

The Archaeology of Theological and Jurisprudential Ideas Concerning the General Deputyship (Niābat al-‘Āmmah) of the Imam and Marja‘iyyah in Shi’a Islam¹

Seyyed Reza Sajjadi Nejad²

Mehrab Sadeghnia³

Hamidreza Shariatmadari⁴

(Received on: 2023-06-29; Accepted on: 2023-11-13)

Abstract

After the onset of the Occultation (*Ghaybah*), due to the prohibition on appointing a specific successor, Shi’a scholars, while systematizing the sources of knowledge and thought by addressing theological and jurisprudential issues, also resolved for future generations the matter of the general deputyship (*niyābat al-‘āmmah*) and succession to the Imams. This issue cannot be uncovered through historical studies alone. Accordingly, this study adopts an archaeological approach to examine the thought of Shi’a scholars in their engagement with religious texts (*nuṣūṣ*). The Shi’a faced the same limitations in utilizing these texts that the Ahl al-Sunnah had experienced earlier. Thus, in the absence of the authoritative guidance of the texts and while seeking an independent identity vis-à-vis the Ahl al-Sunnah, they were compelled to determine their position concerning the issue of the Imam’s deputyship. By describing and analyzing the rulings and propositions of influential scholars from the early period following the Occultation, this research demonstrates how Shi’a scholars in the post-Occultation era, through a rupture and distancing from the Ahl al-Sunnah, were able to confer an identity upon their position in the eyes of the Shi’a—an identity rooted in theological and jurisprudential knowledge and thought—which, during the Occultation, came to be interpreted as precisely the role of general deputyship and succession.

Keywords: Archaeology, General Deputyship (*Niābat al-‘Āmmah*), Intellect (*Aql*), Principle of Grace (*Qā’idat al-Lutf*), Hadith, Consensus (*Ijmā’*), Ijtihād

-
1. This article is derived from the doctoral dissertation of Seyyed Reza Sajjadi Nejad, entitled “The Role of Mass Communication Media in the Expansion of the Function of Shi’i Marja‘iyya”, supervised by Mehrab Sadeghnia, Faculty of Shi’a Studies University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 1402 Sh (2023).
 2. Ph.D. candidate, Shi’ite Studies, University of Religions and Beliefs, Qom, Iran (corresponding author). Email: sr.sajadinejad@urd.ac.ir
 3. Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Beliefs, Qom, Iran. (Full member of the Scientific Association of Religions and Sects) Email: sadeghnia@urd.ac.ir
 4. Associate Professor, Department of Shi’ite Studies, University of Religions and Beliefs, Qom, Iran. (Full member of the Scientific Association of Religions and Sects) Email: shariat@urd.ac.ir

دیرینه‌شناسی اندیشه‌های کلامی و فقهی در نسبت با مسئله نیابت عام امام و مرجعیت در شیعه^۱

سیدرضا سجادی نژاد^۲

مهراب صادق‌نیا^۳

حمیدرضا شریعتمداری^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲]

چکیده

عالمان شیعه پس از وقوع غیبت به دلیل منع تعیین جانشین خاص، با طرح مسائل کلامی و فقهی، ضمن سامان دادن به منابع معرفت و اندیشه، مسئله نیابت عام و جانشینی امامان را نیز برای آیندگان حل کردند. این مسئله با مطالعات تاریخی کشف نمی‌شود. از این رو با رویکرد دیرینه‌شناسانه به بررسی اندیشه عالمان شیعه در مواجهه با نصوص می‌پردازیم. بهره‌گیری از نصوص برای شیعیان همان محدودیت را داشت که پیش تر اهل سنت تجربه کرده بودند. بنابراین ناگزیر باید ضمن جستجوی هویت مستقل در برابر اهل سنت، در فقدان مرجعیت نصوص، تکلیف خود را درباره موضوع نیابت امام مشخص کنند.

این پژوهش با توصیف و تحلیل احکام و گزاره‌های عالمان تأثیرگذار نخستین دوران پس از غیبت، ضمن نشان دادن نخستین اندیشه‌های کلامی و فقهی ایشان، نشان می‌دهد چگونه عالمان شیعه پس از دوران غیبت در گسست و فاصله‌گذاری با اهل سنت توانستند جایگاه خود را معطوف به دانش و اندیشه‌های کلامی و فقهی، نزد شیعیان هویتی بخشند که از آن در دوره غیبت به همان نقش نیابت و جانشینی عام تعبیر می‌شود.

کلیدواژه: دیرینه‌شناسی، نیابت عام، عقل، قاعده لطف، حدیث، اجماع، اجتهاد

۱. این مقاله برگرفته از: رساله دکتری سیدرضا سجادی نژاد، «نقش رسانه‌های ارتباطات جمعی در گسترش کارکرد مرجعیت شیعه»، استاد راهنما: مهراب صادق‌نیا، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲، است.

۲. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) sr.sajadinejad@urd.ac.ir

۳. دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه)

sadeghnia@urd.ac.ir

۴. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (عضو پیوسته انجمن علمی ادیان و مذاهب حوزه)

shariat@urd.ac.ir

مقدمه

شیعیان دوازده‌امامی با فرارسیدن دوران غیبت با معنایی جدید از تشیع روبه‌رو شدند که پیش‌تر به خود ندیده بودند. پیش‌تر همواره شیعیان همه معارف و شریعت خود را به صورت مستقیم از ناحیه مقدسه دریافت می‌کردند. از آن زمان که بنا شد امام برای مدتی طولانی در پرده غیبت بنشینند، جامعه شیعه در اندیشه چاره شد. تا پیش از وقوع غیبت، راویان در جوامع شیعه نقشی مهم داشتند و معارف را به مردم و عالمان منتقل می‌کردند. شیعیان دوران حضور، مسائل مستحدثه را از راویان حدیث می‌شنیدند و تمایز خود را از عامه چنین می‌دانستند که در مسائل دینی باید به امامان یا راویان احادیث آنان مراجعه کنند. امام دوازدهم شیعیان نیز در توقیعی نوشت: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم؛ پس در پیشامدهای روزگار به راویان احادیث ما رجوع کنید، چرا که آنها حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر ایشانم» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ص ۴۸۴). این توقیع اما هیچ‌اذن برای تصرف در اموال و وجوهات به راویان نداده بود؛ بلکه در ادامه توقیع (وَأَمَّا الْخُمْسُ فَقَدْ أُبِيحَ لِشِيعَتِنَا وَجَعَلُوا مِنْهُ فِي حُلِّ إِلَى وَقْتِ ظَهْوَرِ أَمْرِنَا، لِطَطِيبِ وَلَادَتِهِمْ وَلَا تَخْبَثْ) به شیعیان رخصت می‌دهد که خمس را نزد خود نگه دارند.

توقیعات دیگری نیز از جانب امام دوازدهم خطاب به سفیران و پیروانشان صادر شد؛ اما در میان این توقیعات، دستوری را نمی‌توان یافت که امام درباره امور اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شیعیان بعد از خود سفارشی کرده باشد یا آنکه بدیل و جایگزینی از مرجعیت خود را به آنان پیشنهاد داده باشد. بنابراین با فرارسیدن زمان غیبت کبری و بدون حضور نایب خاص، کار برای شیعیان در رویارویی با مشکلات و مسائل روز دشوار شد. بنابر نامه‌ای که مکتوب آن در اختیار سفیر چهارم امام قرار گرفت، امام شش روز پیش از مرگ علی بن محمد سمري به وی دستور داد که جانشینی برای خود برگزیند و شیعیان از آن پس هر مدعی ارتباط با امام را تکذیب کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ج ۲، ص ۵۱۶).

