالت. در این صورت، خاستگاه نسب آنها اهمیتی نداشت و به‌رغم عدم وابستگی‌شان به خاندان علی علیه‌السلام، همچنان شایسته زعامت جامعه امامیه بودند. چنان‌که در دوران غیبت صغری نیز، امام دوازدهم علیه‌السلام با انتخاب سفیران خود از میان افراد عادی برخوردار از شرایط یاد شده، در عمل، چنین امکانی را به امامیه آموخته بودند؛ امکانی که در پی بسط مناسب و تاریخمند اختیارات فقها در جامعه

۱. درباره تاریخ اجتهاد در مذهب امامیه نک: «اجتهاد»، دایرةالمعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و...، تهران: نشر شهید سعید محبتی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، صص ۴۷۹-۴۸۲.

۲. شیخ طوسی، کتاب الغیبة، پیشین، ص ۲۵۵.

۳. شیخ طوسی، الاحتجاج، نجف: ۱۳۸۶ ق، ج ۲، صص ۲۶۰، ۲۶۳-۲۶۴.

امامیه، محقق حلی و فقهای بعدی را در کسب اختیار تأمّن نیابت امام غایب (ولایت خاص) یاری کرد. چنان که استدلال محقق در تصرف در سهم امام، بر تعطیل نبودن حکم خداوند در عصر غیبت تأکید می‌کرد.<sup>۱</sup> به نظر او به دلیل وجوب سهم امام از خمس، مصرف آن در زمان غیبت امری ضروری بود<sup>۲</sup> و البته، او حوزه اختیارات فرد مختار را در توزیع سهم امام براساس نیازهای سادات به حوزه نیابت امام در امور فقهی نیز کشید تا فقیه عادل را به عنوان چنین کسی معرفی کند. چرا که چنین فقیهی به مصارف خمس و زکات آگاه بود<sup>۳</sup>؛ چنان که پیش‌تر نیز شیخ مفید گفته بود.<sup>۴</sup>

گسترش اختیار فقهای امامیه، با طولانی‌تر شدن دوران غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام، کارکرد دیگری نیز داشت: حفظ وحدت جامعه امامیه. در واقع، مراجعه به منابع قدیم شیعی، و از جمله آثار سعدین عبدالله اشعری قمی (م ۲۹۹ ق) و حسن بن موسی نوبختی (م حدود ۳۱۰ ق)، برمی‌نماید که در پی رحلت هر یک از امامان شیعه، امامیه به فرقه‌های چندی منشعب می‌شدند؛ چنان که اوج این فرایند را در پی رحلت امام یازدهم علیه‌السلام و تقسیم امامیه به ۱۵ فرقه شاهدیم.<sup>۵</sup> در چنین فضایی و با توجه به تجربیات تاریخی این چنینی بود که فقهای امامیه، با اتحاد سیاسی - مذهبی خود در دوران غیبت کبری<sup>۶</sup>، موجبات وحدت جامعه

۱. محقق حلی، المعترف فی شرح المختصر، پیشین، ص ۲۹۸.

۲. همان.

۳. همو، مختصر نافع، ترجمه فارسی از سده هفتم هجری، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ ش، ص ۷۵.

۴. شیخ مفید، المقننه، پیشین، ص ۲۵۲.

۵. نک: پی‌نوشت شماره ۱، ص ۱۳ همین مقاله.

۶. هر چند که این اتحاد به معنای عدم اختلاف آنها در استنباط احکام شرعی نبود.

امامیه را بر محور اعتقاد به امامت امام غایب علیه السلام فراهم آوردند و از این راه، ضمن افزودن بر پیروان خود، از انشعاب امامیه به فرقه‌های مختلف جلوگیری کردند. در واقع، اصل تجدید پیوسته اجتهاد در دوران غیبت کبری موجب شد که امامیه در پی درگذشت هر یک از فقهای خود، به فقیه دیگری روی آورند و این خود عامل مؤثر دیگری در جلوگیری از انشعاب آنها بود.

### تأسیس سازمان اجتهاد؛ گامی در تدوین فقه سیاسی امامیه

دیدیم که غیبت کبری و انزوای امام دوازدهم علیه السلام از سال ۳۲۹ هجری، جامعه امامیه را به مرحله تازه‌ای از حیات سیاسی - فرهنگی خود گذار داد. چه، در حالی که در مناسبات میان حکومت و امامیه تغییرات مهمی پدیدار نشده بود، اما امامیان به رغم محروم ماندن از رهبری امام معصوم علیه السلام از حل و فصل مسائل سیاسی - اجتماعی - اقتصادی خود براساس آموزه‌های شریعت ناگزیر بودند. چرا که در غیر این صورت، زندگی آنها در سایه حکومت‌های جور، به آمیزه‌ای از تردید و هرج و مرج بدل می‌شد.

البته سازمان گسترده و کالت، از دوران امام صادق علیه السلام رهبری امور دینی امامیه را در مناطق دور از محل اقامت امامان برعهده گرفته بود؛ هر چند که این وکلا، ضمن برخورداری از اجازه صریح امام عصر خود، هیچ‌گاه از مراجعه به او در استفتاء احکام شرعی بی‌نیاز نبودند. در حالی که در دوران غیبت کبری، دسترسی آنها به امام معصوم تقریباً ناممکن بود. اما دوران غیبت صغری، و عملکرد موفق علمای امامیه در این دوران، امکان تفویض برخی اختیارات امام را بدانها فراهم کرده بود؛ بویژه که امام دوازدهم



علیه السلام در یکی از توقیعات خود به سفیر دوم، با صراحت از این مسئله سخن گفته بودند: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم»<sup>۱</sup> (پس در حوادث رخ داده، به راویان احادیث ما رجوع کنید؛ چرا که آنها حجّت من بر شما هستند و من حجّت خدا بر ایشان).

بدین ترتیب، علمای امامیه زعامت جامعه امامیه را در حلّ و فصل امور مذهبی بر عهده گرفتند. هر چند که این زعامت دینی، هرگز آنها را در مقام حاملان خلافت امام معصوم نمی‌نهاد. به همین دلیل، آنها هرگز در صدد تبیین وظایف و نحوه عملکرد حکومت‌های مشروع ممکن در عصر غیبت برنیامدند، حتی پس از به قدرت رسیدن بوئیان شیعی؛ دولتی بنیاد گرفته بر مدّعی اعاده عدل به امام معصوم با بازگرداندن خلافت حقّه به آن حضرت در صورت ظهورش.

چنین نگرشی، در عمل، پس از گذار فقه امامیه از مکتب اهل الحدیث به مکتب متکلمان و تأسیس سازمان اجتهاد در فقه با تلاش‌های شیخ مفید و شیخ طوسی، گرایش آنها را به تبیین نحوه مشارکت امامیه در امور عامّه و توضیح چگونگی عملکرد سیاسی - اجتماعی - اقتصادی امامیه موجب شد. بدین سان، فقه سیاسی اقدام امامیه که بر اصل ولایت عامّ فقها بنیاد گرفته بود، نه یک «فقه حکومتی» بلکه «فقهی مشارکتی» بود. مهم‌ترین مسائل مورد بحث این فقه عبارت بودند از: نحوه همکاری با حکومت جور، نحوه اجرای حقّ الله و حقّ الناس، حقّ تصدّی اراضی و خراج، مسئله جهاد و تبیین جغرافیای سیاسی بر بنیاد آموزه‌های دینی.

۱. شیخ صدوق، اکمال‌الدین و اتمام النعمه، پیشین، ص ۴۸۴.

### عدل و غضب؛ معیاری برای همکاری با اهل حلّ و عقد

می‌دانیم که امامیه در دوران خلافت عباسی تا پیش از غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام، با اخذ اجازه از امام عصر (عج)، به قصد دفاع از حقّ و حقوق هم‌کیشان خود، از خلفای جور مناصبی می‌گرفتند. اما، در پی غیبت کبری، کسب اجازه مستقیم از امام برای پذیرش چنین مناصبی ناممکن شد. در حالی که به‌رغم عدم امکان یاری به امام، با قبول مناصب دولتی، امامیه هنوز هم می‌توانستند از راه همکاری با خلافت جور، به هم‌کیشان خود سود برسانند و امنیت و منافع جامعه امامیه را حفظ کنند. در واقع، ضرورت چنین همکاری‌هایی، فقهای امامیه را به اهمیت وضع شماری احکام کلی عملی براساس روایات امامان پیشین واقف کرد. اکنون، از نگارش دورساله راجع به این موضوع در سده چهارم هجری آگاهییم. نخست کتابی از ابوالحسن محمدبن احمدبن داود (م ۳۷۸ق)، از قضات و شیوخ قم، به نام رساله فی عمل السّلطان؛ دوم رساله‌ای از ابوعبدالله حسین بن احمدبن مغیره بوشنجی عراقی به نام کتاب العمل السّلطان، که نجاشی در سال ۴۰۰ هجری اجازه نقل آن را از یکی از مجازان مؤلف دریافت کرد.<sup>۱</sup>

متأسفانه به دلیل در دسترس نبودن هیچ‌یک از این دو اثر، درباره دیدگاه مؤلفان آنها چیزی نمی‌دانیم. اما شیخ مفید (م ۴۱۳ق) در بخشی از کتاب اوائل المقالات، خلاصه‌ای از دیدگاه امامیه پیش از خود را درباره نحوه یاری کردن به جائران و نمایندگان و پیروانشان در اختیار ما نهاده است.<sup>۲</sup> به نوشته

۱. ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، قم: افست چاپ سنگی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۷۲.

