

آموزه‌های ائمه و تحول ساختاری مذهب شیعه

علیمحمد ولوی*

فهیمة فرهمندپور**

چکیده

تحول ساختاری تشیع امامی در طی دو قرن و نیم حضور ائمه و تبدیل جمعیتی پراکنده و غیرمتشکل به سازمانی تشکل یافته و سازماندهی شده، موضوع مهمی است و عوامل ایجاد این تحول، درخور بررسی است. مدیریت و رهبری ائمه، یقیناً اساسی‌ترین عامل تحقق این امر بوده است. در تبیین شاخصه‌ها و مؤلفه‌های این رهبری، نوع قرائت ائمه از دین و دین‌ورزی و نیز محتوای جامعه‌نگر آموزه‌های ائمه، نقشی اساسی در شکل‌دهی اندیشه‌ی اجتماعی شیعیان و آماده‌سازی آنان برای ورود و حضور فعال در صحنه‌های اجتماعی و هماهنگ ساختن ایشان به عنوان تشکلی دینی - سیاسی داشته است.

این پژوهش بر مبنای نظریه‌ی «وبر» در تقسیم‌بندی ادیان، به ادیان رستگاری و مناسکی و متکی بر این فرضیه که «روح دنیاپذیر و جامعه‌نگر تشیع امامی، بر تحول ساختاری آن مؤثر بوده است»، به بررسی محتوای آموزه‌های امامان شیعه پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: امام، شیعیان دوازده امامی، تحول ساختاری.

مقدمه

بی‌شک نمی‌توان جوهر پدیده‌های دینی را با نگاه جامعه‌شناختی بررسی کرد، اما کنش انسان دینی، یا تأثیری که رفتارهای دینی بر سایر ابعاد کنش انسانی می‌گذارد، موضوعی مهم در حوزه‌ی مباحث جامعه‌شناسی دینی است. یک رفتار دینی مثلاً عمل مطابق با یک آموزه، برآمده از متن شریعت و یا اطاعت از امر و نهی آن، می‌تواند بر کنش انسانی در حوزه‌ی اقتصاد، سیاست، اخلاق جمعی،

* دانشجویار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س)

** استادیار گروه معارف دانشگاه تهران farhap@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۸/۱۶

تعلیم و تربیت و... مؤثر باشد. بنابراین می‌توان ادیان و شرایع و مذاهب را براساس نوع اثرگذاری بر سایر رفتارهای معتقدان و مخاطبانشان مطالعه، بررسی و تقسیم‌بندی کرد. ماکس وبر ادیان را به دو دسته تقسیم نموده است: ادیان اعتقادی و ادیان مناسکی. به نظر وبر، ادیان اعتقادی، آن دسته از ادیان صرفاً معطوف به رستگاری در آخرتند که به نوعی، زندگی را در این دنیا خوار شمرده و با عمل در سطح مجموعه‌ای از اخلاقیات، به رستگاری و فلاح خارج از چارچوب زندگی متعارف دنیا می‌اندیشند. رفتارهای دینی در چنین ادیانی، محدود به برخی مناسک تشریفاتی شده و با پرهیز از ورود به عرصه‌ی عقلانیت و تکیه‌ی صرف بر کرامات باطنی یا تفضلات الهی، بر کمال‌پذیری فردی تأکید می‌کنند. در این نمونه‌ها اعمال اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... اساساً معارض با رفتار و اندیشه-ی دینی و حداقل خارج از حوزه‌ی آن محسوب می‌شود. بنابراین، وجود برخی تعارضات میان آموزه‌های چنین ادیانی با رفتارهای اجتماعی، مناسبات متعارف اقتصادی، امور سیاسی و... طبیعی است.^۱ دنیاستیزی، یا حداقل دنیاگریزی ناشی از این‌گونه اعتقادات دینی، یا به نوعی آشفتگی و نابسامانی جاری در امور دنیا منجر می‌گردد و یا به سوءاستفاده‌ی قدرت‌طلبان و سیاست‌بازانی که در خلأ حضور متدینین، از فرصت استفاده کرده، از موقعیت به نفع خود بهره‌برداری می‌کنند. این نکته از جمله دلایلی است که باعث می‌شود سلطه‌طلبان نیز از جمله‌ی مروجین چنین آیین‌هایی باشند. تصوف افراطی و انزواگرا و دنیاگریز از جمله‌ی چنین نمونه‌هایی است. به قول اقبال لاهوری، همین «تصوف عجمی» در تاریخ اسلام «قتیل همت مردانه» و «غارنگر تمدن» بوده است و در حدود قرن هفتم و هشتم هجری «ملت اسلامی را از ذوق عمل محروم ساخت» و باعث انحطاط جوامع اسلامی شد.^۲ وبر، بودیسم را نمونه‌ی چنین آیین‌هایی می‌شمارد و در مقابل ادیان رستگاری، به معرفی ادیان مناسکی می‌پردازد. این ادیان به نحوی (متناسب با محتوای متفاوتشان) تلاش می‌کنند با به رسمیت شناختن این جهان، اسباب پیوندی عقلانی را میان انسان و محیط پیرامونش فراهم آورند و قداستی را که ادیان رستگاری تنها در انزوای خلوت‌های عارفانه نوید می‌دهند، در تعریف جدیدی از دنیای مادی بگنجانند و انواعی از کامیابی‌های انسان را در مدیریت و تسلط بر جهان، نشانه‌ای قابل ارزیابی از دستیابی به رستگاری قدسی بدانند.

اینکه هریک از مصادیق این گونه ادیان، برای وصول به چنین آرمانی چه راهی پیشنهاد کرده و یا چه میزان به این مقصود دست یافته‌اند، عرصه‌ی پژوهش‌های موردی دیگر است، اما به هر شکل، وبر معتقد است: چنین رویکردی به دین، و چنین تعریفی از رفتار دینی، می‌تواند تأثیر شگرفی بر تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جوامع معتقد به ادیان شریعتی و جامعه‌نگر و جهان‌پذیر(به معنایی که آمد)

۱. فروند ژولین، ۱۳۶۲. *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نیکان، صص ۱۸۷-۲۲۹.

۲. جاوید اقبال ۱۹۸۵. *جاوید اقبال/ اقبال*، ترجمه‌ی شهیندخت کامران مقدم. لاهور: اقبال آکادمی، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۹ و ۲۷۸-۲۸۴؛ محمدحسین مشایخ فریدنی، ۱۳۵۸. *نوی شاعر فردا*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چهل و هشت تا چهل و نه؛ محمدحسین نقوی، ۱۳۵۸. *ایدئولوژی انقلابی اقبال*. ترجمه‌ی م. بحری، تهران: انتشارات اسلامی، صص ۸۴-۸۶ و ۹۹-۱۰۰.

داشته باشد. دیوانسالاری کنفوسیوسی، رویکرد اقتصادی یهود تلمودی و بالاخره سرمایه‌گرایی مسیحیت پروتستانی، از جمله‌ی مصادیقی است که توجه جدی وبر را به خود جلب کرده است.^۱

اسلام: آیینی دنیاگرای یا شریعتی دنیاگر (واقعیت تاریخ - حقیقت تشریح)

صرف‌نظر از آنکه وبر تا چه حد در تعیین شاخصه‌های ادیان رستگاری و شریعتی به نتیجه رسیده است، با عرضه‌ی اسلام به روح نظریه‌ی تقسیم‌بندی دینی او، می‌توان به روشنی این آیین آسمانی را جزو ادیان مناسکی دانست. رویکرد به دنیا، به عنوان مزرعه‌ی آخرت، نفی رهبانیت، اهتمام به ساخت دنیایی بهتر در سایه‌ی تشریح احکامی چون زکات، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، ارزش دانستن تلاش اقتصادی برای تأمین حواجی فرد و خانواده و طبعاً تلاش برای بهبود اوضاع اقتصادی جامعه و... همه از مواردی است که رویکرد اثباتی اساس تعالیم اسلام به جامعه، سیاست و اقتصاد را نشان می‌دهد. پیوند دین و سیاست در اسلام و آمیختگی مدیریت دینی و دنیایی در کارنامه‌ی عملی پیامبر(ص)، تبلور عینی این رویکرد اثباتی است. اما در جریان تاریخی حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان، بعد از رحلت پیامبر(ص)، در درازمدت، دین از سیاست جدا شد. خلفا با وجود ادعای تکیه بر کرسی جانشینی پیامبر(ص) و حفظ عنوان امیرالمؤمنینی، به جهت فقدان کارایی دینی و البته برای فرار از محدودیت‌هایی که دین می‌توانست برای عملکرد آنان ایجاد کند، عملاً اختیارات خود را در عرصه‌ی مدیریت دینی به فقها و مفتیان وابسته به دستگاه خلافت واگذارند و خود تدبیر دنیا را وجهه‌ی همت خویش قرار دادند.^۲

پذیرش نظریه‌ی «تفکیک دین و سیاست» خود منشأ بروز اندیشه‌های نوینی در تفکر سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی اسلامی شد. جریان‌های فکری، گرچه در میان آنانی که سیاست را به اهلس واگذارده بودند رشد کرد، اما به جهت پیامدهای عملی‌اش، مورد حمایت جدی سیاست‌پیشگان قرار گرفت. در شکل‌گیری قالب حاکمیت سیاسی پس از پیامبر(ص)، و انزوای تحمیلی امامان شیعه و در لابه‌لای حوادثی چون فتنه‌ی سیاسی شورش علیه عثمان، درگیری امام علی(ع) در سه جنگ داخلی، رویارویی امام حسن(ع) با معاویه و... زمینه‌ی بروز اندیشه‌های دنیاگریزی فراهم آمد که قعود، اعتزال سیاسی و ارجاء عقیدتی، مهم‌ترین آنهاست. تمسک به احادیث منسوب به پیامبر(ص) که در وقت فتنه و آشفتگی روزگار، مؤمن را به پرهیز از هر گونه مداخله در منازعه و کناره‌گیری از صحنه‌های درگیری توصیه می‌کرد، مستند کسانی شد که آگاهانه یا از سر جهل، با ادعای بی‌طرفی، از حمایت طرف حق فروگذار کرده، راه را برای پیروزی طرف مقابل هموار نمودند. این اندیشه از یک‌سو در عمل برخی از صحابه و تابعین چون محمدبن مسلم، سعدبن ابی‌وقاص، اسامه بن زید، عبدالله بن عمر و... به شکل سنت درآمد و از سوی دیگر، دانشمندان و محدثین و فقهای وابسته به دربار خلفا، آن را در دوره‌های بعد تئوریزه کردند و با تعریف زهد، تقوا، آخرت‌گرایی، معنویت‌طلبی - به گونه‌ای که پرهیز از ورود فعال به عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... را القا کند - به صورت فرهنگ عمومی پایدار و فراگیر درآمد. قرائت صوفیانه از اسلام، دنیاگریزی، انزواگرایی و خانقاه‌نشینی نیز تبیین دیگری از همین معنا بود.

