

باور عمومی شیعیان به اصل «امامت» و نقش آن در توسعه «اقتدار اجتماعی» ائمه (ع)

فهیبه فرهمندپور*

چکیده:

میان بسیاری از باورهای کلامی و جهت‌گیری‌ها و مناسبات اجتماعی و سیاسی در تاریخ اسلام، رابطه‌ای انکارناپذیر یافت می‌شود. بر همین اساس، ائمه (ع) در طول دوره حدود ۲۵۰ سال حضور خود در میان مردم و در شرایطی که فاقد ابزار معمول و اهرم متعارف اعمال قدرت و حاکمیت - از جمله قدرت سیاسی و نظامی - بودند، با عرضه نظریه «امامت منصوب» به جای مدل رایج امارت و خلافت در جامعه اسلامی و در قالب یک جهت‌گیری کلامی، زمینه تعمیق نفوذ و گسترش اثربخشی و اقتدار خود را در عرصه مناسبات اجتماعی و سیاسی فراهم نمودند.

این پژوهش که بر نظریه پارسونز در باب ارجاع قدرت به اقتدار مبتنی بر مشروعیت استوار است، تلاش می‌کند چگونگی تأثیر اصل امامت در کلام شیعه - از راهی غیر از توسعه قدرت سیاسی و نظامی - بر مناسبات اجتماعی و معادلات سیاسی آن روزگار را که به شکل‌گیری مدل جدیدی از اقتدار انجامید و در نتیجه آن، ائمه به جدی‌ترین خطر برای حاکمیت دستگاه‌های سیاسی معاصر خود تبدیل شدند، تبیین کند.

واژگان کلیدی: کلام شیعه، امامت منصوب، قدرت، اقتدار، نفوذ اجتماعی.

* دکترای تاریخ اسلامی و عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۲۵ تاریخ تأیید: ۸۷/۱/۲۶

طرح مسأله

مباحث و موضوعات مطرح در حوزه معرفت‌شناسی دینی و اصول عقاید به‌صورت بسیط و کلی از زمان ظهور اسلام مطرح بوده است؛ اما حضور روشنگر پیامبر(ص) از یک‌سو و بساطت زندگی و طبعاً سادگی فهم عرب آن روزگار از سوی دیگر، مانع شکل‌گیری سؤالات جدی در این زمینه و مباحثات و گفتگوهای مرتبط با این موضوعات می‌شد.

با وفات پیامبر(ص) چالش‌زاترین مسأله در تاریخ اندیشه دینی مسلمین رخ نمود. مسأله جانیشینی پیامبر(ص) از نخستین مسائلی بود که رویکردهای مختلف به آن، باعث صف‌آرایی مسلمانان در مقابل هم شد و در تاریخ اسلام ادامه یافت و منشأ بروز اختلافات بعدی گردید. به‌علاوه اختلاط مسلمانان با سایر ملل و اندیشه‌های رایج آن زمان، بستر دیگری برای تبادل آرا و شکل‌گیری سؤالات و گفتگوهای نظری فراهم آورد. پاسخ‌های مختلف به پرسش‌هایی که بعدها آنها را پرسش‌های کلامی نامیدند - از نخستین دهه‌های پس از وفات پیامبر(ص) - به‌ممیزاتی تبدیل شد که جریان‌های فکری مختلف را از یکدیگر باز می‌شناساند. کتاب‌هایی با نام «ملل و نحل» بر همین اساس (بیان ویژگی‌های فکری که حدود و ثغور مذاهب و مکاتب کلامی و اعتقادی را معلوم می‌سازد) به معرفی آنها پرداخته‌اند. تنوع، کارکرد و نتایج این موضوعات باعث ارتباط آنها با عرصه‌های مختلف فکری، سیاسی و اجتماعی می‌شد. مثلاً غیر از مباحث رهبری و امامت که مستقیماً به حوزه کلام سیاسی مرتبط است، نتایج برآمده از مباحثی چون جبر، اختیار و ارجا نیز بر موضع‌گیری‌های سیاسی و جریان‌های فکری مرتبط با دستگاه‌های خلافت اثرگذار بود و به‌همین دلیل غالباً یک طرف این مباحثه‌ها مورد حمایت خلفا قرار می‌گرفت. مثلاً امویان بیشتر طرفدار مرجئه و جبریه بودند، برخی خلفای عباسی به معتزله گرایش نشان می‌دادند و...؛ البته این انشعاب‌های کلامی، خاستگاهی بسیار کلی داشته‌اند؛ اما زمینه انشعاب‌های بعدی تا آنجا ادامه یافت که ملاحظه کثرت نام این فرق و مذاهب، موجب شگفتی است. تشیع نیز به‌عنوان یک اقلیت معارض با جریان فکری حاکم، برای ادامه

حیات خود و افزایش ضریب تأثیر بر پیروانش، نیازمند طراحی اساسنامه‌ای بود که به آن به‌عنوان یک تشکیلات فکری و سیاسی مستقل، هویت و استقلال ببخشد. امام کاظم(ع) خطاب به کسانی که در انتخاب مسیر فکری خود دچار سرگردانی بودند، می‌فرمود: «الیّ الیّ، لا إلیّ المرجه و لا إلیّ القدریه و لا إلیّ المعترله و لا إلیّ الخوارج و لا إلیّ الزیدیه...» (ابن‌نعمان، ۱۴۱۳: ۲/ ۲۲۲) این نقل گذشته از آنکه نشان می‌دهد امام با نفی مرجعیت فکری دیگران، شیعیان را منحصراً به هدایت معنوی خود فرا خوانده است، روشن می‌سازد که خطوط فکری و مرزهای اعتقادی میان جریان‌های کلامی آن روزگار تا چه حد قابل شناسایی بوده و تشیع امامی نیز باید ممیّزات و حدود جغرافیای فکری خویش را دقیقاً ترسیم می‌کرده است. اربلی نیز در نقل داستان انتقال امام هادی(ع) از مدینه به سامرا، گزارش داده که یکی از افراد این گروه خارجی بود، دیگری از حشویه و دیگری متشیّع. (اربلی، ۱۴۲۶: ۴/ ۳۰-۳۲) این نقل نیز مرزبندی‌های کلامی در آن روزگار را نشان می‌دهد. این جمله امام سجاد(ع) که «جز ما و شیعیان ما کسی بر آیین ابراهیم نیست» (ابن شهرآشوب، ۱۴۲۷: ۴/ ۱۴۵) تأکیدی بر همین تمایزها بود.

البته ائمه(ع) افزون بر ورود به مباحثی که به مبانی اصلی دین مرتبط بود - مانند مسائل مرتبط با توحید، شرک، الحاد و تجسیم و تشبیه - در شناسایی، استخراج و رصد موضوعات کلامی برای ورود به مباحثات و گفتگوها، به‌نحوی اقدام می‌کردند که اعلام‌نظر در آن زمینه و تحقق یک ممیزه فکری، به‌گونه‌ای با مقاصد اصلی مذهب و مؤثر بر آن مرتبط باشد و از ورود به مباحثی که نتیجه عینی و عملی مشخصی نداشت، پرهیز کرده، به شیعیان خود نیز در این زمینه تذکر می‌دادند. مثلاً ایشان در مباحثی چون ارجا، قضا و قدر و جبر و اختیار، فعال‌تر از موضوعاتی چون خلق قرآن ظاهر شدند؛ چراکه چنین مباحثی موجب بالا گرفتن منازعات و مخاصمات کم‌نتیجه‌ای می‌گردید که امامان همواره پیروان خود را از آن برحذر می‌داشتند. (کلینی، ۱۳۸۳: ۱/ ۹۲-۹۴؛ ۲/ ۳۰۰؛ ابن‌سعد، بی‌تا: ۵/ ۳۲۱؛ اربلی، همان: ۳/ ۸۶؛

ابونعیم اصفهانی، بی تا: ۳/ ۱۸۴) حال آنکه طرح و اعلام موضع در مواردی چون ارجا، قدر، جبر و اختیار، مستقیم و غیرمستقیم به قرائت ائمه (ع) از دین مربوط بود و بر چگونگی مواجهه افراد با جامعه، سیاست، فرهنگ و... اثرگذار بود. این همان نکته‌ای است که در این پژوهش به‌عنوان اثربخشی «اندیشه‌های کلامی» بر «تحولات اجتماعی و مناسبات سیاسی تشیع» بررسی می‌گردد.

جریان فکری تشیع امامی با اهتمام ائمه (ع) به تغذیه فکری شیعیان و طرح مباحث جدی فکری در آموزه‌هایشان و ظهور چهره‌های مهم میان اصحاب امامان، مانند هشام بن حکم - که هریک تحت آموزش و تربیت ائمه به‌عنوان نظریه‌پردازان صاحب‌سبک در مباحث کلامی مطرح گردیدند - به‌سرعت قالب یک مذهب و مکتب فکری به خود گرفت.

البته این قالب‌های فکری، تحقیقی تدریجی داشته‌اند که از یک‌سو متأثر از روند شکل‌گیری مرزهای فکری عمومی در جامعه اسلامی و حاصل تعارض و مرزبندی فریق کلامی مسلمان در مقابل یکدیگر بوده است - حدیث اخیر از امام کاظم (ع) در واقع ناظر به این بخش است - و از سوی دیگر، تحت تأثیر مباحثات فکری درون مذهبی یا همان گفتگوهای کلامی میان خود متفکران شیعه قرار داشته است. البته تطور تدریجی قالب‌های فکری لزوماً به‌معنای آن نیست که عقاید کلامی شیعیان فاقد پشتوانه‌های اساسی دینی و یا مبانی عمیق در مرحله ثبوت بوده است؛ آن‌چنان‌که برخی به‌گونه‌ای خاص مدعی شده‌اند. (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶) در میان مجموعه ممیزهای فکری شیعه، یقیناً «امامت» اساسی‌ترین مؤلفه کلامی است که هم نظریه‌پردازی در این موضوع و هم بررسی میزان اثربخشی این مؤلفه بر سایر زمینه‌های اندیشه کلامی و قالب‌های اجتماعی تشیع، پژوهش‌های گسترده‌ای می‌طلبد.

نکته قابل توجه آن است که هم‌زمان با بروز تحول تدریجی در جریان اندیشه شیعی، به‌لحاظ اجتماعی نیز تحول دیگری شکل می‌گرفت که عبارت بود از

شکل‌گیری قالب‌های تشکیلات اجتماعی شیعه تشیع در نیمه قرن اول هجری که جمعیت‌پراکنده و غیر سازماندهی‌شده‌ای داشت و به‌هیچ‌رومی نمی‌توانست اثر تعیین‌کننده‌ای بر تحولات اجتماعی آن عصر داشته باشد - که ناکامی‌های پی‌درپی امام علی، امام حسن و امام حسین(ع) در کسب پیروزی‌های جدی در مقابل جناح‌های مخالفان ناشی از همین فقدان تشکیلات سازماندهی شده بود - کم‌کم و در طول حدود دو قرن به یک تشکیلات منسجم تبدیل گردید که نهاد پیچیده و کالت، تنها یکی از جلوه‌های این تشکیلات محسوب می‌شود. این جریان دوم، یعنی تقویت قالب‌های تشکیلات اجتماعی شیعه و توسعه و تعمیق تدریجی نفوذ ائمه بر این تشکیلات به‌عنوان جغرافیای اندیشه و عمل مردم در نقاط مختلف جهان اسلام در شرایطی بود که ائمه هیچ ابزاری برای اعمال قدرت و حاکمیت در اختیار نداشتند. هم‌زمانی این دو جریان فکری و اجتماعی در مکتب تشیع، وجود رابطه‌ای علی میان این دو را محتمل می‌سازد. به دیگر سخن، سازماندهی تفکر شیعی و از همه مهم‌تر، عرضه یک نظریه منسجم در مسأله امامت و رهبری،^۱ به‌تدریج زمینه سازماندهی اجتماعی و سیاسی شیعیان را فراهم آورده، اقتداری بی‌نظیر بر این تشکیلات برای ائمه به‌ارمغان آورد.

