

عبدالله بن عباس و فقه شیعی

ویلفرد مادلونگ

ترجمه و تحقیق: حمیدرضا تمدن

| ۱۳۹-۱۱۲ |

Madelung, Wilferd, "Abd Allāh b. 'Abbās and Shī'ite law," in U. Vermeulen, et al. (eds.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*, Leuven, 1998, pp. 13-25

«Abdullāh bin 'Abbās and Shiite Jurisprudence
Hamidreza Tamdan

«Abdullāh bin 'Abbās Ibn 'Abd al-Muttalib (686-7 AD) is usually recognized as one of the founders of religious sciences in contemporary Islamic studies. He is also considered one of the compilers of the Qur'an, whose various readings of the verses were later recorded. His role as the «father of the science of exegesis of the Qur'an» is also undeniable, as among the companions of the Prophet (PBUH), in the field of Sharia (jurisprudence and rulings), he is also considered one of the leaders of the Meccan school. In the meantime, his role in the beliefs and history of Shia jurisprudence has been paid less attention to, and the view of Imami Shia tradition towards him seems ambiguous. On this basis, Wilferd Madelung has tried to depict the role and position of 'Abdullāh bin 'Abbās in Shiite jurisprudence to some extent by examining several examples. From Madelung's point of view, there is good evidence that shows the great influence of the teachings of Ibn 'Abbās on the beliefs and jurisprudence of the early Imami Shiites. According to him, Imami jurisprudence has not systematically followed the ideas and opinions of Ibn Abbas in the field of jurisprudence, but he has tried to show some pieces of evidence based on which Imami jurisprudence paid less attention to the performance of Imam Ali (a.s.) during his caliphate, according to the Sunni sources, while at the same time preferred the Ibn Abbas' opinions over the performance of Imam Ali (a.s.)

Keywords: Ibn 'Abbās, Shia jurisprudence, History of Shia Jurisprudence, Imam Ali, Muṣannaf 'Abd al-Razzāq Esfahani, Wilfred Madelung

چکیده: عبدالله بن عباس ابن عبدالمطلب (م ۶۸۶-۷/ق ۶۸۶-۷) در مطالعات اسلامی معاصر معمولاً به عنوان یکی از پایه‌گذاران علوم دینی شناخته شده است. او همچنین یکی از گردآورندگان قرآن به شمار می‌رود که قرائات گوناگونش از آیات، بعدها همگی ثبت و ضبط شد. نقش او به عنوان «پدر علم تفسیر قرآن» نیز غیرقابل انکار است، چنان‌که از میان صحابه پیامبر (ص)، در حوزه شریعت (فقه و احکام) هم به عنوان یکی از پیشوایان مکتب مکه به شمار می‌رود. در این میان، نقش وی در باورها و تاریخ فقه شیعه کمتر مورد توجه قرار گرفته و نگاه سنت شیعی امامی به او مبهم به نظر می‌رسد. بر همین پایه ویلفرد مادلونگ کوشیده است تا با بررسی چند نمونه، نقش و جایگاه ابن عباس در فقه شیعی را تا اندازه‌ای به تصویر بکشد. از نگاه مادلونگ، شواهد مناسبی وجود دارد که نشان‌دهنده تأثیر بسزای آموزه‌های ابن عباس بر عقاید و فقه شیعیان امامی نخستین است. به باور او فقه امامیه به گونه سیتماتیک و نظام‌مند از ایده‌ها و نظرات ابن عباس در زمینه احکام فقهی پیروی نکرده است اما تلاش کرده تا برخی شواهد را نشان دهد که بر پایه آنها فقه امامی، به عملکرد امام علی (ع) در طول دوران خلافتش، که توسط منابع سنی گزارش شده است، توجهی اندک نشان داده و حتی گاه آموزه ابن عباس را بر آن ترجیح داده است.

کلمات کلیدی: ابن عباس، فقه شیعی، تاریخ فقه شیعه، امام علی، مصنف عبدالرزاق اصفهانی، ویلفرد مادلونگ

عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب (م ۶۸/ ق ۷-۶۸۶ م) پسرعموی محمد (ص) و علی بن ابی طالب (ع)، در مطالعات اسلامی معاصر معمولاً به عنوان یکی از پایه‌گذاران علوم دینی در فضای اسلام سنتی شناخته شده است. ابن عباس همچنین یکی از گردآورندگان قرآن به شمار می‌رود که قرائات گوناگون وی بعدها همگی در آثار متخصصان قرآن، عمدتاً ضمن «کتب المصاحف» ثبت و ضبط شد. نقش او به عنوان «پدر علم تفسیر قرآن» انکارنشده است، گرچه در حال حاضر ارزیابی نقش دقیق او در این باره دشوار است.^۱ از میان صحابه پیامبر (ص)، وی در حوزه شریعت (فقه و احکام) نیز یکی از پیشوایان مکتب مکه به شمار می‌رود.^۲ در این میان، نقش او در اسلام شیعی کمتر مورد توجه قرار گرفته و نگاه سنت شیعی امامی به او مبهم به نظر می‌رسد. وی معمولاً به عنوان یکی از اصحاب امام علی (ع) شناخته شده است. کشتی در کتاب خود درباره روایان شیعه با نام «الرجال»، شهادت‌هایی به نفع یا علیه او نقل کرده است. در یکی از گزارش‌های کتاب، امام محمد باقر (ع) چنین نقل می‌کند که مردی درباره عبدالله بن عباس نزد پدرش امام علی زین‌العابدین (ع) به حالت گله و شکایت چنین گفت که وی مدعی است علم همه آیات قرآن، روزی که آن آیات نازل شده و همچنین اسباب نزول‌شان نزد اوست و بر آن آگاهی دارد. امام زین‌العابدین نیز وی را نزد ابن عباس فرستاد تا از او درباره سه آیه قرآن بپرسد؛ اما ابن عباس نسبت به افرادی که در آن آیات مورد اشاره قرار گرفته بودند، ناآگاه بود. امام سپس در توضیح، مقصود از فردی را که در دو آیه نخست «نابینا [بی بصیرت] و پندناپذیر» معرفی شده است، پدرش «عباس» و منظور از کسانی را که در آیه سوم به «ثابت قدم بودن» دستور داده شده‌اند، پدران خویش و اهل بیت (ع) دانست. امام سپس ابن عباس را آموزگاری که در چیزی فراتر از حد خویش طمع ورزیده (و ادعا

۱. نک:

Veccia Vaglieri, L... "Abd Allāh b. al-Abbās." Encyclopedia of Islam,

۲. نک:

C Gilliot, "Les Débuts De L'exégèse Coranique - Persée.", REMMM 58, 1990. Pp 82-100; Versteegh, C. H. M. Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam. Leiden: E.J. Brill, 1993. Pp. 203-4

۳. نک:

Motzki, Harald. Die Anfänge Der Islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka Bis Zur Mitte Des 2./8. Jahrhunderts. Stuttgart: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1991. esp. pp. 256-7

این اثر موتسکی به زبان انگلیسی و عربی نیز ترجمه شده است. ترجمه انگلیسی آن توسط ماریون کاتز در سال ۲۰۰۲ م انجام گرفت و تحت عنوان

The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools

توسط انتشارات بریل به چاپ رسید. ترجمه عربی آن نیز با عنوان «بدايات الفقه الإسلامی و تطوره فی مكة حتى منتصف القرن الهجرى الثانی / المیلادی الثامن» توسط خیرالدین عبدالهادی و جورج تامر در سال ۲۰۰۶ م به سرانجام رسید و در نهایت توسط انتشارات «دار البشائر الإسلامیة» در سال ۱۴۳۱ ق / ۲۰۱۰ م منتشر شد. در این ترجمه، طبق آنچه خود موتسکی در مقدمه‌اش بر نسخه عربی نوشته است، اصلاحاتی که در ترجمه انگلیسی انجام شده، همگی مدنظر قرار داشته است. موتسکی در بخش ششم از فصل سوم کتابش به تفصیل جایگاه ابن عباس و اثر آموزه‌های او بر فقه مکه را بررسی کرده است (م).