۱. ماکس وبر، ۱۳۸۲. دین، قدرت، جامعه، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: هـرمس، صص ۳۰۳-۴۱۳؛ همو، ۱۳۷۴. اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری. ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت؛ جامعه‌شناسی ماکس وبر، صص ۱۸۷-۲۲۹؛ برایان ترنر، ۱۳۷۹. وبر و اسلام، ترجمه‌ی سعید وصالی، تهران: نشر مرکز.

۲. به عنوان نمونه: ابی‌عبید قاسم ابن‌سلام، ۱۹۸۱. کتاب الاموال، بیروت: مؤسسه ناصر الثقافه، ص ۹۹.

در مقابل، در فرهنگ شیعی، ائمه که مدعی ارائه‌ی قرائت اصیل نبوی از اسلام بودند، با بازتعریف دین و رفتارهای دینی، زهد و عمل زاهدانه و آخرت و آخرت‌طلبی به گونه‌ای که کاملاً به سمت اصلاح جریان حیات فردی و اجتماعی انسان مسلمان جهت‌گیری شده بود، از شیعیان، عناصری فعال، مسئول و حرکت‌آفرین ساختند که با وجود آنکه پس از واقعه‌ی کربلا (به دلایلی که در این پژوهش مجال پرداختن به آن نیست) در صحنه‌ی تعارضات و درگیری‌های آشکار نظامی با حکومت‌ها وارد نشدند، به صورت جدی‌ترین تهدید برای خلفا درآمدند. تفسیر ائمه از اسلام و بازتعریف آنها از مدیریت دینی و رویکرد جامعه‌ی ایشان به امور دنیوی و اخروی، اسلام و تشیع را از قالب یک مرام معنوی و محدود در عرصه‌ی عبادات و حداکثر احکام حلال و حرام مطرح در حیطه‌ی زندگی فردی خارج کرده، در عرصه‌ی پیوندهای کلان جمعی و مدیریت پیوسته‌ی امور دنیوی و اخروی به ظهور رساند و با تغییر نگرش عمومی شیعیان به جامعه، مناسبات اجتماعی و اقتصادی، حکومت و سیاست و حتی عبادت و زهد و تقوا، بر عملکرد فردی و جمعی آنان مؤثر واقع شد و تلاش برای بهسازی دنیا و ورود به عرصه‌های تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی، عین عبادت و دین‌ورزی تلقی گردید.

تشیع به عنوان ساختی اجتماعی

شکل‌گیری تشیع به عنوان جریانی دارای مبانی نظری و ممیزات رفتاری، در دو سده‌ی نخستین تاریخ اسلام، واقعیتی تاریخی است؛ جریانی که نطفه‌ی آن در اولین روزهای بعد از وفات پیامبر(ص) و در ماجرای سقیفه بسته شد و به عنوان جریان موازی حاکمیت سنت‌مدار، نشو و نما یافت. مواضع سیاسی متفاوت و برخی جنبه‌های نظری، نخستین حدود و ثغور این جریان را شکل داد، اما به موازات آن، از نیمه‌ی قرن اول، بعضی ممیزات رفتاری، تمایز این جریان را با اکثریت تابع حاکمیت، شفاف‌تر کرد (گرچه پیش‌تر هم نشانه‌هایی از رفتارهای ویژه چون «چهر بسمله» از امامان شیعه و پیروانشان دیده می‌شد). مجموعه‌ی این تحولات، زمینه‌ساز شکل‌گیری و تبدیل این جریان سیاسی - فکری به مکتبی برخوردار از ممیزات فکری و قالب‌های رفتاری مشخص شد.

شیعیان تا اواخر قرن اول، جمعیتی فاقد ساختار تشکیلاتی و تعامل گروهی معنادار بودند؛ جمعیتی که طبعاً قادر نبود جریان‌های اجتماعی مؤثری را سامان بخشد و در جریان‌سازی‌های جدی، از خود کارآمدی نشان دهد. در چنین شرایطی، شکست‌های سیاسی و نظامی (صرف‌نظر از پیام‌ها و پیروزی‌های معنوی آن) و وقوع بحران‌های جدی در بستر تحولات تاریخی، طبیعی بود. فقدان حمایت جدی و تعیین‌کننده از امام علی(ع) در جریان سقیفه (حتی از سوی معتقدان به اولویت و شایستگی او برای خلافت)، ماجرای صفین و ظهور خوارج در عراق (که محل تمرکز شیعیان وی بود)، تنها ماندن امام حسن(ع) در مواجهه با معاویه (با وجود کثرت بیعت‌کنندگان اولیه) و بالاخره ماجرای دعوت عراقیان از امام حسین(ع) و حادثه‌ی عاشورا و حتی عقیم ماندن حرکت‌های خونخواهانه‌ی بعدی، مانند توابین، همه از نمونه‌های تاریخی‌ای است که نشان‌دهنده‌ی ضعف عمل جمعی جریان تشیع است؛ جمعیت تحت فشاری که هر از گاهی با انگیزه‌های خاص، موقتاً در کنار هم قرار می‌گرفتند و با مواجهه‌ی واکنشی اندک (فشار سیاسی، خطر نظامی و یا جنگ روانی و تبلیغی) بار دیگر پراکنده و منفعل می‌شدند. رفتارهای مشابه شیعیان را هم نه کنش‌های اجتماعی، بلکه حداکثر باید رفتارهای جمعی دانست.^۱ اما

۱. هر واحد اجتماعی از شماری اشخاص تشکیل شده است که به صورتی با هم هستند. «سنخ اجتماعی» از اجتماع افرادی که در یک یا چند صفت با هم مشترکند در ذهن بیننده ساخته می‌شود و واقعیت عینی ملموسی ندارد. «جماعت» (Aggregate) از اجتماع اشخاصی ساخته می‌شود که در مجاورت مکانی در کنار هم به سر می‌برند، ولی با یکدیگر روابط متقابل ندارند. «گروه اجتماعی» (Group) در معنای جامعه‌شناختی خود، از اجتماع افرادی تشکیل می‌شود که به اشکال مختلفی با هم روابط متقابل اجتماعی سازمان‌یافته -

چنین مجموعه‌ای، با رهبری ائمه، ظرف کمتر از دو قرن به تشکل سازمان‌یافته‌ای تبدیل شد که نه تنها در میان توده‌های مردم در اقصی نقاط جغرافیای پهناور اسلام، بلکه در بدنه‌ی اداری حاکمیت رسمی نیز نفوذ کرده، آنها را از درون نیز تهدید می‌کرد. از اواخر قرن اول هجری، یعنی پس از واقعه‌ی عاشورا و دوران امامت امام سجاد(ع)، امامان شیعه مؤسسات، سازمان‌ها و تشکیلاتی متناسب با اهداف، برنامه‌ها و ممیزات فکری خود طراحی کردند و از شیعه، یعنی جمعیت پیروان پراکنده، یک «گروه اجتماعی» ساختند. تعریف ساختار تشکیلاتی هر می (مانند نهاد وکالت، نیابت و...)، طراحی نوع و کیفیت تعاملات گروهی، ارتقای فرهنگ فردی و زمینه‌سازی فرایند جامعه‌پذیری و امکان تعامل در گروه، موضع‌گیری (فکری و عملی) مشخص در قبال حاکمیت سیاسی و پیش‌بینی منابع اقتصادی اداره‌ی این تشکیلات، از جدی‌ترین نشانه‌های شکل‌گیری این ساختار جدید و از شاخصه‌های تحول ساختاری مورد بحث در این نگاشته است که در ابعاد مختلف فکری، سیاسی و اجتماعی، قابل بررسی‌اند؛ تطوری که تا پس از پایان نیمه‌ی اول قرن سوم، یعنی پایان عصر حضور و آغاز دوره‌ی غیبت ادامه یافت.

از میان مجموعه عوامل قابل ذکر در این عرصه، فرضیه‌ی این پژوهش آن است که «آموزه‌های دینی ائمه (نوع نگاه ائمه و تعریف آنها از دین و دین‌ورزی و طبعاً القای این نگرش به شیعیان در قالب آموزه‌های دینی) در تحول ساختاری تشیع، تأثیر بسزایی داشته است». آنان بایستی اساساً زاویه‌ی دید شیعیان را نسبت به دین و دنیا، جامعه‌پذیری و دین‌ورزی، آخرت‌طلبی و دنیاسازی به نحوی شکل می‌دادند که در یک نظام فکری جامع، قابل عرضه و دفاع باشد.

با واکاوی مجموعه‌ی آموزه‌های دینی مورد توجه ائمه، عناوین متنوعی دیده می‌شود که مستقیم یا غیرمستقیم، نگرش جامعه-گرایانه‌ی اسلام اصیل را القا کرده و به تصحیح نگرش دینی شیعیان انجامیده و طبعاً بر جهت‌گیری‌های اجتماعی آنها مؤثر واقع شده است و به قول وبر، از اسلام (به ویژه با قرائت شیعی‌اش) یک آیین مناسکی ساخته است که به خوبی توانسته با فضای واقعی و عقلانی زندگی معتقدانش ارتباط، تعامل و همگرایی ایجاد کرده، بر سایر کنش‌های اجتماعی آنان نیز اثرگذار باشد. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این عناوین اشاره می‌شود:

۱. بازتعریف «دین، امور اخروی و عبادت»، رویکردی جدید به «زهد و نفی دنیا»

پیش‌تر اشاره شد که جریان اجتماعی پس از رحلت پیامبر(ص)، جدایی دین از سیاست یا جدایی مردان دین و مردان دنیا را هدف گرفته بود. این جریان، در دوره‌ی خلفای نخست، به ویژه عصر عثمان و نیز در طول دوران خلافت معاویه، چشمگیر بود، اما پس از رویداد عاشورا، شتاب بیشتری یافت. شکست ظاهری جریان مدافع اصلاحات اجتماعی و بنیادگرایی دینی و پرچمدار امر به معروف و

ای دارند. بنابراین «جماعت» جایی میان «سنخ» و «گروه» دارد. در «سنخ» اشخاص نه در روابط متقابلند و نه در مجاورت مکانی، اما در «گروه» اشخاص روابط اجتماعی کم و بیش پرودومی دارند. یک تیم فوتبال، یک «گروه» است. انبوه جمعیتی که برای تماشای بازی فوتبال حضور یافته است یک «جماعت» است و کلیه‌ی دوستداران فوتبال یک کشور یک «سنخ» است. رفتار مشابه افراد یک جمعیت در شرایط مشابه به معنای رابطه‌ی متقابل یا رفتار اجتماعی (Social Behavior) نیست، بلکه رفتار جمعی (Collective Behavior) است؛ زیرا با تغییر موقعیت و پایان شرایط، حضور این جمعیت در کنار هم دوام نخواهد داشت. رفتار اجتماعی، رفتاری است که به گونه‌ای معنادار به سمت رفتار دیگران جهت‌گیری شده و معطوف به کنش‌های جمعی متقابل و پایدار باشد (عبدالحسین نیک‌گهر ۱۳۷۱. میانی جامعه‌شناسی، تهران: نشر رایزن، صص ۱۰۱-۱۰۲).