چارچوب نظری

در میان مجموعه نظریات مطرح در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی که به‌نحوی به مدل‌های متنوع مناسبات قدرت پرداخته‌اند، تعریف پارسونز از قدرت، بیش از همه به موضوع این پژوهش نزدیک است. وی به‌جای تعریف قدرت به توانایی یک طرف

۱. البته این نکته یادآوری مجدد می‌طلبد که «نظریه امامت منصوص» مانند سایر ممیزات کلامی، محصول یک جریان تدریجی است که ابعاد مختلف آن در نیمه دوم عصر حضور شکل گرفته، تئوریزه شده است. سخن از این نظریه در دوره‌های پیش‌تر، اشاره به مبانی و ریشه‌های تاریخی است که در نهایت به شکل‌گیری آن انجامید، نه طرح و ارائه یک نظریه منسجم و کامل، آن‌چنان‌که در پایان عصر حضور و در طول عصر غیبت و در روزگار معاصر به آن پرداخته می‌شود.

بر تحمیل خواست خود به طرف مقابل، آن را به توانایی فراگیر برای اجرای تعهدات الزام‌آور در یک نظام یا سازمان جمعی معرفی می‌کند که با اتکا بر ربط آنها به هدف‌های جمعی مشروعیت می‌یابد. بنابراین به‌نظر او قدرت اساساً از اقتدار ناشی می‌شود؛ یعنی مشروعیت نهادینه‌شده‌ای که اساس قدرت را تشکیل می‌دهد، در قالب نهادینه کردن حقوق رهبران در جلب حمایت اعضای اجتماع تعریف می‌شود. در تعریف پارسونز از قدرت، وجود تعهدات الزام‌آور، مشروعیت را به‌عنوان مقوم قدرت مطرح می‌کند. طبعاً او کسی را قدرتمند می‌شناسد که توانسته با استفاده از نفوذ خود و تأثیر بر وجدان طرف مقابل و ایجاد انگیزه در او و - البته در شرایط خاص - استفاده از ضمانت‌های اجرایی منفی یعنی زور، او را به مشروعیت خود متقاعد کرده، تحت تأثیر اقتدار خود قرار دهد. این موارد، کانال‌های چهارگانه اعمال قدرت پارسونزی محسوب می‌شوند:

۱. انگیزه: کانال موقعیتی جهت ضمانت اجرایی مثبت یا دادن مزایای مثبت به دیگری که از خواست‌های من پیروی کند.

۲. زور: کانال موقعیتی جهت ضمانت اجرایی منفی یا تهدید تحمیل شرایط نامساعد، اگر دیگری اطاعت نکند.

۳. نفوذ: کانال نیت ضمانت اجرایی مثبت یا ارائه دلایل موجه برای اینکه چرا دیگری باید اطاعت کند.

۴. وجدان یا تعهدات اخلاقی دیگر: کانال نیت جهت ضمانت اجرایی منفی یا تهدید به اینکه از نظر اخلاقی - یا اعتبارات دیگر - نادرست است که دیگری اطاعت نکند. (گیدنز، ۱۳۷۸: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۸۳: ۳۰۴ و ۳۰۵)

جالب است که از نظر پارسونز، نه‌تنها هیچ تلازم معناداری بین برخورداری از قدرت با در اختیار داشتن ابزار اعمال زور و یا توانایی اعمال ضمانت‌های اجرایی - در مقابل کسانی که از خواست او تخطی می‌کنند - وجود ندارد، اساساً توسل به شیوه‌های قاهرانه برای اعمال قدرت می‌تواند نشان‌دهنده اساس پوشالی و بی‌ثبات قدرت فرد باشد. بنابراین می‌توان به‌خوبی تصور کرد که قدرت باثبات و اساسی در جریان کنش‌های اجتماعی، گاه نه در اختیار مثل رهبران و صاحبان حاکمیت

سیاسی - که معمولاً بیشترین ابزار اعمال زور یا ضمانت اجرایی را علیه مخالفان خود دارند - که در اختیار کس یا کسانی باشد که به‌رغم فقدان چنین امکاناتی، بهتر توانسته‌اند مردم را نسبت به مشروعیت و اقتدار خویش متقاعد سازند و آنان را - به تعبیر پارسونز - به سپردن «تعهدات الزام‌آور» وادارند. (همو، ۱۳۷۸: ۲۲۰ و ۲۲۱؛ ۱۳۸۳: ۲۹۹-۳۱۰) به‌نظر پارسونز «دگرگونی اجتماعی در کلی‌ترین جنبه آن اساساً تکاملی فرهنگی است و این یعنی تغییر ارزش‌ها، هنجارها و نظام‌های عقیدتی.» (۱۳۷۸: ۲۲۱ و ۲۲۲) تکامل فرهنگی و تغییر ارزشی که از جانب فرد در موضع قدرت و یا صاحب اقتدار، هوشمندانه هدایت و رهبری می‌شود.

فرضیه

این پژوهش بر آن است تا با بررسی چگونگی تعامل دو جریان تحول فکری و اجتماعی شیعه در طول ۲۵۰ سال عصر حضور ائمه و شکل‌گیری قالب‌های کلامی و به‌طور خاص، نظریه امامت از یک‌سو و توسعه و تعمیق اقتدار ائمه به‌عنوان رهبران یک سازمان و تشکیلات مقتدر سیاسی از سوی دیگر، این فرضیه را محک بزند که «نظریه امامت در عرصه اندیشه و کلام شیعه، موجب توسعه اقتدار و نفوذ ائمه در میان شیعیان و در نتیجه توسعه قدرت آنان در عرصه مناسبات سیاسی و اجتماعی روزگارشان گردیده است.» تشکیل و تقویت سازمان سیاسی شیعه که محصول تدریجی بیش از دو سده حضور ائمه در میان شیعیان بوده، برآیند این دو جریان است که یکی (توسعه قدرت سیاسی) از دیگری (شکل‌گیری نظریه کلامی) تأثیر پذیرفته است.

امامت، اساسی‌ترین مؤلفه کلامی شیعه

به‌قول شهرستانی، امامت موضوع بزرگ‌ترین اختلاف در امت اسلامی بود که در هیچ مسأله‌ای در تاریخ اسلام تا این اندازه، زمینه منازعات و درگیری‌های کلامی فراهم نشده است. (شهرستانی، ۱۴۱۹: ۱/۳۱) اصلی‌ترین مسأله در امامت و جانشینی پیامبر(ص)، پذیرش انتصابی بودن امام از جانب خدا (نظریه امامت منصوص) یا واگذاری مسؤولیت تعیین امام به مردم در مقابل نصب الاهی و اعم از

انتخاب آزاد و بیعت عمومی، اعمال نظر اهل حل و عقد، انتخاب شورایی، وصیت امام قبلی و یا قیام به سیف بوده است. البته در این قول اخیر، همواره معنای عام و رایج امامت میان عموم مسلمین که بیشتر جنبه‌های دنیایی و حکومتی دارد، مدنظر بوده است، نه امامت به مفهوم و اصطلاح خاص آن نزد شیعه که جامع امور دین و دنیاست. خاندان پیامبر(ص) و پیروانشان قرن‌ها درصدد تبیین، تبلیغ و توسعه باور به نظریه اول بودند که بار کلامی عمیق‌تری از امارت به معنای رایج داشته است. در ادامه، این نظریه از ابعاد مختلف بررسی می‌شود:

۱. واکاوی نظریه «امامت منصوص»

رهبری اساسی‌ترین محور شکل‌گیری یک تشکیلات و شاخصه تحقق آن است و رهبر، محور انسجام گروه و تعیین‌کننده خطوط اصلی حرکت افراد می‌باشد و اطاعت از او الفاکنده روح توافق جمعی به شمار می‌رود.

با وجود آنکه عرب عصر جاهلی، فاقد شکل کاملی از حکومت، انضباط سیاسی و قانون‌گذاری و قانون‌مندی متمرکز و متناسب با ساختارهای رشدیافته اجتماعی بود، در همان ساختار و بستر اجتماعی قبیله، «رهبری» اصل قاطع، شناخته‌شده و دارای اساسی‌ترین نقش در حفظ انسجام اجتماعی آنان شمرده می‌شد. انتخاب رئیس معمولاً برعهده گروهی از برجستگان قبیله انجام می‌گرفت و شخصی که‌نسال و واجد شرافت خاندانی، برجستگی اقتصادی و فضائل اخلاقی در قالب نظام فرهنگی عصر جاهلی برگزیده می‌شد. هنگام ظهور اسلام و ادعای نبوت و رهبری دینی و سپس زمامداری سیاسی از جانب پیامبر، اندیشه اجتماعی عرب در مقابل اصل پذیرش رهبری مشکلی نداشت؛ برخلاف پذیرش برخی از احکام اسلام، مثل وجوب نماز و سجده، یا حرمت شراب و زنا که اساساً مقاومت اعراب را برمی‌انگیخت. اگر هم مخالفتی وجود داشت، ناشی از مقاومت در برابر پذیرش یک جوان هاشمی با سابقه یتیمی و فقر بود که گذشته از جایگاه معنوی شناخته‌شده خود و تبارش، فاقد قدرت اقتصادی و اقتدار اجتماعی در آن جامعه بود و از بسیاری از چهره‌های

سرشناس قریش آن روز، جوان تر به حساب می آمد. مهم تر آنکه عرب به ساختار قبیله‌ای خو کرده بود و تمرکز رهبری در قالبی فراقبیله‌ای را بر نمی تافت. پس از سال‌های ناکامی در مکه، هجرت به یثرب و استفاده از موقعیت اجتماعی مساعد آن، به دلایل مختلف به توسعه باوری جدید و ایجاد تحول عمیق اجتماعی و فرهنگی کمک کرد. اقتدار رو به افزایش مدینه‌النبی در مقابل اقتدار سنتی رو به انفعال مکه و سرانجام فتح مکه و درهم شکسته شدن ظاهری مواریث فرهنگی و جاهت اجتماعی شرک در مقابل اسلام، از جمله این دلایل بود که پذیرش عمومی رهبری پیامبر در بخش‌های عمده جزیره‌العرب را به همراه داشت؛ رهبری که دیگر نه جوان بود و نه فاقد پشتوانه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و شاید هضم پذیرش اقتدار او برای مخاطبان پایان دهه دوم عرضه اسلام، آسان تر و برای مخالفان قدیمی ترش اجتناب‌ناپذیر بود. به علاوه محتوای تعالیم پیامبر نیز همچنان به سمت حذف قوم‌گرایی‌ها و رقابت‌ها و کشمکش‌های خاندانی سوق داده می شد.

