



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Charities, Agency, and the Shia Imamiyyah Social Movement in the Early Islamic Period

Mostafa Salehi Saroukolaei¹ , Sayed Alireza Abtahi² 

1. Ph.D. Candidate in Post-Islamic Iranian History, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (mostafasalehi65@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of History, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran (abtahi1342@yahoo.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 21 June 2024

Received in revised form:
23 October 2024

Accepted: 23 October 2024

Published online: 17
February 2025

ABSTRACT

This research examines the role of charities custodianship and agency organization within the Shia Imamiyyah social movement during the early centuries of the Hijri era. Focusing on the network criterion in social movement definitions by Ronald Roth and Dieter Rucht, the study analyzes historical data to explore how these organizational structures functioned within the movement. The research employs a historical sociology approach to investigate the question: How did the systematized collection of funds contribute to the development of the Shia Imamiyyah's social network within the Islamic society of that era? By examining Islamic sources, the research concludes that the organized collection of funds played a significant role in establishing a unified and cohesive network for the Shia Imamiyyah social movement.

Keywords:

*Charities,
Social movement,
Agency,
Shia Imamiyyah.*

Cite this article: Salehi Saroukolaei, M. & Abtahi, S A. (2024). Charities, Agency, and the Shia Imamiyyah Social Movement in the Early Islamic Period. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 57 (1), 131-156. DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491

Publisher: University of Tehran Press.

نگاهی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در جنبش اجتماعی شیعه امامیه، در قرون نخستین هجری

مصطفی صالحی ساروکلائی^۱، سید علیرضا ابطی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، نجف آباد، ایران،
mostafasalehi65@gmail.com رایانامه:

۲. دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نجف آباد، نجف آباد، ایران، رایانامه: Abtahi1342@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p>کلید واژه‌ها: تولیت صدقات، جنبش اجتماعی، سازمان وکالت، شیعه امامیه</p>	<p>شیعه در تعریف یک جنبش اجتماعی، به تدریج از زمان خلیفه سوم به بعد موجودیت خود را نشان داد. جنبش اجتماعی شیعه در قرون نخستین هجری به شبکه‌ای منسجم نیازمند بود. از سویی در شیعه امامیه قرون نخستین، دو پدیدار سازمانی تولیت صدقات و سازمان وکالت را شاهد هستیم که وظیفه دریافت وجوهات اختیاری و شرعی را داشتند. در این پژوهش، با تأکید بر معیار شبکه در تعریف رونالد روت و دیتروخت از جنبش اجتماعی و با توصیف و تحلیل داده‌های تاریخی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در نیازمندی شبکه اجتماعی منسجم برای شیعه امامیه پرداخته شده است.</p> <p>پژوهش حاضر، کوشیده است با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی به این پرسش پاسخ دهد که صورت‌بندی قاعده‌مندی از دریافت وجوهات در جهت‌گیری شیعه امامیه نسبت به چه فرایندهایی در جامعه اسلامی وقت بود؟ این پژوهش با بررسی منابع اسلامی به این نتیجه رسیده است که جنبش اجتماعی شیعه امامیه توانست با سازمان‌دهی دریافت وجوهات به شبکه‌ای همگون و منسجم دست یابد.</p>

استناد: صالحی، مصطفی و ابطی، سید علیرضا (۱۴۰۳). نگاهی به کارکرد تولیت صدقات و سازمان وکالت در جنبش اجتماعی شیعه امامیه، در قرون نخستین هجری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۷ (۱)، ۱۳۱-۱۵۶.

DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2024.378343.654491

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

در بازساخت پدیداری هنجارها و الگوهای برساخته جوامع دینی پیشینی، افزون بر پشتوانه معرفت‌های الهیاتی، باید به بُعد زمانی و مکانی حیات جوامع دینی و تاریخ‌مندی ساختار اجتماعی آن‌ها نیز توجه کرد؛ یعنی بازساخت اینکه جوامع دینی با چه سازوکارها و فرایندهایی روبه‌رو بوده‌اند که در جهت‌گیری به آن‌ها توانستند با بساختن هنجارها و الگوهای، خود را بازتولید کنند. این نگاهی، مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی از پدیداری هنجارها و الگوهای پیشینی است. بنابر تعریف دنیس اسمیت، جامعه‌شناسی تاریخی معرفت‌یست عقلانی، انتقادی و خلاق که درصدد شناخت سازوکارهایی است که با آن‌ها جوامع تغییر یا خود را بازتولید می‌کنند. در جامعه‌شناسی تاریخی به دنبال کشف ساختارهای پنهانی هستیم که خواسته یا ناخواسته، برخی امیدها و آرزوهای بشری را نقش بر آب می‌کنند یا برخی دیگر را قابل تحقق می‌سازند (اسمیت، ۱۳۸۶: ۱۳). این پژوهش، نیز بنا دارد با بازساخت سازوکارها و فرایندهایی که جامعه شیعه در قرون نخستین هجری با آن‌ها روبه‌رو بود، دریابد که هنجار تولیت صدقات و الگوی سازمان وکالت چگونه پدید آمدند و چگونه تغییر و تحول یافتند؟ و چگونه سیر تغییر و تحول آن‌ها در روند جنبش اجتماعی شیعه نقش آفرین شد و کارکرد آن‌ها در این نقش آفرینی چه بود؟ به‌سخنی دیگر، هدف از بازساخت این است که صورت‌بندی قاعده‌مندی که شیعه امامیه از دریافت وجوهات اختیاری و شرعی در پیش گرفت در رویارویی با چه وضعیت‌هایی و در نسبت با چه فرایندهایی از جامعه وقت اسلامی بود؟

اما پیش از ورود به بحث، ذکر چند نکته و توضیح برخی از مفاهیمی که در ادامه خواهد آمد، ضروریست:

۱. منظور از صدقات، منابع مالی ارتزاق خاندان پیامبر(ص) است که حق آن‌ها محسوب می‌شد. از قول پیامبر(ص) نقل شده است که ما ارث نمی‌گذاریم هرچه از ما بماند، صدقه است (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۸/۳؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۳۱/۱). مفهوم تولیت صدقات نیز در دهه‌های آغازین اسلام، ناظر بر تولیت صدقات پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) می‌شد که با تولیت موقوفات ایشان یکی بود. در این پژوهش، تولیتی که از امام حسن(ع) تا امام صادق(ع) در مسئولیت‌اِتمه و خاندان علی(ع) بود، مدنظر است. مسئولیت تولیت شامل، مدیریت امور مالی و صدقات (نهج البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۳۷۹/۲۴). نظارت بر موقوفات و مصارف آن‌ها (ابن شیه، ۱۴۱۰: ۲۲۰/۱) بود. در این پژوهش، مسئولیت تولیت از جنبه دریافت وجوهات بررسی شده است.

۲. جنبش اجتماعی در این پژوهش، بنابر تعریف رولاند روت^۱ و دیتر روخت^۲ در نظر گرفته شده است. براساس تعریف روت و روخت، یک جنبش اجتماعی باید چهار معیار هویت جمعی، ادعای تغییر اجتماعی، استمرار و تداوم اعتراض و شبکه اجتماعی را داشته باشد. ما هنگامی از یک جنبش اجتماعی صحبت می‌کنیم که شبکه‌ای از گروه‌ها و سازمان‌ها، مبتنی بر هویت جمعی، تداوم مشخصی از روند اعتراض را تضمین می‌کند که با ادعای شکل‌دادن به تغییرات اجتماعی مرتبط است؛ یعنی چیزی بیش‌تر از تنها نه گفتن (Roth & Rucht, 2008: 13). در این پژوهش، شیعه به‌مثابه جنبش اجتماعی و هم‌چنین سه معیار ابتدایی تعریف مذکور براساس داده‌ها و شواهد تاریخی فرض گرفته شده است. بنابر این پیش‌فرض‌ها، تمرکز بر معیار «شبکه» در جنبش اجتماعی شیعه خواهد بود. معیار شبکه نیز تا آغاز غیبت کبری بررسی شده است؛ زیرا بحث این پژوهش، سرنوشت جنبش یا اتمام کارکرد شبکه آن نیست. بنابر مفروض‌ها، بحث درباره مسئله‌شدن شبکه‌ای همگون برای جنبش اجتماعی شیعه خواهد بود، نه خود جنبش.

پیشینه پژوهش

باصری (۱۳۹۹) در مقاله «تبیین تاریخی ممنوعیت صدقات بر بنی‌هاشم در عصر نزول»، این فرضیه را به آزمون گذاشته است که پیامبر(ص) برای جلوگیری از هرگونه منفعت‌طلبی شخصی و خاندانی، ارتباط بنی‌هاشم با صدقات را ممنوع کرد.

رفعتی‌پناه و عزیزی (۱۳۹۴) در مقاله «نقش، تأثیر و سازوکار سازمان وکالت امامیه در گسترش شیعه در ایران» به نقش سازمان وکالت در گسترش شیعه در ایران پرداخته‌اند. نگاه این پژوهش به‌نوعی و از جهاتی با پژوهش حاضر نزدیک است؛ با این تفاوت که پژوهش حاضر به‌نقش‌آفرینی سازمان وکالت در قالب شبکه‌ای همگون پرداخته است.

جبه‌هرروی (۱۳۸۲) در فصل اول کتاب *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه(ع)*، به‌زمینه‌های شکل‌گیری سازمان وکالت و در فصل پنجم به‌وظایف و کلا در انتقال وجوهات و توقعیات پرداخته است. بخش عمده این کتاب در نوع خود جامع، فهرستی از اسامی وکلا، حوزه مکانی فعالیت آن‌ها و نیز مدعیان وکالت است.

زمانی (۱۳۷۶) در فصل پنجم کتاب *حقایق پنهان، مسئولیت‌های امام حسن(ع)* را در رابطه با تولیت ایشان بر موقوفات و صدقات برشمرده است.

مدرّسی طباطبائی (۱۳۷۵) در بخش «تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی» در کتاب مکتب در فرایند تکامل، به سازمان وکالت پرداخته و شکل‌گیری آن و روندی که طی کرده را بررسی و تحلیل نموده است.

پژوهش حاضر، تولیت صدقات و سازمان وکالت را در ادامه همدیگر بررسی نموده و با نگاهی تحلیلی به کارکرد آن‌ها در تسهیل شبکه‌ای همگون برای شیعه امامیه پرداخته است. این پژوهش به دنبال رابطه‌ای میان ساختار دریافت وجوهات با ارتباط منجسم امامیه است.

مسئله خلافت، مبنای مخالفت بنی‌امیه با امامت شیعه

بازشناخت سازوکارها و فرایندهایی که شیعه اولیه با آن روبه‌رو بود، رجوع به سرآغاز پیدایش شیعه در اسلام را می‌طلبد. در اختلاف جانشینی پیامبر(ص)، حلقه طرفداران علی(ع) بر این رأی بودند که «ما با کسی جز علی(ع) بیعت نمی‌کنیم» (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۲/۳). و ایشان را جانشین رسول‌الله می‌دانستند (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۰/۱). بدین‌سان، وقتی ابوبکر در جمع‌بندی آرای سقیفه در مقام جانشین پیامبر(ص) انتخاب شد از قول حضرت فاطمه(س) در خطاب به عمر آمده است: بدون اینکه نظر ما را جویا شوید، خلافت را میان خود قطعه‌قطعه کردید و حق ما را به‌ما بازنگردانید (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۰/۱). در روایتی هم از امام حسن(ع) نقل شده است؛ ابوبکر و عمر تمام توجه خود را به خلافت به‌کار برده و آن را از دست ما ربودند؛ حال آنکه تمام اختیارات آن برای ماست. پس، بدون دخالت‌دادن ما آن‌را گرفتند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۹). با وجود این، به‌نظر می‌رسد با سیاست سکوتی که شخص علی(ع) برای حفظ وحدت امت اسلام (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۹/۳). در پیش گرفت، حلقه اطرافیان هم به‌تبع ایشان چندان رویکرد اعتراض‌آمیزی حداقل در ظاهر در زمان دو خلیفه اول نداشته‌اند.