کرده) خواند؛ سپس چنین گفت که از سلاله او مردانی خواهند آمد که از دین خدا منحرف شده و زمین را به خون خاندان محمد (ص) آغشته خواهند ساخت.^۴

این گزارش، آشکارا بازتاب دهنده و حکایت‌گر تجربه شیعیان از آزار و شکنجه و همچنین ستم دوران خلافت عباسی است. با این حال در گزارش دیگری که خود کتشی نقل کرده، امام صادق (ع) پدرش محمد باقر (ع) را بسیار دوست دار ابن عباس و از جمله کسانی معرفی کرده است که در دوران کودکی خود همواره به همراه دیگر نورستگان و نوجوانان بنی عبدالمطلب به دیدار آنها می‌رفته است.^۵ با این وجود نگاه شیعیان دوره‌های بعد به ابن عباس هرگونه که باشد، آنها به هیچ‌روی نتوانستند وی را در علم و دانش، هم‌سنگ امامان آل محمد قرار دهند. با این حال شواهد مناسبی وجود دارد که نشان دهنده تأثیر بسزای آموزه‌های ابن عباس بر عقاید و فقه شیعیان امامی نخستین است. پاره‌ای از قرائات قرآنی ابن عباس گرچه با متن معیار عثمانی تفاوت دارد، مورد پذیرش و استفاده شیعه قرار گرفته است. بدین ترتیب شیعیان امامی، آیه ۵۲ سوره حج را که چنین است «و ما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبی»^۶ با یک افزوده یعنی «ولا مُحَدَّث»^۷ می‌خوانند که در قرائت ابن عباس چنین آمده است.^۸ اصطلاح «محدث» که اینگونه

۴. الكتشی، اختیار معرفة الرجال، تصحيح مهدي رجایی، انتشارات آل البيت، قم ۱۴۰۴ق، ص ۵-۲۷۳
گزارش مورد اشاره مادلونگ چنین است: جَعْفَرُ بْنُ مَعْرُوفٍ، قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ زَيْدِ الْأَنْبَارِيِّ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْبَسَى، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ، عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ أَتَى رَجُلٌ أَبِي (ع) فَقَالَ إِنَّهُ قُلْنَا نَأْيَعْنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ يُرْعَمُ أَنَّهُ يُعَلِّمُ كُلَّ آيَةٍ نَزَلَتْ فِي الْقُرْآنِ فِي آيَةِ نَزَلَتْ وَفِيمَ نَزَلَتْ، قَالَ فَسَلُّهُ فِيمَنْ نَزَلَتْ: وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ أَعْمَى وَأَصْلُ سَبِيلًا. وَفِيمَ نَزَلَتْ: وَلَا تَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ، وَفِيمَ نَزَلَتْ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا. فَأَتَاهُ الرَّجُلُ وَقَالَ: وَوَدِدْتُ الَّذِي أَمَرَكَ بِهَذَا وَأَجْهَنِي بِهِ فَأَسْأَلُهُ وَلَكِنْ سَلُّهُ مَا الْعَرْشُ وَمَتَى خُلِقَ... لَكَيْسَ وَرَاءَ هَذَا الْقَدِّ ظَمَعَ الْحَائِنُ فِي غَيْرِ مَطْمَعٍ، أَمَا إِنْ فِي صَلْبِهِ وَدَيْعَهُ قَدْ دُرْتُ لِنَارِ جَهَنَّمَ سَيَخْرُجُونَ أَقْوَامٌ مِنْ دِينِ اللَّهِ أَفْوَجًا كَمَا دَخَلُوا فِيهِ، وَسَتُصْبِغُ الْأَرْضُ بِدِمَاءِ الْفِرَاحِ مِنْ فِرَاحِ آلِ مُحَمَّدٍ، ثُمَّ هُزَّتْ نِلْكَ الْفِرَاحِ فِي غَيْرِ وَفْتٍ وَتَطْلُبُ غَيْرَ مَا تُدْرِكُ، وَبُرَابِطُ الذَّبَابِ أَمْثَلُ وَيَصْبِرُونَ لِمَا يَرَوْنَ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (اختيار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۵۳-۵۵) (م).

۵. همان، ص ۲۷۷. امام محمد باقر (ع) در سال ۵۷ ق / ۷-۶۷۶ م متولد شد و هنگام مرگ ابن عباس در سال ۶۸ ق / ۸-۶۸۷ م، ده یا یازده ساله بود.

گزارشی که مدنظر مادلونگ قرار دارد، چنین است:

جَعْفَرُ بْنُ مَعْرُوفٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنِ ابْنِ جَرِيحٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَمَّا مَاتَ وَأُخْرِجَ:

حَرَجَ مِنْ كَفَنِهِ طَبِيرٌ أَبْيَضٌ يَطِيرُ يُنْظَرُونَ إِلَيْهِ يَطِيرُ نَحْوَ السَّمَاءِ حَتَّى غَابَ عَنْهُمْ، فَقَالَ: وَكَانَ أَبِي يُجَاهِدُ حَتَّى شَدِيدًا، وَكَانَتْ أُمُّهُ تَلْبِيسُهُ ثِيَابَهُ وَهُوَ غَلَامٌ فَيَنْطَلِقُ إِلَيْهِ فِي عِلْمَانِ بَيْنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، قَالَ فَأَتَاهُ بَعْدَ مَا أَصَابَ بَصَرَهُ فَقَالَ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، فَقَالَ حَسْبُكَ مَنْ لَمْ يَعْرِفَكَ فَلَا عَرَفَكَ (اختيار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۵۷) (م).

۶. و پیش از تو هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم ... (م).

۷. محدث یعنی کسی که با وی سخن گفته شده است (م).

۸. نک:

تفسیر شده است: «کسانی که فرشته‌ای با آنان سخن می‌گوید»، عموماً از سوی شیعیان امامی بر امامان نشان تطبیق شده و بنابراین به اصطلاحی کلیدی در مفهوم امامت تبدیل شد. این مفهوم جواز (دریافت) نوعی از الهامات پایین‌تر از درجه وحی بود که معمولاً تنها به رسولان و پیامبران اختصاص داشت. باور بر آن بود که امامان محدث، کلام فرشتگانی که با آنان سخن می‌گویند را می‌شنوند و برخلاف پیامبران، آن ملائک را نمی‌بینند.^۹

در آیه ششم سوره مائده آنجا که قوانین و مبانی وضو تبیین شده است، قرائت ابن عباس چنین می‌باشد: «فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ... وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ»؛ یعنی چهره و دست‌هایتان را تا آرنج‌ها بشویید و سپس سر و پاهایتان را مسح کنید. چنین قرائتی آشکارا در برابر قرائت معیار سنی، یعنی «وَأَرْجُلِكُمْ» قرار دارد که آن را مفعول «فاغسلوا» و شستن قرار می‌دهد (نه مسح کردن). بر اساس گفته‌ای از مولای وی «عکرمه» خداوند [دروضا] به دو شستشو و دو مسح فرمان داده^{۱۰} و چنین استدلال می‌کرد که این مطلب توسط بخش دوم آیه قرآن که طی آن تنها به تیمم یا همان مسح با خاک بر صورت و دستان به جای شستشوی آنها اشاره شده نیز قابل

مصحف ابی بن کعب، در بردارنده قرائت «و لا نبیّ محدّث» است که پیامبران را نیز در زمره کسانی می‌دانست که «با آنان سخن گفته شده» است. قرائت ابی بن کعب مورد قبول ابومتوکل، علی بن داوود (ابن ابی داوود) قرار گرفت (اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۸).

۹. برای یافتن بحثی مفصل در این زمینه نک:

E, Kohlberg, "The Term "Muhaddath" in Twelver Shi'ism," *Studia Orientalia memoriae D.H.Baneth dedicata, Jerusalem, 1979, reper. in belief and law in Imami Shi'ism, Variorum, 1991.*

همچنین درباره اصطلاح «محدّث» نزد اهل سنت و مذهب احمدیه (قادیانی) نک:

Y. Friedmann, *Prophecy Continues: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*, London etc. 1989. esp. pp. 86-92

چنین به نظر می‌رسد که در منابع شیعه امامیه این اصطلاح ویژه برای افرادی که دارای مقام نبوت یا امامت نیستند، بیش از دیگران برای فاطمه (س) و سلمان به کار رفته است. کلینی در الکافی در سه باب، برخی احادیث موجود در این باره را گرد آورده است. این سه باب عبارت‌اند از: «باب الفرق بین الرسول والنبی و المحدّث»، «باب فی أنّ الأئمة یشبّهون ممن مضی و کراهیه القول فیهم بالنبوة» و «باب أنّ الأئمة محدّثون مفهّمون». همچنین در برخی منابع دیگر مانند علل الشرایع نام کسانی همچون «مریم، مادر موسی، ساره همسر ابراهیم» در زمره «محدّثون» ذکر شده است (علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۸۲).

در منابع اهل سنت نیز افزون بر قرائت ابن عباس، روایاتی از ابوهریره و عایشه درباره این مقام نقل شده و طبق برخی از آنها کسانی از صحابه پیامبر، مدعی ارتباط با فرشتگان شده‌اند یا دیگران چنین ارتباطی را به آنها نسبت داده‌اند (مانند عمران بن الحصین الخزاعی. برای یافتن تفصیل بیشتر نک: البخاری، الصحيح، ج ۴، ص ۲۱۱، ج ۵، ص ۱۵ و ۸، ص ۵۱-۴۹؛ مسلم، الصحيح، ج ۴، ص ۴۷-۴۸؛ ابن حجر، فتح الباری، ج ۸، ص ۵؛ ابن سعد، کتاب الطبقات، ج ۷، بخش ۱، ص ۶ و ... (م).