۲. همان، ص ۵۰.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق، صص ۵۶-۵۷.

او، امامیه در این باره بر چنین اجماعی بوده‌اند: (۱) یاری کردن به جائران در راه حق، جایز و گاه واجب است؛ (۲) یاری کردن به جائران در ستمگری ممنوع است، مگر در صورت اجبار؛ (۳) همکاری با جائران، تنها برای رخصت یافتگان از امام حاضر جایز است؛ (۴) پیروی از جائران، به شرط ضایع نشدن ایمان و عدم ارتکاب معصیت، اشکالی ندارد؛ (۵) بهره‌مند شدن از اموال جائران، برای مؤمنان برخوردار از شرایط ذکر شده، حلال است؛ (۶) در صورت آشکار بودن صاحب اصلی اموال، حق تصرف در آنها نیست، مگر از روی اضطرار.

با این حال، شیخ مفید از توجه به مهم‌ترین دشواری امامیه زمان خود یعنی عدم دسترسی آنها به امام دوازدهم علیه‌السلام اجتناب کرده است. در حالی که رویکرد شاگرد او، سیدمرتضی (م ۴۳۶ ق) در تبیین نحوه همکاری با خلافت جور در زمان غیبت، از توجه به همین مسئله برآمده است و او با ارائه بحثی کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم «عدل» و «غصب» و «ولایت» و با نگرشی نو از روایتی نقل شده از امام صادق علیه‌السلام، در جهت توجیه این همکاری برآمده است. البته براساس منافع جامعه امامیه. می‌دانیم که سید مرتضی پس از درگذشت استاد خود، شیخ مفید، زعامت دینی جامعه امامیه بغداد را برعهده گرفت. افزون بر این، این عالم برجسته امامی، مقام نقیب‌اللقبایی طالبیان بغداد و حق حکم برد مظالم را در این شهر عهده‌دار بود<sup>۱</sup> و همین مسئله به برقراری مناسبات بسیار نزدیک

۱. درباره زندگی سیدمرتضی نک: عبدالرزاق محی‌الدین، ادب المرتضی من صراطه و آثاره، بغداد: ۱۹۵۷ م؛ محمدرضا خراسان، مقدمه الانتصار، سیدمرتضی، نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۹۱ ق.

او با سه تن از خلفای عباسی انجامید: طائع، قادر و قائم. تا آنجا که در مدح آنها اشعاری نیز سروده است. پس طبیعی بود که او بیش از هر کس دیگری ضرورت توضیح و توجیه عملش را برای جامعه امامیه دریافته باشد و بکوشد که درباره مشروعیت قبول منصب در دستگاه جور، بحثی عملی و کارآمد را پیش رو نهد. البته او انگیزه مهم دیگری نیز داشت: در جریان مباحثه‌ای با ابوالقاسم حسین مغربی، وزیر مشرف‌الدوله دیلمی به تاریخ جمادی‌الثانی سال ۴۱۵ هجری<sup>۱</sup>، این وزیر امامی مذهب که پس از قتل پدر و عمو و دو برادرش به دست الحاکم فاطمی از مصر به بغداد گریخته بود، درباره این همکاری بر سیدمرتضی ایراد گرفت. ولی این ایراد به معنای سردی مناسبات آن دو نبود و حتی سیدمرتضی، در دفاع از عقاید امامیه درباره غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام، رساله‌ای به او تقدیم کرد.<sup>۲</sup> هم‌چنان که دیدگاه خود را درباره همکاری با سلطان جائر نیز در رساله‌ای با عنوان *مسألة فی العمل مع السلطان*<sup>۳</sup>، اندک زمانی پس از آن مباحثه در اختیار مغربی

۱. البته، شیخ‌آق‌بزرگ طهرانی تاریخ این مباحثه را، گویا براساس نسخه سید ابوالقاسم اصفهانی در نجف، جمادی‌الاول سال ۴۱۵ هجری ذکر کرده است؛ در حالی که نسخه کتابخانه مجلس، تکمیل شده به سال ۱۲۳۴ هجری، تاریخ یاد شده را دارد. نک: شیخ‌آق‌بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، نجف: ۱۳۵۵ ق، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ احمد منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای ملی*، تهران: ۱۳۴۸ ش، ج ۱۶، صص ۵-۱۲.

۲. این شهر آشوب، *معالم العلماء*، به کوشش عباس اقبال، تهران: ۱۳۵۳ ق، ص ۶۲.

۳. نجاشی از این کتاب با عنوان «مسألة فی قتل السلطان» یاد کرده که گویا «قتل» اشتباه کاتب در نگارش «عمل» بوده باشد. شیخ‌آق‌بزرگ طهرانی نیز آن را «مسألة فی الولاية من قبل السلطان الجائر و الظالم» نامیده، در حالی که در نسخه کتابخانه مجلس با عنوان یاد شده آمده است. نک: ابوالعباس نجاشی، *رجال النجاشی*، پیشین، ص ۱۹۳؛ شیخ‌آق‌بزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ احمد منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای ملی*، پیشین، ج ۱۶، ص ۵.

نهاد.<sup>۱</sup> دیدگاه او دربارهٔ مشروعیت همکاری با سلطان جائز بر چنین اصولی بنیاد شده بود.<sup>۲</sup> (۱) برشماری سلطان بر دو قسم «مشروع و عادل» و «نامشروع و غاصب»؛ (۲) جواز همکاری با سلطان عادل و وجوب اطاعت از او؛ (۳) گونه‌شماری ولایت سلطان غاصب به «واجب» (قبول ولایت با انگیزهٔ اعادهٔ حق و دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر). «مضطر» (قبول ولایت براساس اجبار و تهدید به قتل). «مباح» (قبول ولایت از ترس اتلاف مال و بروز گرفتاری). «قبیح» (قبول ولایت براساس اهداف دنیوی). «ممنوع» (دست‌یازی به معصیت در صورت قبول ولایت)؛ (۴) ناستواری قبح ولایت ظالم بر انتصاب این ولایت از جانب او؛ (۵) از بین رفتن قبح قبول ولایت ظالم در صورت برآوردن حوائج هم‌کیشان؛ (۶) سقوط گناه ولایت قبیح بر اثر برآوردن حوائج هم‌کیشان.

سیدمرتضی با ارائهٔ چنین مباحثی کوشید تا از راه استدلال‌های عقلی، ضمن بهره‌گیری از رخدادهای تاریخی و روایات ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام<sup>۳</sup>، معضل کلامی داوری دربارهٔ همکاران امامی خلافت جور را نیز حل کند. البته او در ارائهٔ دیدگاه خود، ضمن توجه به آموزه‌های سنتی امامیه در این

۱. این رساله پیش از این دوبار منتشر شده است. نک: رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، صص ۸۷-۹۷؛  
W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the legality of working for the Government", *BSOAS*, XLIII, 1980, pp. 18-31.

۲. همان.

۳. از جمله با اشاره به شرکت علی علیه‌السلام در شورای انتخاب خلیفه و جاری شدن حدّ تازیانه بر ولیدبن عقبه به دست ایشان و نیز با تفسیری کلامی از حدیث امام صادق علیه‌السلام: «کفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان» (کفارة عمل برای سلطان، برآوردن نیازهای برادران مؤمن است).

باره، از مباحث معتزله درباره قبح ذاتی و عقلی «شر» بهره گرفت؛ هم چنان که از نظرگاه کلی اش در ردّ حجّیت اخبار آحاد عدول نکرد.<sup>۱</sup>

از رساله‌های نگاشته شده در دوران پس از سیدمرتضی اطلاعی نداریم. هر چند که علمای بعد از او نیز به رساله وی اشاره‌ای نکرده‌اند و گویا این مسئله به تفوق مکتب فقهی شیخ طوسی بر فقهای متأخر امامیه مربوط باشد؛ بویژه که او ضمن موشکافی دقیق و موجز مسئله همکاری با سلطان در دوران غیبت، دیدگاه‌های خود را در قالب یک سلسله قواعد فقهی تنظیم می‌کند. شیخ طوسی، در مجموع، با دیدگاه‌های سیدمرتضی موافق است و از بیش تر نکات اساسی مطروح او بحث کرده است، البته بدون ذکر نامی از وی. با این حال، اهمیّت خاصّ بحث او در توجهی است که بر «سلطان مشروع و عادل» نشان می‌دهد؛ یعنی همان مفهومی که در رساله سیدمرتضی، تعریف نشده و بدون بررسی ساز و کارهای حکومتی اش رها شده است.