شعاع حلقه طرفداران علی(ع) از روزگار عثمان خلیفه سوم گسترش یافت و رویکرد اعتراض‌آمیز هواخواهان علی(ع) به نادیده‌گرفتن حق ایشان وضوح بیش‌تری پیدا کرد. از این‌زمان، گرایش طرفداران

۱. رویکرد علی(ع) بعد از سقیفه، هنگامی که ابوسفیان خواستار بیعت با ایشان شد، این است: «ای مردم، امواج فتنه‌ها را با کشتی‌های نجات درهم بشکنید و از راه اختلاف بیرون بیایید» (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: خطبه ۵/۵۲). هم‌چنین است رویکرد ایشان در شورای شش‌نفره عمر: «می‌دانید سزاوارتر از دیگران به خلافت، من هستم. به‌خدا سوگند تا زمانی که امور مسلمین در امان و روبه‌راه است و هیچ ظلمی در آن نیست، مگر به‌ویژه در حق من، آنچه انجام داده‌اید را می‌پذیرم و پاداش این سکوت و گذشت را از خدا انتظار دارم و از آن‌همه زر و زینت که در پی آن هستید، پرهیز می‌کنم» (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: خطبه ۷۴/۱۰۲).

علی(ع) و مخالفت‌شان با خلیفه وقت صورت علنی گرفت.^۱ حتی، برخی هواخواهان ایشان به‌طور رسمی در میان امت برای حق جانشینی علی(ع) به‌جای پیامبر(ص) تبلیغ می‌کردند.^۲ به‌هرروی، گروه طرفداران امام علی(ع) (شیعه) که به‌نصّ روشن یا پوشیده به امامت و خلافت ایشان قائل بودند، دوره خلافت معاویه (۶۰-۴۱ ق) یک جمعیت مشخص و متمایز میان امت اسلامی شده بودند (نوبختی، ۱۳۸۸: ۲۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۶۹/۱). با وجود این، گرایش شیعه تا پایان قرن اول هجری جز در عرصه سیاسی، که موجودیت خود را در مخالفت حاکمیت وقت می‌دانست، نبود. در طرف مقابل هم، مخالفت بنیادین بنی‌امیه با بنی‌هاشم و به‌طور اخص با آل علی(ع) به امر خلافت معطوف بود. ریشه‌های این مخالفت نیز به‌ایستادگی بنی‌امیه برابر پیامبر(ص) در قبول دعوت ایشان به اسلام برمی‌گردد.^۳ به‌نظر می‌رسد برخی ملاحظات سیاسی — اجتماعی، موجب محترم‌انگاشتن ظاهری آل علی(ع) در برخی مناسبات غیرسیاسی شده بود.^۴ اما، آنچه نمایان‌گر رویکرد بنیادین بنی‌امیه است، نشان می‌دهد که بنی‌امیه هرگونه دست‌یابی آل علی(ع) و هواخواهانش را بر مسند خلافت نه‌تنها بر نمی‌تافت، بلکه سر ستیز خشونت‌آمیز هم با آن داشت.

بنی‌امیه در عرصه کلامی و مباحثه‌ای نیز به‌مخالفت بنیادین با توأمانی امامت و خلافت در میان خاندان پیامبر(ص)، برخاست؛ برای نمونه، گزارشی از گفت‌وگوی معاویه با ابن‌عبّاس نشان‌دهنده آن است. معاویه در مجلسی به ابن‌عبّاس می‌گوید: شما خاندان پیامبر در پی آن هستید که امامت را به‌چنگ آورید، همان‌گونه که نبوت را ویژه خود ساخته‌اید. این دو مقام در یک‌جا نمی‌گنجد. خلافت میان قبایل قریش و با رضایت عامه و شورای خاصه می‌گردد. آن‌گاه ابن‌عبّاس به وی می‌گوید: امامت از آن ماست. پس سخن خداوند کجا رفته که فرمود: «یا اینکه به مردم حسد می‌برند نسبت به آنچه خداوند از فضل خودش به ایشان داده، همانا ما به آل ابراهیم کتاب و حکمت و ملکی عظیم دادیم» (نسا/۵۴). ما هستیم آل ابراهیم که حکم (نبوت) و حکومت (خلافت) از ماست (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵-۱۶). هم‌چنین در تفسیر آیه

۱. برای نمونه، گزارشی نشان می‌دهد که مردمی به علی(ع) گرویدند و زبان به بدگویی عثمان گشودند. یعقوبی از هواخواهی علنی مقداد بن عمرو از علی(ع) در یک مسجد گزارش می‌دهد (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۲).

۲. برای نمونه، ابوذر در مسجدی امت سرگردان را به اینکه علی(ع)، وصی و وارث علم پیامبر است، فرامی‌خواند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۷۱/۲).
۳. امام علی(ع) در صفین فرمودند: «سوگند به خدایی که دانه را شکافت و پدیده‌ها را آفرید، آن‌ها اسلام را نپذیرفتند، بلکه به‌ظاهر تسلیم شدند، و کفر خود را نهان کردند و آن‌گاه که یاورانی یافتند آن‌را آشکار ساختند». (نهج‌البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۱۶/۳۷۴).

۴. برای نمونه، روایتی از سفارش معاویه به یزید؛ «اگر حسین بن علی(ع) بر تو خروج کرد و تو بر او پیروز شدی از وی در گذر؛ زیرا حسین(ع) با تو خویشی دارد و دارای حقی بزرگ و هم وابسته به محمد(ص) است» (ابن‌الطقطقی، ۱۴۱۸: ۱۱۵). یا روایتی از سفارش یزید به مسلم بن عقبه در جریان واقعه حرّه؛ «یزید به مسلم در مقام فرمانده اعزامی‌اش به مدینه گفت: از علی بن حسین(ع) دست بردار و با او نیکی کن. او را مقرب خویش بدار که او در کار آن‌ها (شورش اهالی مدینه) دخالتی نداشت و نامه او به من رسیده است» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۸۴/۵-۴۸۵).

مذکور به نقل از امام باقر(ع) آمده است؛ مقصود از ملک بزرگ، طاعت آن‌هاست (ائمه) که واجب است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۱). در واقع، اعتقاد شیعه (امامیه) آن بود که امامت از آن جهت در میان امت است که چون برانگیختن پیامبر(ص) برای دور کردن خلاف و مؤکد ساختن وفاق امت است، پس شخصی را پس از خویش معین ساخته که مرجع همه امت است و نص کرده بر امت به یک کس اعتماد کنند و رجوع بر وی آرند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۹/۱-۱۹۰). بنی‌امیه این مدعا را نمی‌پذیرفت و رویکرد عملی آن‌ها در مخالفت سیاسی با آن، موروثی کردن خلافت میان خویش بود.

در ضدیت با این دیدگاه، بنی‌امیه بنای حکومت خود را بر مخالفت و ممانعت ائمه شیعه در رسیدن به خلافت گذاشت. چنان‌که سیاست تحمیلی بر امام حسن(ع) و رویکرد خشونت‌آمیز به امام حسین(ع) گویای این امر است. در همین راستای تمرکز بر «مخالفت سیاسی» با ائمه شیعه بود که نگاه دستگاه بنی‌امیه چندان به بستن برخی فضاهای دیگر جنبه‌های اجتماعی و اقتصادی بر بنی‌هاشم و امامان شیعه معطوف نشد.^۱ به نظر می‌رسد، تنگنای تحمیلی بنی‌امیه بر ائمه(ع) چندان شامل حال رهبری معنوی آن‌ها بر پیروان خویش نمی‌شد. در گزارشی آمده است که شخصی به امام صادق(ع) می‌فرماید: من می‌دانم که بنی‌امیه حق نداشتند چیزی را بر کسی حرام و حلال کنند و از آنچه در دستشان بود کم‌وبیش ذی‌حق نبودند و همانا اختیارش به دست شما بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۵/۱-۵۴۶).

شیعه، یک جنبش اجتماعی

در نگاه ساختارشناختی به جامعه اسلامی قرون نخستین هجری، شیعه را می‌توان یک «جنبش اجتماعی» بر پایه معرفت به حقانیت علی(ع) و خاندان او در امر خلافت دانست و دریافت. خوانش شیعه در ساختار مفهوم امروزی چون جنبش اجتماعی نه برساخته‌ای زمان‌پیشانه، که از برای بازساخت ماهیت حیات و

۱. در الفخری آمده است که معاویه برای «مصلحت دنیا»، هر سال مبالغی را به عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب و عبدالله بن عباس(رض) می‌بخشید و در دمشق مهمان‌نوازی گروهی از آل ابوطالب را می‌کرد و نیازمندی‌های آن‌ها را رفع می‌نمود. (ابن الطقطقی، ۱۴۱۸: ۷۵ و ۱۱۰). همچنین گزارش الأرشاد شیخ مفید از مجلس بازمانده‌های واقعه کربلا در شام نشان می‌دهد، یزید گو ای که پس از عاشورا پشیمان شده باشد، تقصیرها را به گردن ابن‌زیاد می‌اندازد و به امام سجاد(ع) می‌گوید: خدا پسر مرجانه را لعنت کند. اکنون باید به مدینه عزیمت نمایم. پس از ورود با من مکاتبه کن و احتیاجات خود را از من بخواه (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۰/۲-۱۲۲). یا جلوگیری عمر بن عبدالعزیز از سب امام علی(ع) (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۲/۵). منظور از ذکر این روایات، برتریست که بنی‌امیه برای «مخالفت سیاسی» نسبت به مخالفت‌های دیگر در قبال بنی‌هاشم، قائل می‌شد. روایت‌های مذکور نشان‌دهنده آن سوبه‌ای از رفتارشناسی بنی‌امیه است که در پالایش سیاست سخت‌گیرانه خود نسبت به آل علی(ع) در پیش گرفتند؛ برای نمونه، رویکرد یزید نسبت به امام سجاد(ع) پس از کربلا نمایان‌گر این است که می‌خواست چهره‌ای دیگر از خود به‌نمایش بگذارد. از این‌رو، بحث نادیده‌گرفتن برای نمونه، سب امام علی(ع) تا پیش از عمر بن عبدالعزیز نیست، بلکه بحث این است که بنی‌امیه همان‌گونه که بنابر روایات اشاره شد برای «مصلحت امور» و «نشان‌دادن چهره‌ای موجه از خودشان»، برخی فضاهای اجتماعی و اقتصادی را باز گذاشتند.