نهی از منکر و البته طرفدار نظام سیاسی متکی بر وصایت اهل بیت در حادثه‌ی کربلا، طبعاً نوعی ناامیدی و دلزدگی از پیشبرد این اهداف را موجب گردید.^۱ این ناامیدی در دو گونه واکنش از جانب شیعیان، بروز و ظهور یافت؛ گروهی که پایبندی کمتری به ارزش‌های دینی داشتند، ترجیح دادند خود را با اهل دنیا سازگار کنند. این سازگاری، البته در سطوح مختلف معنا می‌یافت: از استفاده‌ی بی‌رویه و کامجویی در لذات مادی^۲ تا پیوستن به دایره‌ی قدرت و وابستگی به دستگاه حکومت.^۳ اما این ناامیدی از اصلاح امور، آنانی را که پایبندی بیشتری به باورهای دینی داشتند، به پرهیز بیشتر از جامعه و فاصله گرفتن از امور جمعی واداشت و نوعی دنیاگریزی افراطی را به قصد حفظ دین در آنها تقویت نمود. همین بود که از حدود دوران امامت امام سجاد(ع) به بعد، تعریف جدید از دین و رفتار دینی و آخرت‌گرایی و زهد از دنیا در جریان دویعدی شکل گرفته مورد تأکید قرار گرفت.^۴ از یک سو توصیه به پرهیز از دنیا، توجه به فراز و نشیب آن، آثار غفلت از خدا و ذکر الهی و... راهکار مواجهه با کسانی شد که دنیا را برگزیده بودند و از سوی دیگر، تلاش برای آشنا کردن درست‌دنیاستیزان با شیوه‌ی سامان دادن به دنیایی بود که بی‌تفاوتی نسبت به آن، دینداری را هم در معرض خطر قرار می‌داد.^۵ توصیه‌ی امام سجاد به زهد در دنیا و تقوای الهی به ویژه با توجه به شرایط خاص عصر امام، معنا می‌یابد. در زمانی که عبدالملک مروان در اوج احساس قدرت اعلام کرد هر که او را به تقوا بخواند، گردن خواهد زد،^۶ امام سجاد(ع) توصیه به تقوا و خداترسی و زهد و بی‌طمعی به دنیا را عنوان اصلی آموزه‌های خود قرار داده و هر جمعه در مسجد پیامبر در خطابی عمومی مردم را موعظه می‌کرد.^۷ اساساً همین بیان عبدالملک به خوبی روشن می‌سازد که توجه دادن و توجه کردن به تقوای الهی، کاملاً با مصالح و منافع قدرت سیاسی او در تعارض بود؛ همچنان که جهت‌گیری‌های سیاسی در توصیه‌های امام به تقوا و خداترسی نیز بسیار مشهود است. امام در نامه‌ی مفصلی خطاب به شیعیان، ضمن توصیه به حدود تقوا و زهد که با بیان‌های متفاوت در متن آن تکرار شده، به

۱. به نقل صولی، عبیدالله بن سلیمان - وزیر معتضد عباسی - ضمن گفتگویی با حسین بن علی کاتب، معتقد است که شهادت امام حسین(ع) ناگوارترین حادثه در تاریخ اسلام بوده است: «... لأنّ المسلمین یسوا بعد قتله من کل فرج یرتجونه و عدل ینظرونه» (تعالی نیشابوری ۱۹۹۴. *تمار القلوب فی المضاف و المنسوب*، دمشق: دارالبشائر، ج ۲، صص ۹۷۱-۹۷۲). اساساً معنای احادیثی چون «ارتد الناس بعد الحسین الا ثلاثه أو الا اربعة...» (ابوجعفر محمد بن حسن طوسی ۱۴۲۴. *اختیار معرفه الرجال*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ص ۱۲۳)، همین یأس و کناره‌گیری از جریان اصلاحات اجتماعی و دینی و در واقع نوعی ارتداد سیاسی است، نه ارتداد اعتقادی.

۲. چرایی شیوع و رواج لهو و لعب در مدینه را پس از واقعه‌ی عاشورا و حادثه‌ی خرم، می‌توان از همین منظر تبیین نمود.

۳. «زهری» شاید از نمونه‌های آشکار چنین کسانی باشد و نامه‌ی امام سجاد به او به خوبی مؤید موضع‌گیری امام در این زمینه است (ابومحمد حسن بن علی حرانی ۱۳۶۳. *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۲۷۴). این تعبیر امام سجاد(ع) که «الآخر یدع هذه المأطه» (همان، ص ۳۹۱)، نشان می‌دهد چگونه مردم برای سهم بردن از پس‌مانده‌های دهان قدرت با هم مسابقه می‌دادند.

۴. این سخن بدان معنا نیست که توصیه به احساس مسئولیت اجتماعی و یا از سوی دیگر، سفارش به تقوا و پرهیزگاری و زهد در کلام ائمه‌ی پیش از امام سجاد(ع) مسبوق به سابقه نبوده است، اما تفاوت در آن است که پیش از آن، این موارد جنبه‌ی توصیه‌های فردی داشته‌اند (مگر در مواردی خاص مانند برخی خطب نهج‌البلاغه که در دوره‌ی حکومت امام مخاطب عام داشته‌اند)، اما از دوران امام سجاد(ع)، به دلیل اقتضائات خاص سیاسی، اجتماعی و شرایط ویژه‌ی شکل‌گیری سازمان تشیع، توصیه‌های ائمه رنگ تلاش برای یک جریان‌سازی اجتماعی را به خود گرفته و البته در این جهت مؤثر هم واقع شدند.

۵. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی ۱۳۸۳. *کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، صص ۳۱۶-۳۱۷.

۶. ابن اثیر ۱۹۶۵. *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت: دار صادر، ج ۴، ص ۳۹۲؛ جلال‌الدین سیوطی ۱۳۷۰. *تاریخ الخلفاء*، قم: انتشارات شریف رضی، ص ۲۱۹.

۷. کافی، ج ۸، صص ۷۶-۷۷؛ *تحف العقول*، صص ۵۹۳-۵۹۶.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۱۹۷

عبرت از گذشته، توجه به بی‌اعتباری دنیا و قدرت‌های مادی، لزوم تعیین حدود فکری و پرهیز از دل بستن و اعتماد به صاحبان قدرت و طبعاً ضرورت پایمردی بر ایمان و باورهای دینی در مقابل هجمه‌ها و امواج مخالف توصیه، بر لزوم اطاعت از ولایت الهی تأکید کرده، این امور را به عنوان رفتارهای زاهدانه ترسیم نموده است.^۱ این جهت‌گیری، کماکان در توصیه‌های سایر ائمه نیز ادامه یافت.^۲ از سوی دیگر و در واکنش به رفتار کسانی که به دلیل سرخوردگی و ناامیدی از اصلاح وضع موجود و یا بهانه‌جویی و عافیت‌طلبی، کنج عزلت گزیده، از متن تحولات اجتماعی کناره گرفته بودند، حرکتی جدی برای بازتعریف دین، عبادت و زهد شکل گرفت. در این تعریف، عبادت علاوه بر مناسکی فردی، شامل تلاش برای بهبود و اصلاح جریان‌های فکری و اجتماعی و... هم می‌شد. به بیانی دیگر، در این فرهنگ، زهد بیش از آنکه قالبی رفتاری باشد، یک جغرافیای ذهنی بود. اندیشه‌ی زاهدانه، درون بی‌نیاز از دنیا و بی‌توجه به لذات دنیایی، دل بستن به قدرت و پرهیز از بازار فروش دین به دنیا، نه صرفاً دست شستن از امکانات مادی و ستیز با آن، یا فرار از مناسبات اجتماعی و بی‌تفاوتی و بی‌خبری در قبال مصالح جامعه‌ی اسلامی.^۳

همین بود که ائمه، مثلاً با استناد به آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی اعراف^۴ از امکاناتی چون پوشش شایسته و فاخر استفاده می‌کردند^۵ و یا تلاش برای معاش خانواده را طاعت و عبادت معرفی می‌نمودند.^۶

جالب است که مانند مورد قبل، ائمه این رویکرد به دنیا را نیز به مسائل اجتماعی و سیاسی پیوند می‌زدند و الگویی جامع برای رفتار دینی ترسیم می‌کردند. امام سجاد «قول حق و حکم به عدل و وفای به عهد» را جامع ادیان آسمانی معرفی کرد.^۷ امام صادق(ع) نیز ضمن آنکه «ترک رهبانیت و نفی گوشه‌نشینی در صحرا» را در کنار توحید و اخلاص و ترک بت‌پرستی، عصاره‌ی شریعت نوح و ابراهیم و موسی و عیسی دانست، به وجوب موضوعاتی مرتبط با سیاست و جامعه نظیر زکات، حج، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد در کنار مبانی نظری شریعت تأکید ورزید.^۸ امام صادق(ع) همچنین مردم را به تدبیر و تفهیم در دین و شناخت

۱. کافی، ج ۸، صص ۱۵-۱۷؛ محمدبن محمد مفید ۱۴۱۴/لا مالی، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، صص ۲۰۰-۲۰۴؛ تحف العقول، صص ۲۵۲-۲۵۵؛ مشابه این محتوا از امام سجاد بسیار نقل شده است. از جمله: ابن عساکر ۱۴۲۶. ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق، قم: انتشارات دلیل ما، صص ۱۳۶-۱۳۷؛ ابن کثیر ۲۰۰۷. البدایه و النهایه، دمشق: دار ابن کثیر، ج ۹، صص ۲۸۸-۲۹۲؛ ابوالحسن علی‌بن عیسی اربلی ۱۴۲۶. کشف الغمه فی معرفه‌ی الائمة، بی‌جا: مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البیت، ج ۳، صص ۴۲-۴۸. در برخی منابع کهن اساساً کتابی مستقل در موضوع «زهد» به امام سجاد(ع) نسبت داده شده است. ر.ک: ابوالعباس نجاشی اسدی کوفی ۱۴۰۷. رجال النجاشی، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، ص ۱۱۶.