شیخ طوسی در تعریف «سلطان عادل» به حضور دو خصیصه در او توجه کرد: به جای آوردن امر به معروف و نهی از منکر؛ تقسیم خمس و صدقه به مستحقان واقعی، براساس شریعت امامیه.<sup>۲</sup> او با ذکر این دو ویژگی نشان داد که حکومت، امری منحصر به ائمه اطهار علیهم السلام نیست. بلکه در زمان غیبت، هر حاکمی که براساس شریعت امامیه عمل کند و ولایت ائمه را بر حقّ بداند سلطانی عادل خواهد بود. در واقع، شیخ طوسی با تعمیم احتجاج

۱. درباره دیدگاه سیدمرتضی راجع به حجّیت اخبار آحاد نک: سیدمرتضی، «مسأله فی ابطال العمل باخبار الآحاد»، رسائل الشریف المرتضی، پیشین، ج ۳، صص ۳۰۸-۳۱۳.

۲. شیخ طوسی، النهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی، ترجمه کهن فارسی و متن عربی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۱، ص ۳۵۸.

اساسی سیدمرتضی مبنی بر مشروع بودن فعالیت صاحب‌منصبان حکومت جور با اقدام به امر به معروف و نهی از منکر<sup>۱</sup> چنین استدلال کرد که پس هر حاکمی، به شرط پیروی از شریعت امامیه و تلاش در اجرای آن و به شرط قبول اعاده‌ی زمام امور به امام در صورت ظهورش، سلطانی عادل است. چنان که آل‌بویه در دوره‌ای از زمامداری خود بر این منوال عمل می‌کردند. شیخ طوسی با طرح این مسئله، ظهور حکومت‌های مشروع در عصر غیبت را امری ممکن دانست و چهارچوبی نظری برای همکاری امامیه با «اهل حلّ و عقد» فراهم آورد. اهل حلّ و عقد حکمرانانی بودند شهره به خوشنامی و تقوای سیاسی و برخوردار از عدالت در معنای مدنی آن که به علت بهره‌مندی از مشروعیتی تبعی، می‌توانستند از اطاعت محض و وفاداری و حمایت کامل امامیه برخوردار باشند.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد که شیخ طوسی در تبیین این نظر، به واقعیت تاریخی دولت آل‌بویه و همکاری شماری از علمای برجسته امامیه با آنها، توجه داشته است؛ علمایی مانند شیخ صدوق، احمد بن موسی پدر شریفین رضی و مرتضی، و شریف رضی.

با این حال، او درباره‌ی مشروعیت قبول ولایت حاکم جور، به شکلی محتاطانه‌تر از سیدمرتضی رأی داد. به نظر او، آگاهی فرد از امکان اقدام به امر به معروف و نهی از منکر، در صورت قبول منصبی از حاکم جور، عمل او را فقط مستحب می‌کند و نه واجب.<sup>۳</sup> همچنین ولایت مباح، در صورت از

۱. در نظر سیدمرتضی، چنین شخصی در حقیقت از جانب امام عمل می‌کند و نه از جانب کسی که او را در ظاهر به سمتش منصوب کرده است.

۲. شیخ طوسی، *التهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*، پیشین، ص ۳۵۸.

۳. همان.

دست نرفتن جان و سلب اموال فرد، امری است مکروه و بهتر است که فرد ضرر یا مشقت مزبور را تحمل کند تا آنکه به قبول چنین ولایتی رضایت دهد.<sup>۱</sup> در صورت پذیرش ولایت مضطر نیز فرد می‌باید که تا حدّ ممکن براساس شرع عمل کند و به شکلی مخفیانه از هم‌کیشان خود در برابر ستم حکام جور حمایت کند.<sup>۲</sup> شیخ طوسی این حکم را به شکلی صریح بیان کرد؛ درست برخلاف اشاره کوتاه سید مرتضی.

دیدگاه شیخ طوسی درباره چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروع و نامشروع عصر غیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد - بویژه با ظهور محقق حلی و تلاش او در تهذیب و تنظیم آراء فقهی شیخ براساس دیدگاه‌های پراکنده موجود در آثار متعدّدش. چه، محقق در آثار نگاهشده‌اش، از این آراء شیخ طوسی، گاه بتفصیل و گاه به اختصار یاد کرد.<sup>۳</sup> گفتنی است که پیش از محقق نیز اجماع فقهای امامیه بر پیروی از آراء شیخ طوسی قرار داشت و حتی آن عده از فقهای مخالف استفاده او از اخبار آحاد، در این مورد، از نظرش دفاع می‌کردند.<sup>۴</sup>

شیخ طوسی، دامنه بحث خود را درباره همکاری امامیه با حکام جور به حوزه اموراتصادی نیز کشاند و برآمده از شرایط زیستی آن هنگام امامیه، به‌رغم مرجح دانستن اجتناب از معامله با جائران، با اذعان به مشکلات چنین کاری، به بیان محدودیت‌های این‌گونه معاملات اهتمام ورزید. او شروط معامله امامیه با جائران و پیروانشان را، در صورت اضطرار به اقدام

۱. همان.

۲. همان، ص ۳۵۹.

۳. محقق حلی، شرایع الاسلام، ترجمه ابوالقاسم بن حسن یزدی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۴ ش، ج ۱، صص ۱۳۷-۱۳۹؛ همو. مختصر نافع،

پیشین، ص ۱۴۶. ۴. ابن ادریس، السرائر، تهران: ۱۲۷۰ ق، ص ۲۰۳.



معامله، چنین بیان کرد: (۱) نخریدن و هدیه نگرفتن اموال غصبی، مگر به قصد بازگرداندن به صاحب اصلی و در صورت نیافتن او، صدقه دادنش از جانب وی؛ (۲) خارج بودن غلات و خوراک از این قاعده؛ (۳) حرام نبودن خرید و فروش با جائران و پیروانشان، به رغم عدم استحقاق آنها در اخذ خراج و مالیات؛ (۴) جایز بودن تصرف شخص در اموال غاصب، در صورت دستیابی به قدرت بازپس‌گیری اموالش - البته تصرف در اموالی به همان اندازه قبل؛ (۵) اجتناب از گرفتن امانت از جائران و پیروانشان؛ (۶) بازگرداندن امانت گرفته از جائر به صاحب اصلی اش و، در صورت نیافتن او، صدقه دادن از جانبش، به شرط آگاهی از غصبی بودن امانت.<sup>۱</sup>

در سده‌های بعد نیز پیروان مکتب فقهی شیخ به باز نمود این آراء او همّت گماشتند و در میان آنها، باز هم محقق حلی بود که سهمی پیشرو داشت.<sup>۲</sup> هر چند در زمان او، با برافتادن خلافت عباسی، حساسیت عهد شیخ طوسی در معامله با جائران وجود نداشت؛ بویژه که بسیاری از امامیه، در عمل با مغولان همکاری می‌کردند.

### تفکیکِ حقِّ الله از حقِّ الناس؛ مبنایی برای ولایت عامه

مشکل دیگر امامیه در دوران غیبت امام، به نحوه اجرای آن دسته از احکام شرعی مربوط می‌شد که اقامه‌شان نیازمند حضور امام معصوم

۱. شیخ طوسی، *التهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی*، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. محقق حلی، *شرایع الاسلام*، پیشین، ج ۱، صص ۱۴۳-۱۴۴؛ همو، *مختصر نافع*، پیشین، صص ۱۴۹-۱۵۰.

بود؛ یعنی نیازمند آن یقین قاطعی که فقهای امامیه هرگز مدّعی دستیابی بدان را نداشتند.

فقهای امامیه برای حل این مشکل، به تفکیک «حقّ الله» از «حقّ الناس» قابل شدند! حقّ الله عبارت بود از آن امور مذهبی که نسبت میان فرد و خداوند را معین می‌کرد - مانند حج و نماز - و درباره آنها احکام صریحی موجود بود و یا استنباط می‌شد. حقّ الناس نیز به آن دسته از امور نیازمند تبیین متشرعانه اطلاق می‌شد که مناسبات فرد و نظام سیاسی - اجتماعی جامعه‌اش را معین می‌نمود.

امامیه در نخستین سده‌های غیبت، در حقّ الله پیرو فقهایی مانند شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، سید مرتضی (م ۴۳۶ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) بودند؛ و در حقّ الناس، به دلیل عدم دسترسی به امام معصوم، از قوانین مدنی رایج تبعیت می‌کردند و اصولاً مهم‌ترین وظیفه نقیب امامیه، بویژه در شهر بغداد، تنظیم مناسبات میان آنها و حکومت‌های موجود بود.

البته در نظر فقهای امامیه، اجرای چهار حکم خاص، موقوف به حضور امام معصوم در متن جامعه بود: قضای شرعی، اقامه حدود شرعی، برگزاری عبادات سیاسی (نمازهای جمعه و عیدین) و جهاد غیردفاعی.<sup>۲</sup> علمای امامیه، به اتفاق، نصب قاضی شرع را فقط از جانب امام معصوم

۱. چنان که ابن‌ادریس در این باره نوشته است: «الحقوق ضربان، حقّ الادمیین و حقّ الله». نک: ابن‌ادریس، السرائر، پیشین، ص ۱۹۷.