حرکت اجتماعی شیعه با مفاهیم جامعه‌شناختی است. نبود خودآگاهی رهبران، کارگزاران و پیروان شیعه نسبت به ماهیت مفهوم امروزی جنبش اجتماعی، ناگفته پیداست. اما، نظرگاه خوانش شیعه در ساختار یک جنبش اجتماعی، مبتنی بر تحلیل سیر داده‌های تاریخی با مفاهیم جامعه‌شناختی است. هم‌راستایی تاریخ‌شناسی و جامعه‌شناسی است؛ چراکه پدیداری رخداد‌های تاریخی نه در خلاء، که در جامعه رخ‌نمون است. به‌هرروی، شیعه با «نه» گفتن علی(ع) به عبدالرحمن بن عوف در شورای شش نفره عمر (طبری، ۱۳۸۷: ۲۳۸/۴؛ یعقوبی، ۱۳۸۰: ۱۶۲/۲)، بن‌مایه جهت‌گیری و جهان‌بینی خود را آشکار ساخت. اما، بنابر تعریف روت و روخت از جنبش اجتماعی که در مقدمه آمد، تنها «نه» گفتن برای پیدایش یک جنبش اجتماعی کافی نبود. «نه» گفتن علی(ع) در ساحت جهان‌بینی شیعه بود. پس از تصریح جهان‌بینی و فلسفه وجودی، یک جنبش اجتماعی به یک‌ساختار و شبکه همگون نیازمند است تا بتواند اهداف خود را جامعه عمل بپوشاند. بنابر تعریف مذکور، شیعه به‌غیر از «شبکه»، سه معیار دیگر برای تبدیل شدن به یک جنبش اجتماعی را داشت. معیار «هویت جمعی» شیعه بر پایه باورمندی به حقانیت علی(ع) و اولاد او به‌خلاف (هم‌راستای با امامت) بود. معیار «ادعای تغییر اجتماعی» شیعه نیز در رویکرد اعتراضی شیعه، به‌ویژه از زمان خلیفه سوم به‌بعد مشهود است (چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد). با گذار از دوره کوتاه خلافت امام علی(ع) هم، اعتراض شیعه «استمرار و تداوم» داشت. اعتراض مستمر شیعه پس از شهادت امام علی(ع)، دارای دو سویه پنهان و آشکار بود. شیوه اعتراضی در بسیاری زمان‌ها بنابر نوع نگاه شیعه به شرایط و وضعیت موجود جنبه تقیه داشت، اما در بسیاری موارد نیز، مانند قیام امام حسین(ع) یا جنبش حسینیان^۱، جنبه آشکارا هم داشت. همان‌گونه که روت و روخت نیز اشاره می‌کنند بدون اعتراض آشکار، جنبش اجتماعی وجود ندارد. در جنبش‌های اجتماعی، خواسته (اعتراض) چیزی بیش‌تر و متفاوت (بینش جایگزینی) در راستای اظهار هویت جمعی (ما هنوز وجود داریم) علناً اعلام می‌شود (Roth & Rucht, 2008: 26). اما بنابر نظر روت و روخت، تنها زمانی که اعتراض‌ها از صحنه ائتلاف صرف خارج شوند و دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود را توسعه دهند، می‌توانیم به‌طور معناداری از جنبش‌های اجتماعی صحبت کنیم. براین اساس، جنبش‌ها به‌سازمان‌هایی کم‌وبیش دائمی نیاز دارند؛ زیرا بدون سازمان‌دهی، همبستگی موفق تقریباً بعید است (Roth & Rucht, 2008: 15-25). معیار مفقود جنبش اجتماعی شیعه نیز یک سازمان و یک شبکه به‌هم‌پیوسته بود تا باهم‌بودگی شیعه، هدفمند و کارآمد شود.

اما، با توجه به تمرکز بنی‌امیه در مخالفت بنیادین آن‌ها با خاندان علی(ع) در دست‌یابی به‌خلافت، ایجاد یک شبکه همگون و منسجم برای شیعه دشوار می‌نمود. پیوستگی و ایجاد شبکه در یک جنبش

۱. حتی، اگر زمان تفکیک شیعه امامیه از سایر فرق شیعه را هم‌زمان با شهادت امام صادق(ع) در نظر بگیریم، جنبش حسینیان از نموده‌های اعتراض آشکارا تا پیش از آن است. برای مطالعه بیشتر درباره جنبش حسینیان (ر.ک: الهی‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۲۴۸).

اجتماعی به ابزارهای همبستگی نیازمند است. رفتارهای جمعی، ابزارهای همبستگی را برای به هم پیوستگی یک جنبش اجتماعی تصریح می‌بخشند. حلقه‌هایی باید که اعضای (پیروان) یک شبکه به هم پیوند خورند. پراکندگی و نبود ارتباط منسجم میان رهبری و مرکزیت جنبش با اعضا (پیروان) نمی‌تواند تصویر روشنی از آینده جنبش به دست دهد. در مخالفت سرسختانه امویان با آل علی(ع)، رفتارهای جمعی برای ایجاد یک شبکه همگون مجال رخ‌نمایی نداشت.

تولیت صدقات، نخستین گام‌ها برای ایجاد شبکه‌ای همگون

در جامعه اسلامی وقت، اصلی‌ترین تجلی رفتارهای جمعی در مسجد نمود پیدا می‌کرد. نمازهای جمعه و جماعت می‌توانست در قالب یک رفتار جمعی برای ارتباط منسجم میان رهبری شیعه با پیروان پایگاهی باشد. اما، به نظر می‌رسد شیعه از ظرفیت این پایگاه جمعی به گونه‌ای پیوسته بهره‌مند نبود. از این رو، نمی‌توان بهره‌مندی چندانی از این پایگاه برای شیعه متصور شد؛ زیرا سیر گزارش‌های تاریخی پس از خلفای راشدین نشان می‌دهند، عملاً این خلفا و کارگزاران آن‌ها بودند که منصب امامت نمازهای جماعت را بر عهده داشتند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۳۶۱/۲ و ۲۸۳؛ طبری، ۱۳۸۷: ۵۷۰/۸؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۲/۹). با وجود این، هنوز فرصت‌های دیگری برای بروز و شکل‌دهی رفتارهای جمعی وجود داشت. ظرفیت ارتباطی تولیت صدقات می‌توانست فرمی از یک رفتار مشترک را شکل دهد که موجب شکلی از به هم پیوستگی رهبری شیعه با پیروان شود. تولیت که برای مدیریت امور صدقات و هم‌چنین نظارت بر موقوفات بود از حدود دهه‌های آغازین اسلام وجود داشت؛ برای نمونه از نخستین سرپرستی‌های تولیت می‌توان به مسئولیت امام حسن(ع) در این باره اشاره کرد. امام علی(ع) بعد از صفین و در حکمی تولیت دارایی‌شان را به امام حسن(ع) سپردند. (نهج البلاغه، ۱۴۲۵: نامه ۳۷۹/۲۴).

به هر روی، آن چه از مسئولیت تولیت مبنی بر مدیریت امور صدقات برمی‌آید، این بود که این مسئولیت، مدیریت یک رفتار جمعی مشترک بود. پرداخت وجوهات صدقات از سوی پیروان به مثابه یک رفتار جمعی مشترک، مدیریت امور دریافتی آن را از سوی تولیت به همراه می‌آورد. اگر بحث نظارت، رسیدگی و نگهداری موقوفات و هم‌چنین مصارف وجوهات مسئولیت یک طرف ارتباطات یعنی سرپرستی تولیت بود، لازمه بحث مدیریت امور دریافت وجوهات متوجه هر دو طرف ارتباطات یعنی هم سرپرستی تولیت و هم پیروان بود. مدیریت دریافت‌ها، پسین پرداخت‌ها بود که این فرایند در نهایت به ارتباطات دوطرفه می‌انجامید. به هر روی، در نبود بهره‌مندی از رفتارهای جمعی دینی هنوز بهره‌مندی از رفتارهای جمعی برآمده از مناسبات مالی در دسترس شیعه بود. صدقات و هدایایی که شیعیان برای امامت شیعه

می‌فرستادند، اگرچه صورت ثابت و شرعی نداشت، پی‌آمد ارتباطات و مناسبات متأثر از آن می‌توانست تا حدودی برای ایجاد یک شبکه همگون میان شیعیان فرصتی مناسب باشد. بهره‌مندی از این پی‌آمد، یعنی فرم‌دادن به‌شکلی از ارتباطات از رهگذار رفتار جمعی پرداخت وجوهات را می‌توان به‌تعبیری در گسترش افق‌های ابتدایی تولید دانست. همان‌گونه که پیش‌تر در مقدمه آمد، مفهوم صدقات بنا بر نقل از پیامبر(ص)، نشانی از تصویر و دورنمای آغازینی ندارد که صدقات می‌تواند تسهیل ارتباطات باشد. صدقات در جامعه وقت، حق خاندان پیامبر و منبع ارتزاق مالی آن‌ها در نظر گرفته می‌شد. دورنمای اینکه کارکرد تولید می‌تواند برای تسهیل ارتباطات باشد، تصویر ارتقایافته‌ای از کارکرد ابتدایی تولید بود. حتی دوران جدید هم در بسیاری از جنبش‌ها، برخی از افق‌های جمعی نه در ابتدا، بلکه در روند شکل‌گیری و تکامل جنبش‌ها پدیدار می‌شود.^۱

از سویی با تمرکز بنی‌امیه بر جنبه مخالفت سیاسی با ائمه شیعه، ساختار دریافتی وجوهات از طریق رهبری و کارگزاران شیعه چندان با محدودیت اساسی روبه‌رو نبود، درحالی‌که «تصدی» تولید صدقات رسول خدا(ص) و امام علی(ع) پس از امام حسن(ع) با برخورداری میان خود آل علی(ع) همراه شد.^۲ به‌نظر می‌رسد، اصل تولید با محدودیت بنیادی از سوی دستگاه خلافت روبه‌رو نبود. بنا بر گزارشی، حسن بن حسن(ع) متولی صدقات جدش امیرالمؤمنین بود. هنگامی که حجاج بن یوسف بر او سخت گرفت، عبدالملک مروان (۶۵-۸۶ ق) وی را گرامی داشت و به حجاج گفت که از حسن بن حسن(ع) با احترام یاد کند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۳-۲۴). بنا بر گزارش دیگری، عبدالملک هنگامی که به‌خلافت رسید، امور صدقات رسول خدا(ص) و علی(ع) را که هر دو معین و باید به‌عهده یک نفر متولی می‌بود به علی بن حسین(ع) واگذار کرد. عبدالملک در جواب اعتراض عمر بن علی که خواهان تولید صدقات بود، گفت: باطل را به‌صورت حق و حق را باطل جلوه نمی‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۱۵۰). در گزارشی دیگر آمده است که عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ ق)، تولید صدقات را به زید بن حسن(ع) که در زمان سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ ق) از او گرفته شد، بازگرداند. عمر در نامه‌ای به کارگزار خود در مدینه نوشت: زید،

۱. برای نمونه، دهه ۱۹۷۰ در آلمان کمپین‌هایی راه‌اندازی و حمایت شد که در آن‌ها افرادی که بیماری‌های خاص داشتند گرد هم می‌آمدند و به‌یکدیگر کمک می‌کردند تا به‌طور مساوی از حمایت حرفه‌ای برخوردار شوند. در آغاز دهه ۱۹۸۰، شبکه گروه‌های خودیاری و ابتکارات حرفه‌ای انتقادی آنقدر متراکم شد که صحبت از یک جنبش سلامت‌جایگزین بود. انتقادات به سطح بالاتری ارتقا یافت و متوجه نظام بهداشت شد و منتقدان، ساختار دیگری از نظام بهداشت و سلامت را مورد بررسی قرار می‌دادند (Roth & Rucht, 2008: 18).