۲. از جمله ر.ک: کافی، ج ۲، صص ۳۷۲-۳۷۳.

۳. ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق، ص ۱۲۷.

۴. «قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده»

۵. محمد ابن سعد، (بی‌تا)، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر، ج ۵، صص ۲۱۷-۲۱۸ و ۳۲۱-۳۲۳؛ ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق، ص ۱۱۲؛ کشف الغمه فی معرفه‌ی الائمة، ج ۳، صص ۱۵۵-۱۵۶ و ۴۲۲-۴۲۳.

۶. محمدبن محمد مفید ۱۴۱۳/لا رشاد، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ج ۲، ص ۱۶۲؛ کافی، ج ۵، صص ۷۳-۷۴؛ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی ۱۳۷۶. تهذیب الاحکام، تهران: نشر صدوق، ج ۶، صص ۳۷۳.

۷. ابوجعفر محمدبن علی ابن بابویه قمی ۱۳۶۲. کتاب الخصال، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۱۱۳.

۸. کافی، ج ۲، ص ۱۷.

اولیای الهی ترغیب می‌کرد و تأکید می‌نمود که دین فقط به عبادت (فردی)، و بدون معرفت رهبران الهی استوار نمی‌شود.^۱ حتی در شکلی دیگر، ائمه در بیان فلسفه‌ی احکام به ابعاد اجتماعی احکامی اشاره کردند که ظاهراً قالبی فردی و شخصی دارد،^۲ به این ترتیب ترتیب در فرهنگ شیعی اهتمام به بهسازی دنیا، نه یک رفتار غیردینی، که وظیفه و تکلیفی دینی و الهی تلقی شد. همین تعریف از دین و رفتار دینی است که به قول وبر موجب می‌گردد دینداری از سطح عمل به برخی مناسک تشریفاتی و ظاهری، فراتر رفته، با واقعیت‌های عینی زندگی و مناسبات انسانی ارتباط و همراهی داشته باشد.

این پژوهش، نگاشته‌ای اخلاقی نیست، ولی اشاره به برخی موارد از آموزه‌های ائمه (مانند لزوم تعمق در دین و آگاهی و زمان‌شناسی و...) تلاش محقق برای نشان دادن این نکته است که چگونه محتوای آموزش یک رهبر دینی می‌تواند در جهت فرهنگ‌سازی برای ساختن دنیایی بهتر شکل گیرد و در بستر تاریخ به تحول ساختاری مکتبی فکری و تشکیلاتی مذهبی-سیاسی منجر شود.

۲. تأکید بر لزوم تعمق در دین، آگاهی و زمان‌شناسی

برای آنکه دین - در تعریفی جدید - از پوسته‌ی سطحی و عمل‌ظاهری متناسب با مناسک فردی فراتر رود، محتاج تعمق و اندیشه‌ی جدی است. معرفی عمق دین، زمانی میسر و مفید خواهد بود که مخاطب، امکان فهم محتوای عرضه شده را داشته باشد. از همین روست که امر به تفقه در دین - نه فقط کسب اطلاعات ظاهری و سطحی - این همه مورد تأکید ائمه است.^۳

وقتی عرصه‌ی موضوعات دینی، شامل ارتباطات اجتماعی و مناسبات سیاسی و... شود، لزوماً تفقه در دین، مشتمل بر زمان‌شناسی و آگاهی از تحولات جمعی نیز خواهد بود. از همین روست که امام صادق(ع) درک دینی شیعه‌ای را که از مناسبات اجتماعی عصر خود بی‌خبر است مورد تردید قرار داده است^۴ و امام جواد(ع) زمان‌شناسی را حد کفایت معرفت انسان شمرده^۵ و امام رضا(ع) نیز تأکید تأکید کرده است که شیعه باید صاحب بصیرت باشد، والا صرف اعتقاد سطحی به معانی نظری، اعتبار دینی نمی‌آورد.^۶

حجم قابل توجه ابواب روایی کتب حدیث شیعه، ذیل عناوین مرتبط با علم، فضل دانش، تکریم اهل علم، عقل و جهل و... نشانه‌ی اهتمام آموزه‌های ائمه به این موضوعات است.^۷ تشویق جوانان به تحصیل و ابراز توجه ائمه به دانشجویان، دقیقاً نشان می‌دهد که که ائمه از توصیه‌ی شیعیان خود به تحصیل علم، اهداف بلندمدتی را در ساخت و پرداخت جامعه‌ای مطلوب‌تر مدنظر داشته‌اند.^۸

۱. الارشاد، ج ۲، ص ۲۰۵

۲. مثلاً امام باقر(ع) در بیان فلسفه‌ی روزه به همگرایی ذهنی و عملی فقیر و غنی اشاره کرد. ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق، ص ۲۷۴:

کشف العمه فی معرفه الائمه، ج ۴، صص ۵۶-۵۷.

۳. کافی، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۳ و ۵۰؛ تحف العقول، ۲۹۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۱.

۵. کشف العمه فی معرفه الائمه، ج ۳، ص ۴۹۲.

۶. کافی، ج ۱، ص ۲۷.

۷. فقط کتاب «فضل علم» کافی به تنهایی قریب ۱۶۰ حدیث را شامل می‌شود.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۱۹۹

تأکید امامان شیعه بر جایگاه علم و برتری آن از عبادت فاقد معرفت و شناخت، واکنش به همان جریان فکری بود که عبادت را در قالب مناسک فردی منفصل از جامعه محدود می‌کرد^۲ و از اسلام - به قول وبر- یک آیین رستگاری صرفاً اخروی می‌ساخت.

۳. امید و عمل، استراتژی دو وجهی هدایت رفتار

در آموزه‌های ائمه، از یک سو مکرر مواردی دیده می‌شود که در قالب‌های متنوع، امید به آینده‌ای بهتر را توصیه و القا می‌کند و از سوی دیگر، بر عمل‌گرایی و حرکت جدی و محکم تأکید می‌ورزد. نباید فراموش کرد که ناامیدی از اصلاح امور به ویژه پس از واقعه‌ی کربلا، از جمله مهم‌ترین عواملی بود که می‌توانست تفکر شیعی را قبل از آنکه به شکل‌گیری یک مکتب یا تشکیلات فکری - سیاسی کامل تبدیل شود، از میان بردارد؛ لذا در آموزه‌های تفکر شیعی، «انتظار گشایش» از جانب خداوند، برترین اعمال معرفی گردید،^۳ اما این امیدواری به تنهایی کافی نبود. از سوی دیگر، ایجاد انگیزه‌ی حرکت، اقدام و عمل در شیعیان - که بر اثر شکست‌های پی در پی یا فشار مشکلات موجود، هر تحول و تغییر مثبتی را منتفی می‌دانستند - مورد اهتمام قرار گرفت و تأکید شد، دعای کسی که در خانه بنشیند و صرفاً برای حل مشکلاتش دعا کند یا امید بی‌پشتوانه‌ای را بهانه‌ی سستی خود قرار دهد، مستجاب نمی‌شود و تغییری روی نمی‌دهد.^۴ حتی کمال معنوی هم محتاج عمل‌گرایی و تلاش عینی است و بنابراین عشق و محبت به اهل بیت نیز چنانچه احساسی فاقد تأثیر عینی و عملی باشد، موجب کمال فرد نخواهد بود.^۵

روشن است که این آموزه‌ها تا چه حد می‌توانست بر نگاه و نحوه‌ی زندگی و رفتار شیعیان و پیروان ائمه مؤثر باشد و آنها را از خطر ناامیدی یا سستی و انفعال ایمن نموده، جریان فعال حیات دینی - دنیوی آنان را سامان بخشد.

۴. نفی هرگونه ظلم و بی‌عدالتی و طرح مسئله‌ی حقوق متقابل

حکومت کوتاه امیرالمؤمنین - با همه فراز و نشیبش - الگوی قابل دفاعی از حاکمیت دینی و تحقق نسبی عدالت بود. نفی ظلم و برخورد با ظالم، از جمله موارد جدی‌ای بود که آموزه‌های ائمه‌ی شیعه با بیانات مختلف، مردم به ویژه شیعیان را بدان متوجه و حساس

۱. یوسف ابن‌حاتم شامی ۱۴۲۰، الدر النظیم، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۵۸۷.

۲. ترجمه الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق ۱۴۲۶، ص ۲۶۵؛ ابن‌عبدالبر ۱۴۱۶، جامع بیان‌العلم و فضله، عربستان سعودی: دار ابن‌جوزی، ۱۰۱-۱۳۲، (۴۰) حدیث.

۳. ترجمه الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، من تاریخ مدینه دمشق، ج ۳، ص ۲۴۶؛ الارشاد، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۰۲؛ زین‌الدین محمد بن علی ابن شهر آشوب مازندرانی ۱۴۲۷، مناقب آل ابی‌طالب.

بی‌جا: انتشارات ذوی‌القربی، ج ۴، ص ۴۵۹. در نگاه‌های عصر غیبت معمولاً انتظار فرج به معنای انتظار برای ظهور امام غایب تعبیر و تأویل می‌شود. ولی به نظر می‌رسد باید این موارد را در نگاهی وسیع‌تر و به عنوان حرکتی برای امیدآفرینی میان شیعیان - حتی در عصر حضور معصوم - دید.

۴. کافی، ج ۲، ص ۵۱۱ و ج ۳، ص ۲۴۶؛ ابوجعفر محمد بن حسن طوسی ۱۴۱۴/لا مالی، قم: دارالانقافه للطباعة و النشر، صص ۷۳۴-۷۳۵.