۱۰. این عبارت در منابع اهل سنت به چند صورت از ابن عباس نقل شده است؛ از جمله:

(الف) «الوضوء غسلتان و مسحتان» (مصنف عبدالرزاق، ج ۱، ص ۱۹، ح ۵۴ و ۵۵؛ محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۶، ص ۱۲۸)؛

(ب) «ما أجد فی کتاب إلا غسلتین و مسحتین» (الدارقطنی، سنن الدارقطنی، ج ۱، ص ۱۶۸)؛

(ج) «نزل القرآن بغسلین و مسحین» (السرخسی، المبسوط، ج ۱، ص ۸) (م).

تأیید است.^{۱۱} همچنین طبق حدیثی دیگر، هنگامی که او با صحنه وضوگرفتن پیامبر، درحالی که ایشان مشغول شستن پاهایش بود، مواجه شد، متعجب و شگفت زده شد و چنین پاسخ گرفت که: مردم چیزی جز شستن را نمی پذیرند، حال آنکه خدا در قرآن به مسح امر کرده است.^{۱۲} از آن سو گزارش‌هایی توسط خالد الحدّاء (م ۲-۱۴۱ ق/ ۶۰-۷۵۸ م) به نقل از عکرمه و او از ابن عباس، در دست است که طبق آنها قرائت ابن عباس از کلمه «وَأَرْجِلِكُمْ» مطابق قرائت متعارف و معیار اهل سنت بوده است؛ اما به نظر می‌رسد این دست‌گزارش‌ها ثانویه هستند و بنابراین و اعتمادشدنی نیستند.^{۱۳} قرائت «أَرْجِلِكُمْ» و انجام مسح به جای شستن پاها در وضو، همواره از سوی امامان شیعه مورد پذیرش و تأیید بوده است.^{۱۴}

میان اهل سنت، ابتدا نظرات درباره این مسئله متفاوت و چنددسته بود. برای نمونه مطر الوراق (م حدود ۱۴۰ ق/ ۸-۷۵۷ م) برای این باور بود که بسیاری از عالمان به شریعت (فقه) «مسح» پارا

۱۱. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، تصحیح حبيب الرحمن الأعظمی، مجلس علمی، ج ۱، ص ۱۹، ح ۵۴-۵۵. عبارت ابن عباس منقول از سنن ابن ماجه است، به نقل از

R.STROTHMANN, Kultus der zaiditen, Strassburg 1912, p.30

در این گزارش آمده است که عمل مسلمانان (شستن) در نقطه مقابل دستور صریح قرآن (مسح) قرار دارد و البته قطعاً مقصود ابن عباس چنین نبود. مقصود آن است که شستن‌ها تنها به دو موضع، یعنی صورت و دستان اختصاص دارد و در بخش دوم آیه نیز چنین آمده است: «...فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...»؛ یعنی اگر آب نیافتید، بر خاکی پاک تیمم کنید و چهره و دست‌ها پتان را به آن مسح کنید (م).

۱۲. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۱، ص ۲۲، ح ۶۵؛ ابن ابی شیبیه، مصنّف ابن ابی شیبیه فی الأحادیث و الآثار، تصحیح سعید اللحام، ج ۱، ص ۳۲، ح ۱۴.

طبق آنچه در منابع ذکر شده، ابن عباس به گزارش عبدالله بن محمد بن عقیل بن ابی طالب از بیع بنت معوذ بن عفره که شیوه وضوگرفتن پیامبر را روایت کرده بود، اینگونه گویا کرده است: «فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيْ النَّاسِ إِلَّا الْعَسَلِ، وَلَا أَحَدٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا الْمَسْحُ» (عبدالرزاق روایت را چنین نقل کرده است: یأبی الناس إلا العسل، و نجد في كتاب الله المسح على القدمين).

البته در برخی منابع بعدی، گزارش‌هایی متفاوت درباره شیوه وضوگرفتن خود او نقل شده است. برای نمونه در شرح معانی الآثار طحاوی این گزارش آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْثِمَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبِي بَرْبِيَعَةَ، قَالَ: تَنَاوَبُوا عَوَانَةَ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَغْسِلُ رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا تَلَاثًا» (طحاوی، شرح معانی الآثار، باب فرض الرجلین فی وضوء الصلاة، ج ۱، ص ۴۰، ح ۲۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، إتحاف المهرة، ج ۸، ص ۱۲۰، ح ۹۰۳۸). وضویی تقریباً مشابه با این گزارش، حتی با وجود خفین نیز به علی (ع) نسبت داده شده است! (نک: ابوداود السجستانی، سنن أبی داود، ج ۱، ص ۸۳) (م).

۱۳. نک: ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۱، ح ۸؛ الطبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۷۲. هر دو روایت توسط خالد الحدّاء بن مهران بصری و او از عکرمه نقل شده‌اند. خالد الحدّاء (م ۶۰-۱۵۸-۲-۱۴۱) از کارگزاران رسمی دولت بود که البته چندان از سوی محدثان، قابل اعتماد نبوده است (ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۳، ص ۲-۱۲۰).

۱۴. الکلبینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۱-۲۹. در نقطه مقابل، زیدیان با موضع اهل سنت همسو هستند.

(R.STROTHMANN, Kultus der zaiditen, p 26, 29)

واجب می‌دانند.^{۱۵} از جمله کسانی که بروجوب «شستن» پاها اصرار می‌ورزیدند، خلیفه عمرو پسرش عبدالله بودند.^{۱۶} انس بن مالک صحابه پیامبر(ص) که در بصره سکونت داشت، معتقد بود در قرآن به «مسح» پاها دستور داده شده است؛ اما عمل به سنت، مستلزم شستن آنهاست.^{۱۷} احادیث گوناگونی هم پیامبر(ص) را عامل و مؤید شستن پاها معرفی کرده‌اند. سرانجام همه مکاتب فقهی اهل سنت وجوب شستن پاها را پذیرفته و تأیید کردند و بدین ترتیب صورت «فاغسلوا... أرجلكم» به معنای «پاهایتان را بشویید» به قرائت رسمی قرآن تبدیل شد.

همچنین به نظر می‌رسد تشیع از آموزه ابن عباس در باب جواز ازدواج موقت (متعه) پیروی نموده است. قرائت ابن عباس از آیه ۲۴ سوره نساء، پس از «منهن» که درباره زنان به کار رفته، دارای یک افزوده، یعنی «إلى أجل مسمى» است؛^{۱۸} بدین صورت که قرائت رسمی فعلی چنین است: «... فَمَا اسْتَمْتَعَمَ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...»؛ در حالی که قرائت ابن عباس چنین بوده است: «... فَمَا اسْتَمْتَعَمَ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مَسْمُومٍ...».^{۱۹} این افزوده بر متن عثمانی قرآن در نسخه‌ها و مصاحف ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود نیز موجود است.^{۲۰} و همین عبارت احتمالاً

۱۵. عبدالرزاق الصنعانی، المصنف، ج ۱، ص ۱۹، ح ۵۴.

۱۶. ابن ابی شیبته، المصنف، ج ۱، ص ۳۱؛ محمد بن جریر الطبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۷۲.

۱۷. محمد بن جریر الطبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۷۳.