۲. تولید صدقات رسول خدا(ص) و امام علی(ع) که پس از امام حسن(ع) به دو فرزند ایشان، زید و حسن رسید و این امر در زمان امام حسین(ع) نیز باقی بود، پس از ایشان به یک چالش میان بنی‌الحسن و بنی‌الحسین تبدیل شد و تا زمان امام صادق(ع) گاه این امر به شراکت می‌انجامید. برای مطالعه بیشتر در این رابطه (ر.ک: نجفیان رضوی، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۵۳).

ارجمند بنی‌هاشم و اولاد ایشان است. صدقات را به او برگردانید و در این راه او را یاری کنید (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۱).

روایت‌های منابع شیعی نشان می‌دهند، روند پرداخت صله‌ها و صدقات به ائمه (ع) تا زمان امام صادق (ع) هم ادامه داشت. در روایتی از قول ایشان درباره اهمیت صدقات آمده، هر کس گمان کند امام نیازمند است بدان چه در دست مردم است، کافر است. همانا مردم نیاز دارند از آن‌ها چیزی پذیرفته شود؛ زیرا خداوند عَزَّ وَجَلَّ می‌فرماید: بگير از دارایی آن‌ها صدقه تا آن‌ها را پاکیزه کنی (توبه/۱۰۴). خداوند یک درهم را در بهشت چون کوه احد سازد و خداوند می‌فرماید: کیست آن کسی که وام دهد به خدا، وامی نیکو و خدا او را برایش بسیار چند برابر سازد (بقره/۱۴۶). امام صادق (ع) آیه اخیر را درباره صله به امام می‌دانست (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۳۷-۵۳۸).

به‌هرروی، ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات و روند هدایا برای ائمه توانسته بود تا حدودی نیازمندی جنبش اجتماعی شیعه را به‌عنوان ابزاری به‌منظور ایجاد یک شبکه همگون برطرف کند. ارتباطاتی که برای پیشکش حضوری هدایا یا مکاتباتی که به‌منظور انتقال مرسولات صله‌ها از سوی شیعیان برای ائمه انجام می‌گرفت، صورتی از پیوستگی امامت با امت را تسهیل می‌کرد؛ اما این صورت‌بندی از به‌هم‌پیوستگی، پاسخ‌گوی کاملی نبود. این سازوکار به دو دلیل نمی‌توانست جواب‌گوی ثابت و جامعی باشد؛ نخست آنکه، صدقات و هدایا صورت اختیاری داشت، در نتیجه ارتباطات متأثر از آن غیرمستمر و ناپیوسته بود. دیگر اینکه، پیروان شیعه به‌مرور افزایش پیدا کرده بودند. پیروان شیعه، دیگر تنها به شبه‌جزیره و عراق عرب و به‌طور کلی جغرافیای زیست ائمه محدود نبودند و به‌طور طبیعی، گستردگی مبدأ در ارسال وجوهات^۱ به‌ساختار نظام‌مندتری نیازمند می‌بود. رویکردهای برابری‌خواهانه امام علی (ع)، گروه روزافزون موالی به ایشان و امامت اولاد ایشان را پدیدار ساخت و به‌طور کلی، ایرانیان نیز «برای نشان دادن بیزاری‌شان از شیوه ملک‌داری دولت اموی از شیعه که دارای سازمان‌یافته‌ترین مرام سیاسی بودند و نیز احساساتشان با شور و احساس ایرانیان سازگاری داشت جانب‌داری می‌کردند» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۴/۳۵). در نتیجه، گستره زیست شیعیان و پراکندگی آن‌ها به‌راهکار مناسب‌تری برای پیوند شبکه شیعیان نیازمند بود.

۱. بنا بر گزارشی، علی بن اسماعیل برادرزاده امام موسی کاظم (ع) در دربار هارون الرشید به وی گفت: پول‌ها از مشرق و مغرب عالم برای او (امام) آورده می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۲۸). عبارت «مشرق و مغرب عالم» اغراق‌آمیز به‌نظر می‌آید و نشان‌دهنده فضای ضدیت دربار هارون علیه امام (ع) است؛ اما می‌توان از این روایت، گسترش تدریجی دایره محیطی را دریافت که محبان امامت برای ایشان وجوهات ارسال می‌کرده‌اند. هم‌چنین برای آگاهی مفصل درباره گستره مبدأ ارسال وجوهات (ر.ک: جبه‌هرروی، ۱۳۸۰: ۱/۷۱-۱۴۹).

ناکار آمدی تولیت صدقات در روند ادامه شبکه همگون

کارآیی ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات و هدایا در قالب سازوکاری برای پیوند شیعیان، نه تنها به دلیل صورت اختیاری آن و گسترش گستره زیستی شیعیان نیمه کامل و ناکافی می‌نمود، بلکه حتی با روی کار آمدن عباسیان در معرض تهدید هم قرار گرفت. به طور کلی، شیعه در قالب یک جنبش اجتماعی از همان ابتدای انقلاب عباسی در معرض تهدید و فشار بود. گزارشی نشان می‌دهد که جاسوسان ابوجعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ ق) در مدینه به دنبال این بودند که شیعه پس از امام صادق (ع) متوجه چه کسی است تا او را گرفته و گردن بزنند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۲۱). حتی، هارون الرشید بر سر مزار پیامبر (ص) می‌گفت: یا رسول الله، به خاطر کاری که می‌خواهم انجام دهم پوزش می‌خواهم. می‌خواهم موسی بن جعفر را زندانی کنم؛ زیرا او می‌خواهد میان امت شما تفرقه بیندازد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲/۲۳۹).

بنی عباس که خود را منتسب به پیامبر و سزاوار خلافت می‌دانستند (یعقوبی، ۱۳۸۰: ۲/۳۵۲). پس از چرخش نظری دوران منصور سعی در مشروعیت بخشی بیش از پیش خلافت خود داشتند. خلفای عباسی از همان ابتدا می‌دانستند که از مرجعیت دینی بی بهره هستند. از همین روی، تا دوره متوکل (۲۳۲-۲۴۷ ق) و حتی بعد آن، بارها به جریان‌های مختلف کلامی و فقهی نزدیک شدند و تجربه‌های مختلفی در حمایت از این نظام‌های فکری پشت سر گذاشتند تا پایه‌های مشروعیت خویش را تحکیم ببخشند؛ برای نمونه می‌توان به مناظره‌های امام رضا (ع) با نمایندگان جریان‌های فکری مختلف اشاره کرد که در حضور مأمون (۲۱۸-۱۹۸ ق) انجام می‌گرفت (صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۶-۲۲۱). از این منظر چنین رویکرد خلفای عباسی، نشان‌دهنده دورخیز و تلاش آن‌ها برای دست گرفتن توأمان عرصه‌های معنوی و دنیوی است. اساساً در یک نگاه کلی، خلیفه‌عنوانی در نظر گرفته می‌شد که تکیه بر جایگاه پیامبر زده و رهبر دین و دنیا بود. هرچند، تلاش خلفای عباسی در این زمینه در حد حمایت‌شان از نظام‌های فکری و کلامی و فقهی باقی ماند و به مرجعیت دینی تام دست نیافتند و در مقام مقایسه، جایگاه ائمه (ع) از منظر معرفت و مرجعیت دینی همواره فراتر از آن‌ها بود.

به هر روی، با چنین رویکردی تمرکز محدودیت‌های تحمیلی بر رهبری شیعه، دیگر تنها بر عرصه‌های سیاسی ناظر نبود. پس از واقعه کربلا و جز در مواردی از دوران امام موسی کاظم (ع) و ولیعهدی امام رضا (ع)، رفتارشناسی اجتماعی — سیاسی ائمه شیعه (ع) بر مبنای داده‌های تاریخی نشان‌چندانی از رویکردی صریح فراتر از جنبه «امامت» ندارد، اما ظرفیت پایگاه اجتماعی آن‌ها میان شیعیان بر پایه

۱. برای نمونه، می‌توان به رویکرد مأمون در جریان محنه (آزمودن مخلوق بودن قرآن) اشاره کرد که با خولدن خود به نام خلیفه‌الله و جانشین پیامبر، تلاش می‌کرد اقتدار خود را به رخ کسانی بکشد که خود را مرجع شرعی و حامل سنت و علوم دینی می‌شمردند و از این حیث برای شخص خلیفه شأن و وزنی قائل نبودند (ر.ک: ناظمیان فرد، ۱۳۸۸: ۶۷-۷۸).

پیشینه باورمندی شیعیان به حقانیت توأمان امامت و خلافت برای ائمه (ع) همواره تهدیدی بالقوه از سوی خلافت عباسی برشمرده می‌شد. مورّخی می‌گوید: خاندان علی (ع) بدون آن که جرمی مرتکب شوند مورد بدرفتاری بنی‌عبّاس واقع می‌شدند.^۱ این محدودیت‌های تحمیلی تا جایی بود که حتی بنا بر گزارشی، مأمون اذعان داشت که دشمنی بنی‌عبّاس نسبت به اهل بیت بیش تر از بنی‌امیه بود.^۲ اگر تمرکز بنی‌امیه بر اعمال محدودیت‌های سیاسی، فرصت‌هایی غیر از عرصه‌های سیاسی (چنان بهره‌مندی از تولیت صدقات) را برای رهبری و کارگزاران شیعه میسر می‌ساخت، می‌توانست از این روی باشد که هم‌راستای برخی ملاحظات سیاسی — اجتماعی، اساساً بنی‌امیه نمی‌توانست خود را به پیامبر (ص) منتسب بداند، درحالی که بنی‌عبّاس با تکیه بر مشروعیت انتساب به پیامبر (ص)، تمرکز محدودیت‌های تحمیلی خود را بر رهبری شیعه عملاً متوجه تمام عرصه‌ها ساخت.

به‌هرروی، محدودیت‌ها و ممانعت‌های همه‌جانبه خلافت عباسی به‌هم‌پیوستگی شیعه را، که در مراحل آغازین خود در ساختار یک جنبش اجتماعی بود، در معرض تهدید قرار می‌داد. ارتباطات و مناسبات متأثر از تولیت صدقات که ابزاری برای هم‌بستگی شیعه بود، با رویکرد بنی‌عبّاس مبنی بر مشروع جلوه‌دادن خلافت‌شان^۳ نمی‌توانست کارکرد خود را قوام و دوام بدهد. تمرکز محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی دینی، به‌تدریج بر رفتارهای جمعی برآمده از مناسبات مالی هم تسری یافت. اساساً محدودیت‌ها در هر نوع آن، با روی کار آمدن عباسیان افزایش یافت و هر نوع از ارتباط پیروان با امامت را عباسیان بر نمی‌تافتند. زندانی کردن امام موسی کاظم (ع)، تحت‌نظر داشتن امام حسن عسکری (ع) و جابه‌جایی زیست‌مکان امام جواد (ع) و امام هادی (ع) برای تحت‌نظر قراردادن پیش‌ازپیش ایشان که حتی فراخواندن امام رضا (ع) به خراسان نیز می‌توانست بدین منظور باشد، همگی نشانه‌های سیاستی دارند که خلفای عباسی برای قطع ارتباط امامت با امت در هر نوع آن در پیش گرفته بودند.