با این حال، شیعیان دوازده امامی در قرون متمادی حیات خود، مفهوم و معنایی از نیابت عام را در جامعه شیعی به رسمیت می شناختند که امروزه صورت تکامل یافته آن را به مرجعیت می توان تعبیر کرد. برای نمونه، درباره پرداخت خمس که در زمان حضور امام، شیعیان مستقیماً به او مراجعه می کردند، در دوران غیبت به سبب نبود امام و نایب خاص، دچار سردرگمی شدند؛ اگرچه برخی نظریه ها دفن خمس را پیشنهاد می دادند؛ اما در نهایت این نظر پذیرفته شد که خمس متعلق به مقام امامت است و فقیه، به عنوان نایب عام امام، می تواند آن را در همان مواردی که امام رضایت دارد، مصرف کند.

چه کسی می تواند رضایت امام را درباره محل مصرف خمس کشف کند؟ عالمان شیعه توصیه به نگه داشتن خمس را این گونه تفسیر کرده اند که با اجازه فقیه می توان خمس را میان جامعه شیعه مصرف کرد (خویی، ۱۳۸۴ش، ج ۲۵، ص ۳۲۹). به این شکل، بنیان نیابت عام و مرجعیت در شیعه معطوف به دانش گذاشته شد و نیابت و نهاد علم به هم وابسته شدند؛ دانشی که پایه های آن را عالمانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی بنا نهادند. برخی از عالمان شیعه درباره مصرف خمس معتقد بودند باید آن را چون کنز پنهان کرد تا امام در هنگام ظهور، آنها را استخراج کند و پایه های دولت خود را تقویت کند؛ اما بزرگانی مانند مفید معتقد بودند باید آن را به کسانی سپرد که در برخی صفات مانند وثاقت و دیانت به امام نزدیک تر هستند (الی من یقوم مقامه فی الثقة والدیانة) (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ص ۲۸۶). به عبارت دیگر، عالمان شیعه درباره مصرف خمس که در دوران غیبت با مشکل جانشینی امام روبه رو بود، از اندیشه دفن خمس و چشم پوشی از آن به سبب دست نیافتن به امام و نبود جانشین خاص، گذر کردند. آنان به این نتیجه رسیدند که باید قائم مقام امام را شناسایی کنند. از این رو، برای حل این مشکل، احراز صفاتی را برای قائم مقام ضروری دانستند که نشان دهنده بیشترین نزدیکی او به امام باشد. بنابراین عالمان شیعه به صورت غیرمستقیم در ضمن مباحثی دیگر مانند پرداخت خمس موضوع جانشینی امام را مطرح کردند.

پرسش اصلی پژوهش پیش رو این است که چگونه عالمان شیعه توانستند مسئله نیابت عام، مرجعیت و قائم مقامی امام در شیعه را معطوف به دانش حل کنند. با دو پرسش فرعی نیز ابتدا به نقش اندیشه‌های کلامی در تشخیص دادن به مسئله نیابت عام، مرجعیت و قائم مقامی امام می‌پردازیم و در ادامه به نقش اندیشه‌های فقهی در این موضوع خواهیم پرداخت.

پژوهش پیش رو با رویکردی دیرینه‌شناسانه و توصیفی و با ابزار مطالعه کتابخانه‌ای سامان یافته است. رویکرد دیرینه‌شناسانه متفاوت با رویکرد تاریخی است. در این نوع از مطالعه تاریخ، توصیف‌های تاریخ از وضع کنونی دانش پیروی می‌کند. در اینجا مسئله، دانستن مسائل گوناگون مربوط به پیوستگی‌ها نیست؛ بلکه اصل موضوع، مسئله «بُرش و حد» است. تاریخ اندیشه، تاریخ فلسفه، تاریخ علم و تاریخ ادبیات در این نوع مطالعه تاریخی، تاریخ گسست‌ها را بس‌گانه می‌کند و همه ناپیوستگی‌ها را جستجو می‌کند (فوکو، ۱۳۹۷: ص ۱۰-۱۳). در این پژوهش با دیرینه‌شناسی دانش شیعی در دوران غیبت، در پی سطحی از توصیف خواهیم بود که نشان دهد آیا آنچه از رابطه‌تطور دانش و نسبت آن با نیابت عام عالمان دینی فهم ناپذیر می‌نماید، از نظم و انتظامی درونی برخوردار است یا خیر.

جایگاه دلایل کلامی شیعی در مسئله نیابت عام و جانشینی امام

عالمان شیعه از ابتدای دوره غیبت با به‌کارگیری برخی قواعد کلامی راه تفقه را پیش روی دیگر عالمان شیعی بازگشودند. مسئله علل نصب امام از جانب خداوند نیاز به توجیهات کلامی داشت که شیخ مفید در ابتدای دوره بغداد به آن همت گمارد. آنگاه باید دید توجیهات کلامی مربوط به علل نصب امام برای جانشین امام نیز انطباق می‌پذیرد یا خیر.

شیخ مفید معتقد است:

«امام از جانب خداوند برای امور بسیاری منصوب شده است: یکی از آنها میانجی‌گری میان دو نفر است که با هم نزاع کرده‌اند و دیگری بیان احکام شرعی برای کسانی است که به دنبال یافتن

روش درست به جا آوردن اعمال شرعی اند و امام برای هیچ مصلحت دنیوی و دینی دیگری غیر از این دو وظیفه، منصوب نشده است که اگر امام برای اجرای این دو توان داشته باشد باید قیام کند و اگر نتواند و تمکن نداشته باشد، قیام کردن بر او واجب نیست و الزامی بر او نیست که ایثار کند و از خود بگذرد. پرهیز امام از ورود به حل اختلاف از روی تقیه، نه از آن روی است که خدا و خودش و دوستان با ایمانش خواسته اند؛ بلکه از آن روی است که ظالمان، خونس را مباح دانسته اند و نسبتش را با پیامبر زیرپا گذاشتند و حقش را نادیده گرفتند و مردمان را به دشمنی با آنان فراخواندند. از این رو، این امتحان و بلای الهی که به سبب آن احکام ضایع شد و حدود تعطیل گردید و اجرای مصلحت های الهی فوت شد، به علت حضور ظالمان زمان است و امام و مؤمنان در این مسائل نقشی نداشته اند. بنابراین، اگر بر کسی امری حادث شد، باید حکم آن را بداند و برای این منظور باید به علمایی که شیعه و پیرو امام هستند، مراجعه کند و حکم آن مسئله را از ایشان بی پرسد و آن عالمان [راویان] او را پاسخ خواهند گفت به سبب آن ودیعه ای که امامان هدی به آنها سپرده اند و اگر خدای ناکرده و در هر حال در نزد آنان نصی در آن باره نباشد، پس باید دانست که آنجا حکم عقل استوار است؛ چرا که اگر خداوند می خواست او را به حکمی که به دلیل سمعی و نقلی استوار است، عبادت کنند آن را به هر طریقی صادر می کرد و اگر او می خواست، این کار آسان بود و بدان راهی می گشود. همچنین است این گفتار درباره کسانی که درباره مسئله ای دچار نزاع شده اند. آنان در این اختلافات باید به کتاب و سنت پیامبر بنگرند که در جانشینان و عترت وی متجلی است. برای این موضوع می توانند از علما و فقهای شیعه نیز کمک بگیرند و اگر العیاذ بالله درباره آن موضوع که دچار اختلاف شده اند، نصی بر حکم نقلی آن نیافتند، پس باید بدانند که این موضوع از آن دست مسائلی است که باید به حکم عقل رجوع نمایند. منظور از احکام عقلی مانند حکم درباره کسی است که مال دیگری را غصب کرده و عقل حکم می کند که خود آن را برگرداند و اگر خود آن چیز مغضوب در دست نیست، عوض آن را به مثل و مانندش برگرداند و اگر آن چیز مغضوبمانندی ندارد، باید رضایت کسی را که از وی