1819. Jeffery, Materials p.

۱۹. طبری در تفسیر خود گزارش‌هایی از دو برداشت رایج درباره این آیه را نقل کرده که طبق آن برخی منظور از «فما استمتعتم به منهن...» را نکاح (دائم) و برخی دیگر متعه دانسته‌اند. میان طرق هر دو دسته، نام ابن عباس نیز دیده می‌شود که البته به نظر می‌رسد مخالف جواز متعه دانستن او به هیچ‌روی درست نباشد و شواهدی هم برای آن وجود دارد. برای نمونه به گزارش طبری، قرطبی و برخی دیگر از مفسران یا محدثان، کسانی همچون عطاء، مجاهد، ابن جریج، ابن نجیح و... که از فقیهان نسل اول یا دوم مگه و شاگردان ابن عباس (یا شاگرد شاگردان او) بوده‌اند، وی را بر این باور می‌دانستند یا برداشت‌شان از آیه، جواز متعه بود و ما می‌دانیم که در دوران نخستین فقه مگه، مسائل اندکی مورد اختلاف بود (نک: محمد بن جریر الطبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۵۸۶-۵۸۷) ضمن آنکه برخی از آنان نیز نکاح متعه را جایز می‌دانستند و حتی ذهبی در تذکره از قول جریر بن عبد الحمید الضبی، تعداد همسرانی که ابن جریج به متعه اختیار کرده بود را شصت و از قول شافعی نود زن (که شاید صورت تصحیف شده تسعین باشد) بر شمرده است که البته طبق باور موتسکی این اعداد و ارقام چندان دقیق نبوده و شاید حتی خالی از مبالغه نباشند. به هر حال توجه کتب تراجم به این نکته، آن هم از زبان کسانی که یا شاگردان وی بوده یا تقریباً با او هم‌دوران بوده‌اند، حائز اهمیت است. به ویژه آنکه طبق گزارش‌های تاریخی و باورهای اهل سنت، عمر آن رادر دوران خلافت خود تحریم کرده و حتی برای آن حدّ رجم قرار داده بود؛ در تحلیل گزارش‌های مربوط به حرمت متعه به ویژه از سوی فقیهان مدنی، نباید این سابقه را از نظر دور داشت (نک: الذهبی، تذکره، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن ابی شیبته، المصنف، ج ۳، ص ۵۵) ظاهراً این امر در دوره‌های بعد توسط فقیهان به عنوان یکی از اختصاصات فقه مگه هم به شمار می‌رفت و چه بسا به دلایل مذهبی، از آن بازداشته شده است. برای نمونه در باب عدم اخذ به نوادر اجتهادات امصار، از اوزاعی چنین نقل شده است: يُتْرَكُ مِنْ قَوْلِ أَهْلِ مَكَّةَ: الْمُتْعَةُ وَالصَّرْفُ، وَمِنْ قَوْلِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ: السَّمَاعُ وَإِثْبَاتُ الْبَسَاءِ فِي أَذْيَارِهِنَّ، وَمِنْ قَوْلِ أَهْلِ الشَّامِ: الْجُبْرُ وَالطَّلَاعُ، وَمِنْ قَوْلِ أَهْلِ الْكُوفَةِ: التَّيْبُذُ وَالسَّحُورُ (نک: ابوبکر البیهقی، السنن الكبرى، ج ۱، ص ۳۵۶؛ ابن عبد البر، التمهید، ج ۱، ص ۱۱۵) (م).

2021. Jeffery, p. 36, 126.

بخشی از قرآن بوده که در فرآیند گردآوری رسمی به دلیل ممنوعیت انجام آن، از قرآن رسمی حذف شده است. ابن عباس اشاره کرده است که متعه (ازدواج موقت) در زمان خود پیامبر و همچنین در طول خلافت ابوبکر و دوره نخست خلافت عمر نیز انجام می‌گرفته تا اینکه عمر آن را ممنوع کرد. بر اساس گزارش عطاء بن ابی رباح، ابن عباس چنین گفته است: «خدا عمر را رحمت کند، متعه رحمتی بود که خداوند به وسیله آن بر این امت رحم کرده بود و اگر عمر از آن نهی نمی‌کرد، تنها انسان شقی (بدبخت) گرفتار زنا می‌شد».^{۲۱} عبدالله بن عمر با ابن عباس در این باره سخت به مخالفت برخاست. ابن عمر هنگامی که از نظر ابن عباس درباره مشروع بودن متعه مطلع شد، ابتدا این احتمال را که وی چنین گفته باشد، ضعیف و دور دانست؛ سپس ادعا نمود او در زمان عمر هرگز جرئت بیان این مسئله را نداشت. در نگاه ابن عمر متعه چیزی جز زنا یا همان «سفاح» نبود.^{۲۲} بر اساس گزارشی منقول از محمد بن حنفیه (پسر علی ع) ایشان (علی) مدافع ممنوعیت نکاح متعه بود و به پسرعمویش ابن عباس یادآور شده است پیامبر (ص) در روز خیبر از آن نهی کرد. بر اساس گزارشی دیگر، علی (ع) به گاه خلافت خویش در کوفه چنین گفت: «اگر رأی پیشین عمر نبود، من حکم به جواز متعه می‌دادم و در این صورت کسی جز شقی بدان تن در نمی‌داد».^{۲۳} بنابراین فقه امامی به جای سنت علی، بر آموزه ابن عباس صحه گذاشت.^{۲۴}

دیگر هم‌سوایی‌ها میان فقه امامی و آموزه‌های ابن عباس نیز از چنین الگویی پیروی می‌کنند؛

۲۱. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۴۹۶-۴۹۷، ح ۱۴۰۲۱.

مشابه همین مضمون از قول علی بن ابی طالب (ع) نیز نقل شده است. برای نمونه در تفسیر طبری چنین آمده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، قَالَ: ثنا شُعْبَةُ، عَنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» [إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ] فَأَمَّا اشْتُمْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ أَمْشُوخَةٌ هِيَ؟ قَالَ: لَا. قَالَ الْحَكَمُ: قَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَوْلَا أَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَهَى عَنِ الْمُتْعَةِ مَا زَنَى إِلَّا الشَّقِيُّ» (محمد بن جریر الطبری، جامع البیان، ج ۶، ص ۵۸۸). در دسته‌ای دیگر از روایات نیز از قول ایشان چنین آمده است که پیامبر در «یوم خیبر» از آن نهی کرد؛ با این حال به نظر می‌رسد باید به این روایات به گونه‌ای دیگر نگریست (نک: بخاری، صحیح البخاری، ج ۷، ص ۹۵؛ همچنین برای یافتن اسامی صحابه و تابعینی که به جواز آن باور داشتند، نک: ابن حزم، المحلّی فی الفقه، ج ۹، ص ۵۱۹) (م).

۲۲. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۵۰۲، ح ۱۴۰۳۵.

۲۳. همان، ص ۵۰۱، ح ۱۴۰۳۲؛ ابن ابی شیبّه، المصنّف، ج ۳، ص ۳۸۹.

۲۴. در جوامع حدیثی شیعه، صورتی از روایت علی (ع) مقبولیت یافت که طبق آن عمر به دلیل نهی از انجام آن، توسط علی (ع) سرزنش شده بود و از روایت دالّ بر نهی پیامبر از متعه در روز خیبر، تحریم ابدی برداشت نشده است (مشابه آنچه در فقه مگه مورد پذیرش قرار گرفته بود). شیخ طوسی نیز صدور این روایت را در مقام تقیه دانسته است (نک: تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۵).

مشخص نیست که با وجود روایات گوناگون از علی (ع) در این مورد، به چه دلیل مادلونگ نظر ایشان را حرمت متعه دانسته است. به نظر می‌رسد در تحلیل روایاتی که در آنها از سال یا یک موقعیت خاص همچون «یوم خیبر» سخن رفته است، نباید شرایط تاریخی و همچنین شأن ولایی پیامبر را از نظر دور داشت. همان‌گونه که بر پایه گزارش‌های تاریخی، بعدها خود ایشان بر اسب زکات بست و برخی دیگر از احکام را در شرایطی خاص تغییر داد. دست‌کم مادلونگ باید وجه ترجیح خود در انتساب قول تحریم به علی (ع) را بیان می‌کرد (م).

برای مثال فقه امامی، چنان که معروف است، طلاق بدعی را که گرچه به لحاظ اخلاقی از آن نهی شده؛ ولی در فقه اهل سنت مجاز است، ممنوع می‌داند. نیز فقه شیعه اگر صیغه طلاق سه مرتبه در یک مجلس جاری گردد، آن را به مثابه یک مرتبه برداشت می‌کند.^{۲۵} بنابراین تنها در صورتی تکرار صیغه، مشروع و غیر قابل بازگشت خواهد بود که در سه دوره از اتمام عادت ماهانه زن جاری و اعلان گردد.

ابن عباس چنین روایت کرده است که در زمان پیامبر، خلافت ابوبکر و سال‌هایی از دوران خلافت عمر نیز طبق همین قانون عمل می‌شده است. پیامبر معمولاً از مردی که سه مرتبه صیغه طلاق را جاری کرده بود نیز می‌خواست به سوی همسرش بازگردد.^{۲۶} سپس این عمر بود که حکم اجرای سه طلاق در یک مجلس را مشروع و غیر قابل بازگشت به حساب آورد. طبق گزارش ابن عباس، عمر چنین عملی را تأیید نکرد؛ اما کوشید تا شتاب مردم در امری را که نیازمند درنگ و تأمل است، مورد ملاحظه قرار دهد (و از آن جلوگیری نماید).^{۲۷} او به مردم چنین خطاب کرد: «شما سخنان بی‌اساس فراوانی درباره طلاق گفته‌اید و [زین پس] هر که سخنی گوید، باید بدان پایبند باشد». ^{۲۸} عمر با تحریم طلاق بدعی چشم امید داشت تا مردان را وادار نماید در طلاق همسرانشان رفتاری مسئولانه‌تر در پیش گیرند؛ به هر حال در نهایت در عمل، همان شکل ناروایی اخلاقی طلاق بدعی، رفتار معیار اهل سنت شد.