۱. ابن الطقطقی گزارش می‌دهد که ابو نواس شاعر معروف، بیتی درباره ترس هارون الرشید از خداوند برایش سرود. اما او ضمن رد ترس هارون الرشید می‌گوید: سرکوب خاندان علی (ع) که فرزندان دختر پیغمبر (ص) به‌شمار می‌آمدند، بدون آنکه جرمی مرتکب شوند، دلیل ترسیدن رشید از خداوند است. لیکن ابو نواس به عادت شعرا این شیوه را پیش گرفته بود. (ابن الطقطقی، ۱۴۱۸: ۲۶).

۲. دِعبل بن علی خزاعی (شاعر شیعی) در قصیده‌ای برای مأمون خواند: بنی‌عبّاس هیچ‌گونه عذری برای مخالفت و کشتن اهل بیت ندارد؛ چراکه بنی‌هاشم خون احدی از آن‌ها را نریخت. درحالی که بنی‌امیه می‌توانست این ادعا را داشته باشد که بنی‌هاشم، کسانی از آن‌ها را کشته است. مأمون بر این سخن صحه گذاشت (مفید، ۱۴۱۳: ۲۲۵-۲۲۷).

۳. برای نمونه، در گزارش یک خطبه از ابوالعبّاس عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس آمده است که گفت: «حمد خدای را که... کلمه تقوی را بر ما سزاوار کرد و آن را خاص ما کرد و ما را اهل آن...» (طبری، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۷). فضای این خطبه، بازتاب رویکردی است که خلفای عباسی از همان آغاز در پیش گرفتند که چهره‌ای از خود نشان دهند که توأمان، رهبر دین و دنیا هستند.

البته این سیاست تحمیلی، جدید نبود. سیاست قطع ارتباط در هر نوع آن از سوی عباسیان، تشدید یافته سیاستی بود که در اواخر امویان نیز آغاز شده بود. رویکرد آخرین خلفای اموی در سال‌های منتهی به برآمدن عباسیان، نشان‌دهنده این است که آن‌ها برخلاف برخی از خلفای اولیه و پیشین‌شان، دیگر حتی در ظاهر هم به ملاحظات سیاسی - اجتماعی توجهی نداشتند و روابط برآمده از مناسبات مالی را نیز برای شیعیان محدود کردند. وقتی شکل‌پذیری تشخیص و تمایز شیعیان از حدود دوره امام باقر(ع) بیش‌تر شد و شیعیان به‌مرور ترجیح می‌دادند که علاوه بر هدایا و صدقات، وجوهات شرعی را نیز به تولیت پردازند، سعی آخرین خلفای اموی بر آن شد که این ارتباط مالی را نیز قطع کنند تا از هرگونه باهم‌بودگی شیعه جلوگیری کنند. بنابر گزارشی، امام باقر(ع) به ابی‌حمزه گله از آن می‌کرد ایشان را که صاحب خمس هستند به ناعدالتی از حقشان محروم کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۸۵/۸-۲۸۶). از این‌رو با پی‌گیری و تشدید این سیاست، عباسیان از همان ابتدا در برابر دریافت هرگونه وجوهات از سوی ائمه شیعه رویکردی سلبی را پیش گرفتند؛ برای نمونه، گزارشی می‌گوید که ابوجعفر منصور در مجلسی از امام صادق(ع) به‌خاطر دریافت وجوهات زکات بازخواست می‌کرد.^۱

وجوهات شرعی، راهگشایی برای شبکه‌ای سازمان یافته

حدود نیمه ابتدایی قرن دوم، زمان پیدایش مکاتب فقهی و حقوقی در اسلام است. به‌طور کلی، زمان خلفای عباسی، اعم از هارون، مأمون، معتصم، متوکل و واثق بالله بازار اعتبار کلام گرم بود و رواج و رونق داشت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۴۳/۱). شیعه که تا پایان قرن اول هجری موجودیت خود را در قالب مخالفت سیاسی خلافت در عرصه اجتماعی جامعه نشان داده بود، هم‌زمان با اوایل قرن دوم، نخستین گام‌های خود را در عرصه فقهی و حقوقی برداشت. «متکلمان شیعه در آن دوره، بدین ترتیب دو وظیفه دشوار دفاع از مکتب تشیع در برابر حملات دشمنان و عرضه تفسیر نو و تحلیلات جدید از مبانی بنیادی آن را (به‌نوعی که با شرایط و مقتضیات جدید وفق دهد) باید هم‌زمان انجام می‌دادند» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴).

تفسیرها و خوانش‌های متکلمان شیعه با محوریت و با الهام از امام باقر(ع) بود. پیروی از معرفت و بازخوانی ایشان از آموزه‌ها و تعالیم اسلام، راهگشا و راهنمای مفسران علم کلام شیعه شد. امام صادق(ع)

۱. در مطالب آمده است که منصور به امام صادق(ع) گفت: ای دشمن خدا، اهل عراق زکات را به‌تو به‌عنوان امام می‌پردازند. تو از خلافت من سرپیچی می‌کنی و در پی نیرنگ هستی. خداوند مرا بکشد اگر تو را نکشم (نصیبی، ۱۴۲۰: ۱۱۴-۱۱۵). این روایت، بازتاب‌دهنده این است که تلاش عباسیان نه‌تنها بر مشروعیت‌پذیری در عرصه رهبری سیاسی بود، بلکه حقانیت در مرجعیت دینی را نیز برای خود می‌خواستند.

میزان اهمیت و نقش پدرشان را در پیدایش تعالیم حقوقی و فقهی شیعه تا بدان جا می‌دانست که تا پیش از ایشان، پیروان تشیع به دریافت معرفت دینی نیازمند بودند (کشّی، ۱۴۳۰: ۳۰۴). روند شکل‌گیری فقه شیعه امامیه از سوی امام صادق (ع) ادامه یافت و ایشان نیز به بسط و تبیین معرفت دینی پرداختند. شیعه به استنباط‌های ایشان و پدرشان رجوع می‌کرد. این آرا و استدراکات بدون چشم‌داشت به جریان‌ها، مسائل و مناسبات زمانه و به تبع آن احتیاجات جامعه شیعه نبود. آن چه در اوج شکل‌گیری مکاتب مختلف کلامی و تشنّت آرای فقهی اهمیت داشت، نمایان‌ساختن بیش‌ازپیش تشخّص و تمایز هویتی بود؛ زیرا تا تشخّص یافتن مؤلفه‌های هویتی نباشد، سه مؤلفه دیگر جنبش - تغییر، اعتراض و شبکه - نیز نخواهد بود. یکی از این مؤلفه‌های هویتی شیعه، تمایز در «نوع» و «پرداخت» وجوهات شرعی بود. تمایز در «پرداخت»، بدین‌گونه بود که وجوهات شرعی مثل زکات از اشتراکات همه جامعه اسلامی بود، اما تمایز شیعیان بنابر شیوه نگاه و باورمندی‌شان در حقانیت‌گیرنده وجوهات بود. این تمایز شیوه نگاه و باورمندی را می‌توان در ادامه هویت‌مندی جمعی شیعیان دانست. پیش‌تر اشاره شد که بنای هویت جمعی شیعه که با آن تشخّص می‌یافت بر پایه حقانیت توأمان ائمه (ع) به امامت و خلافت بود. از این‌رو در شیوه نگاه پیروان و محبّان ائمه (ع)، صلاحیت دریافت وجوهات شرعی نیز برای خلیفه‌ای نبود که خودش بر حق غصب‌شده‌ای تکیه زده بود. بدین‌سان، شیعیان در روند هرچه‌بیش‌تر تشخّص دادن به هویت‌مندی‌شان در زمانه ظهور مکاتب و فرقه‌ها همراه با وجوهات اختیاری نظیر صدقات، وجوهات شرعی نظیر زکات را نیز به ائمه (ع) و نمایندگان آن‌ها تحویل می‌دادند. مدرّسی طباطبائی با استناد به منابع شیعی می‌نویسد: «ائمه اطهار از روزگار امام صادق (ع) هدایای مالی از شیعیان خود قبول می‌فرمودند. در آغاز، این وجوه عمدتاً از این اقلام تشکیل می‌شد: زکات که بسیاری از شیعیان ترجیح می‌دادند به امام بپردازند، صدقات و نذورات، موقوفات و هدایای عادی. در زمان امام صادق (ع)، شیعیان وجوه مالی خود را شخصاً به امام یا خدمتکاران خاص که عهده‌دار امور منزل ایشان بودند، پرداخت می‌کردند» (مدرّسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹).

هم‌چنین تمایز شیعه در «نوع» وجوهات شرعی برای نمونه، پرداخت سهم امام بود. در تفسیر فقه امامیه، سهم امام بخشی از خمس در نظر گرفته می‌شد. خود خمس از استناد به آیه ۴۱ سوره انفال می‌آمد. قرآن می‌فرماید: «اگر به خداوند و آنچه بر بنده خود در یوم‌الفرقان (روز جنگ بدر، روز جدایی حق از باطل)، روز برخورد دو گروه (حق و باطل) نازل کرده‌ایم، ایمان دارید، بدانید که از هر غنیمتی که به‌دست آورید یک‌پنجم آن خاص خداوند و پیامبر و [ذی‌القربی] = خویشاوندان (او) و یتیمان و بینوایان و درراه‌ماندگان است؛ و خداوند بر هر کاری تواناست». در فقه امامیه، سهم ذی‌القربی، همان سهم امام خوانده شد؛ زیرا ذی‌القربی به اهل بیت و خویشان پیامبر تفسیر شد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۲۶-۲۲۷). فقه امامیه در تصریح مفهوم سهم امام، آیه مذکور را در پیوند با آیه ابتدایی سوره انفال تفسیر کرد. قرآن

در آیه اول سوره انفال می‌فرماید: «از تو درباره (تقسیم) انفال می‌پرسند، بگو (حکم تقسیم) انفال مختص به خدا و رسول (او) است؛ پس از خداوند پروا کنید و بین خودتان آشتی کنید و اگر به‌راستی مؤمن هستید از خداوند و پیامبر او اطاعت کنید». بنابر تفسیر امامیه، فیء آن بود که بدون جنگ به‌دست می‌آمد و سهم ائمه (ع) بود و تفاوتش با غنیمت در آن بود که غنیمت از جنگ با کفار به‌دست می‌آمد (طوسی، ۱۳۸۷: ۶۴). و فیء از آن‌روی سهم امام برشمرده می‌شد که امام جانشین پیامبر (ص) بود. در دیدگاه فقه امامیه، آیه اخیر با آیه خمس (آیه ۴۱ سوره انفال) نسخ نشد. سهم امام افزون بر غنائم جنگی بر فیء هم ناظر می‌شد. امام صادق (ع) می‌فرمودند که حکم انفال پس از رسول‌الله باقی است. انفال برای خدا و رسول خدا و پس از او برای جانشین او (امام) است (طوسی، بی‌تا: ۷۲). بنابراین، نوع پرداخت خمس در امامیه متمایز با غیرشیعیان بود که عموماً تنها بر غنائم جنگی ناظر می‌شد. خمس و سهم امام به‌عنوان بخشی از آن، بر درآمدهای سالیانه هم تعلق می‌گرفت.