مالی غصب کرده به دست آورد و اگر نتوانست یا آنکه به اختیار خود آن کار را نکرد تا روز قیامت مدیون او خواهد ماند.... حال اگر در صورت فقدان نص در موضوعی نزاعی صورت گیرد، برای حل موضوع و مرجع نهایی تشخیص حکم، احکامی است که عقل صادر می‌کند. در هر پیشامد جدید که از دلیل سمعی، اباحه و منع آن معلوم نیست، بر بنیاد اصل اباحه استوار خواهد بود... و این توصیف در صورتی است که دست مردم از امام و رهبر کوتاه باشد که اگر امام در میان مردم باشد، تنها باید احکام را از او شنید و در این مسئله ما همانند اهل سنت خواهیم شد که معتقدند درباره مسائل پس از فقدان نص از نبی باید اجتهاد کرد و در حضور پیامبر نیز اجتهاد و قیاس را جایز نمی‌دانند» (مفید، ۱۴۱۳ (ب): ج ۹، ص ۲۸).

واکاوی در رساله بالا که ابتدأً به بیان وظیفه امام می‌پردازد، نشان می‌دهد که شیخ مفید رویکردی نو به مسئله کشف احکام شرعی داشته است. شیخ در این عبارات می‌کوشد نشان دهد کسی که در دوران غیبت خواهان رشد و سعادت است، باید چه مسیری را بپیماید تا دچار گمراهی نشود؛ مسیری که با همراهی عالمان دین طی می‌شود؛ اگر دلیل و نصی در دست است، باید از آن پیروی کند؛ وگرنه، به حکم عقل و با شرایطی که تبیین می‌کند، به عالمان دین مراجعه کند تا تکلیف خود را بشناسد. در هر حال، با تبیینی که شیخ مفید از جستجوی حکم در شرایط فقدان نص و دلیل سمعی مطرح می‌کند، روشن می‌شود فرایند کشف حکم برای مکلف بدون پیروی از عالم دینی که با قواعد اصول عقلی و نقلی آشنایی دارد، دشوار و غیرممکن است. پیروی از عقل بدون مراجعه به نقل ممکن نیست و تشخیص این مهم تنها از عالم دین برمی‌آید. با این همه باید دید آیا شیخ دنبال پیروی از اهل سنت بوده یا خیر.

عقل

اگر بخواهیم نیابت عام عالمان شیعه را اثبات کنیم و گامی فراتر از پیروی صرف از نصوص برداریم، نخست باید جایگاه عقل را در نظام اندیشه شیعه بررسی کنیم. تصور رایج درباره عقل، یا

عقل مستقل است یا غیرمستقل. بی تردید شیخ مفید در روش شناسی خود عقل را مانند منبعی مستقل در نظر نمی گیرد و به نظر او عقل برای استنباط، نیازمند عامل دیگری است که آن را توجیه و تکمیل کند. بدین سان، تفاوت فراوانی بین عقل مستقل با عقل مؤید با قرینه عقلی، وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ (ب): ج ۹، ص ۴۳).

برای شناخت جایگاه عقل نزد شیخ مفید باید به نظر وی درباره حسن و قبح عقلی نیز اشاره کرد (مفید، ۱۴۱۴ (الف): ص ۸۵)؛ از این رو می توان گفت که شیخ مفید حسن و قبح را ذاتی می داند که سازگاری آن را با عقل ضروری می سازد (مفید، ۱۴۱۳ (ج): ص ۲۵). شیخ صدوق در موضوع خطر و اباحه معتقد است باید همه اشیا را به اطلاق، حکم کرد. شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الإمامیه ذیل اشاره به بحث خطر و اباحه و در تصحیح این باور شیخ صدوق، حکم عقل را در دو دسته برمی شمارد که پس از استقرار شرایع، حکم آن است که هرچه در منعش نص نباشد، باید به اطلاق اخذ شود؛ زیرا شرایع، حدود را تعیین کرده و موارد ممنوع را مشخص ساخته اند؛ پس می توان گفت هر آنچه خارج از این محدوده باشد، ممنوع نیست (مفید، ۱۴۱۳ (د): ص ۱۴). اخذ به اطلاق پس از استقرار شرایع، نیازمند شناخت نصوص است تا دریابیم درباره این چیز خاص، نصی وارد شده یا نه. اگر نصی وارد شده است از آن پیروی می شود و اگر نصی نرسیده اخذ به اطلاق می شود. آگاهی به این موضوع نیازمند به عالمانی است که از نصوص آگاه هستند و اعتبار آنها را می شناسند و می توانند تشخیص دهند در چه زمانی می توان اخذ به اطلاق کرد.

اگر شیخ مفید عقل را همراه و مؤید سنت و نقل می دانست و بر این باور بود که عقل نیز از نقل حمایت می کند و هیچ یک از آموزه های نقلی با یافته های عقلی در تعارض نیست، سید مرتضی گامی فراتر نهاد و مانند معتزله بر این عقیده بود که نخستین و مهم ترین وظیفه انسان، خداشناسی است؛ آن هم به واسطه عقل و بی نیاز از سمع (وحی). او حتی معتقد بود که وحی برای کسب حجیت، به تأیید عقل نیاز دارد و این عقل است که نقل را تأیید و پشتیبانی می کند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ص ۳۶). اگر به عقیده شیخ مفید عقل، نقل را تأیید و پشتیبانی می کند، سید مرتضی باور

داشت نقل، عقل را تأیید و حمایت می‌کند و رتبه عقل در کشف واقع بر رتبه سمع تقدم دارد (سید مرتضی، ۱۹۵۴: ج ۲، ص ۷۹).

پس از علم الهدی، شاگرد او، شیخ طوسی، با توجه به تناسب هر مسئله، از دلایل عقلی و سمعی بهره می‌گرفت. او ابتدا به ظواهر کتاب و سنت مراجعه می‌کرد و اگر درباره آن مسئله بیانی در آنها نمی‌یافت، به دلیل عقلی رجوع می‌کرد. او نه مانند حدیث‌گرایان بود که تنها دلیل سمعی را مبنای استنباط قرار دهد و نه مانند اهل رأی و نظر بود که تنها دلیل عقلی را منبع معرفت داند (طوسی، ۱۴۱۷: ص ۱۷۶).

در هر حال، عالمان شیعه جایگاه عقل را در نظام اندیشه خود معتبر می‌دانستند، هرچند اهل حدیث و اخباریان در رویکردهایی مختلف، بسندگی به نصوص را ترویج می‌کردند؛ اما کلمات عالمان در ادوار نخست هویت‌یابی شیعه نشان می‌دهد که عقل را معتبر می‌دانستند و به پشتوانه آن، نهاد دانش را تقویت می‌کردند. اعتبار مستقل یا غیرمستقل عقل به معنای اعتبار بخشی به جایگاه عالمان شیعه است. فرض اعتبار غیراستقلالی عقل و ابتدای آن بر نقل و سمع، به همان سخن شیخ مفید درباره جایگاه عالمان در اخذ نصوص برمی‌گردد و جایگاه عالمان در فرض اعتبار مستقل عقل نیز مشخص است؛ چنان که حکم عقل مستقل نیازمند بررسی عالمان است. جایگاه عالمان مبتنی بر مسئله عقل اما چیزی بیشتر از جایگاه راویان حدیث در دوران حدیث نیست و برای اثبات نیابت عام عالمان دین نمی‌توان به این موضوع بسنده کرد.