از عبدالله بن عمر که آشکارا در پی تأیید موضع پدرش بود، اینگونه نقل شده است: «هر که سه طلاقه را بر زبان جاری سازد، همسرش را طلاق داده و نسبت به خدای خویش نافرمانی ورزیده است». ^{۲۹} بر اساس گزارش‌های سنی، گرچه ابن عباس روایت کرده است که «عمر قانون سه طلاقه را تغییر داده است»؛ اما به صراحت اعتبار این اصلاح خلیفه عمر را زیر سؤال نبرده است. طبق یک گزارش، زمانی که او درباره حکم سه طلاقه مورد پرسش واقع می‌شد، تنها چنین می‌گفت: «اگر از خدا هراس دارید، او راه فراری برای تان قرار داده است». ^{۳۰} در روایتی دیگر از او چنین نقل شده است او به فردی که همسرش را سه طلاقه کرده بود، چنین گفت: «تو پروردگارت را نافرمانی کردی و همسرت را [غیر رجعی] طلاق دادی». ^{۳۱} امامان شیعه نیز در رد اعتبار حکم سه طلاقه، همان

۲۵. الکلبینی، الکافی، ج ۴، ص ۷۰-۷۱.

۲۶. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۶، ص ۳۹۰-۳۹۱، ح ۱۱۳۳۴-۳۵.

۲۷. «إنّ الناس استعجلوا أمراً كانت لهم فيه أناة».

۲۸. «... قد أكثرتم فی هذا الطلاق، فمن قال شيئاً فهو علی ما تكلم به» (عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۶،

ص ۳۹۰-۳۹۱، به‌ویژه روایات ۱۱۳۳۶ و ۱۱۳۳۸؛ ابن حنبل، مسند، ج ۱، ص ۳۱۴)

۲۹. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۶، ص ۳۹۵، ح ۱۱۳۴۴.

۳۰. همان، ص ۳۹۶، ح ۱۱۳۴۶.

۳۱. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۶، ص ۳۹۷، ح ۱۱۳۵۲.

شیوه قانونی را پذیرفتند که طبق گفته ابن عباس، در دوران خود پیامبر قانون حاکم و غالب بود.^{۳۲} از دیگر نقاط اختلاف میان فقه آغازین شیعی و سنی مربوط به مسئله «ام ولد» یا همان کنیزی است که از مولای خویش فرزندی به دنیا آورده است. فقه شیعه امامیه معتقد بود چنین کنیزی، موقعیت خویش را به عنوان کنیز حفظ کرده و می‌تواند توسط مولایش فروخته شود. این حکم با قانون پیش از اسلام در شبه جزیره، که توسط قرآن تغییر داده نشده و در زمان پیامبر، ابوبکر و سال‌های آغازین دوران خلافت عمر طبق آن عمل می‌شد، هم‌خوانی داشت.^{۳۳} بر اساس روایات گوناگون، عمر فروش کنیزان بچه‌دار را ممنوع کرد و اینگونه استدلال می‌کرد که فروش مادر فرزند آزاد، پذیرش نشدنی است.^{۳۴}

احکام عمر توسط جانشین وی یعنی عثمان مورد تأیید قرار گرفت؛ اما علی (ع) در دوران حکومت خویش آن را به حالت پیشین بازگرداند و چنین حکم کرد که ام ولد با زاییدن فرزند اربابش، خود به خود آزاد نمی‌گردد.^{۳۵} از قول علی (ع) چنین نقل شده است: «عمر با من درباره بیع ام ولد مشورت کرد و رأی من و او بدین گونه بود که کنیز با زاییدن فرزند اربابش آزاد می‌شود. عمر در دوران حیاتش چنین حکم می‌کرد و عثمان نیز در پس وی بر همین شیوه بود. هنگامی که من امر خلافت را به دست گرفتم، به این نگاه گراییدم که باید با ام ولد همچون کنیز رفتار شود او کنیز باقی بماند».^{۳۶} عبیده السلمانی به عنوان راوی این خبر به علی اینگونه گفت: «رأی مشترک تو و عمر [در دوران جماعت] نسبت به رأی تو به تنهایی [در دوره فرقه یا جدایی میان شما دو تن] برای

۳۲. البته می‌توان بر مادلونگ اینگونه اشکال کرد که این دلیلی محکم برای این مدعا نیست که شیعه در مخالفتش با آنچه عمر پایه گذاشته بود تحت تأثیر ابن عباس بوده است؛ به ویژه آنکه افرادی دیگر جز او نیز به مبدع بودن عمر در این مسئله تصریح کرده‌اند و همچنین در منابع خود اهل سنت نیز آمده است که در زمان خود پیامبر ماجرا به نحوی دیگر بوده است. به هر حال مادلونگ باید نشان می‌داد اثرگذاری ابن عباس دقیقاً از چه جهتی بوده است و چرا مثلاً باید در این اثرگذاری، سهم دیگر فقیهان مگه یا طبق یکی از اقوال ابن مسعود، که بر شکل‌گیری فقه کوفه نقش بسزایی داشته است، از ابن عباس کمتر بدانیم؟ (برای نمونه نک: النسائی، سنن النسائی، ج ۶، ص ۱۴۲) (م).

۳۳. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۸-۲۸۷، ح ۱۱-۱۳۲۱.

۳۴. همان، ص ۲۸۷، ح ۱۳۲۱. برای مشاهده بحثی مستوفانک: ج. شاخت، دایرة المعارف اسلام، مقاله «ام ولد». وی در مقاله خود حکم عمر در باب ممنوعیت فروش ام ولد را طبق روایات متعدّد قطعی می‌داند. او هنگامی که بعدها کتاب خود درباره خاستگاه‌های فقه محمدی (اسلامی) - (Origins of Muhammadan Juris-prudence/Oxford-1950) را نوشت، ارجاعی به مقاله خود نداد و چنین توضیح داد: «از آن رو که در راستای ارتقای موقعیت ام ولد، مقاومتی دیرین در برابر تغییر حکم ام ولد در حدیث علی درست در نقطه مقابل روایات «عمر و ابن عمر» وجود داشت، شیعیان آنگاه که در پی تبیین نظریه فقهی خود برآمدند بر حفظ جایگاه ام ولد به عنوان کنیزی که می‌تواند از سوی مولایش فروخته شده یا آزاد شود تأکید ورزیدند (ص ۲۶۵). چنین نگاهی بازتاب‌دهنده نظریه جدید شاخت بود که طبق آن، پرسش‌های فقهی تنها در دوران متأخر حکومت بنی امیه آغاز شد و آرائی که از صحابه پیامبر گزارش می‌شد، در دوره‌های بعد، آن هم بدون مبانی تاریخی، به آنان نسبت داده شده است.

۳۵. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۱-۲۹۰، ح ۱۳۲۱.

من ارجح است». طبق گزارش عبیده، علی (ع) به کلام او با لبخند پاسخ گفت.^{۳۶}

بر اساس گزارش عطاء بن ابی رباح، ابن عباس معتقد بود اُم ولد تا هنگامی که اربابش آشکارا به آزادی وی تصریح نکند، آزاد نمی‌گردد. از وی اینگونه نقل شده است: «سوگند به خدا که او [کنیز] به لحاظ جایگاه [حقوقی] هم‌ردیف شتران و گوسفندان تان است».^{۳۷} همچنین به نظر می‌رسد روایتی که در آن ابن عباس اُم ولد را جزء میراث پدری فرزندش می‌داند، کمتر قابل اعتماد بوده و ضعیف باشد (و لابد در چنین حالتی وی را بعد از مرگ صاحبش آزاد می‌داند).^{۳۸} در یک حدیث جعلی، ابن عباس اینگونه نقل کرده است: «رسول خدا فرمود: کنیز هر مردی که از او فرزندی بزاید، پس از مرگش آزاد خواهد بود».^{۳۹}

درست در نقطه مقابل، ابن عمر با قوت از موضع پدرش حمایت می‌کرد. وقتی به او گفته شد عبدالله بن زبیر فروش اُم ولد را جایز می‌داند، به پرسشگران چنین پاسخ داد: «اما ابو حفص عمر بن الخطاب، امیر المؤمنین... آیا او را می‌شناسید؟... او فروش آنان را جایز نمی‌دانست، بلکه آزادشان می‌کرد». او تأکید داشت عمر بر عدم جواز فروش، واگذاری یا به ارث رسیدن این کنیزان حکم می‌کرد: «اربابان نشان می‌توانند مادامی که زنده هستند از آنان کام جویند؛ اما با مرگشان، او نیز آزاد می‌گردد».^{۴۰}

امامان شیعه با حکم عمر در این باره مخالفت ورزیدند. امام محمد باقر (ع) هنگامی که درباره اُم ولد مورد سؤال قرار گرفت، اینگونه پاسخ داد: «او همچنان کنیز [أمة] است که می‌تواند فروخته

۳۶. ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۵، ص ۱۸۴، ح ۲؛ عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۱۹۱-۲، ح ۱۳۲۲۴. علی (ع) در وصیت‌نامه خود مقرر کرد کنیزانی که از وی فرزندی دارند، بخشی از میراث فرزند در نظر گرفته شوند (و بدین ترتیب آزاد می‌شوند). همچنین کنیزان بدون فرزند وی نیز بایستی آزاد می‌شدند (عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۲۹۰، ح ۱۳۲۲۱۸-۱۳۲۲۱۶). ابراهیم النخعی روایت کرده است که علی به اُم ولدی که نزدش آمده بود، چنین گفت: «به یقین عمر تو را آزاد کرده است» (ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۵، ص ۱۸۵، ح ۶؛ عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۲۹۳، ح ۱۳۲۳۱).