به‌هرروی، در راستای تشخیص‌یافتگی شیعیان بنا به نوع و پرداخت وجوهات شرعی و در رهگذار پی‌ریزی بن‌مایه آرای فقهی امامیه، دریافت وجوهات شرعی، صورت‌بندی قاعده‌مندی پیدا کرد. این قاعده‌مندی، راهگشایی در راستای نیازمندی یک رفتار جمعی کارآمد برای ایجاد یک شبکه ارتباطی منسجم بین امامت و امت بود. در نبود ابزارهای همبستگی محیط‌های جمعی مثل مسجد و ناکارآمدی تولیت صدقات، روشمندشدن دریافت وجوهات شرعی، راهکار مالی فقه امامیه برای همبستگی و ارتباط منسجم شیعیان با امامت شد. این نکته را هم باید افزود که ارتباط شاگردان امام صادق (ع) با ایشان نمی‌توانست ابزاری کارکردگرایانه برای شبکه‌ای «همگانی» باشد؛ زیرا حلقه شاگردان امام صادق (ع) به نخبگان جامعه شیعه معطوف بود. با وجود تمام محدودیت‌ها، محبان امام با ایشان در ارتباط بودند، اما «حلقه شاگردان» ایشان را همان‌گونه که جعفر شهیدی از عبدالرحمن بن محمد الحنفی بسطامی نقل می‌کند؛ علما و دانشمندانی تشکیل می‌دادند که همواره در بیت ایشان حضور داشتند و با ایشان در ارتباط بودند (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۱۵). در نتیجه، حضورنداشتن بدنه جامعه شیعه در مناسبات ارتباطی حلقه شاگردان، نمی‌توانست کارکردی همه‌جانبه در راستای شبکه همگون ارتباطی از صدر تا به ذیل شیعیان داشته باشد. از دیدگاه ساختارشناختی به‌کارکرد بهم‌پیوستگی حلقه شاگردان امام صادق (ع)، ارتباطات و تبادلات کلامی میان امام ششم با شاگردانش را می‌توان در بستر پیوندهای علمی نخبگان جامعه شیعه بازشناخت.

به‌هرروی، ارتباطات و مناسبات متأثر از روند صله‌ها و هدایای اختیاری شیعیان برای امامت که بر پایه محبت قلبی شیعیان به‌خاندان علی (ع) بود و یک سازمان‌دهی نیم‌بندی چون تولیت صدقات را هم در پی داشت در یک دگرسانی، اکنون می‌توانست به یک ساختار منسجم بر پایه وجوهات شرعی تبدیل شود که

زنجیره همبستگی اُمت با امامت را سازمان یافته‌تر از پیش سازد. گزارش‌های منابع شیعی نشان می‌دهند از حدود زمان امام موسی کاظم(ع)، سازمان وکالت شکل گرفت. سازمان وکالت را می‌توان به تعبیری، تکامل یافته تولیت صدقات دانست. سازمان وکالت زیر نظر امام(ع) با حفظ کارکرد تولیت صدقات و ادامه آن به دریافت وجوهات شرعی نیز می‌پرداخت. با این تفاوت که حالا دیگر دریافت وجوهات، اعم از اختیاری یا شرعی به‌طور منسجم و قاعده‌مند انجام می‌گرفت. سوئیة بزرگی از این انسجام و قاعده‌مندی به‌ماهیت قانونی بودن وجوهات شرعی از منظر فقهی برمی‌گشت که پرداخت را مشروع می‌ساخت. بنابر گزارشی، امام موسی کاظم(ع) بخشی از پولی را که داود بن زربی به‌ایشان تقدیم کرده بود، بازگرداند. داود علت را پرسید، ایشان پاسخ دادند امام بعدی مابقی آن را از تو بازخواست خواهد کرد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۵۲/۲). در روایتی آمده است، امام موسی کاظم(ع) فرمودند: هر کس حق فرزندانم (امام رضا) را به وی تسلیم نکند، مانند کسی است که پس از پیامبر(ص) به علی(ع) ظلم کرده است (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۵۳/۲). بنابر گزارش دیگری، گروهی از خراسانی‌ها معافیت خمس را از امام رضا(ع) درخواست کردند. ایشان این درخواست را محال دانستند و فرمودند به‌زبان با ما اظهار دوستی می‌کنید، اما حق‌مان را از ما دریغ می‌دارید (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۸/۱).

هدایا و صدقات، هنجاری عرفی — اختیاری تلقی می‌شدند. هنجارهای عرفی — اختیاری صورتی ناپیوسته و نامنظم دارند؛ زیرا التزامی بر آن‌ها نیست. اما وجوهات شرعی، پشتوانه فقهی — حقوقی داشتند و این پشتوانه، شکل پیوسته و منظمی به آن‌ها می‌داد. در گزارشی آمده است که علی بن یقظین، «مطابق معمول» و «هر سال» وجوهات خمس را برای امام موسی کاظم(ع) می‌فرستاد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۲۲۵/۲). از سویی، اگر ماهیت اختیاری بودن وجوهاتی مانند صدقات و هدایا پی‌آمد همگانی بودن این هنجارها را در پی نداشت، پشتوانه فقهی و حقوقی وجوهات شرعی پرداخت آن‌ها را به‌مثابه قانونی عمومی، ناظر بر همه پیروانی می‌ساخت که مشمول پرداخت بودند. پرداخت وجوهات شرعی و میزان آن‌ها، متناسب با شرایط مالی پیروان در نظر گرفته می‌شد و اجبه‌هرروی برای کسانی که واجد شرایط پرداخت نبودند، وجود نداشت؛ برای نمونه و همان‌گونه که پیش‌تر نیز ذکر شد، سهم امام با در نظر گرفتن درآمد سالیانه بود. به‌هرروی، گزارش‌هایی در روند تکامل سازمان وکالت نشان می‌دهند که پرداخت وجوهات شرعی، شامل عموم شیعیان مشمول می‌شد؛ برای نمونه، گزارش توقیعی از ناحیه مقدسه نشان از مذمت «هر کس» دارد که مشمول پرداخت بود، اما وجوهات را نمی‌پرداخت (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۵/۲). یا گزارشی دیگر از وکیلی که وظیفه انتقال وجوهات شرعی را داشت و اذعان می‌کرد «برخی» پرداخت نمی‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۶۲-۳۶۳). به‌هرروی، توانایی عمومی بودن پرداخت وجوهات، ارتباطات را گسترده‌تر و شبکه‌مندی سازمان وکالت را در عین شکل دادن گسترش نیز می‌داد.

عناصری که این ارتباطات و شبکه‌مندی را میسر می‌ساختند، وکلای ائمه (ع) بودند. براساس داده‌های منابع شیعی از حدود دوره امام ششم (ع)، امامت شیعه دارای نمایندگانی بودند که وجوهات اختیاری و هدایا را به ایشان منتقل می‌کردند. حرمان بن اعین، مفضل بن عمر جعفری، معلی بن خنیس و نصر بن قاموس لخمی (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۶-۳۴۸). برخی از نمایندگان امام صادق (ع) بودند که وظیفه انتقال وجوهات و صدقات را بر عهده داشتند. با شکل‌گیری سازمان وکالت، این نمایندگان با نام وکلا و این‌بار سازمان‌یافته‌تر به کار خود ادامه دادند. از این‌رو، در شرح وظیفه آن‌ها افزون بر انتقال وجوهات اختیاری، انتقال وجوهات شرعی نیز بود؛ برای نمونه، مفضل بن عمر جعفری که نماینده امام صادق (ع) بود در نقش یکی از وکلای امام موسی کاظم (ع) (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۷). نیز ایفای نقش کرد. درواقع، وکلا معتمدانی در امور مالی بودند. تقریباً، تمام رجال و بزرگانی که وکلای ائمه بودند با صفاتی نظیر ثقه یا معتمد توصیف گردیده‌اند که وظیفه انتقال وجوهات دریافتی را داشتند. ایشان اصولاً دانشمند به‌معنای شایع و معهود کلمه نبودند و وظیفه ارشاد و راهنمایی در زمینه‌های فقهی نداشتند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲). آن‌ها معتمدانی بودند که تسهیل پیوند شبکه ارتباطی امامت با امت را با انتقال وجوهات بر عهده داشتند. منابع شیعه از وکلایی نام می‌برند که رابط امام موسی کاظم (ع) با شیعیان بودند. عبدالله بن جندب بجلی (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۸). و یونس بن یعقوب (کشی، ۱۴۳۰: ۲۷۶-۲۷۸). دو تن از معروف‌ترین وکلای امام موسی کاظم (ع) بودند که وجوهات را به ایشان انتقال می‌دادند. امام رضا (ع) نیز وکلایی داشتند که برخی از آن‌ها به این نام‌ها بودند؛ برای نمونه، عبدالله بن جندب بجلی (طوسی، ۱۳۸۷: ۳۴۸). که از وکلای پدر امام نیز بود، یا صفوان بن یحیی (نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۹۷). و یونس بن عبدالرحمن (نجاشی، ۱۴۱۸: ۴۴۷ و ۱۹۷).

داده‌های منابع شیعی از عملکرد وکلا در ادامه تثبیت سازمان وکالت نشان می‌دهد شبکه ارتباطی پس از دوره امام رضا (ع) گسترده‌تر شد و سازمان‌دهی بیش‌تری نیز پیدا کرد؛ به‌گونه‌ای که سازمان وکالت دارای وکلای ویژه و ارشادی شد؛ برای نمونه، ضمن اینکه وکلایی با نام‌های علی بن مهزیار اهوازی (نجاشی، ۱۴۱۸: ۲۵۳). و ابراهیم بن محمد همدانی (کشی، ۱۴۳۰: ۴۳۰). در خدمت امام جواد (ع) بودند، ایشان وکلایی با شرح وظایف خاص‌تری نیز داشتند. روایت یکی از وکلای امام (ع) به‌نام زکریا بن آدم قمی نشان می‌دهد، امام (ع) در این دوره دارای وکلای ویژه‌ای بودند که وظیفه نظارت بر عملکرد سازمان وکالت را بر عهده داشتند (کشی، ۱۴۳۰: ۴۲۰). و همان‌گونه که از توقیعی از امام هادی (ع) برمی‌آید، ابی علی بن راشد، وکیل ارشد ایشان بود که بر کار وکلای دیگر در منطقه بغداد نظارت می‌کرد (کشی، ۱۴۳۰: ۳۶۴).

به هر روی، سازمان وکالت تا پایان غیبت صغری ادامه یافت و امام حسن عسکری (ع) و حضرت مهدی (ع) نیز وکلای خود را داشتند.^۱ سازمان وکالت رویکردی مالی داشت، اما کارکردی که در نهایت می‌توان برای آن متصور شد، ایجاد شبکه ارتباطی بین امامت و امت بود.^۲ شرح وظیفه وکلا مبنی بر دریافت مستمر و نظام‌مند وجوهات از اقصی نقاطی که شیعیان بودند یک شبکه ارتباطی را پدید می‌آورد؛ شبکه‌ای که معیار مفقود جنبش اجتماعی شیعه بود. مجموعه توفیقات صادره از ائمه برای پیروان مبنی بر نوع و میزان پرداخت وجوهات، توفیقات صادره از ائمه برای وکلا مبنی بر دستورالعمل‌های نحوه دریافت وجوهات و مشخص ساختن پیروانی که مشمول پرداخت بودند، مکاتبات وکلا با ائمه مبنی بر گزارش عملکردشان، مکاتبات پیروان با ائمه و وکلا، و نیز مرسوله‌هایی که از سوی پیروان مبنی بر تحویل و ارسال وجوهات فرستاده می‌شد، همگی صورتی از پیوستگی ارتباطات را شکل می‌داد.