۲. البته محمدبن اشعث درنگاشته خود به تاریخ ۳۱۴ هجری، جهاد را در شمار این احکام ذکر نکرده بود؛ نک: محمدبن اشعث، کتاب اشعثیات، تهران: ۱۲۷۱ق، ص ۲۲۱. درباره نظر شیخ طوسی نگاه کنید به آغاز ابواب چهارگانه مذکور در کتاب‌های تهذیب الاحکام و استبصار؛ و درباره نظر ابن‌ادریس نک: السرائر، پیشین، صص ۶۳، ۷۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۷.

پذیرفته می‌دانستند؛ چنان که در آغاز «باب القضاء» کلیه آثار فقهی بر این معنی تصریح شده است. به همین دلیل هم، به نظر آنها، قضات عصر غیبت، قضات مدنی و جمله احکام صادره آنها در شمار احکام مدنی بودند.<sup>۱</sup>

از میان فقهای امامیه، شیخ طوسی مسئله تولی امر قضا را در باب جهاد کتاب النهایه، در فصلی با عنوان «امر به معروف و نهی از منکر و چه کسی می‌تواند حدود شرعی را اجرا و قضاوت کند و چه کسی نمی‌تواند» به بحث گرفت. او حتی قضاوت فقهای امامیه را از واگذاری این کار بدیشان بنا به نظر امامان علیهم السلام اعلام کرد<sup>۲</sup>، آن را در عصر غیبت کاری ممکن دانست<sup>۳</sup> و شرایط قاضی را چنین بر شمرد: برخوردار از عقل، بلوغ، علم به قرآن و سنت، آشنایی با زبان عربی، پارسایی و تقوا. به نوشته او فرد برخوردار از این خصوصیات، امکان قضاء میان مردم را داراست - به شرط آنکه بر جان و اهل و اموال خود یا هم‌کیشانش بیم نداشته باشد.<sup>۴</sup> به نظر طوسی، قبول منصب قضا از جانب سلطان جائز نیز، در صورت آشنایی و علم به حدود شرعی و به قصد بازستاندن حقوق هم‌کیشان، امری جایز و عین نیابت امام است.<sup>۵</sup>

اقامه حدود شرعی نیز بنا به تصریح بیشتر فقهای امامیه، از محمد بن اشعث تا عهد محقق حلّی و بعد از او، تنها در صورت حضور امام یا نایب خاص او ممکن بود. چنان که آنها بر موقوف بودن آن در عصر غیبت اتفاق نظر داشتند<sup>۶</sup>، تا آن که شیخ طوسی در این باره نوشت:

۱. ابن‌ادریس، السرائر، پیشین، ص ۲۰۳: «والقضاء حينئذ مدنی».

۲. شیخ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۴.

۳. همان، ص ۳۴۰. ۴. همان، ص ۳۰۴. ۵. همان، ص ۳۰۴.

۶. سیدمرتضی، «رسالة فی غیبة الحجّة»، رسائل الشریف المرتضی، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۸.

و اما حدها، زدن هیچ‌کس را روا نبود، الا که سلطان وقت را که از قبیل خدای تعالی منصوب بود؛ یا آن کس که امام وی را فراداشته بود از بهر اقامت حدود را؛ و روا نبود کسی دیگر جزایشان اقامت کردن حدود بر هیچ حال؛ و رخصت کرده‌اند در آن حال که ائمه حق را دست‌ها کوتاه بود، و ظالمان را تغلب بود، که مردم حد براند بر فرزند و اهل خویش و بندگان خویش، چون نترسد که ضرری از ظالمان رسد، و از ضرب ایشان ایمن بود؛ و هر گه که ایمن نبود از آن، روا نبود وی را تعرض کردن فراوی بر هیچ حال.<sup>۱</sup>

در واقع شیخ طوسی نیز مانند استادان خود، شیخ مفید و سید مرتضی<sup>۲</sup>، از اجرای حدود الهی به دست فقیه واجد شرایط دفاع می‌کرد. به نظر او همکاران امامی مذهب حکام جور، در صورت امکان اقامه صحیح احکام شرع، در اجرای حدود الهی مجاز بودند. در این وضع، آنها در واقع با اجازه سلطان حق (امام) عمل می‌کردند و به همین دلیل هم، یاری داد نشان بر مؤمنان امری واجب بود.<sup>۳</sup> با این حال، نظر او در سده‌های بعد مورد تعرض قرار گرفت. چنان که ابن ادریس با اشاره به استناد شیخ به خبری واحد، آن را دلیلی بر رد اجماع امامیه بر موقوف بودن اجرای حدود به امام و قضات منصوب او ندانست.<sup>۴</sup> پس از او، محقق حلّی نیز با اشاره به هر دو نظر یاد شده، قابل اجرا نبودن حدود را در زمان غیبت، احوط برشمرد.<sup>۵</sup> اما شاگردش، علامه حلّی (م ۷۲۶ ق)، دوباره بر جایز بودن اجرای حدود

۱. شیخ طوسی، التّهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، به کوشش عبدالرحمن شیرازی، بیروت: ۱۹۷۱ م، ج ۹، ص ۳۳۸.

۳. شیخ طوسی، التّهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۳۰۴.

۴. ابن ادریس، السرائر، پیشین، ص ۱۹۷.

۵. محقق حلّی، شرایع الاسلام، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۸.

شرعی به دست فقهای امامیه رأی داد.<sup>۱</sup>

البته به نظر می‌رسد که احکام صادر شده درباره اجرای حدود در زمان غیبت، به دست فقهای امامیه، از گرایش آنها در حفظ وحدت امامیه و جلوگیری از هرج و مرج ناشی از تعطیل آن بوده باشد. هم‌چنان که واقعیت گذران امور زیستی - معیشتی بخش چشمگیری از جامعه امامیه در سایه حکومت‌های جور نیز مسئله‌ای است قابل تبیین.

نمازهای جمعه و عیدین نیز به دلیل دلالتشان بر به رسمیت شناختن اعتبار منصب حکام جور، در نگاه امامیه عباداتی سیاسی محسوب می‌شدند و برگزاری‌شان مشروط به حضور امام معصوم یا فرد منصوب شده از جانب او بود. در واقع، برگزاری این نمازها به دلیل بدعت اهل سنت در نام بردن از حاکم وقت در خطبه‌ها که در عمل مستلزم اعتراف به حقانیت حکومت جور بود، بسیاری از علمای امامیه، مانند ابن‌ادریس، برگزاری آنها را حرام اعلام کردند.<sup>۲</sup> البته آنها به وجه دیگر این عبادات نیز توجه داشتند: برگزاری آنها در مواردی، به معنای نپذیرفتن حکومت جور بود و زمینه‌ای برای شورش بر ضد آن. به همین دلیل هم برخی فقهای امامیه، مانند شیخ طوسی و محقق حلّی در این باره آرائی مبهم و دو پهلوئی را ابراز کرده‌اند. آنها از سویی بر مشروط بودن اقامه این نمازها به حضور امام معصوم یا نایب او تأکید کردند<sup>۳</sup> و از سویی دیگر، فقهای امامیه را در دعوت مردم به اقامه آنها مجاز دانستند - البته به شرط وقوع هیچ‌گونه ترس و زیانی برای افراد.<sup>۴</sup> در

۱. علامه حلّی، تبصرة المتعلمین، به کوشش احمد حسینی و هادی یوسفی، قم: مجمع‌الذخائر

الاسلامیه، بی‌تا، صص ۸۳-۸۴. ۲. ابن‌ادریس، السرائر، پیشین، ص ۶۳.

۳. شیخ طوسی، الّتهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۵.

۴. همان، صص ۱۱۷-۱۱۹.

چنین وضعی، خطبه‌های نماز با حمد و ثنای خداوند آغاز می‌شد و آنگاه خطبه اول با توصیه مردم به تقوا و خواندن سوره‌ای از قرآن ادامه می‌یافت و در خطبه دوم، بر درود و سلام بر رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او و طلب بخشایش برای امامیه تأکید می‌شد. اقامه چنین خطبه‌هایی، جز با تحقق ولایت خاصه فقها امکان‌پذیر نبود؛ ولایت خاصه‌ای که محقق حلی مطرح کرد و با تلاش‌های شهیدین، به شکلی مؤثر و متقن تبیین شد.

### حقی تصدّی اراضی: خراج همچون حقّ الناسی مدنی

در عرصه حیات اقتصادی، امامیه در دوران غیبت با مسئله‌ای حسّاس و تأمل‌برانگیز روبرو بودند: چگونگی تصدّی اراضی و خراج آنها، در حالی که درآمد حاصل از مالیات این اراضی، برای حفظ حکومت جور و کارگزاران آن مصرف می‌شد. در چنین شرایطی، طبیعی بود که بسیاری از امامیه به دلیل عدم اعطای استحقاق تصدّی اراضی از جانب امام حاضر و به قصد خودداری از پرداخت مالیات‌های ارضی به حکومت جور، از در اختیار گرفتن آنها خودداری کنند و البته این مسئله به حیات اقتصادی آنها لطمه سنگینی می‌زد. با این حال، سابقه تصدّی اراضی امامیه به دوران فتوحات اولیه اسلامی باز می‌گشت. به همین دلیل، به رغم تأخّر زمانی قواعد و احکام صادر کرده فقهای امامیه درباره تقسیمات اراضی و مالیات و خراج آنها، بهره‌گیری از آن سابقه تاریخی و تفسیر دوباره آن امری ممکن بود و همسانی بسیاری از اصطلاحات فقهی اهل سنت و امامیه در این باره نیز به آن نکته باز می‌گردد.