قاعده لطف

قاعده لطف، قاعده‌ای کلامی است که ردپای آن در برخی اصول مهم و قواعد علم اصول فقه نیز دیده می‌شود. اهمیت این قاعده در پژوهش حاضر، به هدف غایی آن بازمی‌گردد؛ هدفی که براساس آن، وجود امام ضروری دانسته می‌شود و این ضرورت، درباره نایب امام نیز قابل تبیین و توجیه است.

قاعده لطف از ابداعات بغدادیان نیست و پیش‌تر نیز سابقه داشته است؛ اما به نظر می‌رسد بغدادیان با ابتنای نظری بر این قاعده توانستند چهارچوب فکری شیعه را مستقل از دوران حضور بازتعریف کنند. مضمون قاعده لطف اگرچه بر ظواهر برخی از آیات و روایات قابل تطبیق است؛ اما متون کهن نشان می‌دهند که در ابداع آن به عنوان یک قاعده کلامی، معتزله پیش‌تاز و متقدم بوده‌اند. متکلمان شیعه آن را از معتزله اخذ کرده‌اند و خود به چنین امری اعتراف دارند. البته گویا تاکنون به این موضوع پرداخته نشده است که قاعده لطف در زمان متکلمان دوران حضور نیز به کار می‌رفته یا اینکه این موضوع از نوآوری‌های دوران غیبت است (ملایی، ۱۳۹۵: ص ۱۰۳).

شیخ مفید معتقد است وجوب لطف بر پایه جود و کرم خداوند تبیین می‌شود: «إِنَّ مَا أَوْجَبَهُ أَصْحَابُ اللَّطْفِ مِنَ اللَّطْفِ إِثْمًا وَجِبَ مِنْ جِهَةِ الْجُودِ وَالْكَرَمِ» (مفید، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۵۹). اینکه مکلفان به احکام الهی ترغیب می‌شوند تا آنها را به کار بندند یا اینکه از معصیت بیزاری جویند، نیازمند اسباب و شرایطی است. جود و کرم خداوند در حق مکلفان است که آنان را به احکام واجبات ترغیب می‌کند و از محرمات باز می‌دارد (مفید، ۱۴۱۴: ب؛ ص ۳۵). مفید در ادامه، دلیل وجوب لطف را حکمت می‌شمارد. متکلمان عدلیه بر پایه این قاعده با اهمیت، بسیاری از آموزه‌ها و باورها را اثبات کرده‌اند؛ وجوب تکالیف دینی، برهان حکمت، لزوم بعثت پیامبران، وجوب عصمت انبیا، وعد و وعید و وجوب امامت از جمله مسائلی است که بر این قاعده استوار گردیده است. اگر بر پایه برهان حکمت، بسیاری از قانون‌گذاری‌ها، بعثت پیامبران الهی و امامت اولیای الهی ضرورت و توجیه می‌یابد، باید گفت که براساس همان حکمت و مصلحت، در صورت غیبت امام به هر دلیلی، امور مربوط به امامت نباید معطل بماند. در چنین شرایطی، یا باید امام دیگری حضور یابد - که با توجه به شرایط ناامن و نیاز به تقیه، ممکن نیست - یا باید نایبانی برگزیده شوند که نزدیک‌ترین جایگاه را به امام داشته باشند. شیخ مفید اشکالی را چنین مطرح کرده است: «آن‌گاه که حدود الهی در عصر غیبت به اجرا درنیاید و کسی را نتوان به دعوت

حق خوانند، با دشمنان دین نتوان جهاد کرد، به امام زمان دیگر نیازی نخواهد بود و بودنش برابر است» (مفید، بی تا: ص ۱۰۵). ایشان در پاسخ می‌نویسد:

«از آنجا که نیاز به امام برای حفظ شرع و دین صادق و درست است باید گفت غیبت وی به این موارد آسیب نمی‌رساند؛ زیرا به دلیل همان حاجت و نیاز، امت به او سپرده شده است و آن حاجت به وجود امام او را مکلف می‌کند همیشه احوال امت را دریابد و دین‌داری و فاصله گرفتن آنان را در صورتی که از دین جدا شدند در نظر گیرد. این وظیفه تنها به امام اختصاص دارد و کسی دیگر نمی‌تواند عهده دار این مهم باشد» (مفید، بی تا، ص ۱۰۶).

غایب بودن امام آسیبی به هدف از ارسال امام و نبی نمی‌رساند. بنابراین اگر امام به دلیل خوف بر حال خود نتواند اجرای حدود و احکام الهی کند و از این رو فساد زمین را فراگیرد، عامل گسترش این فساد، کسانی جز ستمگران نیستند و آنان خود باید پاسخگوی این فساد باشند (مفید، بی تا، ص ۱۰۷).

شیخ مفید معتقد است مصالح در احوال مختلف، تنوع می‌پذیرد. خدا انسان‌ها را می‌آفریند، عقل آنان را تکمیل می‌کند و اعمال صالح را بر آنها تکلیف می‌کند تا با کارهای شایسته به کمال برسند. وجود امام و معرفت به او ضرورت دارد؛ ولی کسی نگفته است که ظهور امام و عدم غیبت او وجوب دارد. بنابراین ایشان معتقد است اصل غیبت امام با مدلول خبری که در ضرورت شناخت امام از پیامبر داریم، منافات ندارد؛ زیرا پیامبر تنها بر ضرورت شناخت امام دستور فرموده، نه مشاهده وی. همچنین ایشان توضیح می‌دهد که بسیاری از باورهای ما یا امروز غایب از نگاه ماست یا آنکه پیش‌تر ظهور داشته‌اند و امروز ظهور مادی ندارند، چنان‌که امت‌های گذشته نیز خود به امور غیبی و دسترس‌ناپذیر مکلف بوده‌اند، همان‌گونه که قرآن بدان اشاره می‌فرماید: «الَّتِي الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ؛ این رسول و پیامبر «ناخوانده درس» که او رانزد خود [با همه نشانه‌ها و اوصافش] در تورات و انجیل نگاشته، می‌یابند» (اعراف: ۱۵۷). البته به باور شیخ مفید هرچند امام در دسترس خلق نباشد؛ ولی مردم از وجود او بی‌نیاز نخواهند بود.

وی این ادعای خود را به برخی ماجراها درباره پیامبران مختلف مستند می‌کند که به دلایلی از قوم خود غایب شدند؛ اما از وجودشان بی‌نیاز نبودند (مفید، ۱۴۱۳ (ب): ص ۱۲-۱۶). به نظر او، ظهور امام واجب نیست و در این باره معتقد است اگر امام می‌دانست ظهورش به اصلاح دین خواهد انجامید، از پرده بیرون می‌آمد. دلیل آنکه امام غیبت را برگزیده، جواز تقیه بر ایشان است، هر چند امامان پیشین می‌توانستند تقیه کنند.