با وجود این، حفظ پیوستگی ارتباطات به آسانی مقدور نبود و شبکه ارتباطی همواره در معرض تهدید دستگاه خلافت عباسیان بود. پیش‌تر اشاره شد که عباسیان از همان ابتدای روی کار آمدن‌شان از هرگونه باهم‌بودگی شیعه جلوگیری می‌کردند. ممانعت آن‌ها برای قطع ارتباطات سازمان وکالت در بسیاری موارد حتی با رویکرد خشونت‌آمیز همراه بود؛ برای نمونه، می‌توان به دستگیری، شکنجه و شهادت برخی از وکلا مانند ابی علی بن راشد، عیسی بن جعفر بن عاصم و ابن بند از سوی متوکل اشاره کرد (کشی، ۱۴۳۰: ۴۲۵). خلافت عباسی اگر دریافت وجوهات اختیاری را از سوی رهبری شیعه تهدیدی بالقوه می‌پنداشت، دریافت وجوهات شرعی را عملاً تهدیدی بالفعل به حساب می‌آورد.

بنابر معیارهایی که روت و روخت برشمردند، می‌توان گفت که دریافت وجوهات شرعی از سوی ائمه (ع) و ادامه روند آن، از سوی خلافت به ادعا برای تغییر ساختار موجود و ادامه اعتراض به آن در نظر گرفته می‌شد. نمود این مطلب را برای نمونه در رویکرد هارون الرشید نسبت به امام موسی کاظم (ع) می‌توان دید که دریافت وجوهات شرعی از سوی امام (ع) را عملاً سهم‌بری ایشان در خلافت به حساب می‌آورد. هارون الرشید دریافت وجوهات از سوی امام موسی کاظم (ع) را بر نمی‌تافت و آن را دخالت و شراکت ایشان در امر خلافت می‌پنداشت. گزارشی از برآشتگی ضمنی هارون الرشید نشان دارد، آن‌جا که گفته محمد بن اسماعیل را تأیید می‌کند. محمد بن اسماعیل به وی می‌گوید در زمین دو خلیفه وجود

۱. برای دیدن فهرستی از اسامی وکلای امام حسن عسکری (ع) و حضرت مهدی (ع) (ر.ک: جبهه‌هر روی، ۱۳۸۲: ۴۲۹/۲-۴۳۱).

۲. صدالبته که دو کارکرد مهم و دیگر سازمان وکالت را در رهگذار بی‌ریزی بن‌مایه آرای فقهی، نمی‌توان از نظر دور داشت؛ یکی شکل‌دهی به منبع مالی مستقل برای تقابل با محدودیت‌های خلافت، و دیگری، بازخوانی علم و معرفت دینی از سوی ائمه (ع) برای تشخیص یافتن در برابر مکاتب کلامی و فقهی دیگر. بنابراین، پی‌گیری جنبه اجتماعی کارکرد سازمان وکالت برای این است که بحث این پژوهش همان‌گونه که در مقدمه نیز ذکر شد، مسئله نیازمندی به شبکه ارتباطی در جنبش اجتماعی شیعه بود و آن سوبه‌ای از کارکرد سازمان که این شبکه‌مندی را تسهیل می‌کرد.

دارد؛ یکی موسی کاظم(ع) که در مدینه خراج می‌گیرد و دیگری امیرالمؤمنین (هارون الرشید) که در عراق خراج دریافت می‌دارد (کشی، ۱۴۳۰: ۱۹۱). از همین‌رو و برای جلوگیری از ادامه اعتراض و تغییر، پیوستگی ارتباطات در ادامه دوره عباسیان مورد تهدید بیش‌تری قرار گرفت. برای مثالی از اوج سیاست قطع پیوستگی ارتباطات، می‌توان گزارشی را دید که امام هادی(ع) در رابطه با دریافت وجوهات رسیده از قم، مورد فشار و محدودیت شدیدی از سوی دستگاه متوکل قرار می‌گرفت (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۷۶). از این منظر، سازمان وکالت بیش از تولید صدقات در معرض تهدیدها و محدودیت‌ها بود. اساساً محدودیت‌های اعمال‌شده بیش‌ازپیش بر سازمان وکالت نسبت به تولید صدقات است که در ادامه تکامل ساختار آن، عملکرد سازمان در بسیاری از موارد به‌حالت مخفیانه صورت می‌پذیرفت تا از گزند محدودیت‌ها و ممانعت‌ها برای ارتباطات در امان باشد.^۱

اما نکته مهمی که باید در نظر داشت، این است که تنها عملکرد مخفیانه نبود که پیوستگی ارتباطات را ادامه‌دار می‌کرد. منطق ذهنی پذیرفته‌شده از سوی پیروان نیز، اصل مهم دیگری بود که پیوستگی ارتباطات را ادامه می‌داد. این منطق ذهنی برپایه پشتوانه فقهی — حقوقی وجوهات شرعی بود. منظور، سویی اجبه‌هرروی و الزامی این پشتوانه نیست، بلکه همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، مشمولیت پرداخت و همچنین کمیت آن بسته به شرایط مالی مشمولان، متغیر بود. بنابراین، منظور آن سویی‌ای است که پرداخت، احساس مشارکت در جنبش را برای پیروان پدید می‌آورد. پرواضح است که ارتباط دستوری ادامه‌دار نخواهد بود. پرداخت وجوهات از سوی پیروان با همه محدودیت‌ها، ابراز همبستگی آن‌ها و احساس تعلق مادی و معنوی‌شان به امامت شیعه بود. احساس تعلق پیش‌نیازی برای همبستگی در جنبش‌هاست. از طرفی، بازخورد دستورالعمل‌ها (احکام شرعی) در جنبش‌ها دوسویه است. اگر از نگاه کارگزاران، احساس تعلق اعضاء (پیروان) با عمل به دستورالعمل‌ها اثبات می‌شود، تن‌دادن به دستورالعمل‌ها از سوی اعضاء، پنداشت مشارکت در جنبش را برای آن‌ها در پی خواهد داشت. روت و روخت در این رابطه می‌نویسند: «هرکسی که خود را بازیگر یا حامی یک جنبش اجتماعی می‌بیند، به‌ویژه به مضامین و پیشنهادهای عملی آن واکنش نشان می‌دهد و عموماً بیش‌تر در شبکه‌ها و ساختارهای ارتباطی آن دخالت می‌کند» (Roth & Rucht, 2008: 21).

از این منظر می‌توان گفت، پیوستگی ارتباطات از رهگذار پرداخت وجوهات شرعی ارتباط مستقیمی با باورمندی راسخ پیروانی داشت که وجوهات را پرداخت می‌کردند. در سنجش میزان باورمندی به آرمان‌ها و پیوندهای جمعی، جامعه در اقلیت نسبت به اکثریت باورمندی راسخ‌تری دارد؛ زیرا اگر این نباشد اعضای

۱. بهره‌گیری از اصل نهان‌کاری و تقیه، که سازمان وکالت بنابر شرایط تحمیلی در بسیاری موارد در پیش می‌گرفت، سبب شده که برخی محققان برای آن عنوان «التنظیم السری» پیشنهاد دهند. برای مطالعه بیش‌تر در این رابطه (ر.ک: جیه‌هرروی، ۱۳۸۲: ۲۲۸/۱-۲۳۸).

آن جذب اقلیت نمی‌شوند. باورمندهای راسخ و مشترک، رفتار و کنش جمعی را در جنبش‌ها در پی خواهد داشت. جنبش شیعه با بهره‌گیری از همین باورمندی راسخ پیروان^۱ و سازمان‌دهی آن، انسجام خود را در رویارویی با محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی حفظ کرد؛ برای نمونه، همان‌گونه که یک پژوهش‌نشان می‌دهد، سازمان وکالت در زمان امام هادی(ع) توانست با تقسیم‌بندی حوزه فعالیت خود به نواحی چهارگانه (حسین، ۱۳۷۷: ۱۳۷). ارتباط روشمند خود را با وجود تشدید محدودیت‌ها حفظ کند و در ادامه نیز، با وجود سخن‌چینی‌ها و محدودیت‌ها بر رفتارهای جمعی، ارتباط و پیوستگی پیروان با امامت با صحنه‌گردانی و مدیریت وکلا و کارگزاران صورت می‌گرفت (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۱۵-۲۱۶). به‌هرروی، سازمان وکالت تا پایان غیبت صغری حضرت مهدی(ع) و ارتباط ناحیه مقدسه با شیعیان، کارکرد خود را با دریافت وجوهات شرعی برای ارتباط نظام‌مند امامت با امت و شبکه‌ای منسجم برای جنبش اجتماعی شیعه حفظ کرد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به‌نتایج زیر دست‌یافته است که آنها عبارت‌اند از:

۱. پی‌آمد سازمان وکالت، فقط یک منبع مالی مستمر و مستقل و نظام‌مند برای جنبش اجتماعی شیعه امامیه نبود؛ که افزون بر آن، شیعه امامیه توانست با فرصتی مالی از وجوهات شرعی به نظامی ساختارمند برای انسجام در برابر خلافت و سایر رقبا (مکاتب فکری) دست یابد.
۲. قاعده‌مندی فقهی - حقوقی وجوهات شرعی تنها مبتنی بر آموزه‌های عقیدتی نبود.
۳. نتیجه حاصل از بازساخت کارکرد سازمان وکالت، نشان داد که پدیداری ساختار مذکور در ادامه روند تولیت صدقات بود. سازمان وکالت، دگرسان و تکامل‌یافته تولیت صدقات بود که در کنش‌گری به‌هنگام امامت شیعه در راستای نیازمندی جنبش اجتماعی شیعه امامیه به شبکه‌ای همگون، پدید آمد. شیعه امامیه توانست با بهره‌مندی از ویژگی ارتباطی مستمر این شبکه به‌پیوند نظام‌مندی میان امامت و امت دست یابد.

۱. ناگفته پیداست که در هر جنبش، میزان باورمندی درون‌گروهی اعضا متفاوت است. گزارش‌هایی از تعلل و پرداخت نشدن وجوهات شرعی از سوی برخی کسان و جریان‌ها، نشان‌گر تشکیک آن‌ها در مشروعیت پرداخت وجوهات است؛ برای نمونه، نگاه کنید به نامه امام حسن عسکری(ع) درباره پرداخت نشدن وجوهات شرعی از سوی پیروان نیشابور (کشی، ۱۴۳۰: ۴۰۷-۴۱۱).