۵. همان‌جا: الدر النظیم، ص ۵۸۷.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۰

می‌کرد. اما ظلم و عدل در جایی قابل بازشناسی و تعریف است که بیشتر جایگاه هر کس و هر چیز به خوبی تبیین شده باشد. بنابراین لازمه‌ی شناسایی و جهت‌گیری علیه ظلم، تبیین و تعریف یک نظام حقوقی همه‌جانبه است.

جامعه‌ی عصر پیامبر (ص) با همه‌ی تنگناها و عوامل سیاسی و اجتماعی‌ای که از جانب دشمنان خارجی و داخلی بر آن تحمیل می‌شد، به لحاظ کرامتی که برای انسان و اصلاتی که برای حقوق فردی و اجتماعی او قائل بود، قابل بررسی و تأمل است. اما این جریان فکری پس از پیامبر (ص) ادامه نیافت و در سیری که البته با افت و خیزهایی همراه بود، به نوعی دیکتاتوری فردی که از جانب خلیفه و دستگاه خلافت، مدیریت می‌شد منجر گردید. صرف‌نظر از دوران کوتاه حکومت امام علی(ع) - که پرچمدار تبیین حقوق متقابل حاکمیت و مردم بود - جریان کلی مدیریت سیاسی به سمت نفی هرگونه حق تصمیم‌گیری، مشارکت عمومی و حتی حقوق فردی برای آحاد جامعه پیش رفت و لذا جهت‌گیری‌ای ظلم‌ستیزانه و طرح نظامی جامع حقوقی در دستور کار ائمه قرار گرفت. رساله‌ی الحقوق امام سجاد در دوران مستبدترین خلفای اموی از نمونه‌های ویژه‌ی چنین جهت‌گیری‌ای از جانب امامان شیعه است که در قالب طرحی مبسوط، مسئله-ی حقوق را از جزئی‌ترین موارد، تا اساسی‌ترین آنها مورد توجه و مذاقه‌ی جدی قرار داد. ضمن آنکه بیانات پراکنده‌ی دیگری از امام سجاد(ع) و سایر ائمه نیز در جای خود حائز اهمیت است.^۱

این بحث البته پژوهشی مستقل می‌طلبد، اما تا جایی که به موضوع این مقاله مرتبط است، ائمه در شرایط اجتماعی و سیاسی اختناق و دیکتاتوری اموی و عباسی، به هر شکل مقتضی بر حقوق متقابل میان مردم، مردم و حکومت، مردم و امام و... تأکید می‌کردند.

البته روشن است که چنین آموزه‌هایی با مصالح دستگاه حاکم، هماهنگی و سازگاری نداشت. ائمه اولاً حکومت را اصلی‌ترین مرجع اجرا و ایجاد عدالت و قسط می‌دانستند.^۲ در مرحله‌ی بعد، یعنی چنانچه حکومت وظیفه‌ی خود را به خوبی به انجام نرساند، اعتراض به حکومت و تلاش برای ایجاد فشار در جهت اجبار حاکمیت به رعایت عدل و قسط را وظیفه‌ی عمومی جامعه برمی‌شمردند و هرگونه همکاری با دستگاه حاکم، توجیه عملکرد آنها و حتی رضایت باطنی به آن را نوعی مشارکت در ظلم معرفی می‌کردند.^۳ ماجرای صفوان جمّال و هارون و انتقاد امام کاظم(ع) به او، از دقیق‌ترین و معروف‌ترین نقل‌های تاریخی در این زمینه است.^۴ به این صورت، عمل مطابق یک دستور دینی یا به تعبیر دیگر، رفتاری دینی، از یک‌سو عمیق‌ترین آثار را بر سایر کنش‌های اجتماعی و سیاسی گذاشته، بیشترین و مؤثرترین تعامل را با عقلانیت حاکم بر زندگی انسانی می‌یافت و از سوی دیگر، موجب همنوایی میان آحاد شیعیان در این کنش سیاسی جمعی می‌گردید که خود را به عنوان پیروان ائمه، موظف به رعایت آن می‌دیدند.

۱. از جمله: محمدباقر مجلسی ۱۴۲۱. بحار الانوار، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، صص ۷۲، ۴۱۵؛ کشف الغمّه فی معرفه الائمه، ۱۳۹.

۲. کافی، ج ۲، صص ۳۳۳/الارشاد، ج ۱، صص ۲۴۷؛ کشف الغمّه فی معرفه الائمه، ج ۳، صص ۴۹۰.

۳. کافی، ج ۲، صص ۵۰-۵۱ و ۳۳۳ و ۳۳۶ و ۳۶۸؛ کتاب النخصال، صص ۱۰۷؛ تحف العقول، صص ۳۳۲ و ۲۵۴.

۴. اختیار معرفه الرجال، صص ۴۴۰؛ بحار الانوار، ج ۳۰، صص ۵۴.

۵. فقرستیزی و تلاش برای تحقق رفاه عمومی

در قالب همان تعریف از دین‌ورزی و اهتمام به بهسازی دنیا و توجه به عدالت و قسط، برخلاف اندیشه‌ی غلط رایج، مبنی بر تأیید و توجیه فقر و حتی فقرگزینی با بهانه‌های دینی، فقرستیزی و تلاش برای ایجاد حداقلی از رفاه عمومی، از امور مورد تأکید در آموزه‌های جامعه‌نگر امامان بوده است.

البته گفتنی است که در نقل‌های مربوط به این موضوع، نوعی تعارض به چشم می‌خورد؛ یعنی فقر، گاه تحسین می‌شود و گاه مورد تقبیح قرار می‌گیرد. تبیین چرایی این مسئله، نیازمند بررسی تاریخی اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن روزگار است. از دوران معاویه، ایجاد تنگنای اقتصادی برای شیعیان به عنوان اهرم فشاری که آنها را وادار به ترک عقایدشان کند، رسماً و به گونه‌ای آشکار در دستور کار دستگاه خلافت قرار گرفت.^۱ طبیعی بود که ائمه، متقابلاً تلاش کنند، اولاً به لحاظ نظری با فقرگرایی به عنوان یک ارزش مبارزه کنند،^۲ ثانیاً با اتخاذ راهکارهای عملی، به رفع تنگناهای اقتصادی شیعیان اهتمام ورزند^۳ و البته شیعیان را برای تحمل فقر تحمیل شده از جانب حاکمیت، به عنوان واقعیتی انکارناپذیر در جریان مبارزه، آماده سازند. بنابراین به نظر می‌رسد مجموعه‌ای از روایات که به پذیرش فقر، توصیه کرده و آن را مأجور معرفی می‌کند، در قالب این مقصود سوم، قابل فهم و توجیه است.^۴ به هر حال، موضع‌گیری ائمه در قبال فقر (چه منفی و چه مثبت با تحلیلی که ارائه شد) کاملاً در جهت همان طرح هدفمند ائمه (ع) قرار گرفت که به تبیین ارزش‌های واقعی دینی می‌پردازد و ورود فعال به جامعه، به هر قیمت ممکن را فریضه می‌شمارد. بنابراین، نقل‌های فراوانی مشتمل بر توصیه به صبر و پایداری، بخشی از موارث اخلاقی و اجتماعی شیعی را تشکیل می‌دهد.^۵ امام سجاد (ع) شیعیان را که از آزار و اذیت دستگاه اموی شکوه داشتند به صبر دعوت کرد و پیامردی گذشتگان را در راه اهداف خود، گوشزد نمود.^۶ شاید زیباترین بیان، مضمون نام‌های امام عسکری (ع) به بابویه قمی باشد که در کنار توصیه‌ی خود او به صبر، او را مأمور دعوت شیعیان به بردباری نمود، و به آینده‌ی بهتر بشارت فرمود.^۷

۱. ابن ابی‌الحدید ۱۴۰۴. شرح نهج‌البلاغه، قم: منشورات مکتبه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ج ۱۱، ص ۴۵.
۲. به این نمونه‌ها توجه کنید: امام صادق (ع) فرمود: «ذقت المرارات كلها، فما ذقت شيئاً أمر من الفقر» (بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۴۲۱) و نیز «الفقر اشد من القتل» (همان، ج ۲۸، ص ۱۴۲) و یا گفته‌ی امام علی (ع) که «الفقر الموت الاكبر» (نهج‌البلاغه، ص ۱۱۶۶).
۳. رسیدگی ائمه (ع) به مستمندان، توصیه‌ی شیعیان به مواسات (که در ادامه‌ی بحث بدان پرداخته می‌شود) و نیز تقریر جدید آنان از مسئله‌ی خمس از جمله‌ی همین راهکارها محسوب می‌شود.
۴. مثلاً این گفته‌ی امام صادق (ع) که: «كلما زاد العبد ايماناً، ازداد ضيقاً في معيشته» (بحار الانوار، ج ۲۸، ص ۱۱۷) و یا هم ایشان ضمن نقل مناجات موسی (ع)، از قول خداوند فرمود: «... يا موسى اذا رأيت الفقر مقبلاً فقل مرحباً بشعار الصالحين و اذا رأيت الغنى مقبلاً فقل ذنب عجلت عقوبته» (همان، ج ۲۸، ص ۱۲۲) از همه گویاتر شاید نقلی باشد که امام صادق (ع) درباره‌ی ابوذر فرمود که وی گفته است: «... الفقر في طاعة الله احب الي من الغنى في معصية الله،...» (همان، ج ۲۸، ص ۱۳۷).
۵. الارشاد، ج ۱، صص ۲۹۷ و ۳۰۲؛ کافی، ج ۲، صص ۸۷-۹۳ و...
۶. قطب‌الدین راوندی، (بی‌تا). الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه‌ی الامام المهدی، ج ۳، ص ۱۱۵۵.
۷. كشف الغمّة فی معرفة ائمه، ۴، ۴۵۹.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۲

روشن است که ملاحظه و عمل مطابق این آموزه‌ها از جانب شیعیان، تا چه حد بر همگرایی عمومی آنان در آن شرایط اجتماعی مؤثر بوده، بر ایجاد و گسترش کنش‌های جمعی آنان اثر می‌گذاشته است.