نقلی که مادلونگ از مصنف ابن ابی شیبیه بدان استناد کرده، اساساً ربطی به موضوع اُم ولد ندارد (در باب سپردن امر طلاق یا ادامه نکاح به زن است) و تنها در برخی الفاظ، مشابه نقل مصنف عبدالرزاق است. آنچه از مصنف عبدالرزاق بدان استناد کرده نیز با متنی که مادلونگ ذکر کرده، مطابقت ندارد و مثلاً در آن سخنی از سنت عثمان به میان نیامده است (م).

۳۷. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۲۹۰، ح ۱۸-۱۳۲۱۶.

۳۸. ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۸، ص ۱۸۶، ح ۱۱.

۳۹. همان، ج ۵، ص ۱۸۴، ح ۱؛ عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۲۹۰، ح ۱۳۲۱۴. محتمل است جاعل حدیث، حسین بن عبدالله (ابن عبیده الله بن عباس) باشد که آن را از عکرمه و به واسطه او از ابن عباس نقل کرده است. به روایت ابن حنبل، حسین بن عبدالله (م ۴۱-۱۴۰/ق ۹-۷۵۷م) اخبار ضعیف یا همان «أشیاء منكرة» را نقل می‌کرده و این معین نیز او را در امر حدیث، «ضعیف» دانسته است (ابن حجر، تذهیب، ج ۲، ص ۲-۳۴۱) (مقصود مادلونگ، کتاب تذهیب تقریب التهذیب ابن حجر است که به اختصار تذهیب نوشته است (م)).

۴۰. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۷، ص ۲۰۲-۳، ح ۹-۱۳۲۲۵؛ ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۵، ح ۳.

شده، به ارث برسد یا آزاد گردد. حدّ او همان حدّ کنیز است.» برپایه حدیث امام باقر، علی چنین بیان کرده بود که یک کنیز، چه با فرزند و چه بدون آن، تنها در صورتی آزاد می‌شود که اربابش وی را آزاد نماید و اگر اربابش پیش از آزاد کردن او بمیرد، حکم خدا در حقّ او [حکم ارث] مقدّم است. اگر این کنیز دارای فرزند باشد و اربابش نیز مالی را از خویش برجای گذاشته باشد، آن کنیز جزئی از سهم الارث فرزندش خواهد شد. به نظر می‌رسد عرف رایج بر آن بوده است که فرزند، مادرش را بدون کاستن چیزی از سهم الارث دیگر وارثان آزاد نماید. ضمن حدیثی دیگر امام باقر (ع) چنین نقل کرده است که امام علی (ع) به قضاوت درباره کنیزی که دخترش هنوز صغیر بود، اما توانایی سخن‌گفتن را داشته است، فراخوانده شد. هنگامی که دختر، مادرش را آزاد کرد، علی (ع) در حالی که دیگر ورثه و خویشان پدرش [موالی] مدّعی مالکیت بروی بودند، جانب دختری گرفت که مادرش را آزاد کرده بود و به نفع وی حکم داد.^{۴۱}

یکی دیگر از موضوعات مورد مناقشه تندوتیز شیعیان و اهل سنت، مسح پا از روی خفّین^{۴۲} به جای شستشو یا مسح بر پا در وضو بود (المسح علی الخفّین).^{۴۳}

اهل سنت مصرّانه به مشروعیت این عمل باور داشتند و در نقطه مقابل، شیعیان و خوارج قاطعانه منکر جواز و مشروعیت آن بودند. از امام باقر (ع) یا امام صادق (ع) منقول است که این یکی از سه عملی است که هرگز درباره آنها تقیه نمی‌کند.^{۴۴} در سوی دیگر کلام سنی، چنین عملی را به عنوان امری مطابق سنت پذیرفت و آن را از اعتقادات خود دانست.^{۴۵}

این عمل در ابتدا با استناد به گزارشی از صحابه توجیه می‌شد که طبق آن، ایشان پیامبر را در چند مورد در حال انجام این عمل مشاهده کرده بودند. در مقابل، مخالفان اینگونه استدلال می‌کردند که قرآن در آیه ششم سوره مائده هنگام بیان احکام وضو به آن اشاره‌ای نکرده است. آنان بر این باور بودند هرگونه جواز پیشین این عمل به وسیله وحی قرآنی نسخ شده است.^{۴۶} در برابر این

۴۱. الکلبینی، الکافی، ج ۶، ص ۲-۱۹۱، ح ۱ و ۳.

۴۲. پاپوش یا شاید نوعی چکمه که برای سفر می‌پوشیده‌اند.

۴۳. برای یافتن تفصیل بیشتر نک:

Strothmann, Kultus, pp34-36

۴۴. الکلبینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۲.

۴۵. نک:

A.J, Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, pp158-60

۴۶. از نکات قابل توجهی که شاید سزّ تعارض برخی از اخبار در آن نهفته باشد این است که در منابع سنی و شیعی روایتی با مضمونی مشابه از قول علی (ع) و ابن عباس وجود دارد که در آن برکسانی که قائل به جواز مسح بر خفّین بوده‌اند، اعتراض شده است. در این نوع از روایات، ابن عباس و علی (ع) از قائلان به جواز که عمل خود را به فعل پیامبر مستند می‌کردند، چنین می‌پرسیدند «پس از نزول سوره مائده یا پیش از آن» پیامبر در حال انجام این عمل دیده‌اند؟ (برای نمونه نک: ابن حنبل، مسند أحمد، ج ۵، ص ۱۲۳؛ الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۶) (م).

استدلال، موافقان روایتی از جریر بن عبدالله را که پس از نزول آیه یادشده به اسلام گرویده و پیامبر را در حال مسح بر خفین دیده بود مورد توجه قرار داده و آن را برجسته نمودند.^{۴۷} به هر حال این عمل همچنان مورد اختلاف و مناقشه باقی ماند. عبدالله بن عمر نقل کرده است در دورانی که سعد بن ابی وقاص به گاهِ خلافت عمر فرماندار کوفه بود، او را در حال مسح بر روی خفین دیده است؛ از این رو نزد وی رفته و ضمن سرزنش، دربارهٔ عملش از او پرسیده است. سعد نیز بر مشروعیت این عمل اصرار ورزیده و بعدها در حضور عبدالله، از خلیفه عمر تقاضا نمود تا حکم این مسئله را برایش بازگوید. عمر نیز مشروعیت آن را تأیید نمود و از آن پس فرزندش عبدالله، قویاً از آن حکم حمایت می‌کرد.

وقتی ابن عباس از روایت ابن عمر درباره سعد بن ابی وقاص آگاهی یافت، اینگونه سخن سرداد: «مگر اینکه شما این حکم را برای سفر دراز یا سرمای توان فرسا گفته باشید!» و این عبارت به وضوح نشان از مخالفت دارد.^{۴۸}

طبق گزارش عکرمه، وی از ابن عباس اینگونه نقل می‌کند: «[حکم] قرآن از مسح بر خفین پیشی گرفته است [سابق الكتاب الخفین]».^{۴۹} بر پایه این گزارش، ابن عباس بی‌شک مخالف مسح از روی خفین بوده است. نقل عکرمه با توجه به گرایش‌های خارجی‌گری او، برای انکار مشروعیت مسح بر روی خفین توسط خوارج حائز اهمیت است. عطاء بن ابی رباح پس از آگاهی از گزارش عکرمه ادعا کرد که وی دروغ می‌گوید و افزود که خودش ابن عباس را در حال مسح بر خفین دیده است.^{۵۰} با این حال مخالفت ابن عباس با این عمل، از رهگذر روایت سعید بن جبیر نیز قابل اثبات است

۴۷. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۱، ص ۵-۹۴؛ ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۰۳، ج ۶-۵. چنین به نظر می‌رسد که این دسته از روایات جریر بن عبدالله بجلی قابل تأمل باشند؛ زیرا طبق تخمین منابع، او حدود چهل روز پیش از وفات پیامبر (ص) اسلام آورد و از سوی دیگر، سوره مائده نیز دو یا سه ماه پیش از وفات ایشان نازل شد. با توجه به آنکه جریر پس از اسلام آوردنش از سوی پیامبر (ص) مأموریت یافت تا به تباه (در مسیر مکه و یمن) برود و بت ذوالخلصه را نابود سازد و سپس برای مأموریت دیگری به یمن اعزام شد (احتمالاً برای دعوت اسود عنسی)، احتمال حضور او نزد پیامبر، به نحوی که اعمال ایشان را به صورت کامل مشاهده نماید و سخنانشان را بشنود، ضعیف به نظر می‌رسد؛ به ویژه که در اثناء همین مأموریت پیامبر رخت از دنیا بر بست و او دیگر پیامبر (ص) را ندید (نک: ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج ۱، ص ۲۳۳؛ ابن الأثیر، أسد الغابة، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۹۱؛ بلاذری، فتوح، ج ۱، ص ۱۰۵؛ الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۶۱) (م).