اما بر خلاف آنکه به نظر می رسید اندیشه سیاسی عرب در گذر از دوره جاهلی به عصر ایمان، قالب‌های جدید رهبری را جایگزین نگرش‌های سنتی کرده است، وفات پیامبر(ص) و تنازعات سیاسی میان مدعیان خلافت و پیروزی اندیشه‌ای که به خلافت خلفای اولیه انجامید، نشان داد رسوب‌های نگاه اجتماعی عصر جاهلی چنان پررنگ باقی مانده بود که حتی در لباس و ادبیاتی نوین، مانع امتداد جریان فکری برآمده از اندیشه‌های نبوی می شد. اثرگذاری برخی افراد ذی نفوذ جامعه بر جریان انتخاب خلفای اولیه (اهل حل و عقد) دخالت دادن ملاک سن در انتخاب خلیفه و انتخاب ابوبکر به جای علی(ع) صرفاً به بهانه سن بیش تر^۱ (ابن قتیبه، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۹) طرح مسأله نسب و تبار در گزینش خلیفه در مقابل انصار مدعی تصدی قدرت یا

۱. بر اساس برخی نقل‌ها حتی «محمد حنفیه» هم در مقابل امام سجاد(ع) به همین مسأله استناد کرد؛ اما امام در مقابل، بر نصّ و مواریث نبوی تأکید نمود. (طبرسی، بی تا: ۴۶/۲)

شرکت در آن (طبری، بی تا: ۳، ۲۲۸؛ ابن قتیبه، همان: ۱/ ۲۳-۲۵) و تأکید بر شرافت‌های خاندانی حتی در کلام آنان - که به دلائل و انگیزه‌هایی خاص و در یک حرکت نمایشی، قصد تضعیف دو خلیفه نخستین را داشتند و بر ضعف بیوت تیم و عدی انگشت می‌گذاشتند (یعقوبی، ۱۴۱۳: ۱/ ۲ و ۱۰ و ۱۱؛ طبری، ۳/ ۲۰۹-۲۱۰) به گونه‌های مختلف، بازگشت به جریان اندیشه سیاسی رشدیافته در فرهنگ جاهلی را به نمایش می‌گذاشت.

تاریخ سده‌های نخستین ظهور اسلام - و البته تمام طول تاریخ اسلام در قالب‌های متفاوت - عرصه تعارض و تنازع مداوم دو جریان فکری موازی بود؛ جریان فکری سنت‌مدار و تحت حمایت نهادهای سنتی ریشه‌دار در فرهنگ کهن عمومی - که حاکمیت‌های سیاسی معمولاً از این جریان نشأت می‌گرفت - و جریان فکری نوگرا (در مقایسه با نگاه سنتی) و منبعث از اندیشه دینی اصلاح‌گرای نبوی - که خاندان پیامبر، شاخص‌ترین پرچمداران آن بودند و در آن بستر فرهنگی برای تصدی جایگاه قدرت، امکان جدی نداشت. بنابراین ائمه (ع) بایستی در یک جریان هدفمند در جهت بازاندیشی ساختار موجود، بر شیوه‌های قالب‌بندی شده تعامل و الگوهای مورد پذیرش نظام اجتماعی آن روز اثر می‌گذاشتند و با استفاده از ظرفیت‌های موجود، چه در بسترهای اجتماعی و چه در مبانی فکری ریشه‌دار در اندیشه اصیل دینی، طرحی جدید برای سوق دادن آن ساختار به سمت تغییرات نهادی موردنظر خود ارائه می‌کردند. چه بسا نفوذ تشیع در مناطق خارج از ساختار فرهنگی سنتی عربی، مانند ایران از جمله معلول‌های این عامل باشد که جریان مقاومت قدرتمندی علیه این اندیشه‌های نوین در آن مناطق فعال نبود؛ مسأله‌ای که در بررسی علل کامیابی اسلام در یثرب - در مقایسه با مکه - نیز قابل توجه است.

چنانکه در بررسی ساختار جامعه اسلامی آن روز و به‌قول جامعه‌شناسان به‌عنوان «پس‌زمینه توافق» (گیدنز، ۱۳۸۴: ۶۰) سنت و دین، اصلی‌ترین مؤلفه‌های شکل‌گیری فرهنگ عمومی در جامعه اسلامی شناخته شود، ائمه (ع) باید برای ایجاد

تحول اجتماعی، نظریه‌ای در باب رهبری عرضه می‌کردند که بتواند به‌شکلی باورپذیر ضمن پیوند میان این دو مؤلفه، میزان اثرگذاری باورهای دینی - در مقایسه با باورهای سنتی - در مقایسه با باورهای سنتی بر بدنه فرهنگی جامعه را افزایش دهد و به تدریج مقاومت سنت در مقابل دین را تضعیف و یا لاقلاً تعدیل کند.

نظریه «امامت منصوص» یا «انتخاب رهبر بر اساس گزینش الاهی» واجد این شاخصه‌ها بود؛ پذیرش اصل رهبری و امامت کسی با اختیاراتی گسترده در حوزه دین و دنیا و مناسبات مادی و معنوی که نه بر اساس مصلحت‌سنجی‌های اهل حل و عقد یا سلیقه‌های عمومی یا منطق متعارف اجتماعی، که بر اساس گزینش الاهی و صدور نصی قاطع، انتخاب و معرفی می‌شد.^۱ پس از آنکه امامان با ارائه نشانه‌ها و اثبات قابلیت‌های خود توانستند این جایگاه را تثبیت کنند و با تأکید بر ارتباط نسبی آنها با پیامبر و وراثت معنوی او طرحی برای رهبری دینی به شیعیان عرضه شد که با رهبری سیاسی - دینی پذیرفته شده در میان اکثریت جامعه آن روز بسیار متفاوت بود. خلفا با آنکه دائماً درصدد تعریف نوعی منزلت معنوی برای خود به‌عنوان صحابه پیامبر(ص) یا جانشین او و یا حتی جانشین خدا (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۲۴/۱۵؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۱۳۷/۹) و القای آن به مردم بودند (فرهمندپور، ۱۳۸۳) به دلیل نوع عملکرد و حتی اعتراف خود به اشتباه یا جهلشان که اقتدار سیاسی دستگاه خلافت را پذیرفته بودند، قابل قیاس با فرزندزادگان پیامبر نبودند. در این طرح جدید، امام به‌عنوان رهبر و برگزیده الاهی، از امکان اثرگذاری عمیق‌تری بر نظام اجتماعی بهره‌مند می‌شد و در همان بستر فرهنگی موجود، با انگشت گذاردن بر ظرفیت‌های معنوی جامعه، توفیق جدی به‌دست می‌آورد. این

۱. فقط ملاحظه فهرست ابواب «کتاب الحجج» الکافی، برای درک تعریف امامت و تعیین حدود اختیارات وی در تلقی شیعیان کافی است.

نسخه جدید رهبری مبتنی بر پذیرش اصل «امامت منصوص» در صورت کسب توفیق در جلب پذیرش مخاطبانش، نوعی تمایز قالب‌های نظری و عملی نسبت به اکثریت سنت‌مدار (معتقد و یا تن‌داده به حاکمیت ریشه‌کرده در سنت‌های اجتماعی) را فراهم می‌آورد و به تقویت و تحکیم ساختار اجتماعی تشیع امامی منجر می‌شد. مقایسه این شرایط جدید با جایگاه ائمه پیشین در جامعه، تحول شکل‌گرفته در طول این حدود دو سده را به خوبی نشان می‌دهد.

در شرایطی که حاکمیت سیاسی به‌ناچار با بهره‌برداری از بی‌خبری و ناآگاهی عمومی از یک‌سو (فرهمندپور، ۱۳۷۸) و قدرت قاهر و زور از سوی دیگر، مدیریت خود را در جامعه توسعه می‌داد، در مقابل هم امامان شیعه با عرضه و تقویت باور عمومی پیروان خود به نظریه امامت منصوص به‌عنوان اهرمی مشروعیت‌زا ضمانت اجرایی لازم برای تعامل اثرگذار بر سرمایه عظیم نیروی انسانی پیروان خود را تأمین کردند و با بهره‌برداری از «مشروعیت نهادینه‌شده» برآمده از آن توانستند از اقتداری به‌مراتب عمیق‌تر - و البته نه الزاماً وسیع‌تر - از قدرت حاکمیت برخوردار شوند.

فهم بهتر این جریان اثرگذاری و نفوذ معنوی در مقایسه با قدرت سیاسی حاکمیت، مستلزم درک تفاوت میان اصل امامت شیعی با امارت یا خلافت است. هدف و وظیفه رهبر الهی (پیامبر و امام) هدایت امت از هر راه ممکن است. البته ممکن است حکومت گاهی کوتاه‌ترین راه باشد؛ اما نه یگانه راه است و نه همواره راهی ممکن، میسر و دست‌یافتنی. حتی گاهی ممکن است در شرایطی خاص، تصدی حکومت از هر راه ممکن، اسباب گمراهی دیگران را فراهم آورد؛ چنانکه امام علی (ع) دلیل چشم‌پوشی از حکومت پس از وفات پیامبر (ص) را نگرانی از گمراهی مردم عنوان کرد. (نهج‌البلاغه، ن ۶۲)

بنابراین برخلاف تلقی عمومی، گرچه ائمه (ع) حکومت‌های خارج از زنجیره ولایت الهی را غیر مشروع می‌دانسته‌اند، تحقق خارجی و تاریخی حکومت‌های معاصر خود را در شرایطی که اقدام عملی علیه آنان جواب نمی‌داد، به‌عنوان واقعیت

موجود - نه یک امر مشروع - پذیرفتند و تلاش کردند در بستر این واقعیت موجود، وظیفه اساسی خود (هدایت) را انجام دهند و البته در این برنامه‌ریزی جدید، به چنان اقتدار و نفوذی دست یافتند که حکومت‌ها حتی با در اختیار داشتن اهرم قدرت سیاسی، از کسب چنان موقعیت و نفوذی در میان مردم ناتوان بودند. ائمه(ع) وسعت مفهومی امامت و عمومیت این مفهوم بر امارت و خلافت را در قالب یک مدل اقتدار جدید و اثربخشی عمیق خود بر جامعه و مردم معاصرشان - بدون اتکای به قدرت سیاسی - به نمایش گذاشتند و در این راه به پیروزی‌های انکارناپذیری دست یافتند. امام سجاد(ع) به کسی که از سر شماتت پرسید: (در کربلا) چه کسی پیروز شد؟ پاسخ داد: برای شناسایی طرف پیروز، به وقت نماز، اذان بگو، خواهی دانست چه کسی پیروز شد. (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۷۷) این بیان در واقع توجه به همین مدل اقتدار سیاسی و اجتماعی است.

هارون در کنار کعبه، امام کاظم(ع) را مورد عتاب قرار داد که تو همان کسی هستی که مردم مخفیانه با او بیعت می‌کنند. پاسخ امام دقیقاً تأیید همان قالب اقتدار است که «انا امام القلوب و انت امام الجسوم.» (ابن حجر هیتمی، بی تا: ۲۰۲) این نقل نشان می‌دهد ائمه(ع) در مقابل خلافت متکی بر قدرت قاهر نظامی، قدرت معنوی را عرضه می‌کردند و تلاش می‌نمودند باور به این قدرت معنوی را به دیگران القا کنند. این شیوه همواره در استغنا ائمه(ع) در قبال قدرت ناشی از حکومت سیاسی و نوع تعامل آنها با خلفا و متقابلاً وحشت خلفا از ائمه(ع) در حالی ظهور می‌یافت که ظاهراً هیچ ابزار و اهرمی علیه حکومت در اختیار آنها نبود تا آنجا که حکومت حتی تولد یک نوزاد در خانه امام یازدهم را برنمی‌تافت و برای اطلاع از مسأله و تسلط بر اوضاع، از هر راه ممکن و حتی گماشتن کنیزانی برای جاسوسی از خانه امام بهره می‌جست.