حال، شیخ مفید که خود را در دوره غیبت امام می‌دید و معتقد بود که غیبت امام به ضرورتی اتفاق افتاده و دیگر دسترسی به نایبان خاص نیز برای مردم ممکن نبود، آیا باید معتقد می‌شد که احکام و حدود الهی نیز ناگزیر تعطیل خواهند شد؟ او معتقد بود لزومی ندارد همه وظایف امامت را به عهده امام گذاشت؛ بلکه حتی اگر نایبان خاص نیز حضور ندارند، می‌توان برخی از آن احکام و حدود را به نیابت عام از امام در جامعه اجرا کرد تا تعطیلی شریعت و آیین رقم نخورد. این کوشش شیخ مفید در متون فقهی، نیابت عام نام گرفت.

جایگاه دلایل فقهی در مسئله نیابت عام و جانشینی امام

براساس برخی پژوهش‌های جدید، فرقه‌های نوپدید اسلامی، زمانی که از اهل سنت جدا شدند، نمی‌توانستند در صورت‌های گوناگون نظام شریعتی و حقوقی‌ای که هنوز شکل نگرفته بود، با اکثریت شریک باشند. بنابراین تا مدت‌های طولانی، به ویژه در قرن دوم و سوم، این فرقه‌ها با اهل سنت در ارتباط بودند تا بتوانند فقه اسلامی را چنان‌که در مکاتب فقهی اهل سنت جاری بوده الگوبرداری کنند و البته بعداً بر آن اصلاحات و تعدیلاتی وارد کنند تا تمایزات ویژه فرقه خود را در آن وارد کنند؛ یکی از این موارد اجرای ازدواج موقت و دیگری ماجرای فروش کنیز ام‌ولد است (شاخ، ۱۳۸۸: ص ۳۲). این دست ادعاها درباره نسبت فقه شیعه با فقه اهل سنت بدون در نظر گرفتن این واقعیت صورت می‌پذیرد که عالمان شیعه در اجتهاد مانند اهل سنت به قیاس و استحسان اعتنایی ندارند و عمل به قیاس را باطل می‌دانند؛ چنان‌که از رسول خدا ﷺ روایت

کرده‌اند: «لَا تَقْيِسُوا الدِّينَ فَإِنَّ الدِّينَ لَا يُقَاسُ وَأَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ» (متمقی هندی، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۲۰۹)؛ با این حال، شیعیان معتقدند امام صادق علیه السلام زمینه دانشی علم اصول را تأسیس کرد؛ چنان‌که از هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام روایتی وارد شده است: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمُ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ج ۱۸، ص ۴۱).

حدیث

نزد شیعیان چهار کتاب برای اخذ حدیث و سنت، مرجعیت دارد. عالمان شیعه از گذشته با مراجعه به الکافی شیخ کلینی، من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، تهذیب الأحکام و استبصار شیخ طوسی، احکام شرعی را استخراج می‌کردند. اینکه چرا کتاب‌های دیگری مانند محاسن برقی و بصائر الدرجات صفار، مرجعیتی مانند این چهار کتاب نداشته‌اند، شاید به دلیل شرایط تألیف این دست کتاب‌ها باشد که صفار و برقی، آنها را ناظر به اوضاع قم و زمانه پیش از غیبت نوشته‌اند. برای نمونه، اینکه برقی در محاسن به مسائل عملی مانند امام جمعه و کیفیت جمع‌آوری و توزیع وجوهات نپرداخته است، شاید بدین دلیل باشد که او معتقد بوده دوران غیبت کوتاه است و دوباره امامت شیعی از سر گرفته خواهد شد (نیومن، ۱۳۸۶: ص ۷۶).

اهمیت کتاب‌های حدیثی چهارگانه، برای عالمان شیعه چنان بود که برخی معتقدند بعد از چند قرن، نخستین بار محقق حلی در قرن هفتم اصطلاح کتب اربعه را به کار برد؛ اما برخی دیگر در نقد این دیدگاه، شهید ثانی در قرن دهم را نخستین عالم شیعه می‌دانند که اصطلاح کتب اربعه را در اجازه روایتی به کار برد که به چندی از شاگردان خود داد (باقری، ۱۳۹۶). بنابراین دست‌کم تا قرن هفتم یا دهم، کتب اربعه مهم‌ترین منابع حدیثی در نزد شیعه بوده است و حتی عمل به احادیث آن از نظر برخی عالمان واجب و ضروری مذهب شمرده شده؛ اما صدور احادیث این کتاب‌ها قطعی انگاشته نمی‌شد، هرچند جماعت اخباریان در ادوار میانه تاریخ شیعه، صدور احادیث این کتاب‌ها را قطعی می‌انگاشتند (انصاری، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۳۹).

بدون اعتنا به ادعای اخباریان درمی‌یابیم دانش حدیث در مواجهه با مباحث سندی مرتبط با صدور احادیث، نیازمند تتبعات عالمانه بوده است. خبر واحد از مهم‌ترین مسائل علمی بود که در دوره بغداد معرکه آرای عالمان بزرگی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی به شمار می‌رفت. شیخ مفید به صراحت می‌گوید هر حدیثی که مخالف احکام عقلی باشد، هرگز نمی‌تواند مبنای حکم قرار گیرد:

«نمی‌توان صحت و درستی همه احادیث منسوب به امامان معصوم علیهم‌السلام را پذیرفت و آن احادیث را به ایشان نسبت داد؛ بلکه ممکن است آن احادیث را به ایشان به ناحق نسبت داده باشند...؛ از این رو اگر به حدیثی برخوردیم که با احکام عقلی مخالف باشد، باید آن را کنار نهاد» (مفید، ۱۴۱۳ (د): ص ۱۴۷-۱۴۹).

او در جای دیگر آورده است:

«خبر واحدی که می‌توان بدان استناد کرد عبارت است از خبری که قرینه همراهش سبب می‌شود کسی که می‌خواهد به آن خبر عمل کند به درست‌گویی خبررسانش قطع پیدا کند، و دلیل گاهی حجتی عقلی است و گاهی شاهی عرفی و گاهی اجماعی است که خلاف آن نیامده باشد. پس هر وقت خبر واحد از دلیلی دال بر راست‌گویی خبررسان دور باشد، پس همان‌گونه که گفتیم آن خبر حجت نیست و آن خبر در علم و عمل به کار نمی‌آید» (مفید، ۱۴۱۳ (ه): ص ۴۴). پس از شیخ مفید، با وجود آنکه سید مرتضی مخالف حجیت خبر واحد بود (سید مرتضی، ۱۳۴۶: ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۷)، شیخ طوسی خبر واحد را حجت دانست (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۲۶). پس از شیخ طوسی بیشتر عالمان شیعه، خبر واحد را در حوزه احکام شرعی معتبر دانستند و تنها در شروط اعتبار آن اختلاف رأی داشتند؛ حتی امروزه برخی فقیهان چون آیت‌الله ابوالقاسم خویی (خویی، ۱۴۱۸: ص ۴۱۱) و آیت‌الله محمدهادی معرفت (معرفت، ۱۳۸۰: ص ۱۴۶)، حجیت خبر واحد را در زمینه‌ای غیر از زمینه احکام شرعی مانند تفسیر و اعتقادات نیز پذیرفته‌اند، هرچند اکثر عالمان شیعه چنین نظریه‌ای ندارند.