۱. همان، ص ۱۱۷؛ محقق حلی نیز رأی او را تکرار کرده است. نک: مختصر نافع، پیشین، صص ۴۱-۴۲.

شیخ طوسی در این زمینه نیز در شمار نخستین فقهای امامیه بود که به شکلی روشمند و اصولی، قواعد فقهی حقی مالکیت اراضی و مالیات آنها را تنظیم کرد. در نظر او، اراضی به چهار دسته متمایز تقسیم می‌شدند: (۱) اراضی طوع یا زمین‌هایی که مالکان آنها پس از فتح سپاه اسلام، به میل خود، اسلام می‌آوردند.<sup>۱</sup> چنین زمین‌هایی، هم چنان به مالکان قبلی تعلق داشت و آنها در فروش، وقف و هر استفاده دیگری از آن آزاد بودند. مالیات چنین زمینی عبارت بود از یک‌دهم یا یک‌بیستم درآمد حاصل از آن.<sup>۲</sup> البته در صورت خراب شدن چنین زمینی به دلیل خودداری مالکش از عمارت یا ترک آن، زمین در حکم ملک تمام مسلمانان بود و امام وقت، حق واگذاری آن را به احیاکننده‌اش داشت.<sup>۳</sup> البته فقهای امامیه درباره نحوه واگذاری یا اجاره چنین زمینی، اختلاف نظر داشتند. عده‌ای اجاره آن را به مالکان اصلی زمین قابل پرداخت می‌دانستند و به نظر برخی، مانند ابن ادریس، واگذاری آن بدون اجازه مالکان اصلی اش کاری مجاز نبود، و بعضی هم حق الاجاره‌ای بر آبادکنندگان مجدد آن نمی‌دیدند؟<sup>۴</sup> (۲) اراضی عنوه یا زمین‌هایی که سپاه اسلام فتح کرده بود. چنین زمین‌هایی به تمام مسلمانان تعلق داشت و به سپاه اسلام منحصر نمی‌شد.<sup>۵</sup> لذا اداره آنها نیز بر عهده امام بود و او می‌توانست بنا بر تشخیص خود، با انعقاد قراردادی، این زمین‌ها را در ازای

۱. شیخ طوسی، *التهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی*، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۱.

۲. همان، ص ۲۰۲. ۳. همان.

۴. از جمله ابن براج و ابن حمزه، نک: ابن حمزه (عمادالدین محمد بن علی طوسی، متوفی حدود ۵۶۷ ق)، «الوسيلة»، *الجوامع الفقهية*، تهران: ۱۲۷۶ ق، ص ۶۸۱؛ محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام*، به کوشش محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۸ ق، ج ۲۱، ص ۱۷۷.

۵. شیخ طوسی، *التهایة فی مجرّد الفقه و الفتاوی*، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۲.

نیم یا ثلث یا ربع درآمد آنها اجاره دهد.<sup>۱</sup> البته به دلیل تعلق این اجاره‌بها به تمام مسلمانان، مستأجر به پرداخت یک‌دهم یا یک‌بیستم باقی مانده درآمد، به عنوان مالیات، موظف بود.<sup>۲</sup> اراضی عنوه قابل خرید و فروش، وقف، میراث‌بری و واگذاری برای ساختن خانه یا مسجد نبود و اجاره آنها پیوسته تکرار می‌شد. درآمد حاصل از آنها نیز در جهت مصالح عموم مسلمانان به مصرف می‌رسید - بویژه در جهت ایجاد استحکامات نظامی در شهرهای مرزی، حمایت از مجاهدین فی سبیل‌الله، ساختن پل و...<sup>۳</sup>؛<sup>۴</sup> اراضی صلح یا زمین‌هایی که مالکان غیرمسلمان آنها با عقد معاهده‌ای با دولت اسلامی، مالکیت آنها را خود به دست می‌آوردند. البته به شرط پرداخت نصف یا ثلث یا ربع درآمد آن به عنوان خراج و جزیه.<sup>۵</sup> امام پس از پایان مدت قرارداد صلح، برکم و زیاد کردن سهم خراج مختار بود. مالکان زمین نیز در فروش آن آزادی داشتند و در این صورت، جزیه آن به مالیات سرانه تبدیل می‌شد و پرداخت آن با فروشنده می‌بود. هر چند در صورت خرید زمین به دست مسلمان، او فقط یک‌دهم یا یک‌بیستم مالیات درآمد آن را می‌پرداخت، همین‌طور در صورت مسلمان شدن مالک اصلی زمین؛<sup>۶</sup> اراضی انفال یا زمین‌هایی که مالکان آنها به هنگام فتح، رهایشان می‌کردند و می‌رفتند.<sup>۷</sup> چنین زمین‌هایی، و بویژه اراضی خالصه، منحصرأً به امام تعلق داشت و او با

۱. همان.

۲. همان.

۳. محقق حلی نیز آراء شیخ را پذیرفته است. نک: شرایع الاسلام، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۲؛ مختصر نافع، پیشین، صص ۱۴۴-۱۴۵.

۴. شیخ طوسی، التهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۲.

۵. محقق حلی، شرایع الاسلام، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۳؛ همو، مختصر نافع، پیشین، ص ۱۲۵.

۶. شیخ طوسی، التهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۳.



حقّ تصرّف داشتن در آنها، در فروش یا هبه کردن یا اجاره آنها مختار بود.<sup>۱</sup> در مورد زمین‌های موات که به انفال می‌رسیدند، احیاگر آنها تا هنگام پرداخت حقّ امام (طسّق) مالکشان می‌بود و افزون بر این، به پرداخت مالیات معمول از درآمد زمین نیز وظیفه داشت و در صورت امتناع از پرداخت طسّق، امام می‌توانست زمین را از او باز پس گیرد. البته بعدها محقق حلّی درباره تصرف زمین‌های موات در عصر غیبت، به اذن نایبان خاصّه امام رأی داد.<sup>۲</sup>

فقهای امامیه، در نوشته‌های خود درباره تصدّی اراضی، عموماً از به‌کارگیری واژه «خراج» پرهیز می‌کردند؛ هر چند در عمل می‌پذیرفتند امامیان به پرداخت مالیاتی اقدام کنند که حکومت جور با عنوان خراج وضع کرده است. گویا اجتناب آنها از نامیدن چنین مالیاتی به «خراج» از دیدگاهشان درباره مشروع بودن وضع و جمع‌آوری خراج به دست امام یا فرد منصوب او برآمده بوده باشد. چه، بر این اساس در دوران غیبت، خراج نه به عنوان حقّ الناس شرعی، بلکه همچون حقّ الناس مدنی تعریف می‌شد؛ حقّ الناسی که وضع و جمع‌آوری آن به دست حکومت‌های جور، امری ممکن می‌بود.

جغرافیای سیاسی در متون فقهی یا کلامی؛ مبنای دیگری در وصف مناسبات اجتماعی

در وجه دیگر تقسیم‌بندی اراضی در آثار علمای امامیه، با تبیین آن از راه

۱. همان.

۲. محقق حلّی، شرایع الاسلام، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۲؛ همو، مختصر نافع، پیشین، ص ۱۴۵.

توضیح و برنمودن تمایز میان امامیه و دیگر مسلمانان، در جهت گشودن چشم انداز دیگری بر مناسبات میان آنها کوشیده شد.

می دانیم که اهل سنت، از همان دوران حکومت امویان، در برخورد با مخالفان مسلمان خود آنها را یاغی و شورشی می پنداشتند؛ بدون آنکه چندان نیازی به ارائه دلایل معقول داشته باشند. اما امامیه به دلیل عدم دستیابی به قدرت سیاسی، عموماً از چنین برخوردهایی به دور بودند؛ هر چند در تنظیم مناسبات خود با دیگر مذاهب اسلامی به امام حاضر دسترسی داشتند. با وقوع غیبت کبری، جامعه امامیه برای تنظیم مناسبات برون گروهی خود، به شکلی موجه و به شیوه‌ای سامان‌مند، نیازمند طرحی اصولی بودند. پیش‌تر، از تلاش شیخ طوسی و پیروان او در این باره سخن گفتیم. بر آن مطالب باید افزود که با ظهور دولت آل بویه، به‌رغم دگرگون ناشدن بنیاد خلافت و عدم تغییر شکل ظاهری نحوه نگرش علمای امامیه به مقوله «حکومت»، این امکان برای امامیه فراهم شد که به عنوان مذهبی برخوردار از حمایت قدرت فائده سیاسی و دارای هویتی خاص، در تبیین مناسبات خود با دیگر مسلمانان از چشم انداز دیگری نیز بهره گیرند: تفکیک ایمان از اسلام و تعیین دارالایمان در مقابل دارالاسلام به عنوان مفهومی جغرافیایی؛ جغرافیا در معنای سیاسی - دینی آن. واضح این اصطلاح، فقیه و متکلم نامدار امامیه، شیخ مفید بود. قصد مفید از به کار بردن این اصطلاح، نشان دادن تمایز میان امامیه و مسلمانان دیگر بود و به همین دلیل هم ضمن اشاره بدان در کنار اصطلاحات رایج دارالحراب<sup>۱</sup> و دارالاسلام<sup>۲</sup>، در کتاب

۱. درباره این اصطلاح در فقه سیاسی امامیه نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «دارالحراب»، دایرةالمعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجوادی و...، پیشین، ج ۷، صص ۳۹۳-۳۹۵.