عمومیت یافتن این درک و نگاه نسبت به حوزه مفهومی امامت و شکل گرفتن تعامل مقتدرانه امام با مردم، حکومت و جامعه، مستلزم عرضه عمومی و تبیین

دقیق نظریه امامت در تفکر شیعی بود. از همین رو ائمه(ع) در طول دوران حضور با جدیت تمام به تعریف حدود این نظریه و تعمیق باور به آن در میان پیروان خود اهتمام نمودند و بهرغم تأکید بر لزوم تقیه در امور مختلف، غالباً در اصل امامت خویش تقیه نکردند. روشن است که ائمه بایستی با نشانه‌ها، لوازم و شواهدی مردم را نسبت به این قدرت معنوی متقاعد نموده، زمینه کسب نفوذ و اقتداری متفاوت با فشار سیاسی و نظامی را فراهم می‌آوردند

۲. راه‌های شناسایی امام در نظریه امامت منصوص

در نقل‌های روایی و تاریخی، فراوان دیده می‌شود که «قدرت علمی» امام و وسعت اطلاعات وی حتی در زمینه معارف سایر ادیان و به‌خصوص در قالب پرسش و پاسخ‌هایی با علما و دانشمندان، از جمله نشانه‌های امامت ائمه(ع) شناخته شده است. (کلینی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۲۷ و ۲۲۸؛ ابن‌نعمان، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۹۴-۱۹۸؛ ۲/ ۱۶۵ و ۱۶۶) این نکته در مورد امام جواد(ع) که نخستین کسی است که ادعای امامت وی در سن کودکی مطرح شد، اهمیت بیشتری یافت. (همان: ۲/ ۲۸۲-۲۸۷؛ اربلی، ۳/ ۵۱۵ و ۵۱۶؛ ابن‌حجر هیتمی، همان: ۲۰۴) به همین دلیل، ابن‌اکثم در گفتگو با متوکل از شهرت علمی امام هادی(ع) ابراز نگرانی کرده، این مسأله را موجب تقویت موضع روافض می‌شمرد. (ابن شهرآشوب، ۱۴۲۷: ۴/ ۴۳۴-۴۳۷) همچنان که از سوی دیگر، مقایسه ضعف علمی خلفا و رقبای سیاسی ائمه(ع) موجب تضعیف ادعای آنها از منظر داوری عمومی بود. (ابن‌نعمان، همان: ۱/ ۲۰۰-۲۰۲؛ ابن‌جوزی بغدادی، ۱۴۱۰: ۱۳۵ و ۱۳۶) ائمه(ع) در راستای تبیین نظریه امامت منصوص، مکرراً بر اتصال علم خود به خدا و پیامبر(ص) تأکید کرده، دانش خود را از لوازم و نشانه‌های امامت معرفی نموده‌اند. (ابن‌نعمان، همان: ۲/ ۲۲۴ و ۲۲۵؛ کلینی، همان: ۱/ ۲۵۸، ۲۶۱ و ۲۶۲؛ ابن شهرآشوب، همان: ۴/ ۲۳۳ و ۲۴۲) البته بسیاری از منابع اهل سنت نیز به تمایز جنس علوم اهل بیت(ع) از دانش سایر مردم اشاره نموده و تحلیل‌هایی نیز عرضه

کرده‌اند. مثلاً قدرت قضاوت علی(ع) را نتیجه اعجاز پیامبر(ص) دانسته‌اند که دست خود را بر سینه وی قرار داد. (بلاذری، ۱۴۲۰: ۲/۳۵۲؛ ابن جوزی بغدادی، همان: ۴۹) ابن‌صباغ نیز در بحثی نسبتاً جامع به بررسی ابعاد علم اهل بیت(ع) و مقایسه آن با علوم دیگران پرداخته است و نیازمند نبودن به درس و تکرار، سرچشمه گرفتن از دریافت‌های درونی و شهودی، افق فراتر از درک و حس و تجربه، دانستن حقائق عالم و اطلاع از غیب و... را از جمله خصوصیات علوم آنان شمرده و لذا دانش آنان در کودکی و پیری را یکسان دانسته است. (۱۴۲۲: ۱/۷۶۳ و ۷۶۴)

«عصمت» ویژگی دیگری است که در منابع روایی و کلامی شیعی به امامان نسبت داده شده است: «الامام، المطهر من الذنوب و المبرأ من العيوب...» (کلینی، همان: ۱/۲۰۰) در برخی روایات، ائمه(ع) با استشهاد به آیه «تطهیر» و نیز مضمون گفتگوی حضرت ابراهیم(ع) با خداوند که منصب امامت را شایسته ظالمان ندانست، وقوع هرگونه لغزش و گناهی را در عملکرد ائمه(ع) منتفی دانسته‌اند. (همان: ۱/۱۹۹؛ ابن‌بابویه قمی، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۶ و ۱۹۹) البته وجوب اطاعت از امام - که مستقلاً مورد بحث قرار خواهد گرفت - به نوعی قبول عصمت یا حداقل عدالت مطلق امام را القا می‌کند. در مقابل برخی از اهل سنت که حتی عصمت انبیا را بر نمی‌تابند، کتب کلامی شیعه توجه خاصی به اثبات عصمت انبیا و ائمه(ع) نشان داده‌اند. (علم‌الهدی، ۱۴۰۷: ۱/۱۳۷-۱۳۹ و ۲۹۹-۳۰۵؛ ۲/۵۳-۵۶؛ ۳/۱۳۳-۱۵۲؛ طوسی، ۱۳۵۸: ۷۹۷-۸۰۴) تا جایی که علامه حلی (م ۷۲۶ق) کتابی با هدف اثبات عصمت ائمه(ع) نگاشت و پس از پرداخت برخی مقدمات، ۱۰۳۸ دلیل برای اثبات عصمت ائمه(ع) ارائه کرد.^۱ (حلی، ۱۴۲۳)

۱. البته نباید از نظر دور داشت که وجه استدلال بسیاری از این دلایل، دور از ذهن و غریب است؛ مثلاً استناد به آیه «والله بصیر بالعباد» و یا «والله يحب المحسنين» برای اثبات عصمت امام(ع).

بر اساس نقل‌های موجود، ائمه(ع) همچنین برای اثبات امامت خود، در اختیار داشتن «مواریث و ودایع امامت» را مورد تأکید قرار داده‌اند. این ودایع و مواریث، گاه شامل مواردی بوده است که هرگز کسی آنها را ندیده و فقط ائمه(ع) از وجود آنها نزد خود یاد کرده‌اند. مواردی چون پیراهن آدم، انگشتر سلیمان، پیراهن یوسف، عصای موسی و یا الواح او و یا جفر و جامعه و نظایر آن. (کلینی، همان: ۱/ ۲۳۱-۲۳۳ و ۲۳۸-۲۴۲؛ ابن‌نعمان، همان: ۲/ ۱۸۷؛ ابن‌بابویه قمی، همان: ۱/ ۱۹۲ و ۱۹۳) البته این مسأله - به شرط آنکه از وثاقت سندی و محتوایی این نقل‌ها اطمینان نسبی حاصل شود - را باید نوعی بیان نمادین برای تأکید بر این نکته دانست که ائمه(ع) در تبیین نظریه امامت منصوص، امامت را امتداد زنجیره ولایت الهی می‌دانستند که در میان انبیای گذشته تا دوران پیامبر اسلام(ص) و اوصیای او استمرار داشته است.

برخی دیگر از این ودایع هم که شامل اشیا و لوازمی بوده که به‌خصوص به پیامبر نسبت داده شده، با نگاه و بیانی دیگر، نماد تأکید بر جانشینی ائمه(ع) برای پیامبر است؛ مواردی چون درع، سلاح، عصا و عمامه پیامبر و نیز شمشیر امام علی(ع). (کلینی، همان: ۱/ ۲۳۴؛ ابن‌نعمان، همان: ۱/ ۳۴ و ۱۸۵؛ ۲/ ۱۸۷-۱۸۹؛ ابن‌بابویه قمی، همان: ۱/ ۱۹۲) در برخی روایات، شمشیر پیامبر(ص) به تابوت در میان بنی‌اسرائیل تشبیه شده تا تلویحاً - یا آشکارا - بر اهمیت در اختیار داشتن آن برای اثبات استحقاق وصایت او تأکید شده باشد. (کلینی، همان: ۱/ ۲۳۸؛ اربلی، همان: ۳/ ۴۰۴) به‌نقل مفید، حتی امام صادق(ع) هنگام معرفی امام کاظم(ع) به‌عنوان جانشین خود، تعبیری به‌کار برد که به‌نوعی القاکننده همین مسأله یعنی در اختیار داشتن مواریث پیامبر(ص) بود: «...إن موسی قد لبس الدرع و استوت علیه.» (۱۴۱۳: ۲/ ۲۱۷) با این نگاه، فهم ادعای عبدالله بن حسن مبنی بر در اختیار داشتن آن (کلینی، همان: ۱/ ۲۳۲ و ۲۳۳) یا اصرار برخی خلفا برای به‌دست آوردن

چنین وسائل و اشیایی حتی از راه تهدید ائمه(ع) (ابن شهر آشوب، همان: ۱۷۹/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۴۶) آسان است.

روشن است که با چنین تبیین و تعریفی از امام و جایگاه او، تعیین وی تنها باید به نص الاهی و انتخاب خدا و نه انتخاب سلیقه‌ای مردم انجام گیرد و لذا در موارد بسیاری بر منصوص بودن امامت با در نظر گرفتن این اوصاف تأکید شده است. قابل توجه است که به خصوص در نیمه دوم عصر حضور، با وفات هر امام، شیعیان، عموم مردم، چهره‌های سیاسی و... به دنبال شناسایی امام منصوص بعدی بودند و اصل مسأله لزوم وجود نص برای احراز امامت شخص مدعی کاملاً پذیرفته و قطعی تلقی می‌شده است و این امر نشان‌دهنده توفیق حرکت ائمه(ع) در توسعه باور عمومی به این نظریه است. وقتی برادر امام رضا(ع)، مدعی جانشینی او شد، فقهای امامیه به استناد جمله امام باقر(ع) و امام صادق(ع)، ادعای او را رد کردند: «لا یجتمع الامامة فی اخوین بعد الحسن و الحسین». (ابن شهر آشوب، همان: ۴/۴۱۴) این امر به خوبی می‌رساند که ابعاد مختلف مسأله امامت منصوص کاملاً برای آنها روشن بوده است. حتی پس از شهادت امام عسکری(ع) وقتی جعفر (برادر امام) در صدد برآمد تا با خلیفه وارد معامله شود و از حمایت او برای تأیید امامتش کمک بگیرد، دستگاه خلافت، توفیق او را پیش‌بینی نکرد و حاضر به همکاری با وی نشد. (ابن نعمان، همان: ۲/۳۲۳-۳۲۷؛ ابن شهر آشوب، همان: ۴/۴۵۵) همه این موارد نشان می‌دهد که لزوم احراز امامت شیعه به وسیله نص، در تلقی عمومی شیعیان و حتی غیر شیعیان کاملاً پذیرفته شده بود.

ارائه شواهد لازم جهت متقاعد کردن مردم به استحقاق واقعی امام در احراز چنین قدرت معنوی، الزامات و تکالیفی برای مخاطبان نشان فراهم می‌آورد که گام بعدی، تحقق عینی توسعه حوزه اثربخشی امام بر تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی عصر خویش بود.