۴۸. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۱، ص ۸-۹۷؛ ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۱۳، ج ۵. البته در برخی منابع مانند مصنّف عبدالرزاق، ابن جریج از عطاء چنین نقل کرده است که خود به جواز مسح بر خفین باور داشت و ابن عباس و عمر را در این نظر با خود همسو می‌دانست (نک: عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۱، ص ۱۹۸، ج ۷۷۲) (م).

۴۹. این روایت از امیرالمومنین (ع) هم نقل شده است (نک: الطوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳۶۱) (م).
۵۰. ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۱۳، ج ۸؛ همچنین نک: همان، ج ۱، ص ۲۰۸، ج ۴۴ و عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۱، ص ۹-۱۹۸، ج ۷۷۲.

که در آن از منظروی، دست کشیدن بر روی خفین و مسح بر آن، تفاوتی با مسح بر پشت شترش و دست کشیدن بر آن ندارد.^{۵۱}

مخالفت صریح ابن عباس با مسح بر خفین، به آموزه ای کلی میان شیعیان تبدیل شد. ابن ابی شیبیه سنی به نقل از امام جعفر صادق (ع) اینگونه از امام محمد باقر (ع) نقل کرده است که او این سخن را به علی (ع) نسبت داده است: «کتاب [خدا] بر مسح خفین پیشی گرفته است». و این عبارت دقیقاً با همان حدیثی مشابهت دارد که عکرمه از ابن عباس نقل کرده است.^{۵۲} با این حال، سایر روایات اهل سنت علی (ع) را به عنوان شخصیتی که حامی و عمل کننده به چنین امری است، توصیف کرده اند و طبق این دسته از روایات، علی (ع) پیامبر را در حال انجام چنین عملی دیده است.^{۵۳}

محدودیت این نوشتار، اجازه پرداختن به نمونه هایی بیش از آنچه بیان شد را نمی دهد. تنها می توان به یک نمونه، آن هم به دلیل اهمیت سیاسی ماجرا اشاره کرد و آن عبارت است از این پرسش که آیا مالیات (زکات / صدقه) باید به دولت پرداخت شود یا باید آن را مستقیم به فقرا و دیگر مستحقانی که وصف شان در قرآن آمده است، پرداخت؟ این پرسش در مرحله پای گیری و تأسیس خلافت ابوبکر و همچنین جنگ های رده سربر آورد. ابوبکر هر مسلمانی را که از پرداخت زکات سر باز می زد، مرتد خوانده و او را مهدور الدم می دانست. برخی از بزرگان صحابه پیامبر درباره این سیاست تردید ورزیدند و اینگونه نقل است که عمر اعتراف کرده بود حاضر است همه دارایی خود را بدهد تا از پیامبر درباره کسی که از پرداخت زکات امتناع می ورزد، پرسد و چنین افزود که «من ایشان را سر جای شان می نشانم». آیا باید با این عده پیکار می شد؟

بر اساس روایتی دیگر، عمر در مقابل ابوبکر ایستاده و از او می پرسد چگونه می تواند حکم به پیکار با این عده را دهد، حال آنکه پیامبر (ص) فرمود: «به من فرمان داده شده با مردم بجنگم تا آنکه بگویند لا إله إلا الله» و آنگاه که به وحدانیت خداوند شهادت دهند، خون و مالشان در امان خواهد بود، مگر به دلیل دعاوی شرعی [إلا بحقها] و حساب شان با خداوند خواهد بود. ابوبکر نیز پاسخ داد با هر که میان نماز و زکات فرق بگذارد، خواهم جنگید. زکات حقی شرعی از اموال بود و

۵۱. «ما أبالی مَسَحْتُ عَلَى الْخَفَيْنِ أَوْ مَسَحْتُ عَلَى ظَهْرِ بُخْتِي هَذَا» (ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۶).

در تفسیر عبّاشی، عبارتی مشابه با آنچه آمده، وجود دارد که قابل توجه است: «وَلَأَنَّ الْمَسْحَ عَلَى ظَهْرِ جِمَارٍ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَمْسَحَ عَلَى الْخَفَيْنِ» (نک: عبّاشی، التفسیر، ج ۱، ص ۳۰۱) (م).

۵۲. ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۳.

۵۳. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۱۹۴، ح ۷۵۵؛ ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۱، ص ۲۰۸، ح ۳-۴۲. برای نمونه در مصنّف عبدالرزاق چنین آمده است: «عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ إِسْرَائِيلَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ عَيْسَى بْنِ أَبِي عَزَّةَ، عَنْ غَامِرِ الشَّعْبِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي مَنْ، سَمِعَ عَلِيًّا، وَسُئِلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ؟ فَقَالَ «نَعَمْ، وَعَلَى التَّلْعِينِ، وَعَلَى الْجِمَارِ» (برای توضیح بیشتر نک: پاورقی شماره ۴۷) (م).

ابوبکر سرآن داشت که اگر این عده به قدر ذره‌ای از آنچه به پیامبری پرداختند را از او دریغ نمایند با ایشان بجنگد. عمر نیز چنین گفت که وی اینگونه دریافته است که خداوند سینه ابوبکر را برای جنگ گشوده و لذا اقدام وی کاملاً مشروع و برحق است.^{۵۴}

اینگونه بود که مقرّر شد زکات [مالیات] پس از پیامبر به جانشین ایشان پرداخت شود. محمد بن سیرین بصروی (م ۱۱۰ ق/ ۷۲۸ م) چنین گفته است: «زکات در عصر پیامبر خدا به ایشان و هر آن که وی می‌گماشت، پرداخت می‌شد، در عصر ابوبکر، عمر و عثمان نیز بدین ترتیب بود. سپس میان تنی چند از صحابه پیامبر اختلاف پیش آمد. عده‌ای از ایشان معتقد بودند زکات باید به حاکمان پرداخت شود و عده‌ای دیگر بر آن بودند که خود باید آن را میان مستحقان تقسیم نمایند.^{۵۵} دو تن از شخصیت‌های پیشگام در این مناقشات و دیدگاه‌های متضاد، عبدالله بن عمر و عبدالله بن عباس بودند. عطاء بن ابی‌ریاح در پاسخ به ابن جریج درباره اینکه زکات باید به حاکمان پرداخت شود یا آنکه می‌توان آن را به عاملان [جمع‌آوری‌کنندگان] نیز پرداخت نمود، روایتی که از ابن عباس شنیده بود را نقل کرد: «بر شما گناهی نیست اگر آن اموال را در موضع سزاوار بنهی، مشروط به آنکه از کسان تحت سرپرستی خودت نباشند [تعوله]». ^{۵۶} در نقطه مقابل، ابن عمر همواره چنین پاسخ می‌داد که «زکات را تنها به والیان بپردازید» و اگر کسی گلیایه می‌کرد «ایشان آن را در مورد سزاوار مصرف نمی‌کنند»، اینگونه پاسخ می‌گفت: «حتّی اگر چنین نمایند [باز هم باید زکات را بدان‌ها بپردازید]». ^{۵۷}

عطاء در پاسخ به پرسش دیگر ابن جریج، این قول را تأیید نمود مادامی که حاکمان، زکات را در محلّ سزاوار خود به مصرف می‌رسانند، باید آن را به ایشان پرداخت. ابن عباس تنها بر آن بود که زکات را تنها در صورتی که والیان در مصرف شایسته آن ناکام باشند، می‌توان مستقیم به مستحقان پرداخت نمود. پرداخت زکات روز عید [زکات فطره] و همچنین زکات بر انعام و غلات به والیان و حاکمان، مشروع بوده است؛ بنابراین مسئولیت تصرّفی که دیگران در آن مال انجام می‌دهند نیز بر ذمه اوست و در همین حال، زکات دهنده نیز به اجر و ثواب شرعی عملش نایل می‌گردد.^{۵۸}

۵۴. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۴۳، ح ۶۹۱۶.