اگر رویکرد غالب عالمان شیعه، اخباری بود و به سوی مرجعیت دادن به نصوص پیش می‌رفتند، مسئله جانشینی امام و نیابت عام با حضور احادیث رقم نمی‌خورد؛ اما رویکرد غالب از دوره بغداد و زمانه شیخ مفید تا کنون عقل‌گرایی بوده است. مسئله حجیت یا عدم حجیت خبر واحد که در جریان عقل‌گرا رقم خورد، نشان می‌دهد حدیث بدون حضور و توجیهات دانشی عالمان شیعه توانایی استنادپذیری ندارد و وثاقت آن تنها با حضور ایشان بررسی و اثبات می‌شود. با این حال، به نظر می‌رسد نقش حدیث در اعتباربخشی به جایگاه عالمان در دوران غیبت، بیش از اعتباربخشی برخی احادیث به جایگاه راویان در دوره حضور نیست.

اجماع

منبع دیگر معرفت، نزد شیعه اجماع است که آن هم با اجماع در نزد اهل سنت تفاوت دارد. اجماع نزد شیعه باید به گونه‌ای باشد که اتفاق آن جماعت، کاشف از رأی معصوم باشد. سید مرتضی در تبیین و توسعه نظر و دیدگاه استاد خود، تفسیری از اجماع پیش نهاد که به چهارچوب نظری وی مربوط می‌شد. به عقیده وی، اجماع بین امامیه درباره مسئله خاصی صورت می‌پذیرد و این اجماع تنها در همان مسئله خاص، کاشف از رأی امام است؛ زیرا اگر امام درباره آن مسئله خاص، نظر متفاوتی با علمای شیعه می‌داشت، ناگزیر نظر خود را پنهان نمی‌کرد؛ چنان‌که به نظر می‌رسد اعتبار اجماع در نزد سید مرتضی، مطلق نیست، بلکه اعتبار اجماع در موارد خاص است؛ یعنی در مواردی که حکمی از ظاهر کتاب (قرآن) یا نقل متواتر و علم آور وجود نداشته باشد. قابل تأمل است که با این حال، وی همین اجماع شکل گرفته در موضوعی خاص را آن قدر مستدل و مبتنی بر مبانی نظری می‌داند که معتقد است: «وفي الجملة: إجماع الفرقة المحقة لأنّ المعصوم فيه حجة، فإذا أجمعوا على شيء قطعنا على صحته، وليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجله؛ بر ما واجب نیست دلیل اجماع‌کنندگان را بدانیم یا از آن جستجو کنیم؛ زیرا آنچه حجت ماست و بدان اعتماد می‌کنیم، اجماع آنهاست نه دلیل اجماع آنان» (سید مرتضی، ۱۴۱۳: ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

بنابراین، اجماع نیز مانند دیگر موارد، جانشینی عالمان دینی را در دوره غیبت تثبیت می‌کند؛ چنان‌که همه عالمان و متفکران شیعه معتقدند اجماع عالمان شیعه اگر رقم بخورد کاشف از رأی معصوم است، اما بااین حال اجماع نمی‌تواند نیابت عام را برای عالمان رقم بزند.

اجتهاد

اصطلاح «اجتهاد» نخستین بار در مدرسه‌های اهل سنت مطرح شد. عالمان نخستین شیعه هیچ‌گونه تأییدی بر اجتهاد نمی‌کردند. جایگاه اجتهاد در فقه اهل سنت نیز چنان بوده که اگر فقیه هنگام استنباط حکم شرعی نصی از کتاب و سنت نیافت به جای نص به اجتهاد روی می‌آورد (صدر، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۵۴). همان‌گونه که جایگاه اجتهاد در نزد محدثان قمی بی‌خاصیت بوده است (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۶۲) در بغداد نیز شیخ مفید معتقد است:

«اجتهاد و قیاس در پیشامدها و حوادث، راهی برای مجتهد و قیاس‌کننده نمی‌گشایند و اگر درباره حادثه‌ای نصی از امامان باقر و صادق علیه السلام باشد باید براساس آن حکم کرد و این حکم خاص تعمیم نمی‌پذیرد و نمی‌توان آن را قیاسی برای حکمی دیگر برگرفت. تنها امامیه بر این مبنا احادیثی آشکار و صحیح دارد و دیگر فرق و مذاهب اسلامی روشی دیگر دارند» (مفید، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۱۳۹).

شیخ طوسی به نقل از سید مرتضی در الذریعة می‌آورد: «اجتهاد باطل است و امامیه عمل به ظن و رأی و اجتهاد را درست نمی‌داند» (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۹)؛ البته در الذریعة تنها عبارت «الاجتهاد باطل» یافت می‌شود که گویا آن‌هم ناظر به اجتهاد نزد اهل سنت است؛ اما شیخ طوسی همین دیدگاه را تأیید می‌کند و معتقد است: «قیاس و اجتهاد نزد شیعه دلیل نیستند و کاربرد آنها در شریعت ممنوع است» (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۸)؛ البته کلمات سید مرتضی درباره اجتهاد تفصیل دارد که می‌توان گفت ایشان قائل به بطلان همه انواع اجتهاد نیست. بااین‌همه با مطالعه

آثار شیخ مفید می‌توان گفت او بدون آنکه اصطلاح اجتهاد را به کار ببرد، در عمل به‌گونه‌ای از اجتهاد، نگاهی خوش می‌افکند (مفید، ۱۴۱۳ (ب): ج ۹، ص ۲۸).

سید مرتضی نیز در الذریعة، اگرچه اجتهاد را به معنای «اثبات احکام شرعی با غیر از نصوص دینی و دلایل شرعی» و حتی «اثبات احکام شرعی از طریق امارات و ظنون» می‌داند، معتقد است که قیاس، به معنای حمل فروع بر اصول با پشتوانه علت، از این موارد متمایز است. همچنین مواردی که اماره متعینیه بر آنها وجود ندارد، نیز در همین دسته قرار می‌گیرند؛ مانند اجتهاد در جهت قبله یا قیمت‌گذاری اشیای تلف شده. این نوع قیاس، که حمل فروع بر اصول با پشتوانه علت متمایز است، از جمله امور عقلی به شمار می‌رود که خداوند اجازه تعبّد به آن را داده است؛ البته در همان محدوده‌ای که عقل به آن التزام دارد. سید مرتضی می‌افزاید که اجتهادی که امارات در آن متمایز نباشد و روش دست‌یابی به آن تنها غلبه ظن و گمان باشد، مانند مسئله قبله است که افزون بر جواز عقلی آن، خداوند نیز تعبّد به آن را پذیرفته است؛ زیرا در مورد قبله، اجتهاد و عمل هر مکلف براساس آنچه اجتهادش تعیین می‌کند، پذیرفته شده است، مانند دیه جنایات، مابه‌التفاوت تلف شده و کفاره صید و امثال آن. در این موارد، هر مجتهدی که اجتهاد کند، اجتهادش مصیب به واقع است.

به عقیده علم‌الهدی، هرکس اجتهادش مبتنی بر اماره باشد و برایش روشن شود که قبله به سمتی است، باید به همان سویی نماز بخواند که گمان غالبش اقتضا می‌کند؛ هرچند شخص دیگری، بنابر اجتهاد خود، قبله‌ای دیگر را انتخاب کند، در این صورت، هر دو باید به اجتهاد خود عمل کنند و هر دو مصیب‌اند؛ هرچند تکلیف آن دو با یکدیگر متفاوت است. به گفته سید مرتضی تعبّد در مذاهب مختلف، در مسائل عملی ممکن است؛ نه در مسائل مربوط به علم. اصول استوار بر علم مانند توحید و عدالت و نبوت همواره یک حقیقت بیش ندارند؛ چراکه خداوند نمی‌تواند هم جسم باشد و هم غیرجسم، هم دیده شود و هم دیده نشود؛ افزون بر آنکه مکلفان متنوع‌اند و

ممکن است چیزی بر مکلفی حرام باشد و بر مکلفی دیگر حلال؛ چنان‌که ممکن است چیزی در زمانی بر مکلفی حلال، و در زمانی دیگر بر او حرام باشد. پس هرکه بیندازد اصول دین و فروع آن در این زمینه یکسان‌اند، دچار گمراهی شده و از راه صواب دور افتاده است (سید مرتضی، ۱۳۴۶: ج ۲، ص ۷۹۴).