۳. وظائف مردم در مقابل امام در نظریه امامت منصوص

شناخت امام، نخستین وظیفه مردم در این زمینه و نشانه بصیرت و عقل است. (کلینی، همان: ۱ / ۱۱، ۲۵ و ۲۸) پذیرش، موالات و یادآوری و ذکر فضائل ایشان نیز از حقوق امام بر مردم و باعث ارتقای منزلت شیعیان نزد امامان عنوان شده است. (همان: ۱ / ۵۰، ۸۵، ۱۸۰-۱۸۲؛ ۲ / ۱۷۲، ۱۷۳، ۳۷۷-۳۷۹ و ۴۹۶) اما در منابع شیعی، وظایف مردم به همین جا ختم نمی‌شود. نقل‌های فراوانی بر لزوم اطاعت همه‌جانبه از امامان (ع) تأکید کرده و آن را معادل یا نشانه اطاعت از پیامبر (ص) بلکه اطاعت از خدا دانسته‌اند. (همان: ۱ / ۴۰، ۱۸۵-۱۹۰ و ۱۹۶-۱۹۸؛ ۲ / ۴۷ و ۴۸؛ ابن‌نعمان، همان: ۱ / ۲۳۲ و ۲۳۳) امام علی (ع) هم در بیعت با مردم، نصرت و نصیحت را حق خود بر آنان عنوان کرد. (ابن‌عساکر، ۱۴۰۰: ۳ / ۴۱۷) برخی روایات نیز پیوند با امام (ع) و اطاعت از او را مصداق عهد الاهی، بلکه حکم فطرت دانسته‌اند (همان) و گسستن آن را مصداق عهدشکنی با خدا و پیامبر (ص) معرفی کرده‌اند. (کلینی، همان: ۲ / ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۷۳-۳۷۴) حتی در بیانی صریح، ارتباط عاطفی صرف میان مردم و امام ناکافی قلمداد شده و لزوم عزم جدی در تحقق خارجی لوازم این عشق و ارادت، یعنی عمل و تلاش عملی مورد تأکید قرار گرفته است. (همان: ۱۱ و ۵۳)

نکته مهم اینکه، چنین این شناخت، باور، عشق و اطاعتی تنها در مقایسه با موضع‌گیری افراد در مقابل مرجع مخالف و معارض ائمه (ع) معنا می‌یابد و پذیرش ائمه (ع) به معنای نفی صلاحیت از همه مراجع فکری، سیاسی و دینی معارض است و اطاعت از امام، مستلزم قطع ارتباط و همراهی با آنها (ابن شهر آشوب، همان: ۴ / ۲۶۱) ایستادگی در مقابل ایشان و سلب مشروعیت از آنهاست. (کلینی، همان: ۱ / ۴۶، ۵۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۲-۲۲۳ و ۲۲۸؛ ابن‌نعمان، همان: ۱ / ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۹، ۲۶۰ و ۲۸۵-۲۹۰؛ ابن‌عساکر، همان: ۳ / ۱۶۲-۱۷۳ و ۲۱۵؛ ابن شهر آشوب، همان: ۴ / ۱۴۳ و ۱۹۸) تا آنجا که امام حتی فرد بدون توجه یا

ساکت را عنصر مؤثر در تقویت جناح مخالف معرفی کرد (ابن عساکر، همان: ۳/ ۱۸۳؛ اربلی، همان: ۴/ ۸۳) و مراجعه افراد به دستگاه قضایی جور برای احیا و احقاق حق مسلم خود را جایز نشمرد. (کلینی، همان: ۱/ ۶۷ و ۶۸؛ طبرسی، همان: ۲/ ۱۰۶ و ۱۰۷)

داستان معروف تعیین حدود فدک که امام کاظم(ع) برای مهدی عباسی فرستاد نیز در همین راستا قابل فهم است. اینکه امام(ع) در تعیین حدود فدک، مرزهای گسترده جغرافیای اسلام در آن روزگار را برمی شمرد، تلویحاً به معنای نفی مشروعیت اعمال قدرت دستگاه عباسی بر سرزمین‌هایی است که امام(ع) آن را حوزه اقتدار معنوی خود می‌داند. اعتقاد به فقدان مشروعیت سلطه خلفا، منشأ تبدیل نظریه امامت منصوص به ممیزه فکری شیعیان و عامل بازشناسی آنها شد. (ابن‌شاذان نیشابوری، ۱۳۵۱: ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۲ و ۱۹۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶ و ۱۷) حتی میان شیعیان سیاسی و اعتقادی هم فاصله ایجاد نمود؛ چراکه صرف اعتقاد به اولویت علی(ع) و فرزندانش به احراز جایگاه رهبری اجتماعی - آن‌چنان‌که بسیاری به آن معتقد بودند و باید آنها را شیعه سیاسی دانست - نافی مشروعیت کسانی نیست که در واقعیت تاریخی، این مقام را به‌دست آوردند؛ اما اعتقاد به امامت منصوص (باور شیعیان کلامی) به معنای نفی مشروعیت هر نوع رهبری و مرجعیت دینی، سیاسی و اجتماعی دیگری غیر از امام مؤید به نصّ و مستلزم آن بود که حتی خلافت خلفای نخستین که به هر شکل و به هر دلیل در تلقی عمومی جامعه اسلامی آن روز مشروعیت یافته، بلکه حجیت و مرجعیت آنها محرز تلقی می‌شد، نامشروع دانسته شود. لذا گذشته از موارد تقیه، اعلام‌نظر درباره مشروعیت خلفا به وسیله‌ای برای محک زدن شیعیان تبدیل شد؛ مثلاً حجاج، سعید بن جبیر را واداشت تا ایده‌اش درباره شیخین را بیان کند تا نسبت به اعتقاد یا بی‌اعتقادی او به تشیع اطمینان یابد. (طوسی، همان: ۱۱۹) چنانکه زید با وجود اعتقاد به افضلیت علی(ع)، به دلیل آنکه از طعن شیخین پرهیز می‌کرد یا دیگران را از این کار باز

می‌داشت، حمایت شیعیان امامی در عراق را از دست داد. (اشعری، همان: ۶۵)

این اعتقاد و باور شیعی، اصلی‌ترین زمینه را برای توسعه و تعمیق نفوذ کلام ائمه و تقویت اقتدار و قدرت آنان بر جامعه فراهم آورد و به اساسی‌ترین اهرم فشار علیه دستگاه حکومت و خطرناک‌ترین سلاح برای نفی قدرت و اقتدار آنان تبدیل شد.

۴. وظایف امام در برابر مردم در نظریه امامت منصوص

از میان حقوق مردم بر امام و وظایف و نقش‌های او «هدایت» اساسی‌ترین وظیفه امام(ع) شمرده شده است. این هدایت در مواردی چون تبیین حق و راهنمایی در مسیر شناخت و طاعت الاهی (صفار، بی‌تا: ۱/ ۶۳؛ کلینی، همان: ۱/ ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۸ و ۲۰۰؛ ابن‌بابویه قمی، همان: ۱/ ۱۹۷) تبیین آموزه‌های دینی و فیصله دادن به اختلافات مردم در فهم قرآن و برداشت از دین و رفع تردید مردم و ایجاد یقین در آنان (کلینی، همان: ۱/ ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۳، ۱۸۸ و ۱۸۹) پاسداری از دین در مقابل تحریف و تغییر یا کج‌فهمی و برداشت‌های سلیقه‌ای (همان: ۱/ ۱۷۱-۱۷۳، ۱۷۸ و ۲۰۰؛ صفار، همان: ۱/ ۲۰۰) و اتمام حجت بر مردم (کلینی، همان: ۱/ ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۹۳ و ۱۹۸) عنوان شده است. همچنین سامان‌بخشی به اوضاع و احوال حیات جمعی جامعه نیز مورد توجه قرار گرفته است. (همان: ۲۰۰؛ ابن‌بابویه قمی، همان: ۱/ ۱۹۷) امام باقر(ع) در حدیثی مردمی را که امام خود گم کرده‌اند، به گله‌ای تشبیه کرده که پس از سرگردانی، به چنگ گرگ افتاده، دریده می‌شوند. (همان: ۱۸۳)

روشن است که بررسی رابطه میان امام و مردم حتی از این سو (انجام وظیفه امام در مقابل مردم) نیز القاکننده همان بار معنایی است؛ یعنی توجه دادن مردم به نقش تعیین‌کننده و منحصر به فرد امام در هدایت و قابل جایگزین نبودن این جایگاه با هیچ‌یک از مصادیق خارجی مدعی رهبری و زمامداری؛ همان باوری که باز هم به تشدید نفوذ معنوی و اقتدار مطلق امام می‌انجامد.

اکنون پس از بررسی ابعاد مختلف نظریه «امامت منصوب» باید بازتاب عرضه این نظریه در جامعه معاصر ائمه(ع) مورد مطالعه قرار گیرد.

۵. بازتاب نظریه امامت منصوب در جامعه معاصر ائمه(ع)

۵-۱. شیعیان و نظریه امامت منصوب

اعتقاد به استحقاق علی(ع) برای جانشینی پیامبر(ص) محوری‌ترین اصل مشترک و مورد توافق شیعیان است. (ابن‌شاذان نیشابوری، همان: ۲۹۶-۳۰۴؛ اشعری، همان: ۱۶ و ۱۷) البته این استحقاق می‌توانسته برآمده از نوعی نگاه منصفانه سیاسی و مبتنی بر وقایع آن روزگار باشد که در مقایسه میان علی(ع) و رقبای سیاسی‌اش، موجب اعتراف به شایستگی او می‌گردید. همان‌طور که شاید در تحلیل چرایی اولویت علی(ع)، نگاه خاندانی به او - که نزدیک‌ترین کس به پیامبر(ص) بوده است - نیز مؤثر بوده است. عنوان «شیعیان سیاسی» در واقع گرایش شیعی چنین کسانی را توصیف می‌کند. البته حتی علی(ع) هم گاه به‌هنگام طرح ادعای خود برای جانشینی پیامبر(ص) به‌دلیل همراهی با منطبق طرف مقابل، بیش از آنکه بر نصّ و نصب از جانب خدا و پیامبر(ص) تکیه کند، بر شایستگی‌های و قرابت خود با پیامبر(ص) تأکید داشت. (ابن‌قتیبّه، ۱۴۱۳: ۱/ ۲۸-۳۲؛ ابن‌نعمان، همان: ۱/ ۳۵۱-۳۵۳) اما در کنار این گرایش، نمی‌توان وجود کسانی را انکار نمود که جانشینی علی(ع) را در امتداد ولایت الهی و پیروی از او را تکلیفی دینی می‌دانستند. به‌نقل شیخ مفید، کسی چون ابوذر حتی در دوره خلافت عثمان نیز علی(ع) را «امیرالمؤمنین» می‌خواند.^۱ چنین کسانی به‌خصوص در آغاز امامت حضرت علی(ع) بسیار معدود بودند (یعقوبی، ۱۴۱۳: ۲/ ۱۱؛ طبرسی، بی‌تا: ۱/ ۱۰۷ و ۱۰۸) تا پایان عمر او هم رشد کمی چشمگیری پیدا نکردند. به همین دلیل، نه‌تنها هنگام شکل‌گیری خلافت پس از پیامبر(ص) حمایت جدی و قابل‌اعتنایی از ادعای علی(ع) نشد، وی حتی در سال‌های

۱. همچنین شرح حال کسانی چون «رشید هجری» یا «میثم تمار» در برخی منابع رجالی شیعه قابل توجه است. (طوسی، همان: ۷۵-۷۸)

پایان امامتش نیز همواره از سست‌عنصری همراهانش آزرده بود. رجز عمار یاسر^۱ (ابن مزاحم منقری، ۱۴۱۰: ۳۴۱) یا اشعار سوده بنت عماره^۲ (ابن طاهر کاتب، ۱۳۹۲: ۴۷) در جنگ صفین نشان از وجود چنان اندیشه‌ای در برخی یاران امام(ع) است. تنوع نگره‌های حامیان امام علی(ع) پس از شهادت وی در قالبی جدی‌تر در بیعت با امام حسن(ع) مشاهده شد. با وجود بقایای شیعیان اعتقادی امام علی(ع) در جامعه آن روز، مانند میثم تمار، فرزندان حنیف، حجر بن عدی و... و حمایت بسیاری از آنان از امام حسن(ع) لغزنده بودن انگیزه‌های اکثریت هواداران امام بر اساس منافع سیاسی، کار را بر امام دشوار نمود. این ماجرا در دعوت کوفیان به‌عنوان اصلی‌ترین پایگاه تشیع در آن روزگار - که البته تشیع آنها را باید غالباً از جنس همان تشیع سیاسی دانست - از امام حسین(ع) و تنها گذاشتن وی هنگام بروز مخاطره به‌تلخی تکرار شد. حال آنکه معدود یاران باوفای ایشان در واقعه کربلا، نماینده جریان فکری خالص در شیعه اعتقادی و البته عامل تحقق عمیق‌ترین پیروزی‌های معنوی در تاریخ تشیع بودند.