اوائل المقالات، در فصلی با عنوان «القول فی حکم الدار» نوشت:

من می‌گویم که حکم دار (سرزمین) به وضعی وابسته است که در آن سرزمین غلبه با آن است. پس هر جا که کفر در آن غالب باشد، سرزمین کفر است و هر جا که غلبه با ایمان است، دارایمان می‌باشد و هر جا که اسلام در آن غالب باشد، نه دارایمان، بلکه داراسلام است. خدای تعالی در وصف بهشت فرموده است: و لنعم دارالمتقین. و چه نیکوست سرای پرهیزکاران (نحل، ۳۰). هر چند که در آن کودکان و دیوانگان نیز جای دارند و در وصف دوزخ فرموده است: سأریکم دارالفاسقین. به زودی سرای بدکاران و نافرمانان را به شما خواهم نمود (اعراف، ۱۴۵). هر چند که در آن فرشتگان فرمانبردار نیز وجود دارند که در هر دو مورد به آنچه غلبه با آن بوده حکم کرده است و من به همین دلیل می‌گویم که هر بخش از بلاد اسلام که شرایع اسلام جز به امامت آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم در آن جاری باشد داراسلام است نه دارایمان، و هر بخش از بلاد اسلام، خواه با جمعیت زیاد و خواه با جمعیت کم، که در آن شرایع اسلام همراه با اعتقاد به امامت آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم آشکار باشد، هم داراسلام است و هم دارایمان. به اعتقاد من ممکن است که سرزمینی در عین اینکه داراسلام است دارکفر ملت نیز باشد. ولی ممکن نیست که سرزمینی هم دارایمان باشد و هم دارکفر ملت. این مذهب گروهی از ناقلان اخبار از شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و بسیاری از معتزلیان با مقدمات و اصول آن که یاد کردم موافقت دارند.<sup>۱</sup>

برای فهم سخن مفید، ضروری است به تمایزی توجه کنیم که او میان ایمان و اسلام قایل شده بود. در نظر مفید، اسلام مفهومی بود وسیع تر از

۲. درباره این اصطلاح در فقه سیاسی امامیه نک: محمد کربمی زنجانی اصل، «دارالاسلام»، دایرة المعارف تشیع، پیشین، ج ۷، صص ۳۷۹-۳۸۱.  
 ۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، پیشین، ص ۳۹.

ایمان. چنان که در این باره نوشت:

امامیه درباره این مطلب اتفاق نظر دارند که اسلام غیر از ایمان است و اینکه هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست. میان این دو معنی همان گونه که در لغت تفاوت است، در دین نیز اختلاف است. مرجئه و اصحاب حدیث در این گفتار با ایشان شریکند. معتزله و بسیاری از خوارج و زیدیه نظر مخالف دارند و برآند که هر مسلمانی مؤمن است و در دین میان اسلام و ایمان فرقی نیست.<sup>۱</sup>

مفید برای هر یک از دو مفهوم اسلام و ایمان به وجود مخالفی خاص باور داشت. او مخالف اسلام را «کفرِ رَدَّة» به معنای بازگشت آشکار از شریعت اسلام می‌نامید و مخالف ایمان را «کفرِ مِلَّة» می‌خواند. به نظر او در «کفرِ مِلَّة» آدمی تابع قانون (شریعت) اسلام است، در حالی که به معنی واقعی کلمه ایمان ندارد<sup>۲</sup> و گفتنی است که در نظر مفید، یکی از موضوعات اساسی ایمان، پذیرفتن حقوق حضرت علی علیه السلام و اخلافتش در منصب امامت بود.

گفتنی است که پیش از شیخ مفید نیز، برخی از دیگر فرقه‌های شیعی به مسئله تفکیک جغرافیایی جهان اسلام بر اساس سنجه‌ها و ملاک‌های کلامی یا فقهی توجه کرده بودند. در واقع به نظر می‌رسد که شیعیان زیدی مذهب در این زمینه گوی سبقت را از سایر فرقه‌ها ربوده باشند: با طرح اصطلاح «دارالظلم» (سرزمین ستمگری) در اطلاق به سرزمین‌هایی که در حاکمیت امامی عادل نیستند و البته به عنوان پیشرو شیخ مفید در این زمینه، آنها نیز این اصطلاح را برای طرز تلقی خاص خود از مفهوم امامت تعریف می‌کردند.

۱. همان، ص ۱۰.

۲. شیخ مفید، *الجمال والنصرة فی حرب البصرة*، نجف: مکتبة الحیدریة، ۱۹۶۲ م، صص ۲۹-۳۰.

می‌دانیم که زیدیه به عنوان یکی از قدیمی‌ترین فرقه‌های شیعی و حامی قیام ناموفق زیدبن علی در سال ۱۲۲ هجری، با تأکید بر خصایص شخصی امام، بر مسئولیت او در قیام علیه حاکمان نامشروع در شرایطی خاص اصرار می‌کردند<sup>۱</sup> - هم‌چنان که به تکلیف همه مسلمانان در امر به معروف و نهی از منکر اهمیتی خاص می‌دادند. زیدیه، وجود امام را به خاطر وظایف او در اجرای شریعت واجب می‌دانستند؛ چنان که مهم‌ترین نظریه پرداز آنها، قاسم بن ابراهیم بن طباطبا (م ۲۴۶ ق)، این وجوب را در وحی باز می‌جست و نیاز به امام را بر این آموزه استوار کرد که آفریدگار جهان، با حکمت لایزال خود، بشریت را بدون معلم و راهبر رها نخواهد ساخت.<sup>۲</sup> افزون بر این به نظر او لزوم دیگر وجود امام، به مسئله جلوگیری از تجاوز انسان‌ها به یکدیگر بازمی‌گشت.

بدین سان زیدیه نیز همچون دیگر فرقه‌های شیعی باور داشتند که در همه زمان‌ها باید کسی باشد که تمامی شرایط امامت را حاین باشد هر چند آنها، به دلیل نفی آشکار تقیه، خود را از سایر شیعیان متمایز می‌کردند - بویژه با اصرار در وجوب شناخت «امام دعوت‌کننده به هم‌پیمانی و بیعت» بر هر مسلمانی. زیدیه این دعوت رسمی و اقدام به خروج علیه حاکمان غیرقانونی را مایه اعتبار قانونی امامت می‌دانستند و بر همین اساس، در آموزه‌هایشان، امامت قابل انتقال به هر یک از اولاد علی علیه السلام بود که با قیام بر علیه حاکم نامشروع، مدعی امامت شود. گرچه بعدها حق جانشینی

۱. نک: ابوالحسن شعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش، صص ۴۴-۴۵.

2. W. Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965, s. 141.

علی علیه السّلام را به اولاد او از نسل فاطمه (س) محدود کردند. در وجه دیگر، زیدیه بر لزوم علم به شریعت و قدرت اجتهاد در مسائل شرعی، به عنوان شرایط امام، اهمّیت خاصی می دادند و به همین دلیل، بسیاری از حاکمان زیدی در عمل از ادعای امامت محروم می ماندند. افزون بر این شرایط، آنها بر اهمّیت تقوا، کمال اخلاقی، شجاعت و لزوم نظارت شخصی امام بر اداره امور تأکید می کردند و فقدان هر یک از این شرایط یا ارتکاب خلاف های اخلاقی را به معنای از دست رفتن امامت امام می دانستند.

با توجه به چنین آموزه هایی، زیدیه سه امام نخست، علی و حسن و حسین علیهم السّلام، را منصوب از جانب رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلّم از طریق نصّ می دانستند و به عقیده آنها، این انتخاب ها کاملاً بجا و درست می بود. چنان که به رغم آشکار نبودن نصّ رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلّم در این باره، معنای مقصود از عبارات آن حضرت را از طریق فحص و بررسی کشف می کردند.<sup>۱</sup>

زیدیه همچنین می کوشیدند گناه مرتکب شده جامعه اسلامی در مخالفت با رسول اسلام صلی الله علیه و آله و سلّم و انتخاب ابوبکر، عمر و عثمان به جانشینی آن حضرت را این گونه تخفیف دهند که به رغم برحق بودن بهترین و افضل مردم به عنوان امام، اما اوضاع و احوال اجتماعی - سیاسی می تواند کنار گذاشتن او را به نفع مفضول توجیه کند. و البته در صورت قیام فردی برتر از مفضول و مدعی امامت شدنش، واجب است که فرد مفضول امامت را بدو باز بسپارد.