۶. تصحیح و تقویت مناسبات اجتماعی ترویج ارزش‌ها و فضایل اخلاقی

نقل‌های تاریخی و روایی شیعه، آکنده از توصیه‌های اخلاقی و ارائه‌ی الگوهای عملی است که غالباً بازتاب اجتماعی دارد. فضایی چون سخاوت و بلندنظری، حسن خلق، ادب، انصاف، امانت‌داری، راستگویی و وفای به عهد، حلم و فرو خوردن خشم، تواضع، عشق-ورزی به دیگران، مدارا، میهمان‌نوازی و... همواره مورد عمل و توصیه‌ی امامان شیعه بوده، تا آنجا که امام باقر(ع) رعایت این موارد را نشانه‌های تعیین‌کننده‌ی برای شناسایی شیعیان خویش معرفی کرده است.^۱

توجه به جایگاه مناسبات جمعی تا آنجاست که امام عسکری(ع) شیعه‌ی خویش را حتی در انجام امر حلالی که (به دلیل اقتضائات اجتماعی) احتمالاً به آبرو و حرمت وی لطمه وارد می‌کند، برحذر داشته است.^۲ کلینی در جلد ششم کافی، بخشی با عنوان «کتاب الزی و التجمل» آورده که مشتمل بر موارد متعددی از موضوع این بحث است. از جمله در «باب لبس المعصفر» به نقلی از امام باقر(ع) اشاره کرده است که پوشش و آراستگی خانه و لباس ایشان تعجب و تحیر یاران ایشان را موجب گردیده بود.^۳

گفته شد که این مقاله درصدد ارائه‌ی مجموعه‌ای اخلاقی نیست. اشاره به این موارد، تنها به عنوان نمونه، از آن جهت به هدف این پژوهش مرتبط است که نشان می‌دهد محتوای آموزه‌های امامان به عنوان یک نظام دینی جامعه‌گرا و دنیاپذیر، اولاً چگونه شیعیان را به سمت جریان‌سازی برای ورود مؤثر به صحنه‌ی روابط جمعی و احساس تکلیف در قبال تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سوق می‌دهد و ساخت و پرداخت دنیایی بهتر و جامعه‌ای مطلوب‌تر را وظیفه دینی افراد می‌داند و مضمون توصیه‌های رهبر الهی قرار می‌دهد و از سوی دیگر، عمل مطابق این دستور العمل‌ها به شکل جمعی، به تقویت همگرایی و تعامل گروهی و کنش‌های اجتماعی می‌انجامد.

اما ائمه، علاوه بر تأکید بر فضایل و ارزش‌های اخلاقی مؤثر در روند شکل‌گیری مناسبات جمعی، گاه اصل مناسبات اجتماعی را موضوع دستورات و آموزش‌های خود قرار می‌دادند. از این زاویه، امامان به جای آنکه به سؤال «چگونه معاشرت کنیم؟» پاسخ دهند، اساساً مسئله‌ی «با چه کسی و با چه هدفی معاشرت کنیم؟» را مورد توجه قرار داده، به طور دقیق به تحدید خطوط ارتباط و ایجاد مناسبات جمعی پرداخته‌اند.^۴ در این ارتباط، ائمه(ع) با تعریف دستورالعملی دوسویه، از یک طرف هرگونه ارتباط با ظالم و همکاری با او، ارتباط با معارضان ساختار فکری مذهب^۵ و نیز معاشرت با افراد فاقد صلاحیت‌های اخلاقی را به شدت ممنوع کرده‌اند و از سوی دیگر، به تعمیق و تقویت ارتباط و همراهی با برادران ایمانی توصیه نمودند.

۱. کافی، ۲، ۷۴: الامالی، صص ۷۳۴-۷۳۵.

۲. کشف الغمّه فی معرفه‌ الائمة، ۴، ۹۶.

۳. همانجا.

۴. کلینی با گردآوری ۱۶ حدیث، ذیل عنوان «الحب فی الله و البغض فی الله» کافی، ج ۲، صص ۱۲۴-۱۲۷، در واقع به بیان همین موارد پرداخته است.

۵. روشن است که «معارض تفکر شیعی» با کسی که صرفاً با این تفکر موافق یا حتی آشنا نیست، متفاوت است.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۳

امام سجاد(ع) در بیانی که کاملاً قالب بخشنامه‌ای تشکیلاتی دارد، با صراحت بر ضرورت جهت‌دار شدن ارتباطات شیعیان تأکید کرد.^۱

روشن است که اصولاً چنین تحدیدی، ایجاد نوعی قالب و ساختار انتظام‌یافته‌ی تشکیلاتی را القا می‌کند. امام صادق(ع) نه تنها حضور افراد را در میان جمعی که از امام(ع) یا یکی از شیعیان بدگویی می‌کردند ممنوع نمود،^۲ که حتی حضور در مجلسی که یاد دشمن اهل بیت در آن نو و ذکر اهل بیت در آنجا کهنه باشد و یا موجب بازماندن فرد از اطاعت امام خویش شود، روا نمی‌شمرد؛^۳ همچنان که کسانی چون اهل گناه و بدعت، احمق، دروغگو، بخیل، قاطع رحم، اهل تهمت و شک، اهل فتوای دروغ و... از جمله‌ی مواردی بودند که ترک مجالست با آنها، مورد تأکید ائمه قرار گرفت.^۴

این محدودیت ارتباط با افراد فاقد صلاحیت‌های اخلاقی و رفتاری، ضمن آنکه متوجه تأثیر سوء این ارتباط بر اخلاق و رفتار شیعیان بود، از این نظر که بالا گرفتن مؤانست و همراهی شیعیان با چنین کسانی، احتمالاً می‌توانست به جایگاه آنها در افکار عمومی لطمه وارد سازد نیز قابل تحلیل است.

امامان شیعه در تبیین دو وجهی ساختار روابط جمعی شیعیان، همچنان که به تحدید حدود سلبی مناسبات جمعی پرداختند، از سوی دیگر به ترسیم مرزهای ایجابی آن نیز اهتمام کردند. تعریف رابطه‌ی برادری و ترسیم مناسبات حقوقی میان شیعیان، بخشی از طرح کلان ائمه در ایجاد قالب‌های معنادار ارتباطات اجتماعی شیعیان و تحکیم مناسبات تشکیلاتی بود.

تبدیل آحاد پراکنده‌ی معتقد به مبانی کلی تشیع، به گروهی متشکل و واجد تعامل عمیق و کنش‌های متقابل و تبدیل حرکت‌های جمعی به رفتارهای اجتماعی در گام اول، مستلزم تعریف نوعی رابطه‌ی جدید معنادار و ایجاد و تحدید مناسبات حقوقی میان طرفین رابطه بود.

کلینی در جلد دوم کافی، باب «أخوة المؤمنین بعضهم لبعض»، با ذکر یازده حدیث به تبیین ابعاد مختلف رابطه‌ی مؤمنین با یکدیگر می‌پردازد. او در باب «حق المؤمن علی اخیه و اداء حقه»، نیز شانزده حدیث می‌آورد و مجموعه‌ای از حقوق متقابل میان مؤمنان را برمی‌شمرد.^۵

جالب است که در تعالیم ائمه(ع) رعایت این حقوق از چنان حساسیتی برخوردار بود که حتی اگر کسی ادعای تشیع هم می‌کرد، تا زمانی که خلاف این ادعا ثابت نمی‌شد، همه‌ی این حقوق برادری برایش ثابت بود.^۶

۱. علل الشراعی، صص ۶۰۵-۶۰۶

۲. کافی، ج ۲، صص ۳۷۷-۳۸۸

۳. همان، ۳۷۸؛ الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۳۲۱.

۴. کافی، ج ۲، صص ۳۷۴-۳۸۰، ۱۶ حدیث و ج ۸، ۱۶؛ کشف الغمّه فی معرفه الائمه، ۳، ۲۲ و ۸۸ و ۱۳۷ و ۱۵۸؛ ترجمه الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر، ۱۴۱-۱۴۳ و ۲۴۱-۲۴۲ و ۲۷۴؛ تحف العقول، ۲۵۴.

۵. کافی، ج ۲، صص ۱۶۵-۱۷۴ و ۳۶۳-۳۶۴؛ کشف الغمّه فی معرفه الائمه، ۳، ۱۷۰ و ۲۱۸ و ...

۶. کافی، ج ۲، ص ۱۶۸.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۴

علاوه بر تعریف حدود یک رابطه‌ی جدید و ایجاد سازمانی حقوقی، باید شرایط اخلاقی فراهم می‌شد تا این ارتباط، هرچه منسجم‌تر و پایدارتر گردد. لذا مجموعه‌ی فراوانی از توصیه‌های عملی یا قولی در سیره‌ی ائمه، معطوف به تحقق این هدف بود. توصیه به مواردی چون مرحبا و خوش آمدگویی و بزرگداشت برادر مؤمن و زدودن غبار از چهره‌ی وی، مصافحه، معانقه و بوسیدن و خیرخواهی و نصیحت در حق برادر مؤمن - حتی در غیاب او - از جمله‌ی این اخلاقیات است. تا آنجا که نگاه محبت‌آمیز به چهره‌ی برادر ایمانی، عبادت تلقی شد و حب شیعیان، در کنار حب اهل بیت، وظیفه‌ی مردم معرفی گردید.^۱ صدوق رساله‌ای با عنوان مصادقه^۲ الاخوان نوشته است و در آن احادیثی بسیار شیرین، اثرگذار و قابل توجه درباره‌ی روابط مؤمنین، رفتارها، حقوق، ملاحظات و... گردآوری کرده است.