به‌نظر می‌رسد اهتمام جدی ائمه(ع) در طول عصر حضور، بر عرضه نظریه «امامت منصوص» و تقویت باور عمومی به جایگاه ویژه امام و امامت در این قالب نظری، تلاش برای تقویت جانب این جناح (شیعیان خالص اعتقادی) و تعمیق و توسعه قدرت امام

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| ۲. نحن ضربناکم علی تنزیله | فالیوم نضربکم علی تأویله |
| ضرباً یزیل الهام عن مقیله | و یذهل الخلیل عن خلیله |
| أو یرجع الحق الی سیله | |
| ۳. إن الامام اخو النبی محمد | علم الهدی و مناره الایمان |
| ۲. نحن ضربناکم علی تنزیله | فالیوم نضربکم علی تأویله |
| ضرباً یزیل الهام عن مقیله | و یذهل الخلیل عن خلیله |
| أو یرجع الحق الی سیله | |
| ۳. إن الامام اخو النبی محمد | علم الهدی و مناره الایمان |

برای اثرگذاری بر جریان‌های سیاسی و اجتماعی روز متمرکز بود؛ قدرتی که صرفاً بر تلقی عمیق شیعیان از جایگاه الهی امام و باور مشروعیت متکی بر نصب الهی او استوار بود. ائمه(ع) بدون این تلقی و باور، ابزار دیگری برای اعمال ولایت و اثرگذاری بر جامعه معاصر خود نداشتند. انزوای سیاسی امام علی(ع) در ۲۵ ساله نخست پس از پیامبر(ص) و نیز کناره‌گیری امام حسن(ع) از حکومت در جریان پذیرش مصالحه با معاویه و سکوت امام حسین(ع) در سال‌های امامت خود در دوره خلافت او، نشانه خلع ید ایشان از قدرت و اقتدار اجتماعی، بدون باورپذیری فراگیر شیعیان از جایگاه آنان در سال‌هایی بود که هنوز این نظریه به‌طور شفاف مطرح نشده و شکل نگرفته بود. داستان دعوت مرد خراسانی از امام صادق(ع) برای قیام، معروف است. امام وی را به پریدن در تنور امر کرد تا نشان دهد که تنها در صورتی که امام، مورد حمایت و بلکه اطاعت کامل و عاشقانه و معتقدانه پیروان خود قرار گیرد، حرکت وی امکان پیروزی خواهد داشت و چون در حال حاضر چنین حمایتی به‌طور جدی وجود ندارد، قیام اقدامی بی‌نتیجه است. (ابن شهرآشوب، همان: ۴/ ۲۵۷ و ۲۵۸)

البته چنین پیروانی همواره وجود داشته‌اند؛ ابوخالد کابلی، دقیقاً بر اساس همین باور (لزوم نص در تعیین امام) در جستجوی مصداق امامت می‌گشت و البته نتوانست محمدبن حنفیه را به امامت و رهبری بپذیرد و تنها در مقابل امام سجاد(ع) به این باور رسید. (همان: ۱۵۹؛ طوسی، همان: ۱۲۰) جابر جعفی از امام باقر(ع) با عنوان «وصی-الأوصیاء و وارث علم الأنبياء» یاد می‌کرد. (ابن شهرآشوب، همان: ۴/ ۱۹۶) چنین نگاهی و تلقی امام به‌عنوان مصداق عینی نظریه امامت مخصوص از افراد بسیاری چون ابوبصیر، محمدبن مسلم و دیگر اصحاب خاص ائمه(ع) نیز نقل شده است. (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۴: ۱۶۸، ۱۷۱ و ۱۷۴) حتی زید که جریان فکری متفاوتی از مسیر عملی امامان شیعه را رهبری می‌کرد، به ولایت و حجیت الهی امام صادق(ع) معترف بود. (ابن شهرآشوب، همان: ۴/ ۱۹۷) امام باقر(ع) نیز وجود یارانی باوفا و معتقد - گرچه اندک - را که حتی حاضر بودند به فرمان امام در آتش بپرند، به عبدالله بن حسن که خود را هم‌ردیف

امام(ع) می‌دانست، گوشزد نمود تا وی واقع‌بینانه اقتدار و نفوذ خود را برای مواجهه و درگیری با ساختار قدرت ارزیابی کند. (همان: ۲۰۰ و ۲۰۱)

توسعه این باور و فراگیر شدن تدریجی این تلقی در میان شیعیان در طول عصر حضور، نشانه توفیق ائمه(ع) در طرح هدفمند نظریه «امامت منصوص» بود. برخلاف بسیاری از خلفای اموی که از اقدام آشکار به هر رفتار گستاخانه‌ای نسبت به ائمه(ع) فروگذار نمی‌کردند، خلفای عباسی در نیمه دوم عصر حضور، گذشته از رفتارهای خصمانه‌تری که به صورت غیر علنی نسبت به ائمه(ع) انجام می‌دادند، لاقلاً در مواردی که در معرض آگاهی و اطلاع عمومی بود، بسیار تلاش می‌کردند تا جایگاه معنوی ائمه(ع) را به رسمیت بشناسند. هارون در پی تصمیم به بازداشت امام کاظم(ع) برای توجیه افکار عمومی، در کنار مرقد پیامبر(ص) از آن حضرت عذر خواست و برای اطمینان از اینکه در راه، مورد هجوم طرفداران امام قرار نمی‌گیرد، دو کاروان را از دو راه مختلف فرستاد تا کاروان اصلی ناشناخته بماند. پس از شهادت امام(ع) نیز بسیار تلاش کرد تا مرگ او رویدادی طبیعی جلوه داده شود. (ابن‌نعمان، همان: ۲/ ۲۳۹ و ۲۴۲؛ ابن‌صبغ مالکی، ۱۴۲۲: ۲/ ۹۵۲، ۹۵۳ و ۹۵۶) مأمون نیز برای کنترل امام رضا(ع) وی را وادار به پذیرش عنوان ولایت‌عهدی نمود و مانند پدرش در مخفی نگهداشتن قتل امام تلاش کرد. اقدام وی به تزویج دخترانش به امام رضا(ع) و امام جواد(ع) نیز در همین راستا قابل توجیه است. حتی متوکل هم با کینه عمیقی که نسبت به امام هادی(ع) داشت، برای احضار او به سامرا نامه‌ای بسیار محترمانه فرستاد و در طول اقامت وی، حرمت ظاهری ایشان را حفظ کرد. مجموع این موارد نشان می‌دهد افکار عمومی و تلقی آنان از جایگاه و موقعیت امامان در نیمه دوم عصر حضور ائمه(ع) بسیار تغییر کرد و اثرگذاری آنها بر جریان‌های اجتماعی، فکری و سیاسی این دوره‌ها بسیار بیشتر بوده است. همان نکته‌ای که این پژوهش با عنوان «اثر گذاری بر حوزه اقتدار اجتماعی ائمه» به بررسی آن پرداخته است.

وقتی هشام در کنار خانه خدا، امام باقر(ع) و حرمت او را در میان مردم دید و دانست که او کیست، برای اطمینان پرسید: «المفتون به اهل العراق؟» (طبرسی، بی تا: ۲/ ۵۷؛ ابن صباغ مالکی، همان: ۲/ ۸۸۹ و ۸۹۰) یکی از وابستگان خاندان امام صادق(ع) هنگام سعایت از امام کاظم(ع) نزد هارون، آشکارا به تلقی عمومی درباره جایگاه امام به عنوان معارضی جدی و هم‌ردیف خلیفه تصریح کرد تا نشان دهد اگر امام نفوذی بیش از هارون نداشته باشد، نفوذ کمتری ندارد. (ابن نعمان، همان: ۲/ ۲۳۸؛ ابن شهر آشوب، همان: ۴/ ۳۲۲، ۳۳۳ و ۳۵۲) صاحب المناقب برخوردار از امام هادی(ع) از علم غیب را اعتقاد عمومی شیعیان معاصر ایشان دانسته است. حاجبی نیز که از سوی متوکل مأمور حبس و قتل امام هادی(ع) بود، به یکی از آشنایانش که به تشیع شناخته می‌شد، به طعنه گفت: «می‌خواهی الاهت را ببینی؟» (اربلی، ۱۴۲۶: ۴/ ۳۶ و ۳۷) این تعبیر ضمن آنکه نشان می‌دهد شیعیان در این دوره، لایه اجتماعی شناخته‌شده و رسمیت‌یافته‌ای بودند، نشانه عمق باور آنها به شأن و جایگاه ائمه(ع) است که در نگاه یک مخالف - البته به طعنه - باور به مقامی ربوبی تلقی شده است. ماجرای پیراهنی که امام رضا(ع) به دعبل شاعر بخشید هم نشان احساس خاص شیعیان نسبت به ائمه(ع) است. دعبل صله قابل توجه امام رضا(ع) را رد کرد؛ اما به جای آن پیراهن امام را طلب کرد که این امر، نشانه شکل-گیری یک رابطه عمیق معنوی میان شیعیان و امام بود. وی سپس این پیراهن را با خود به قم آورد. مبالغه عجیبی که مردم قم در مقابل دریافت آن لباس به دعبل پیشنهاد می‌کردند، گواه دیگری بر این مدعاست. (ابن نعمان، همان: ۲/ ۲۶۳ و ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۰۵ و ۵۰۴)

جالب است که برخی از راهزنانی که به کاروان دعبل حمله کردند، اشعار وی در منقبت ائمه(ع) را حفظ بودند. این موارد را باید از پیامدهای اعتقاد به وجود پشتوانه‌های الهی برای رهبری امام یا پذیرش نظریه امامت منصوص، هرچند در حوزه‌های جغرافیایی محدود دانست که گرچه در قالب بروز احساسات، نشانه

شکل‌گیری مبانی کلامی و اعتقادی شیعیان آن دوره است، زمینه مساعدی برای توسعه نفوذ معنوی امام در مناسبات اجتماعی و سیاسی فراهم آورده بود. از همین‌جا راز یکی از دلایل مراقبت شدید از ائمه (ع) در این دوره (حدود نیمه دوم عصر حضور تا آغاز غیبت) به‌وسیله دستگاه خلافت از یک‌سو و اهتمام ائمه (ع) به تشکیل و تقویت یک شبکه ارتباطی سازماندهی‌شده (وکالت، نیابت و...) از سوی دیگر روشن می‌شود.

۵-۲. افکار عمومی (غیر شیعی) و نظریه امامت منصوص

همان‌طور که که نگاه شیعیان به امامت در طول دوران حضور ائمه (ع) به تدریج دچار تحول و تغییر گردید و به گسترش حوزه اقتدار اجتماعی ائمه در میان شیعیان انجامید، در نگاهی عام‌تر می‌توان تغییر نگره‌های عمومی جامعه یا لایه‌های عوام غیرشیعه را نیز در این بستر تاریخی بازشناسی کرد.