۱. سعد بن عبدالله اشعری، کتاب المقالات و الفرق، پیشین، ص ۱۹.

براساس چنین آموزه‌ای، بیش‌تر زیدیه، ابوبکر و عمر و عثمان (در شش سال اول خلافتش) را به عنوان رهبران مشروع جامعه اسلامی می‌پذیرفتند؛ صرفاً به این دلیل که علی علیه‌السلام به عنوان افضل مردم پس از رسول اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به عنوان کسی که بیش از همه صلاحیت امامت را داشته است، با این سه تن بیعت کرده بود.<sup>۱</sup> البته در این میان، شاخه جارودی زیدیه را می‌باید متمایز کرد. چرا که جارودیه مردم را به دلیل ترک بیعت با علی علیه‌السلام و فرزندانش، کافر خوانده و بر سه خلیفه نخست، لعن می‌فرستادند.<sup>۲</sup> سایر زیدیان نیز، عثمان را در شش سال آخر خلافتش قبول نداشتند.<sup>۳</sup>

به هر حال در متن‌های متأخر زیدی، بویژه در کتاب تثبیت الامامة قاسم بن ابراهیم، امامت مفضول نفی شده و ویژگی‌های امام چنین برشمرده شده است: قرابت و نسبت نزدیک با رسول اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و برخورداری از کمال حکمت و عقل کامل که خداوند، امام را حامل آن قرار داده است.<sup>۴</sup> در این متن‌ها، همچنین، با توجه به استقرار دو جامعه مجزای زیدی در سده سوم هجری در شمال ایران (طبرستان) و یمن، وجود دو امام در یک زمان، امری ممکن دانسته شد؛ البته به عنوان پذیرش مشروعیت امری استثنایی و خلاف اصل.

۱. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات اشراقی، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۷.

۲. نک: سعدین عبدالله اشعری، کتاب المقالات و الفرق، پیشین، ص ۱۸؛ حسن بن موسی نوختی، فرق الشیعة، پیشین، ص ۳۹؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، پیشین، ص ۱۷.

3. E. Kohlberg, "Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet", *BSOAS*, XXXIX, 1976, pp. 91-98.

4. W. Madelung, *Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim...*, s. 142.

در واقع پدیدار شدن جوامع و حکومت‌های زیدی در نواحی یادشده، نظریه پردازان زیدیّه را واداشت تا با طرح مفهوم «دارالظلم»، پیروان خود را به مهاجرت از منطقه‌ای که در حاکمیت امام زیدی نیست، به مناطق تحت تسلط زیدیان وادارند و بر این اساس بود که بسیاری از زیدیان با مهاجرت به این مناطق و مقیم شدن در آنها، «مهاجرون» خوانده شدند.<sup>۱</sup>

گفتنی است که زیدیّه به عنوان نخستین فرقه شیعی که به استقلال سیاسی دست یافتند و به تشکیل حکومت موفق شدند، به منظور توجیه دیدگاهشان درباره «دارالظلم» و «دارالعدل» به دو نوع امام قایل بودند: «امامان کامل» (سابقون) و «امامان مقید» (محتسبون، مقتصده) یا «داعیان». در این میان، زیدیان یمنی امامت امامان مقید را به عنوان عقیده رسمی پذیرفتند و رواج دادند. به نظر آنها وظیفه امام محتسب، در امر به معروف و نهی از منکر، دفاع از جامعه در برابر تجاوز خارجی و حمایت از حقوق ضعفا خلاصه می‌شد و این امام، حق اقامه نماز جماعت، جمع‌آوری زکات و مالیات، اعمال کیفرهای حقوقی و جهاد را نداشت. در مقابل زیدیّه یمن - که از ائمه قاسمیّه بودند -، زیدیّه طبرستان بر حاکمان خود نه نام «امام» که عنوان «داعی» دادند.<sup>۲</sup> در واقع مشروعیت زیدیّه طبرستان، در زمان حسن بن زید و برادرش محمد و بعدها در زمان ناصر للحق (م ۳۰۴ ق) حسن بن علی اطروش، نیز به همین لقب بازمی‌گشت بویژه که آنها به عنوان «امام کامل» شناخته نشده و «دارالعدل» بودن سرزمین تحت حکومتشان، بیش تر مرهون «دارالظلم» بودن سرزمین‌های تحت سلطه اهل سنت بود.

به هر حال، پس از طرح مفهوم «دارالایمان» در مقابل «دارالاسلام» به

1. Ibid, ss. 139-141.

2. Ibid, s. 154.



همت شیخ مفید و تلاش او در برنمودن مناطق شیعه‌نشین هم چون کرخ بغداد به عنوان مصداق چنین مفهومی در سده پنجم هجری، زعیم علویان بغداد، شیخ طوسی (ابوجعفر محمد بن حسن، م ۴۶۰ ق) برای تعیین سنجه‌ای در شناسایی دارالاسلام از دارالکفر، اصطلاح دیگری را به خدمت گرفت: دارالفسق یا سرای گناهکاری.

منظور شیخ طائفه از به کار بردن این اصطلاح، تعیین مکانی بود که نتوان در آنجا ماندگار شد؛ مگر آنکه شکلی از گناه را آشکارا انجام داد، حال چه آن گناه باور داشتن سخنی یا تأیید آن باشد و چه انجام دادن فعلی بدنی. در واقع شیخ طوسی، اصطلاح «دارالفسق» را نسبت به مفاهیم «دارالاسلام» و «دارالکفر» و دیدگاهش درباره فسق و کفر و گناه، تعریف کرده و بیش تر از نظرگاهی کلامی بدان نگریست.<sup>۱</sup> به همین دلیل هم، برای تعیین جایگاه واقعی اصطلاح «دارالفسق» در آموزه‌های او، نخست می‌باید دیدگاه کلامی او درباره این مفاهیم را دریافت و سپس از درون آنها مبادی تبیین آن را بازجست.

شیخ طوسی «فسق» را به معنای سرپیچی از فرمان‌های باری تعالی می‌دانست و سنجه و ملاک بزرگ و کوچک شمردن آن را در میزان پادافره‌ای بازمی‌جست که برای گونه‌های مختلف سرپیچی از فرمان‌های خداوند معین شده است.<sup>۲</sup> از نظر او «کفر» نیز عبارت بود از فروگذار کردن در شناختن

۱. متأسفانه هنوز درباره آموزه‌های کلامی شیخ طوسی، پژوهش جامعی در اختیار نیست. حال آنکه به نظر می‌رسد نظر گاه کلامی او با مواضع فقهی‌اش به هم پیوسته باشد، هم‌چنان که ادامه منطقی و تطوّر یافته آموزه‌های کلامی استادش سیدمرتضی بود و بدین لحاظ در تاریخ کلام امامیه اهمیتی خاص دارد.

۲. شیخ طوسی، تمهید الاصول، پیشین، ص ۲۹۱.

خدای تعالی، عدم اقرار به یگانگی و استواری او و عدم شناسایی پیامبرش<sup>۱</sup>. در عین حال، شیخ طوسی با تعریف «ایمان» به راست شمردن اقرار به شناسایی خداوند و رسولش به دل و زبان و به جای آوردن تکالیف شرعی (فرائض دینی و اعمال بدنی)، کفر را درهم شکننده ایمان دانست.<sup>۲</sup>

در واقع او نیز همانند استادانش شیخ مفید و سیدمرتضی، با تبیین کلامی این مفاهیم می‌کوشید که مفهوم کلامی «وعد و وعید» را برسد<sup>۳</sup> و تکلیف مؤمنان و مرتکبان گناهان کبیره را آشکار کند. لذا از همین جا بود که به مسئله امر به معروف و نهی از منکر راه برد و ضمن بحث از شرایطی که بر بنیاد آنها نهی از منکر واجب می‌شود، اعمالی را که به ناخواه با اندام‌های بیرونی و نه با دل انجام شدنی‌اند بر سه گونه برشمرد: نخست اعمالی که به ناچار می‌توان تحریم از انجامشان را به وجوب انجامشان بازگرداند. مانند خوردن گوشتِ مردار به قصد زنده ماندن و از روی اضطرار؛ دوم اعمالی که وجوب یا تحریم انجامشان قابل بازگشت به اعمالی‌اند که انجام دادن و ندادنشان یکسان است؛ و سوم اعمالی که به رغم اجبار، تحریم شده‌اند. مانند فرمان دادن به کشتن دیگران که شخص به رغم احتمال کشته شدن خودش هم نباید آن را انجام دهد.<sup>۴</sup>

اهمیت سخن شیخ طوسی در بررسی این اعمال در آن بود که او آنها را به عنوان مفاهیمی فقهی/کلامی و نسبت به دیدگاه حقوقی‌اش درباره مفاهیم «دارالاسلام» و «دارالکفر» توضیح و تبیین کرد و بدین سان

۱. همان، صص ۲۹۱-۲۹۲. ۲. همان، ص ۲۹۳.