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۵). ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی. چاپ دوم. تهران: انتشارات جامی و نیلوفر.
- نهج البلاغه (۱۴۲۵). ابوالحسن محمد الرضی بن الحسن الموسوی. تحقیق صبحی الصالح. الطبعة الرابعة. بیروت: دارالکتب اللیبانی.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن عبدالکریم شیبانی (۱۳۸۵). *الکامل فی التاريخ*. المجلد الخامس. الطبعة الأولى. بیروت: دار صادر و دار بیروت.
- ابن الطّقّتی، محمد بن علی (۱۴۱۸ هـ). *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الإسلامیة*. تصحیح عبدالقادر محمد مایو. الطبعة الأولى. حلب: دارالقلم العربی.
- ابن شبّه، عمر بن شبه النمیری البصری (۱۴۱۰). *تاریخ المدینة المنورة*. الجزء الأول. قم: دار الفکر.
- اسمیت، دنیس (۱۳۸۶). *برآمدن جامعه شناسی تاریخی*. ترجمه هاشم آقاجری. چاپ اول. تهران: مروارید.
- الهی زاده، محمدحسن (۱۳۸۵). *جنبش حسنیان*. قم: مؤسسه شیعه شناسی.
- جبه هرروی، محمد رضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)*. ۱ و ۲ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حسین، جاسم (۱۳۷۷). *تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج)*. ترجمه محمدتقی آیت اللهی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- دینوری، ابن قتیبه ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰). *الامامة والسیاسة*. المجلد الأول. تحقیق علی شیری. الطبعة الأولى. بیروت: دار الأضواء.
- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). *تاریخ ایران کمبریج از اسلام تا سلاجقه*. ۴ جلد. گردآورنده ر. ن. فرای، ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
- شریف مرتضی، علم الهدی سید ابوالقاسم علی بن حسین موسوی بغدادی (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*. شارح احمد حسینی اشکوری. قم: دارالقرآن کریم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. الجزء الأول و الثاني. تحقیق محمد بدران. الطبعة الثالثة. قم: الشریف الرضی.
- شهیدی، جعفر (۱۳۷۸). *زندگانی امام صادق (ع)*. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۴۰۴). *عیون أخبار الرضا (ع)*. المجلد الأول. الطبعة الأولى. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمه*. الجزء الثاني. تحقیق علی اکبر غفاری. الطبعة الثانية. تهران: اسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الطبری*. المجلد الثالث. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. المجلد الرابع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. المجلد الخامس. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. المجلد السابع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. المجلد الثامن. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الطبری. المجلد التاسع. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۴). الأملی. تصحیح مؤسسه البعثه. الطبعة الاولى. قم: دارالثقافه.

طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۱). النبییه. محقق عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح. الطبعة الاولى. قم: دار المعارف الإسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۳۸۷). المَبسُوطُ فی فقه الإمامیه. الجزء الثاني. تهران: المکتبه المَرتضویه.

طوسی، محمد بن حسن بن علی (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. المجلد الخامس. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

کشی، محمد بن عمر (۱۴۳۰). رجال الکشی. تصحیح أحمد الحسینی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۲). الروضه من الکافی. الجزء الثامن. تحقیق علی اکبر غفاری. الطبعة الرابعة. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). الکافی. المجلد الأول. المحقق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. الطبعة الرابعة. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مدرسی طباطبائی، حسین (۱۳۷۴). مکتب در فرایند تکامل. ترجمه هاشم ایزدپناه. نیوجرسی: داروین.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (الف ۱۴۱۳). الأرشاد. الجزء الثاني. تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام. الطبعة الأولى. قم: کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان (ب ۱۴۱۳). الأملی. تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. الطبعة الأولى. قم: کنگره شیخ مفید.

ناظمیان فرد، علی (۱۳۸۸). مأمون و محنه. پژوهش‌های تاریخی، ۴۵ (۳)، ۶۷-۷۸.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد (۱۴۱۸). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. الطبعة السادسة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

نجفیان رضوی، لیلا (۱۳۹۲). بررسی چگونگی مناسبات حسنیان و امامان شیعه (ع) تا سال ۱۴۵ هجری قمری. مطالعات تاریخ اسلام، ۵ (۱۶)، ۱۴۷-۱۶۹.

نصیبی، محمد بن طلحه (۱۴۲۰). مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول. الجزء الثاني. تحقیق ماجد بن احمد العطیه.

بيروت: مؤسسه امّ القرى للتّحقيق والنّشر.

نوبختی، حسن بن موسى (١٣٨٨). فرق الشّيعه النوبختی. نجف: المطبعه الحيدريه.

يعقوبی، احمد بن اسحاق (١٣٨٠). تاريخ اليعقوبی. الجزء الثاني. بيروت: دار صادر.

Roth, Roland und Rucht, Dieter (2008). *Die soziale Bewegungen in Deutschland seit 1945*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Transliteration

Dīnevarī, Ībn Qotaybah Abū Moḥammad ‘Abdollah b. Moslīm (1990). *Al-Imāmah wa al-Sīyāsah*. Volume 1. Research by Ali Shiri. First edition. Beirut: Dār al-Ḍawā’.

Elahizadeh, Mohammad Hassan (2006). *The Hassanian Movement*. Qom: Institute of Shiite Studies.

Hosseini, Jassim (2008). *The occultation of the twelfth Imam, a historical background*. Translated by Mohammad Taqī Ayatollahi. Second edition. Tehran: Amīr Kabīr.

Ībn Aṭīr, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad b. Moḥammad b. ‘Abd al-Karīm Šaybānī (2006). *Al-Kāmīl fi al-Tārīkh*. Volume V. first edition Beirut: Dār Sādir wa Dār Beirut.

Ībn Moḥammad b. ‘Alī b. al-Ṭaṭṭāqī (1997). *Al-Faḵrī fi al-Ādāb al-Solṭānīyah wa al-Dūwal al-Islāmīyah*. Corrected by Abd al-Qadir Mohammad Mayo. first edition Aleppo: Dār al-Qalam al-‘Arabī.

Ībn Šabbah, ‘Umar b. Šabah al-Nomaīrī al-Baṣrī (1410). *Tārīkh al-Madīnah al-Monawwarah*. Part One. Qom: Dār ul-Fīkr.

Jabbari, Mohammad Reza (2003). *The Organization of the Attorney General and Its Role in the Age of the Imams (a.s)*. Volumes 1 and 2. First Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Kašy, Moḥammad b. ‘Omar (2008). *Rījāl al- Kašy*. Corrected by Ahmad al-Hosseini. Beirut: Al-‘Elmy Institute for Publications.

Kolaynī, Moḥammad b. Ya‘qūb b. Īshāq (1943). *Al-Rawḍa Mīn al-Kāfi*. Part 8. Research Ali Akbar Ghaffari. 4th edition. Tehran: Dār al-Kitāb al-Īslāmīyah.

Kolaynī, Moḥammad b. Ya‘qūb b. Īshāq (1986). *Al-Kafi*. First binder. Al-Muhaqqiq Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Fourth edition. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.

Modarresī Tabatabaei, Hossein (1995). *The School in the Process of Evolution*. Translated by Hashem Izadpanah. New Jersey: Darwin.

Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. al-Nu ‘mān (1992). *Al-Amālī*. Corrected by Hossein Ostad Wali and Ali Akbar Ghaffārī. First edition. Qom: Šeīkh Mofīd Congress.

Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. al-Nu ‘mān (1992). *Al-Īršād*. Part Two. Research by the Ahl al-Bayt Foundation, peace be upon them. First edition. Qom: Šeīkh Mofīd Congress.

Nahj ul-Balāgeh (2006). Abū al-Ḥasan Moḥammad al-Raḍī b. al-Ḥasan al-Mūsawī.

- Sobhi al-Saleh's research. Fourth edition. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lobnānī.
- Najafian Razavi, Leila (2012). A Study on the State of the Hassanids' relations with the Shiite Imams to the Year of 145 A.H. *Islamic History Studies*, 5 (16), 147-169.
- Najāšī, Aḥmad b. 'Alī b. Aḥmad (1997). *Rijāl al- Najāšī*. Musa Shobairi Zanjani's research. Sixth edition. Qom: Al-Našar al-Īslāmī Institute.
- Našībī, Moḥammad b. Ṭalḥa (1999). *Maṭālīb ul-Sī' ul fī Manāqīb Āl al-Rasūl*. The second part. The research of Majedban by Ahmad Al-Attayah. Beirut: Mu'assīsāt Umm al-Qurā līl-Taḥqīq wa al-Našr.
- Nazimianfard, Ali (2009). Ma'mun and Mihna. *Historical Studies*, 45 (3), 67-78.
- Nūbaḳṭī, Ḥasan b. Mūsā (2009). *Fīrq al-Šī'ah al- Nūbaḳṭī*. Najaf: al-Maṭba'ah al-Ḥaydarīyyah.
- Šadūq, Moḥammad b. 'Alī b. Ḥosseīn b. Mūsā b. Bābūyah Qomī (1975). *Kamāl ul-Dīn wa Tamām ul-Nī'mah*. The second part Research by Ali Akbar Ghaffari. second edition Tehran: Īslāmīya.
- Šadūq, Moḥammad b. 'Alī b. Ḥosseīn b. Mūsā b. Bābūyah Qomī (2004). 'Uyūn Aḳbār al-Riḍā (AS). Volume 1. First edition. Beirut: Mu'assīsāt al-'Ilmī lī al-Maṭbū'āt.
- Šahrestānī, Moḥammad b. Abdul Karīm (1985). *Al-Mīlal wa al-Nīḥal*. Part One and Part Two. Researched by Mohammad Badran. Third Edition. Qom: al-Šarīf al-Raḍī.
- Šarīf Mortaḍā, Seyyed Abūl-Qāsīm 'Alī b. Hosseīn Musavi Baḡdādī (2004). *Rasā'il al-Šarīf al-Mortaḍā*. Edited by Ahmad Hosseini Ashkvari. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Shahidi, Ja'far (1999). *Life of Imam Sadiq (AS)*. Third edition. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Smith, Dennis B (2007). *The rise of historical sociology*. Translated by Hashem Aghajari. First edition. Tehran: Morvārīd.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The eighth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The fifth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The fourth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The ninth volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The third volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- Ṭabarī, Moḥammad b. jarīr (1967). *Tārīḳ al-Ṭabarī*. The seventh volume. Mohammad Abulfazl Ebrahim's research. Beirut: Rawā'ī' al-Turāt al-'Arabī.
- The Holy Quran (1375). Translated by Bahauddin Khorramshahi. Second edition. Tehran: jāmi and Nīlūfar Publications.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. 'Alī (1991). *Ġaybah*. Edited by Abdollah Tehrani and Ali Ahmad Naseh. first edition Qom: Islamic Encyclopaedia.

- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (1993). Al-Amālī. Corrected by Al Ba'ath Institute. first edition Qom: Dār al-Ṭīqāfah.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (2008). Al-Mabsūṭ fī Fīqh al-Imāmīyyah. Vol.2. Tehran: Al-Maktabah al-Mortaḍawīyyah.
- Ṭūsī, Moḥammad b. Ḥasan b. ‘Alī (n.d.). Al-Ṭībyān fī Tafsīr al-Qurān. Volume 5. Beirut: Dār Ḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī.
- Ya‘qūbī, Aḥmad b. Īshāq (2001). Tārīkh al-Ya‘qūbī. Part Two. Beirut: Dār Ṣādīr.
- Zarrinkoob, Abdul Hussein (1984). The Cambridge History of Iran from Islam to the Seljuks. 4 vols. Compiled by R. N. Fry, translated by Hassan Anousheh. Tehran: Amīr Kabīr.