نقل‌های تاریخی نه‌تنها فقدان حمایت عمومی از ادعای امام علی (ع) را گزارش می‌کند، تصریح می‌نماید که پس از وفات حضرت زهرا (س) از وجاهت اجتماعی امام و جایگاه عمومی او نیز کاسته شد. (طبری، بی‌تا: ۳/ ۲۰۸) شکوایه‌های امام از جفای مردم نیز معروف و قابل توجه است. مواردی که نه فقط شیعیان که عموم مردم، مورد توجه و طرف شکوا و گلابه قرار گرفته‌اند. جندب‌بن عبدالله که پس از ماجرای شورا، امام (ع) را به قیام خوانده و جواب مثبتی دریافت نکرده بود، به عراق رفت و به توصیف و تبلیغ فضائل وی پرداخت؛ اما نه‌تنها کسی سخنان او را نپذیرفت و به او اقبالی نشان نداد که همه وی را از خود راندند و سرانجام به‌دستور ولیدبن عقبه به زندان افتاد. (ابن‌نعمان، همان: ۱/ ۲۴۱-۲۴۳)

جریان طولانی‌مدت سب علی (ع) بر منابر نیز یک جریان اجتماعی دوسویه است؛ یعنی گرچه این اقدام دستگاه خلافت اموی، به‌نوعی در شکل‌گیری اندیشه دشمنی و سوءنظر درباره امام (ع) مؤثر بود، اساساً بی‌توجهی افکار عمومی و

سازگاری آن با این اقدام، زمینه ادامه این حرکت را برای امویان فراهم می‌آورد. البته یقیناً شدت و ضعف این نگره مخالف در افکار عمومی، در مناطقی چون کوفه و شام با هم متفاوت بود. با این حال گذشته از مناطقی چون شام که مردم با معارف اهل بیت(ع) بیگانه و از منزلت معنوی آنها بی‌خبر بودند، در عراق هم رشد و تقویت خوارج به‌عنوان نماینده نگاه کاملاً سیاسی - و نه کلامی - به جایگاه علی(ع) نشان‌دهنده فضای عمومی مخالف با اهل بیت(ع) است؛ هرچند با فضائل، مناقب و منزلت معنوی آنها آشنا بودند. (همان: ۱۷-۲۳) گزارش امام صادق(ع) از اوضاع جامعه پس از واقعه کربلا و استمرار ایمان - نه اسلام - تنها در ۳ نفر، نشانه قلت عددی شیعه بود و جمله امام سجاد(ع) که «حتی ۲۰ نفر در مکه و مدینه ما را دوست نمی‌دارند» (ثقفی کوفی، بی‌تا: ۳۹۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/۱۴۰) نشانه فضای سنگین مخالفت یا بی‌توجهی به امام در افکار عمومی است. این در حالی بود که گزارش تاریخ از جمعیت قرآء ملازم امام سجاد(ع) در سفر حج و یا کثرت تشییع‌کنندگان جنازه او نشان می‌دهد در طول حدود ۳۰ سال امامت ایشان، تحول فراگیری در افکار عمومی شکل گرفت.

این امر علاوه بر نوع برخورد و ارتباط امام(ع) با مردم - اعم از شیعیان و غیرشیعیان - ناشی از توفیقی بود که ائمه(ع) در معرفی خویش به‌عنوان خاندان پیامبر(ص) و برگزیده خدا در زمان خود به‌دست آورده بودند. ماجرای قصیده مدحیه فرزندق در پاسخ تجاهل هشام نسبت به امام سجاد(ع) و تبیین تلویحی چرایی این رفتار آنان^۱ (ابن شهرآشوب، همان: ۴/۱۸۲، ۱۸۵؛ اربلی، همان: ۳/۱۶ و ۱۷) به‌خوبی بازتاب نتایج حرکت ائمه(ع) در القای نگرشی نوین به امامت شیعه است.

۱. البته این قصیده و حجم و محتوای آن مورد بحث و گفتگو است؛ اما به هر حال همین مقدار که در متن به آن استناد شده، مورد اتفاق است. (ر.ک: آذرنوش، ۱۳۶۱؛ پهلوان، ۱۳۷۳)

این تغییر موضع افکار عمومی به سمت پذیرش شأن ائمه(ع)، همچنان ادامه یافت. علاوه بر مراجعه عموم مردم به آنان برای پرسش از احکام فقهی یا تفسیر آیات و... به خصوص در اجتماعاتی چون مراسم حج (کلینی، ۱۳۸۳: ۲/۱۶۰ و ۱۶۱؛ ابن‌نعمان، همان: ۲/۲۰۰؛ ابن شهرآشوب، همان: ۴/۱۹۸) که نشانه پذیرش عمومی مرجعیت فکری و دینی ائمه(ع) در آن زمان است، ماجرای مشایعت گسترده مردم از امام جواد(ع) و همسرش در مسیر بغداد به مدینه (ابن‌نعمان، همان: ۲/۲۸۸) و یا مشایعت امام هادی(ع) در مسیر مدینه به سامرا (اربلی، همان: ۴/۳۰) جایگاه ائمه(ع) در افکار عمومی جامعه در نیمه دوم عصر حضور را نشان می‌دهد.

درست است که نگاه عمومی به ائمه(ع) حداکثر نگاه به منزلت معنوی آنها به‌عنوان فرزندانگان پیامبر(ص) و دانشمندان خاندان او بوده، نه آنچه در قالب کلامی شیعه به‌عنوان امامت مطرح است؛ اما نباید از این مهم غفلت نمود که در ادوار اولیه عصر امامت، (در دوره امام علی(ع) تا بخش‌هایی از دوره امام سجاد(ع)) همین نگاه هم وجود نداشت یا حداقل نگرش غالب و توسعه‌یافته نبود؛ اما به تدریج، حداقل ارادت عمومی به ائمه(ع) گسترش یافت.

نگرانی خلفا از همین مسأله بود که باعث می‌شد علاوه بر تلاش برای محدود کردن ارتباط میان امامان و مردم، از این فاصله و خلأ حضور و ارتباط امام با جامعه بهره‌برداری کنند و با اشاعه اخبار غیر واقعی در مورد آنان، موجب سوءظن افکار عمومی نسبت به ایشان شوند؛ مثلاً شیوع این خبر در خراسان که امام رضا(ع) مردم را برده خود می‌داند (کلینی، همان: ۱/۱۸۷) در همین راستا برنامه‌ریزی شده بود. همچنان که برخی رفتارهای خلفا، حداقل کاهش قداست ائمه(ع) در تلقی عمومی جامعه را هدف گرفته بودند. مواردی چون برخی رفتارهای تحقیرآمیز هشام با امام باقر(ع) (ابن شهرآشوب، همان: ۴/۲۰۵ و ۲۰۶) یا عملکرد هارون درباره امام کاظم(ع) (همان: ۳۲۲-۳۲۴؛ اربلی، همان: ۳/۳۱۳) یا اقدام متوکل در حرمت‌شکنی امام هادی(ع) از طریق یک شعبده‌باز هندی (همان: ۴/۳۵) و آزار

امام از راه حرمت‌شکنی یکی از اعضای خانواده‌اش. (ابن‌نعمان، همان: ۳۰۷/۲؛ ابن‌شهرآشوب، همان: ۴۱/۴) حتی شاید بتوان دعوت مأمون از امام رضا(ع) و تلاش برای پیوند زدن میان او و حکومت را از این منظر تبیین و تحلیل نمود. البته موضع‌گیری‌ها و اقدامات به‌هنگام ائمه(ع) در مقابل هر یک از این موارد معمولاً باعث می‌شد نه‌تنها خلفا از اقدام خود بهره‌ای نگیرند، که نتیجه عکس حاصل شود. گزارش مکرر نقل‌های تاریخی از قرائت آیه «اللّٰهُ اعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/۱۲۴) از سوی مردمی که با قدرت علمی یا فضائل اخلاقی ائمه(ع) مواجه می‌شدند (ر.ک: ابن‌نعمان، همان: ۲۳۳/۲؛ ابن‌شهرآشوب، همان: ۴/۱۴۳ و ۱۷۷) (از زبان هشام) و ۲۱۸ (از زبان یکی از خوارج) ۳۴۴، ۴۱۸ و ۴۱۹؛ ابن‌حجر هیتمی، بی‌تا: ۲۰۵ (در مورد امام عسکری)؛ اربلی، همان: ۳/۲۴۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۲۶: ۲۲۸) نشانه تعمیق و توسعه همین نگاه در میان عموم مردم بود.

البته این ارادت و تواضع عمومی در مقابل ائمه(ع) و منزلت علمی و معنوی آنها به‌شکلی جدی‌تر در چهره‌های شاخص و نخبگان علمی وجود داشت. مجلس درس ائمه(ع) همواره محل مراجعه و پرسش دانشمندان معاصرشان بود و اثربخشی آنها بر جریانات فکری مخالف تشیع نیز محل انکار نیست. بسیاری از آنها جایگاه علمی ائمه(ع) را ستوده و دانش آنها را به‌عنوان فرزندان پیامبر(ص) حامل موارث علمی او تأیید کرده‌اند. البته نمی‌توان احترام و تواضع دانشمندان غیرشیعی در مقابل قدرت علمی ائمه(ع) - به‌عنوان عالمان بزرگ از خاندان پیامبر(ص) و صاحب عظمت نسبی و خاندانی از یک‌سو و وجاهت علمی از سوی دیگر - را به‌حساب پذیرش نظریه امامت منصوص گذارد؛ با این‌حال همین موارد می‌تواند گویای عرصه اثربخشی امام بر جریانات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن عصر باشد که در سایه گسترش باور به جایگاه معنوی آنان حاصل شده بود. وقتی ابن‌عمر پاسخ امام باقر(ع) خردسال را به سؤالی شنید که خود قادر به جواب دادن آن نبود، به دانش ویژه اهل بیت(ع) اعتراف کرد. (ابن‌شاذان نیشابوری، ۱۳۵۱: ۴۶۰؛ ابن‌شهرآشوب،

همان: ۲۱۴/۴) ابوحنیفه و ابویوسف تصمیم گرفتند امام کاظم(ع) را مرعوب دانش خود کنند؛ اما خود مرعوب علم و آگاهی معنوی امام شدند. (اربلی، همان: ۳/۳۱۲ و ۳۱۳؛ ابن صباغ مالکی، ۱۴۲۲: ۲/۹۵۹) سؤال و جواب دانشمندان با امام جواد(ع) خردسال به قصد امتحان او در حضور مأمون و شکست موضع آنها نیز معروف است. (ابن نعمان، همان: ۲/۲۸۲-۲۸۷؛ ابن صباغ مالکی، همان: ۲/۱۰۴۶-۱۰۴۸؛ ابن حجر هیتمی، همان: ۲۰۴) درباره مباحثات علما با امام هادی(ع) در حضور متوکل نیز اخباری نقل شده است. در این مباحثه وقتی ابن اکثم متوجه فاصله دانش خود با قدرت علمی امام شد، از ادامه مباحثه امتناع کرد و تأثیر اشاعه خبر دانش امام(ع) بر تقویت موضع شیعیان را گوشزد نمود. (ابن شهر آشوب، همان: ۴/۴۳۴-۴۳۷) پاسخ ابن سکیت، معلم فرزندان متوکل به وی درباره برتری فرزندانش بر فرزندان علی(ع) کمال این تواضع و ارادت را به نمایش می‌گذارد. (ابن خلکان، بی تا: ۶/۴۰۰ و ۴۰۱) اسحاق کندی هم وقتی در پاسخ استدلال شاگرد امام عسکری(ع) در ماند، او را وادار کرد صاحب اصلی استدلال را معرفی کند و با شنیدن نام امام(ع) به قدرت علمی اهل بیت(ع) اعتراف نمود. (ابن شهر آشوب، همان: ۴/۴۵۷ و ۴۵۸) همه این موارد و موارد فراوان دیگر، گرچه با محتوای اعتقاد شیعه به مقام امامت بسیار فاصله دارد، نشانه توجه و تواضع در مقابل منزلت علمی و معنوی ائمه(ع) است که از مهم‌ترین ابعاد این نظریه محسوب می‌شود و ائمه(ع) همواره از علم و قدرت معنوی به عنوان دلیل اثبات امامت خود بهره می‌برند.