۳. درباره تبیین کلامی «وعد و وعید» در نظر شیخ مفید نک: مارتین مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۳۳-۳۶۶.

۴. شیخ طوسی، تمهیدات الاصول، پیشین، صص ۳۰۶-۳۰۷.

به مفهوم «دارالفسق» راه بُرد.

به نظر او، به ناخواه واداشتن بر ماندن در شهرها نیز به کارهایی مانند است که از ماندن در آن شهرها جدا نیستند. بنابراین، هرگاه در شمار کارهایی باشد که در صورت اجبار و اضطرار روا می‌شود، ماندن در آنجا هم روا خواهد بود و این ماندن به وادار شدن به انجام دادن آن کارها مانده است. چنان که هرگاه کسی را به ناخواه به ماندن در شهری وادارند که در آنجا به آشامیدن شراب و خوردن گوشت خوک و جز آن نیاز باشد، پس در صورت واداشته شدن او به این اعمال، ماندنش در آنجا روا خواهد بود. حال آنکه هرگاه کسی به ماندن در شهری به ناخواه وادار شود و با ماندن در آنجا به انجام دادن اعمالی ناگزیر شود که تحریم آنها هیچ‌گاه دگرگونی نمی‌پذیرد - مانند کشتن مردم - پس در صورت جدا نبودن انجام دادن این اعمال از سکونتش در آنجا، ماندنش روا نخواهد بود.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در اینجا به یکی از پرمناقشه‌ترین مباحث فقهی/کلامی پرداخت: چگونگی و شرایط ماندن در شهری که آدمی را از اظهار سخنان کفرآمیز ناگزیر می‌کند و امکان ناروا نمایاندن این سخنان (امکان نهی از منکر) موجود نیست. به نوشته او، گروهی در این باره گفته‌اند که ماندن شخص در چنین شهری به هیچ وجه روا نیست و او می‌باید که حتماً از آنجا به جای دیگری برود. در عین حال به نظر برخی دیگر، شخصی که در سرزمین کافران (دارالکفر) می‌ماند، هرگاه از این مسئله نترسد که با آشکار نکردن سخنان کفرآمیز دچار گرفتاری شود، روا است که در این شهر بماند؛ هر چند که دیگران سخنان کفرآمیز را آشکارا بر زبان بیاورند و او امکان نهی

از منکر نداشته باشد. بدین سان، صرف این که او از ابراز چنین سخنانی، به رغم عدم نهی از منکر، دست باز داشته است، ماندگاری اش در سرزمین کفر را جایز می کند. البته در صورتی که برای او مهاجرت به شهرهایی که در آنها شماری اعمال ناشایست، جز کفرگویی، انجام می شود امکان پذیر نباشد؛ هر چند که در آن شهرها نیز نهی از منکر را ممکن نبیند.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی پس از طرح این مسئله و بازنمود آراء برخی همگنان هم عصرش راجع بدان، در باب ماندگاری شخص مؤمن در دارالکفر، پرسش و پاسخ هایی را مطرح کرد و کوشید که از خلال آنها بر این مسئله پرتو روشن تری بیفکند و ابعاد گوناگون آن را بهتر بررسد. او پس از این مطلب، انواع «دار» (سرزمین) را چنین برشمرد: دارالاسلام و دارالکفر. و سنجه و ملاک تشخیص این دو حوزه را از یکدیگر نوع رفتاری ذکر کرد که با ساکنان هر یک از آنها اعمال می شود. او در ادامه آورد که در صورت آشکار شدن نشانه های مسلمانی از کسی، او را مسلمان می خوانیم. هر چند که در دارالکفر ماندگار باشد و در صورت آشکار شدن نشانه های کفر از کسی نیز، به رغم اقامتش در دارالاسلام، وی را کافر می نامیم.<sup>۲</sup>

در نظر شیخ طوسی، سنجه های تشخیص دارالاسلام عبارت بود از: (۱) گواهی آشکار مردم آنجا به یگانگی خداوند و پیامبری رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم؛ (۲) کسی نتواند در آنجا ماندگار باشد مگر آنکه این دو گواهی را آشکارا بر زبان آورد، و یا در پناه و زنهار کسانی باشد که به این دو چیز آشکارا گواهی دهند یا هم پیمان آنها باشد؛ (۳) کسانی که در آنجا ماندگارند، نتوانند آشکارا هر گونه رفتار و کردار کفرآمیزی را بروز دهند و در

۱. همان، صص ۳۰۹-۳۱۰.

۲. همان، ص ۳۱۰.

این کار برایشان موانعی وجود داشته باشد. طبیعی است که در نظر شیخ طائفه، ویژگی های دارالکفر عکس چنین حالتی بود.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی در تبیین این مطلب، به داده های تاریخی استناد کرده و وضع عمومی شهر مکه را پیش از فتح در سال دهم هجری و شهر مدینه را پس از هجرت پیش نهاده است. به نوشته او، شهر مکه پیش از پیروزی مسلمانان در شمار دارالکفر بود و شهر مدینه پس از هجرت رسول اسلام صلی الله علیه وآله وسلم در شمار دارالاسلام. چه، در آن هنگام، ماندگاری در مکه ممکن نبود مگر به واسطه بر نمودن گفتار و رفتار کفرآمیز یا در زنده نگذاشتن کفار بودن و یا هم پیمان شدن با ایشان. هم چنان که شهر مدینه پس از رفتن و ماندگار شدن مسلمانان در آنجا چنین وضعی داشت و ماندگاری در آن فقط به واسطه هم پیمان بودن با مسلمانان و یا گواهی بر یگانگی خداوند و نبوت فرستاده او ممکن بود.<sup>۲</sup>

البته شیخ طوسی به نکته بس ظریفی نیز توجه داشت: با توجه به عدم آگاهی ما از عده مسلمانان مدینه در آغاز مهاجرت بدانجا، در آن هنگام، شهر مزبور در کدام رسته قرار داشته است؟ پاسخ او به این پرسش، برآمده از یکسان و برابر بودن مسلمانان و کافران در بیان معتقداتشان بود: چنین سرزمینی نه دارالفکر است و نه دارالاسلام.<sup>۳</sup>

با این حال، او بر سخن خود چنین افزود که در صورت نبودن منعی بر آشکار کردن اسلام در چنین سرزمینی با گواهی آشکار برخی ساکنان به یگانگی خداوند و نبوت رسول اسلام صلی الله علیه وآله وسلم، به رغم اعتقاد به مسائل کفرآمیز مانند جبر و تشبیه خداوند به چیزهای دیگر، سرزمین

۱. همان، صص ۳۱۰-۳۱۱.

۲. همان، ص ۳۱۱.

۳. همان.

مذکور در شمار دارالاسلام متجلی می‌شود و در صورت وجود منع و مانعی در آشکار کردن اسلام، سرزمین یاد شده در شمار دارالکفر خواهد بود.<sup>۱</sup>

نکته قابل توجه آنکه به نظر شیخ طوسی، با افزوده شدن مسائل کفرآمیز مانند جبر تشبیه به گواهی آشکار بر یگانگی خداوند و نبوت فرستاده‌اش، این تنها سرزمینی خواهد بود که عنوان دارالاسلام به خود می‌گیرد و مردم ساکن در آنجا کماکان کافر خوانده می‌شوند. چنین سرزمینی در نظر شیخ طائفه، همان «دارالفسق» یا سرای گناهکاری بود. یعنی همان مکانی که نمی‌توان در آن ماندگار شد، مگر آنکه گونه‌ای از گناه را آشکارا انجام داد. چه آن گناه عبارت باشد از باور داشتن به سخنی و چه عبارت باشد از انجام دادن فعلی عملی؛ فعلی اعم از گفتار و کردار.<sup>۲</sup>

بیقین شیخ طوسی در طرح این نظریه و در تبیین ساز و کارهای مفهومی و اجتماعی مفاهیم دارالاسلام، دارالکفر و دارالفسق به واقعیت‌ها و شرایط اجتماعی / سیاسی / فرهنگی زمانه خود نیز نظر داشته است. اما کدام شرایط؟ آیا سخت‌گیری‌های اهل سنت بر امامیان بغداد که پس از ورود ترکان سلجوقی به دستگاه خلافت، بر شدت و حدت آن افزوده شد و سرانجام به آتش کشیدن دارالعلم شاپور (به سال ۴۵۱ هجری) و مهاجرت شیخ طائفه، استاد و اداره‌کننده این مؤسسه از بغداد به نجف را فرجام داد؟<sup>۳</sup> در طرح این نظریه مؤثر نبود؟ نظریه‌ای که ساکنان سنتی دارالاسلام با توحید عددی‌شان را فاسق و از گونه‌ای کفر ضمنی برخوردار می‌دانست. اکنون برای داوری زود است و این موضوع بررسی دیگری را می‌طلبد.

۱. همان.

۲. همان.

۳. درباره این مؤسسه نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «دارالعلم شاپور»، دایرةالمعارف تشیع، پیشین، ج ۷، صص ۴۰۷-۴۰۸.