استمرار پیوندهای فکری و تشکیلاتی، چنان مورد اهتمام و توصیه‌ی ائمه بوده که حتی پس از مرگ برادر ایمانی هم منقطع و فراموش نمی‌شده است. دستور صریح ائمه به حضور در تشییع جنازه‌ی شیعیان^۳ البته می‌تواند از منظر نقش مثبت آن در ارزیابی غیرشیعیان از کثرت و انسجام آنان نیز مورد تحلیل قرار گیرد. همچنان که سفارش اکید به رسیدگی به خانواده‌ی شیعیان در سفر، جهاد یا حج و یا شیعیان متوفی^۴ نیز می‌توانست علاوه بر تقویت انسجام گروهی، زمینه‌ی ایجاد آرامش در افراد را فراهم آورد که چنانچه در مسیر اهداف ایمانی، سفر یا مخاطره‌ای پیش می‌آمد، خانواده‌شان مورد غفلت امام یا شیعیان قرار نمی‌گیرند. حتی می‌توان تأکید ائمه بر روابط خویشاوندی و صلحی رحم را در جامعه‌ای که هنوز وابستگی‌های خویشاوندی در آن کمال اهمیت را داشت، در همین زمینه تحلیل نمود؛ همچنان که تلاش ائمه برای وصل میان سادات، و مماشات با بدرفتاری‌های آنان نیز تدبیری در همین جهت است.^۴

گرچه این توصیه‌ها به ظاهر ساده و ابتدایی به نظر می‌رسد، اما همین رفتارها در یک جریان مستمر و به خصوص با توجه به فشارهای روانی و اجتماعی‌ای که دائماً بر شیعیان وارد می‌شد، می‌توانست به نوعی احساس امنیت اخلاقی و عاطفی در آنها بینجامد و اعتماد به نفس ایشان را بالا برد. علاوه بر تقویت همگرایی‌های درونی تشیع به تحقق احساس تمایز شیعیان با جریان قدرتمند اجتماعی مخالف تفکر شیعی کمک کند و در کنار سایر عوامل به تحقق کامل ساختار تشکیلاتی شیعی و گسترش همه‌جانبه‌ی کنش‌های جمعی آنان که لازمه‌ی تحول ساختاری تشیع از یک ساخت ابتدایی، مثلاً جمعیت، به یک ساخت تکامل یافته، یعنی گروه، منجر شود.

روشن است که با توجه به اهمیت ایجاد چنین ارتباطی، هر رفتاری که به نوعی به پایداری، عمق و وسعت آن آسیب برساند، قابل پذیرش و تأیید نبود. از همین روست که در تعالیم ائمه (ع) مواردی چون تحقیر مؤمن، منجر به سخط الهی معرفی شده است، مگر آنکه رفتار تحقیرآمیز، جبران گردد.^۱

۱. همان، ج ۲، صص ۱۶۵ و ۱۶۶-۱۷۵ و ۱۸۶ و ۲۰۵-۲۰۸ و ۲۴۷ و ۳۴۳ و ۳۶۲-۳۶۳؛ تحف العقول، ص ۲۸۲؛ ترجمه‌ی امام زین العابدین و ابنة الامام محمد الباقر، ص ۲۶۹؛ كشف الغممة فی معرفة الائمة، ج ۳، صص ۸۳ و ۸۸ و...

۲. کافی، ج ۲، صص ۱۶۹ و ۱۷۱-۱۷۲؛ الامالی، ۱۳۵؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۴، صص ۳۱۸ و ۳۷۰.

۳. کافی، ج ۲، صص ۵۰۹ و ۱۶۹. البته نقل، ظاهراً به تشیع حاجی تصریح ندارد، اما چون صیغه‌ی امر مخاطب است، طبعاً مخاطب دستور امام صادق (ع) شیعیان بوده‌اند.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۵۵؛ الارشاد، ج ۲، صص ۱۹۰-۱۹۳؛ كشف الغممة فی معرفة الائمة، ج ۳، ص ۱۶۷؛ مناقب آل ابی طالب، ج ۴، صص ۲۹۵ و ۴۳۳.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۵

امام صادق(ع) کسی را که نسبت به شتریان خاطی خود فحاشی و بی‌ادبی کرده بود، به شدت مورد ملامت قرار داده، این عمل را در تعارض با رفتار خود و مخالف محتوای دستورالعملش به شیعیان معرفی کرد.^۲ عیب‌جویی و سرزنش برادر ایمانی، تعییر و ملامت، بدگویی و افشای راز او، شماتت و شادمانی به هنگام اندوهش، دشنام و بالاخره تهمت و سوءظن نسبت به او، موارد مشابه دیگر هستند.^۳

بسیاری از مباحث عمومی اخلاق، نظیر نفی حسد و پرهیز از خشم و... نیز از منظر آسیب‌شناسی مناسبات تشکیلاتی، می‌تواند راه‌هایی برای هرچه مطلوب‌تر کردن رابطه‌ی میان شیعیان تلقی شود. ستیزه‌جویی، دلزدگی و قهر نیز از مواردی است که به این مناسبات عمیق، آسیب وارد می‌کند و لذا امام صادق(ع) به وکیل خویش، دستور داده بود که اگر میان شیعیان مخاصمه‌ی مالی در گرفت، از اموال امام به آنها بپردازد تا منازعه‌ی آنها حل شود و ریشه‌دار نگردد.^۴

البته لازم بود روابط و مناسبات میان شیعیان به گونه‌ای هدایت شود که به لحاظ محتوایی هم به دستیافت نتایجی در جهت اهداف تشکیلات منجر گردد. به عنوان مثال، کلینی ذیل عنوان «باب تذاکر الاخوان»،^۵ هفت حدیث می‌آورد که غالب آنها به مجالست برای بحث و گفتگو درباره‌ی اهل بیت، اشاره دارد. امام صادق(ع) کسانی را که با اجتماع در کنار هم و گفتگو از فضایل اهل بیت باعث احیای امر آنان می‌شوند، دعا کرد و فراوانی روایت از ائمه را (برای دیگران) شاخصه‌ی منزلت شیعیان دانست.^۶ اعتقاد به فضایل و حقوق اهل بیت، در واقع اصلی‌ترین محور شکل‌گیری تفکر شیعی است و لذا گفتگو در این عرصه یعنی تقویت مبنایی‌ترین اصل توافقنامه‌ی تشکیلات شیعی.

به علاوه، مواسات و همراهی اقتصادی به‌خصوص در جامعه‌ای که فشارهای اقتصادی، اهرم فشار جدی حکومت علیه شیعیان محسوب می‌شد، نتیجه‌ی عینی دیگری برای تحکیم روابط تشکیلاتی و دقیقاً در جهت تقویت ساختار سازمان شیعی بود و لذا کمال یکرنگی مالی میان برادران، اطعام مؤمن، رفع اندوه و شاد نمودن او، رفع نیازهایش و تلاش برای یاری رساندن به وی و پرهیز از ناامید کردن یا تحقیر مؤمن نیازمند، حجم قابل توجهی از توصیه‌های ائمه را شامل می‌شود.^۸

۱. کافی، ج ۲، صص ۳۵۱-۳۵۲ و ۳۱۱.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۲۶.

۳. همان، ج ۲، صص ۳۵۵-۳۶۲.

۴. همان، ج ۲، صص ۲۰۹ و ۳۳۴؛ کشف‌الغمة فی معرفه‌الائمه، ج ۳، ص ۳۰۳.

۵. کافی، ج ۲، صص ۱۸۶-۱۸۸.

۶. الامالی، ص ۲۲۴، مشابه، ۱۲۵.

۷. کافی، ج ۱، ص ۵۰؛ بحار الانوار، ج ۲، صص ۲۹۳ و ۲۴۴.

۸. بحار الانوار، ج ۲، صص ۱۸۸-۲۰۴ و ۳۶۵-۳۶۸؛ کافی، ج ۲، صص ۱۶۶ و ۱۶۹ و ۱۷۱-۱۷۶؛ کتاب‌الخصال، ص ۱۰۳؛ ترجمه‌الامام علی بن ابی‌طالب من تاریخ مدینه دمشق، صص ۲۴۲-۲۴۳؛ کشف‌الغمة فی معرفه‌الائمه، ج ۳، صص ۸۸ و ۱۳۸؛ امام سجاد(ع)، حدیث طولانی و بسیار شیرینی در مجموعه‌ای از این موارد دارند (ابن ابی‌الجمهور ۱۴۰۳. عوالی اللثالی، قم: انتشارات سیدالشهداء، ج ۱، ص ۳۵۵).

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۶

نکته‌ی قابل توجه، تعبیر امام صادق (ع) است که تصریح می‌کند، چنانچه به فقیر مؤمن رسیدگی نشود، او ناچار به درخواست از یک ناصبی (دشمن اهل بیت) می‌شود و مرگ، از چنین عملی برای او بهتر است.^۱ این اشاره‌ی امام، نشان می‌دهد که ائمه در توصیه به رسیدگی اقتصادی به برادران ایمانی، حفظ کیان تشکیلات شیعی را مد نظر داشته‌اند.^۲

۷. توسعه‌ی حوزه‌ی مناسبات از طریق بردگان

نفی ارتباط با مخالفان و معارضان ساختار فکری شیعی، به معنای نفی ارتباط با عموم مردم نبود. به تعبیر دیگر، باید میان غیر معتقدان به اندیشه‌ی شیعی و دشمنان و مخالفان آن، تفاوت قائل شد. بنابراین شیعیان در کنار ایجاد ارتباط ویژه با همفکران خویش، موظف و مأمور به برقراری روابطی سالم و سازنده با عموم مردم نیز بوده‌اند.

تنها اشاره به یک نمونه‌ی خاص از این مأموریت، می‌تواند عمق تمایل و البته تدبیر ائمه در جهت توسعه‌ی حوزه‌ی مناسبات شیعی و جذب توده‌های بی‌خبر، اما مستعد آگاهی و شناخت را نشان دهد. این نمونه، ایجاد ارتباط مؤثر و سازنده با بردگان بود که بخش قابل توجهی از عوام جامعه‌ی معاصر ائمه را تشکیل می‌دادند. ضمن آنکه نوع ارتباط امامان شیعه با بردگان در زمینه‌ی اصل نفی ظلم و بی‌عدالتی (بند ۴) نیز قابل فهم است؛ یعنی نوعی منطق عملی در زمینه‌ی مبنای فکری عدالت‌طلبی آنان محسوب می‌شود. در عصر حضور ائمه، به ویژه در عصر اموی، در مقابل جریان عرب‌گرای دستگاه حکومت که حتی کمترین توجه انسانی به غیر عرب به خصوص بردگان را بر نمی‌تافت، موضع‌گیری‌های ویژه‌ی ائمه (ع) در پذیرش، آموزش و آمیزش با آنان می‌توانست در کنار یک تکلیف دینی، نوعی استراتژی سیاسی هم تلقی شود.

سعه‌ی صدر فوق‌العاده‌ی ائمه در مقابل غلامان و کنیزان خود، و اغماض از خطاهای کوچک و بزرگشان، و جذب آنها از طریق ایجاد روابط عمیق اخلاقی،^۳ آموزش بردگان و تربیت افرادی آشنا با فرهنگ و معارف دینی^۴ و بالاخره تقویت ارتباط و آمیزش با آنها^۵ آنها و نگاهی مساوات‌جویانه به این قشر تحقیرشده‌ی اجتماعی، از شیوه‌های عینی استراتژی سیاسی ائمه (ع) بود.