این مسأله در مورد خلفا یا رجال سیاسی، به خصوص در دوره عباسی هم قابل واکاوی است. اعتراف به منزلت ائمه(ع) که به دلایل و مناسبت‌هایی از زبان خلفای نخستین و امویان آشکار می‌گردید، در دوره خلفای عباسی، نشانه‌های آشکارتری یافت. بر اساس نقل‌های موجود در منابع شیعه، پس از آنکه امام صادق(ع) به نحوی غیرعادی، توطئه منصور را کشف کرد، وی به جایگاه معنوی امام(ع) اعتراف نمود. (ابن شهر آشوب، همان: ۴/۲۴۰؛ اربلی، همان: ۳/۲۲۵ و ۲۲۶) هارون، امام کاظم(ع)

را وارث علم انبیا معرفی کرد. حتی اگر بپذیریم که آن همه شیفتگی مأمون نسبت به امام جواد(ع) که شیخ مفید (۱۴۱۳: ۲/ ۲۸۱-۲۸۸) یا ابن شهر آشوب (۱۴۲۷: ۴/ ۳۸۰، ۴۱۲، ۴۱۳ و ۴۲۰) و دیگران گزارش کرده‌اند، واقعی و صادقانه نباشد، جملات وی درباره امام رضا(ع) و امام جواد(ع) قابل توجه است. حتی مسعودی به تشیع وی تصریح دارد. (۱۳۸۰: ۴/ ۳۰۰) وقتی متوکل بیمار شد، نه تنها مادرش برای سلامتی وی مبلغ هنگفتی به عنوان نذر برای امام هادی(ع) فرستاد، خود وی به نیت شفا، دستور آزادی شیعیان زندانی را صادر نمود. (ابن شهر آشوب، همان: ۴/ ۴۴۷؛ اربلی، همان: ۴/ ۶؛ ابن صباغ مالکی، همان: ۲/ ۱۰۶۹-۱۰۷۳) هنگامی که معتمد عباسی خبر وقوع کرامتی از امام عسکری(ع) را شنید، با تضرع از او درخواست کرد برای طول حکومتش دعا کند. (ابن شهر آشوب، همان: ۴/ ۴۶۲ و ۴۶۳) حتی خلیفه برای راضی کردن امام عسکری(ع) به نماز استسقا، شرط او مبنی بر آزاد کردن شیعیان زندانی را پذیرفت. (ابن حجر هیتمی، بی تا: ۲۰۵ و ۲۰۶) وقتی شدت رقابت میان عباسیان با امامان شیعه و خطری که از محبوبیت و مقبولیت آنان، عباسیان را تهدید می‌کرد، در نظر گرفته شود، موارد فوق می‌تواند نماینده چیزی بیش از یک تواضع علمی یا اعتقاد به کرامت معنوی معمول در میان برخی از خلفای عباسی باشد. از این رو یکی از دشمنان امام کاظم(ع) متعجبانه نوع رفتار درباریان عباسی با امام را مورد انتقاد قرار داد و گفت: «ما رأیت اعجز من هولاء القوم، یفعلون هذا برجل یقدر ان یزبلهم عن السربیر.» (ابن شهر آشوب، همان: ۴/ ۳۴۱) مفید از قول وزیرزاده عباسی که از مخالفان اهل بیت(ع) بود، شرحی مفصل از جایگاه امام عسکری(ع) نزد خلیفه و رجال سیاسی آن دوره و نیز مردم سامرا می‌آورد که خواندنی است. (۱۴۱۳: ۲/ ۳۲۱-۳۲۵)

این عرصه اقتدار و نفوذ معنوی در لایه‌های مختلف اجتماعی و حتی غیر شیعی، متأثر از توفیق ائمه در عرضه، تبیین و القای باوری کلامی در حوزه اندیشه شیعی است که از آن به نظریه «امامت» یاد می‌کنیم. نظریه‌ای که مرزهای متعارف

فرقه‌ای را شکست و بر افکار عمومی و حتی قالب‌های ذهنی خواص غیر شیعه نیز مؤثر افتاد.

نتیجه

در این پژوهش، امامت به‌عنوان مهم‌ترین ممیزه و ویژگی کلامی شیعی مورد بحث و بررسی قرار گرفت تا روشن شود ائمه چگونه با ورود به عرصه مباحثات کلامی عصر خود و بهره‌گیری از ادبیات مطرح در گفتمان رایج آن دوره و البته عرضه، تبیین و تأکید بر دیدگاه‌های خاص خود در آن موضوعات، به تقویت مرزهای تفکر شیعی پرداختند و تشکیلات فکری شیعه امامیه را تدریجاً بنیان نهادند و با بازسازی و بازتولید اندیشه رهبری معنوی متناسب با قالب‌های فکری جامعه و ترویج آن در میان شیعیان و القای آن حتی به جامعه غیر شیعی، دامنه نفوذ و اقتدار خود را در شرایطی گسترش بخشیدند که ظاهراً فاقد هر گونه ابزار متعارف اعمال قدرت بودند و اهرم فشار سیاسی و نظامی در اختیار نداشتند. «نظریه امامت منصوص» مهم‌ترین قالب کلامی بازتولیدشده از جانب ائمه(ع) بود که از یک‌سو بیشترین نقش را در پررنگ نمودن خطوط فکری تشکیلات شیعی ایفا نمود و از سوی دیگر، با تعمیق اقتدار و نفوذ و قدرت اثربخشی ائمه(ع) بر جامعه معاصرشان، زمینه را برای اعمال رهبری معنوی و مدیریت همه‌جانبه ائمه در این تشکیلات فراهم آورد و انتقال سایر آموزه‌های ائمه(ع) به پیروانشان و البته پذیرش بقیه ممیزات کلامی و فقهی شیعی را میسر ساخت و به‌قول پارسونز، متکی بر نفوذ به وجدان و انگیزه آنان، مطالبه جدی‌ترین تعهدات الزام‌آور را میسر و ممکن ساخت و از این راه، بقا و دوام تشیع را در مخاطره‌آمیزترین دوره‌های تاریخی تضمین نمود.

منابع و مأخذ

۱. آذرتاش، آذرنوش، ۱۳۶۱، «پژوهش در قصیده بزرگ فرزندق»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۳۸-۳۹.
۲. ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، شرح نهج‌البلاغه، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. ابن بابویه قمی (صدوق)، ابو جعفر محمد بن علی، ۱۴۰۴، عیون اخبار الرضا(ع)، تصحیح حسین الاعلمی، بیروت، الاعلمی.
۴. ابن جوزی بغدادی، یوسف بن قرغلی، ۱۴۱۰، تذکره الخواص من الامه بذکر خصائص الائمة، بیروت، دارالاضواء.
۵. ابن حجر هیتمی، احمد، بی‌تا، الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه، قاهره، مکتبه القاهره.
۶. ابن خلکان، احمد بن محمد، بی‌تا، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارالثقافه.
۷. ابن سعد، محمد، بی‌تا، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.
۸. ابن شاذان نیشابوری، فضل، ۱۳۵۱، الايضاح، تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۹. ابن شهر آشوب، زین‌الدین محمد بن علی، ۱۴۲۷، مناقب آل ابی طالب، بی‌جا، ذوی‌القربی.
۱۰. ابن صباغ مالکی، علی بن محمد بن احمد، ۱۴۲۲، الفصول المهمه فی معرفه الائمة(ع)، تحقیق سامی‌القریری، قم، دارالحديث للطباعه و النشر.
۱۱. ابن طاهر کاتب، ابوالفضل احمد، ۱۳۹۲، بلاغات النساء، بیروت، دارالنهضة الحديثه.
۱۲. ابن عساکر، ۱۴۰۰، ترجمه الامام علی بن ابی طالب من تاریخ مدینه دمشق، تصحیح محمدباقر محمودی، بیروت، مؤسسه المحمودی للطباعه و النشر.

۱۳. _____، ۱۴۲۶، ترجمه الامام زین العابدین و ابنه الامام محمد الباقر من تاریخ مدینه دمشق، قم، دلیل ما.
۱۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۳، الامامه و السياسه، تحقیق علی شیری، قم، منشورات شریف رضی.
۱۵. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، بی تا، البدايه و النهايه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ابن نعمان (مفید)، ابو عبدالله محمد بن محمد، ۱۴۱۳، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۷. ابن مزاحم منقری، نصر، ۱۴۱۰، وقعه صفین، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجیل.
۱۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، بی جا، الاسلامیه.
۱۹. ابونعیم اصفهانی، بی تا، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالفکر.
۲۰. اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی، ۱۴۲۶، کشف الغمه فی معرفه الائمه، بی جا، مرکز الطباعه و النشر للمجمع العالمی لاهل البیت.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۲۰، جمل من انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکار و دیگران، بیروت، دارالفکر.
۲۲. پهلوان، منصور، ۱۳۷۳، «نقدی بر مقاله پژوهش پیرامون قصیده فرزدق در مدح امام سجاد(ع)»، مقالات و بررسیها، ش ۵۷-۵۸.
۲۳. ثقفی کوفی، بی تا، الغارات، تحقیق سیدعبدالزهره حسینی، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۳، کتاب الالفین الفارق بین الصدق و المین، قم، المؤسسة الاسلامیه للبحوث و المعلومات.

۲۵. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، ۱۴۱۹، الملل و النحل، تحقیق امیرعلی مهنا و دیگران، بیروت، دارالمعرفه.
۲۶. صفار، ابوجعفر محمدبن حسن، بی تا، بصائر الدرجات فی المقامات و فضائل اهل البیت، تصحیح میرزا محسن کوچه باغی، بی جا، بی نا.
۲۷. طبری، محمدبن جریر، بی تا، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روابیع التراث العربی.
۲۸. طبرسی، ابومنصور احمدبن علی بن ابی طالب، بی تا، الاحتجاج، بیروت، النعمان.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۴۲۴، اختیار معرفه الرجال، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۳۰. _____، ۱۴۱۴، الامالی، قم، مؤسسه البعثه.
۳۱. _____، ۱۳۵۸، تمهید الاصول، ترجمه مشکوه الدینی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۷، الشافی فی الامامه، تحقیق سیدعبدالزهره الحسینی الخطیب، تهران، مؤسسه الصادق.
۳۳. فرهنگدپور، فهیمه، ۱۳۷۸، تحلیل نیم قرن سیاست های تبلیغی امویان در شام، تهران، امیرکبیر.
۳۴. _____، ۱۳۸۳، «جانشینی پیامبر(ص)، انتقال کاریزما»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۱۸.
۳۵. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۳۸۳، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، سیاست، جامعه و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.

۳۷. _____، ۱۳۸۳، چکیده آثار، ویراستار فیلیپ کسل، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر ققنوس.
۳۸. _____، ۱۳۸۴، مسائل محوری در نظریه اجتماعی، ترجمه محمد رضایی، تهران، سعاد.
۳۹. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، ۱۳۸۶، مکتب در فرآیند تکامل، تهران، کویر.
۴۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، ۱۳۸۰، مروج الذهب و معادن الجواهر، تصحیح شارل پلّا، بی جا، الشریف الرضی.
۴۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ۱۴۱۳، تاریخ الیعقوبی، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت، الاعلمی.