اما در قرن هفتم، با رویکردی متفاوت، محقق حلی در کتاب معارج، اصطلاح اجتهاد را به کار گرفت و آن را استخراج احکام از دلایل شرعی خواند. او حتی با تأکید بر اجتهاد گفت اگر بر طبق این نظر بگویند امامیه نیز رویکرد اجتهادی دارد، این سخن نادرست نیست و تنها باید قیاس را از موارد اجتهاد استثنا کرد. بنابراین جایگاه اجتهاد در شیعه در زمان محقق حلی متمایز از ادوار پیشین شد (صدر، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۵۳-۶۰). با این حال، اجتهادی که محقق حلی به آن پرداخت، محدود به برخی مسائل بود؛ اما گویا اجتهاد مطلق، تنها در زمان صفویه محقق شد که مقدس اردبیلی میان اجتهاد مطلق و متجزی تفاوت گذاشت. مقدس اردبیلی معتقد است:

«هرکسی را توانایی آن نیست که به اجتهاد بپردازد. بنابراین واجب نیست هرکسی به اجتهاد برخیزد. انسان پیری که بدیهیات را به دشواری می‌فهمد و دخترک نه ساله که درکی از تکلیف ندارد، چگونه می‌توانند به اجتهاد درباره تکلیف خود بپردازند به صورتی که اصول و مقدمات واجبات را آن‌طور که یادشده بشناسند! این در حالی است که فحول و بزرگان نیز از به دست آوردن مقدمات دانشی مربوط به این مسائل در سنین پنجاه و شصت سال عاجزند» (اردبیلی، بی‌تا: ج ۳، ص ۳۸۰).

بنابراین، با اجتهادی شدن مکتب تشیع، مسئله جانشینی و نیابت عام امام بیش از گذشته به دانشی وابسته شد که تنها در اختیار برخی از عالمان دین بود. هرچند در آغاز دوران غیبت، رویکرد عالمان شیعه به اجتهاد چندان مثبت نبود؛ اما در قرن‌های میانه برخی از آنان به تدریج آن را پذیرفتند. از این رو، می‌توان گفت تثبیت نقش نیابت عام مبتنی بر اجتهاد، از ابتدا محل تردید بود و زمانی تحقق یافت که اجتهاد در اندیشه عالمان جایگاه یافت. اجتهاد به آنان اجازه می‌داد

در مواردی که نیاز به حضور امام احساس می‌شد، به عنوان نایب عام وارد شوند، جزئیات مسائل را از ادله تفصیلی استخراج کنند و برای مقلدان خود دستورالعمل ارائه دهند.

نتیجه‌گیری

برای مطالعه موضوع سپردن وظایف امامان به عالمان و معرفی آنان به عنوان نایبان عام، اگر نه به صورت تاریخی بلکه با رویکردی دیرینه‌شناسانه و با بررسی گسست‌ها (split) و انقطاع‌ها (discontinuity) در تاریخ اندیشه شیعی بنگریم، درمی‌یابیم که گروهی از عالمان شیعه پس از وقوع غیبت، به سبب منع تعیین جانشین خاص، با بهره‌گیری از اندیشه‌های کلامی و فقهی و در سیری تطوّر، گرایشی به عقل‌گرایی معطوف به کتاب و سنت یافتند و توانستند در برابر اجتهاد عقل‌گرا و قیاسی اهل سنت، اجتهادی شیعی بنیاد نهند.

معطوف بودن این اجتهاد و دانش به کتاب و سنت همچنان تأییدکننده نقش امامان در اعتبار بخشی به نیابت و جانشینی مجتهدان و عالمان دینی است. با آنکه عالمان شیعه در قرن هفتم هجری به نوعی از اجتهاد روی آوردند و شیعیان را دارای رویکردی اجتهادی دانستند، این اجتهاد تا آن زمان معطوف به «سمع» بود و از به کارگیری «نظر» و «رأی» پرهیز داشت. با این حال، به نظر می‌رسد توجه آنان به برخی منابع معرفت در اندیشه‌های کلامی و فقهی، می‌توانست مرجعیتی معطوف به دانش برای عالمان شیعه فراهم آورد؛ مرجعیتی که آنان را در جایگاه نیابت عام در عصر غیبت بنشانده و به ایشان امکان دهد تا رهبری امور عمومی جامعه شیعه را بر عهده گیرند. از این رو، سپردن نیابت عام به عالمان شیعه به وساطت اعتبار منابع معرفتی منحصر به آنان (قاعده لطف و اجماع) امری نبوده که از همان ابتدا آن را آگاهانه دنبال کرده باشند؛ افزون بر این با دیرینه‌شناسی دانش شیعی در دوران غیبت، به سطحی از توصیف دست می‌یابیم که نشان می‌دهد آنچه از رابطه تطوّر دانش و نیابت عام عالمان دینی فهم‌ناپذیر است، از نظم و انتظامی درونی برخوردار است.

منابع

قرآن كريم

ابن ادریس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.

ابن بابويه قمی، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین وتمام النعمة، تصحيح و تحقيق: علی اکبر غفاری، تهران: اسلاميه.

_____ (۱۳۸۵ق)، علل الشرايع، نجف: مكتبة الحيدريه.

اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامي.

انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: نشر مجمع الفكر الإسلامي.

باقری، حمید (۱۳۹۶)، «چهار کتاب حدیثی امامیه و رواج اصطلاح الكتب الأربعة: نقدی بر دیدگاه اندرو نیومن»، طومار اندیشه، تاریخ نشر: هجدهم تیرماه ۱۳۹۶. (<http://tumarandishe.ir/fa/note/>)

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحقيق: علی غروی تبریزی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، التوحيد للنشر.

_____ (۱۳۸۴ش)، المستند في شرح العروة الوثقى، تقرير الشيخ مرتضى البروجردي، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي.

سيد مرتضی، علي بن الحسين (۱۳۸۷ق)، جمل العلم والعمل، چاپ اول، نجف: نشر الادب.

_____ (۱۹۵۴م)، نفائس المخطوطات، «الأصول الاعتقادية»، به كوشش محمد حسن آل ياسين، بغداد: نشر المعارف.

_____ (۱۴۱۳ق)، رسائل الشريف المرتضى، تقديم و اشراف احمد الحسيني؛ اعداد مهدي الرجائي، چاپ اول، قم: انتشارات دار القرآن الكريم، مدرسه آيه العظمى گلپايگانی.

_____ (۱۳۴۶ ش)، الذریعة إلى أصول الشريعة، تعليق و تصحيح: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

شاخت، یوزف (۱۳۸۸ ش)، دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، تهران: انتشارات هرمس.
صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۶ ق)، دروس في علم الأصول، بیروت: ناشر دار الکتب اللبنانی.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق)، العدة في أصول الفقه، گردآورنده: محمدرضا انصاری قمی، قم: ناشر تیزهوش.

فوکو، میشل (۱۳۹۷ ش)، دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ پنجم، تهران: نشر نی.

متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۱۹ ق)، کنز العمال، تحقیق و تنظیم: محمد عمر دمیاطی، بیروت: دارالکتب الاعلامیه.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰ ش)، «کاربرد حدیث در تفسیر»، فصلنامه الهیات و حقوق، شماره ۱.
مفید، محمد بن النعمان (۱۳۷۲ ش)، أولائل المقالات في المذاهب والمختارات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۴۱۴ ق) (الف)، المسائل العکبرية، تحقیق: علی اکبر الهی خراسانی، بیروت: ناشر دار المفید.

_____ (۱۴۱۴ ق) (ب)، النکت الاعتقادية، چاپ دوم، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.

_____ (بی تا)، المسائل العشر في الغيبة، قم: نشر دلیل ما.

_____ (۱۴۱۳ ق) (الف)، المقنعة، چاپ اول، قم: نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.

_____ (۱۴۱۳ ق) (ب)، الرسالة الاولى في الغيبة، تحقیق علاء آل جعفر، قم: المؤتمر المفید.

_____ (۱۴۱۳ ق) (ج)، النکت في مقدمات الأصول، تحقیق: محمدرضا حسینی جلالی، چاپ اول، قم: نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.

- _____ (۱۴۱۳ق) (د)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، محقق: حسین درگاهی، چاپ اول، قم: نشر المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.
- _____ (۱۴۱۳ق) (ه)، التذکره بأصول الفقه، تصحیح مهدی محقق، قم: المؤتمر المفید.
- ملایری، موسی (۱۳۹۵ش)، «تطور مضمون و مدلول قاعده لطف در کلام شیعه»، مجله مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام، ش ۹۶، ص ۱۰۳-۱۲۳.
- نیومن، آندرو جی (۱۳۸۶ش)، دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی، ترجمه و نقد: مؤسسه شیعه شناسی، قم: مؤسسه شیعه شناسی.

References

The Holy Qur'an.

- Al-Anṣārī, Murtaḍā. 1428 AH. Farā'id al-Uṣūl.* Edited by Lajnat Taḥqīq Turāth al-Shaykh al-A'zam. Qom: Nashr Majma' al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. Majma' al-Fā'idah wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān.* Qom: Daftār-e Intishārāt-e Islāmī.
- Bāqirī, Ḥamīd. 1396 Sh. "Chahār Kitāb-e Ḥadīthī-ye Imāmīyah va Ravā'j-e Iṣṭilāḥ al-Kutub al-Arba'ah: Naqdī bar Dīdgāh-e Andrew Newman." *Ṭūmār-e Andīsheh*. Published 18 Tīmāh 1396 Sh. (<http://tumarandishe.ir/fa/note/>). Accessed [Date of Access].
- Foucault, Michel. 1397 Sh. *Dīrīneh-shināsī-ye Dānish*. Translated by Nīkū Sarkhosh and Afshīn Jahāndīdeh. 5th ed. Tehran: Nashr-e Nay.
- Ibn Bābawayah al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī. 1395 AH. **Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah**. Edited by 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Tehran: Islāmīyah.
- Ibn Bābawayah al-Qummī, Muḥammad ibn 'Alī. 1385 AH. *Ilal al-Sharā'ī*. Najaf: Maktabat al-Ḥaydarīyyah.
- Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1410 AH. *Al-Sarā'ir al-Ḥawī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Al-Khū'ī, Abū al-Qāsim. 1418 AH. *Al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-'Urwah al-Wuthqā*. Edited by 'Alī Ghulāmī Tabrīzī. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khū'ī, al-Tawḥīd lil-Nashr.

- Al-Khū'ī, Abū al-Qāsim. 1384 Sh. *Al-Mustanad fī Sharḥ al- 'Urwah al-Wuthqā*. Exposition by Shaykh Murtaḍā al-Burūjirdī. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khū'ī.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. 1380 Sh. "Kārbord-e Ḥadīth dar Tafsīr". *Faṣḥnāmeḥ-ye Ilāhīyāt va Huqūq* 1.
- Malāyirī, Mūsā. 1395 Sh. "Taṭawwur-e Mazmūn va Madlūl-e Qā'ideh-ye Luṭf dar Kalām-e Shī'ah." *Majalleḥ-ye Mu'āle 'āt-e Eslāmī; Falsafeh va Kalām* 96: 103–123.
- Al-Muttaqī al-Hindī, 'Alī ibn Ḥisām al-Dīn. 1419 AH. *Kanz al- 'Ummāl*. Edited by Muḥammad 'Umar Damyāṭī. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmīyyah.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1372 Sh. *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt*. Tehran: Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehran.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1414 AH (a). *Al-Masā'il al- 'Ukbarīyyah*. Edited by 'Alī Akbar al-Ilāhī al-Khurāsānī. Beirut: Dār al-Mufīd.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1414 AH (b). *Al-Nukat al-Itiqādīyyah*. 2nd ed. Beirut: Dār al-Mufīd lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. n.d. *Al-Masā'il al- 'Ashr fī al-Ghaybah*. Qom: Nashr Dalīl-e Mā.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1413 AH (a). *Al-Muqni'ah*. 1st ed. Qom: Nashr al-Mu'tamar al- 'Ālamī li-Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1413 AH (b). *Al-Risālah al-Ūlā fī al-Ghaybah*. Edited by 'Alā' Āl Ja'far. Qom: al-Mu'tamar al-Mufīd.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1413 AH (c). *Al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. Edited by Muḥammad Riḍā al-Ḥusaynī al-Jalālī. 1st ed. Qom: Nashr al-Mu'tamar al- 'Ālamī li-Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1413 AH (d). *Taṣḥīḥ I'tiqādāt al-Imāmīyyah*. Edited by Ḥusayn Dargāhī. 1st ed. Qom: Nashr al-Mu'tamar al- 'Ālamī li-Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn al-Nu'mān. 1413 AH (e). *Al-Tadhkirah bi-Uṣūl al-Fiqh*. Edited by Mahdī Muḥaqqiq. Qom: al-Mu'tamar [al- 'Ālamī li-Alfīyyat al-Shaykh] al-Mufīd.
- Newman, Andrew J. 1386 Sh. *Dowreh-ye Shekl-gīrī-ye Tashayyu'-e Davāzdah Emāmī*. Translated and critiqued by Mu'assiseh-ye Shī'ah-shināsī. Qom: Mu'assiseh-ye Shī'ah-shināsī.

- Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1387 AH. *Jumal al-‘Ilm wa al-‘Amal*. 1st ed. Najaf: Nashr al-Adab.
- Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1954. *Nafā’is al-Makhṭūṭāt, “Al-Uṣūl al-I‘tiqādīyah”*. Edited by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn. Baghdad: Nashr al-Ma‘ārif.
- Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1413 AH. *Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā*. Supervised by Aḥmad al-Ḥusaynī; Prepared by Mahdī al-Rajā’ī. 1st ed. Qom: Intishārāt Dār al-Qur’ān al-Karīm, Madrasat Āyat Allāh al-‘Uẓmā al-Gulpāyīgānī.
- Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1346 Sh. *Al-Dharī‘ah ilā Uṣūl al-Sharī‘ah*. Annotated and edited by Abū al-Qāsim Gurjī. Tehran: Intishārāt-e Dānishgāh-e Tehran.
- Al-Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir. 1406 AH. *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Schacht, Joseph. 1388 Sh. *Dībācheh-ī bar Fiqh-e Eslāmī*. [Translated by: Asadullāh Nūrī.] Tehran: Intishārāt-e Hermes.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. 1417 AH. *Al-Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*. Compiled by Muḥammad Riḍā al-Anṣārī al-Qumī. Qom: Nashr-e Tizhūsh.