امام سجاده (ع) در جامعه‌ای عرب‌گرا که مردی غیرعرب به جرم ازدواج با زنی عرب به دست حاکم (بصره) به شلاق محکوم می‌شد،^۶ با کنیز آزادکرده‌ی خویش ازدواج کرد. واکنش عبدالملک به این ماجرا و نامه‌ی ملامت‌آمیز وی به امام سجاده (ع) — ضمن آنکه وی یقیناً قصد تحقیر امام (ع) را داشته است — نشان‌دهنده‌ی حساسیت افکار عمومی نسبت به چنین اقدامی است. البته امام سجاده (ع)

۱. کافی، ج ۲، ص ۲۰۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۶۵؛ کشف‌الغمه فی معرفه‌الائمه، ج ۴، ص ۱۰۱.

۳. کافی، ج ۲، ص ۱۰۸ و ۱۱۲ و ۱۲۳؛ ترجمه‌الامام زین‌العابدین و ابنة‌الامام محمد الباقر، ۷۴-۷۶؛ مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، صص ۲۹۶-۲۹۷ و ۴۴۶؛ بحار الانوار، ج ۱۵، صص ۵۵۸ و ۵۵۵.

۴. «احمدبن ابی‌خلف» که امین و مأمور دخل و خرج خانه‌ی امام کاظم (ع) بود، خود، پدر و مادر و برادرش آزادکرده‌ی امام بودند. وی تحت آموزش و تعلیم مستقیم امام قرار گرفت و در کنار امام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شد (کافی، ج ۶، ص ۵۱۸؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۵۵۳).

۵. از جمله: مناقب آل ابی‌طالب، ج ۴، صص ۳۸۹-۳۹۰.

۶. الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۶.

پژوهشنامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ ۲۰۷

در پاسخ، با استناد و استشهاد به عمل پیامبر(ص) و تخطئه‌ی رسوبات فرهنگ جاهلی از عمل خود دفاع کرد.^۱ این نکته مهم است که ائمه در قالب رفتارهای خود، ضمن اهتمام به توسعه‌ی فرهنگ مساوات و برابری و توجه به کرامت انسانی در میان مردم، به خصوص شیعیان، به بالا بردن اعتماد به نفس موالیان و بردگان خود و پیوند زدن آنها به عنوان بخش قابل توجهی از جمعیت عوام - به‌پندنی تفکر شیعی توجه داشته‌اند.

آخرین حلقه از زنجیره‌ی ارتباط هدفمند با بردگان، جریان سازمان‌یافته‌ی آزادسازی آنها بود. بندگان در روزگار ائمه(ع) قشر منفعل و به حاشیه رانده شده‌ی اجتماع بودند؛ در حالی که ائمه با خریداری تعداد قابل توجهی از آنها، آموزش ایشان و وارد کردنشان به بستر زندگی معمول و فعال اجتماعی، در واقع در کنار توسعه‌ی کمی شیعیان، به توسعه‌ی کیفی جمعیت نیز اقدام می‌کردند. با این کار، علاوه بر آنکه سنت نبوی عتیق احیا می‌گشت، بر جریان عدالت‌محوری جامعه نیز تأکید می‌شد. احتمالاً کسانی نیز برای وقت مقتضی و به عنوان نیروهای قابل اعتماد برای ورود به عرصه‌های سیاسی تربیت می‌شدند.

بر اساس نقل‌های موجود، امام سجاد(ع) هر ساله یک نوبت در پایان ماه رمضان و یک نوبت در شب عرفه، تمامی غلامان و کنیزان خریداری کرده‌ی خود را آزاد می‌کرد.^۲ تعداد بندگان آزاد شده‌ی امام کاظم(ع) را نیز بیش از هزار نفر نوشته‌اند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش درصدد یافتن دلایل و عوامل تحول ساختاری تشیع امامی در دوره‌ی حضور ائمه(ع) بود؛ عواملی که موجب گردید جمع پراکنده‌ی معتقدان به ولایت و رهبری خاندان پیامبر، به سازمانی فعال و قدرتمند در عرصه‌ی مناسبات سیاسی، دینی، فرهنگی و اقتصادی عصر خود تبدیل شوند. رهبری ائمه، یقیناً اصلی‌ترین عامل چنین تحولی بوده است. در تبیین شاخصه‌های این رهبری، «روح دنیابگیر و جامعه‌نگر آموزه‌های ائمه» به عنوان یکی از مؤلفه‌ها و متغیرهای مهم در تحقق این هدف، مورد بررسی قرار گرفت. براساس تقسیم‌بندی وبر از ادیان، به ادیان مناسکی و رستگاری، نگاه جامع یک دین به رستگاری اخروی و مصالح و اقتضائات دنیوی، می‌تواند گستره‌ی تأثیر این دین از سطح توجه به رستگاری معنوی و اعمال تشریفاتی را تا حد تعامل با واقعیات و قالب عقلانی مناسبات اجتماعی زندگی انسان ارتقاء دهد و بر سایر کنش‌های او اثرگذار باشد؛ آنچه در قرائت ائمه(ع) از اسلام محسوس و به روشن‌ترین شکلی قابل شناسایی است. قرائت خاص ائمه از اسلام و آموزش آن به پیروانشان، مانع هرگونه انزواگرایی، عافیت‌طلبی و بی‌مسئولیتی نسبت به جامعه و سیاست بود و اهتمام به بهسازی دنیا، یک واجب دینی تلقی می‌شد. این تلقی، یقیناً در تحول نگرش شیعیان به دین، دنیا و مناسبات دینی و دنیایی، مؤثر و زمینه‌ساز ورود فعال آنها به فعالیت‌های اجتماعی بوده، تقویت و گسترش تعامل جمعی و معنادار کنش‌های گروهی آنان را که اصلی‌ترین معیار پیچیدگی ساخت اجتماعی به شمار می‌رود، در پی داشت و طبعاً (در کنار سایر عوامل) به تحول ساختاری تشیع امامیه منجر گردید.

۱. همان، ج ۵، ص ۲۱۴.

۲. بحار الانوار، ج ۴۶، صص ۱۰۳-۱۰۵.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، فیض الاسلام.

- اقبال، جاوید ۱۹۸۵. *جاویدان اقبال*، ترجمه‌ی شهیندخت کامران مقدم، لاهور: اقبال آکادمی.
- ابن ابی‌الجمهور ۱۴۰۳. *عوالی اللثالی*، قم: انتشارات سیدالشهداء.
- ابن ابی‌الحدید ۱۴۰۴. *شرح نهج البلاغه*، قم: منشورات مکتبه‌ی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمدبن علی ۱۹۶۶. *علل الشرایع*، بیروت: احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمدبن علی ۱۳۶۲. *کتاب الخصال*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- ابن حاتم شامی، یوسف ۱۴۲۰. *الدر النظیم*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، زین‌الدین محمدبن علی ۱۴۲۷. *مناقب آل ابی‌طالب*، بی‌جا: انتشارات ذوی‌القربی.
- ابن عبدالبر ۱۴۱۶. *جامع بیان العلم و فضله*، عربستان سعودی: دار ابن جوزی.
- ابن اثیر ۱۹۶۵. *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن سعد، محمد، (بی‌تا)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
- ابن‌سلام، ابی‌عبید قاسم ۱۹۸۱. *کتاب الاموال*، بیروت: مؤسسه‌ی ناصر الثقافه.
- ابن‌عساکر ۱۴۰۰. *ترجمه‌ی الامام علی‌بن‌ابی‌طالب من تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: مؤسسه‌ی المحمودی للطباعه والنشر
- ابن‌عساکر ۱۴۲۶. *ترجمه‌ی الامام زین‌العابدین و ابنه الامام محمد الباقر*، من تاریخ مدینه دمشق، قم: انتشارات دلیل ما
- ابن‌کثیر ۲۰۰۷. *البدایه و‌النهایه*، دمشق: دار ابن‌کثیر.
- اربلی، ابوالحسن علی‌بن‌عیسی ۱۴۲۶. *کشف‌الغمه فی معرفه‌الائمة*، بی‌جا: مرکز الطباعه و النشر للمجمع‌العالمی لاهل‌البيت.
- اصفهان‌ی، ابونعیم (بی‌تا)، *حلیه الاولیاء*، بیروت: دارالفکر.
- ترنر، برایان ۱۳۷۹. *ویر و اسلام*، ترجمه‌ی سعید وصالی، تهران: نشر مرکز.
- ثعالبی نیشابوری، ابن منصور عبدالملک بن محمدبن اسماعیل ۱۹۹۴. *ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب*، دمشق: دارالبشائر
- حرانی، ابومحمدحسن بن علی ۱۳۶۳. *تحف‌العقول*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- راوندی، قطب‌الدین (بی‌تا)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه‌ی الامام‌المهدی.
- سیوطی، جلال‌الدین ۱۳۷۰. *تاریخ الخلفاء*، قم: انتشارات شریف‌رضی.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن ۱۳۷۶. *تهذیب الاحکام*، تهران: نشر صدوق.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن ۱۴۱۴. *الامالی*، قم: دارالثقافه للطباعه و النشر.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن ۱۴۲۴. *اختیار معرفه‌الرجال*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- فروند، ژولین ۱۳۶۲. *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نشر نیکان.
- کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن‌یعقوب ۱۳۸۳. *کافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر ۱۴۲۱. *بحار‌الانوار*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- مشایخ فریدنی، محمدحسین ۱۳۵۸. *نوای شاعر فردا تهران*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- مفید، محمدبن محمد ۱۴۱۳. *الارشاد*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- مفید، محمدبن محمد ۱۴۱۴. *الامالی*، قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
- نجاشی اسدی کوفی، ابوالعباس ۱۴۰۷. *رجال‌النجاشی*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
- نقوی، محمدحسین ۱۳۵۸. *ایدئولوژی انقلابی اقبال*، ترجمه‌ی م. بحری تهران: انتشارات اسلامی.
- نیک‌گهر، عبدالحسین ۱۳۷۱. *میانی جامعه‌شناسی*، تهران: نشر رایزن.
- وبر، ماکس ۱۳۷۴. *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.
- وبر، ماکس ۱۳۸۲. *دین، قدرت، جامعه*، ترجمه‌ی احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.