۵۵. همان، ص ۴۷، ح ۶۹۲۶؛ ابن ابی شیبّه، المصنّف، ج ۳، ص ۴۷، ح ۷. از دیگر عبارات ابن سیرین که در المصنّف ابن ابی شیبّه آمده، اینگونه برداشت می‌شود که وی از هواداران پرداخت زکات به حکومت بوده است.

۵۶. طبق آنچه در المصنّف عبدالرزاق آمده است، ابن جریج چند مرتبه این فتوا را از عطاء شنیده بود که آن را از ابن عباس نقل کرده است. البته به نظر می‌رسد در یکی از موارد تصحیفی رخ داده باشد؛ زیرا در گزارش ۶۹۱۷ «تقوله» و در گزارش ۷۱۶۳ «تعوله» آمده است. اولی در «باب موضع الصدقة، و دفع الصدقة في مواضعها» و دومی در «باب لمن الزكاة»، گرچه به نظر می‌رسد صورت صحیح «تعوله» باشد. در گزارش ۷۱۶۴ می‌بینیم که سعید بن جبیر در پاسخ به ابراهیم بن ابی حفصه در باب اعطای زکات به یکی از خویشان چنین گفته است: «تَعْم، مَا لَمْ تُغْلِقْ عَلَيْهَا نَابًا، يَغْنِي مَا لَمْ تُكُنْ فِي عِيَالِكَ» (م).

۵۷. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۴۴، ح ۶۹۱۷.

۵۸. همان، ص ۴۵، ح ۶۹۲۰.

درباره ابن عمر اینگونه نقل شده است که او با قواعد و الگوهای افراطی، معتقد به وجوب پرداخت زکات به حاکم جور بود. طبق نگاه او حتی اگر این حاکمان جور، اموال پرداخت شده را در راه خوردن گوشت سگ بر سر سفره خود، خرید سیاه‌گوش [برای شکار] یا خرید لباس‌های گران‌قیمت و عطر نمایند، باز هم باید زکات به آنان پرداخت شود.^{۵۹}

احتمالاً در نخستین روزهای مخالفت عبدالله بن عمر با خلافت ابن زبیر بود که [ابن عمر] اطلاع یافت عبدالله بن مطیع چنین می‌گوید: «من زکات مالم را به ابن زبیر نمی‌دهم تا با آن اسبان‌ش را بچرانند و بردگان‌ش را سیر نمایند». ابن عمر نزد وی فرستاد و اینگونه سرزنش‌اش نمود که به خطا رفته و به وظیفه شرعی خود گردن نهاده است. او سپس چنین افزود که حتی اگر همان میزان زکات را [به فقیران] بپردازد، عملش مقبول نخواهد افتاد. در نگاه او [بر پایه شرع] تکلیف آن است که زکات به حاکم پرداخته شود، خواه درستکار باشد و خواه ستمکار. گفتنی است خود ابن عمر، بدان دلیل که به اصول خود درباره عدم حمایت از طرفی معین در نزاع میان مسلمانان ملتزم بود، از بیعت با عبدالله بن زبیر سر باز زد.^{۶۰}

کاملاً طبیعی بود شیعیان که خلفا و دستگاه حکومت‌شان را جائز و ظالم می‌دانستند، به نظر ابن عباس، یعنی پرداخت مستقیم زکات به مستحقان یادشده در قرآن بگرایند. سفیان ثوری فقیه نامدار کوفه امام محمد باقر (ع) را به همراه ابن عباس در شمار کسانی قرار داده است که قائل بودند نباید زکات را به حاکم جائز پرداخت.^{۶۱}

سفیان همچنین نام امام را در زمره کسانی قرار داده است که معتقد بودند هر آنچه به اکراه و اجبار از جانب حاکمان ستانده و صادره شده است، می‌توان به منزله زکات به حساب آورد. روایتی

۵۹. همان، ص ۷-۴۶، ح ۶۹۲۴ و ۶۹۲۷؛ ابن ابی شیبۀ، المصنّف، ج ۳، ص ۴۷، ح ۴-۳.
۶۰. البلاذری، أنساب الأشراف، ج ۴، چاپ S.D. GOTTEIN، اورشلیم، ص ۱۸۸. عبدالله بن مطیع العدوی، هم‌قبیله ابن عمرو از قبیلۀ عدی قریش بود. او ابتدا با ابن زبیر بیعت کرد (نک: منیع پیشین) و بعد تر به یکی از سردمداران اصلی رویارویی با خلیفه‌ای تبدیل شد که وی را به عنوان والی کوفه گماشته بود.

۶۱. «لا تعدوا الزکاة إلى من یجور فیها» (عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۴۸، ح ۶۹۳۲). افراد دیگری که سفیان ثوری از آنها نام برده است، عبارت‌اند از: سعید بن مسیب، حسن بصری و تنی چند از کوفیان مانند ابراهیم النخعی و حماد بن ابی سلیمان. البته اینگونه به نظر می‌رسد که نگاه سعید بن مسیب که همواره به عنوان یکی از چهره‌های حامی حکومت به شمار می‌رفت، با دیگران تا اندازه‌ای متفاوت باشد. وی معتقد بود پرداخت مستقیم زکات به مستحقان یادشده در قرآن، تنها در صورتی جایز است که منجر به تضعیف حکومت نگردد و آن را از تأمین هزینه‌های ضرور خود همچون مخارج نظامی و دفاع از مرزهای مسلمانان (ثغور) باز ندارد (عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۴۵-۶، ح ۶۹۲۱).

نباید از نظر دور داشت که برخی احکام، جنبه اجتماعی یا حکومتی داشتند (مانند زکات یا نماز جمعه) و اصل نزاع به همین مسئله بازمی‌گردد. در این صورت عدم پرداخت زکات به حاکم به مثابه نوعی نافرمانی و نامشروع دانستن حکومت وقت تلقی می‌شده است (برای یافتن توضیح بیشتر، نک: درس خارج فقه سیداحمد مددی: ۱۳۹۴/۱۲/۱۹) (م).

توسط ابن ابی شیبیه نقل شده است که بر اساس آن هنگامی که امام باقر (ع) از سوی عبدالله بن حبیب^{۶۲} درباره حکم پرداخت زکات اموال به حاکمان (وُلاة) مورد سؤال قرار می‌گیرد، اینگونه به او پاسخ می‌دهد که اگر قابل اعتماد هستند، باید زکات را به آنان پرداخت. این روایت را به عنوان یکی از مصدیق «تقیه» به شمار آورده‌اند.^{۶۳}

در روایات مرتبگی که توسط کلینی شیعی گردآوری شده است، این دیدگاه که زکات را نه به حاکمان جائرو بلکه به مستحقان شرعی باید پرداخت، امری مسلم انگاشته شده است. از امامان باقرو صادق (ع) چنین نقل شده است که ایشان به لحاظ شرعی، آنچه در قالب زکات یا خراج توسط حاکمان به اجبار ستانده می‌شود، می‌توان به عنوان پرداخت‌های داوطلبانه [صدقات؟] به شمار آورد. امام جعفر (ع) فرموده است: «هر آنچه توسط بنی امیه از شما غصب شده است را حساب نمایید؛ اما تا می‌توانید به آنان چیزی نپردازید؛ زیرا مال با اینکه دومرتبه آن را تزکیه نمایید بدین حال باقی نمی‌ماند».^{۶۴}

نتیجه آنکه بر اساس منابع سنتی، به نظر می‌رسد عقاید کلامی، مناسک و فقه تشیع امامی در تعدادی از نقاط بحث برانگیز و متمایز با آموزه‌های عبدالله بن عباس موافق و همخوان بود. نخستین متون شیعی که با این نظرگاه‌ها و احکام همسو هستند، ارجاعی به وی نمی‌دهند. تنها در آثار متأخرتر شیعی است که گاه اشاره شده بخش‌هایی از نظام فقهی یا عقایدی امامیه مطابق با آراء اوست. بی‌شک فقه امامیه به گونه سیستماتیک و نظام‌مند از ایده‌ها و نظرات ابن عباس پیروی نکرده است. میان آراء گوناگونی که عبدالرزاق بن همام در کتاب المصنّف خود از وی نقل کرده است، موارد بسیاری وجود دارد که با اندیشه شیعه نخستین همسو نبوده یا معادل و مشابهی برای آنها وجود ندارد. ظاهراً نمونه‌های ویژه‌ای وجود دارد که طبق آنها ابن عباس بر قرائتی متفاوت از قرآن تکیه می‌کرد یا آنکه وی ادعای کرد سیره پیامبر را بر تغییراتی که پس از وفات ایشان، به ویژه توسط خلیفه عمر، پدید آمده بود، مقدّم می‌دارد و مباحثی از این دست، توسط بنیان‌گذاران نظام فقهی شیعی مورد پذیرش قرار گرفته بود. عمل شخصی او و منطق فقهی اش [اجتهاد] اما برای آنان چندان جالب و جذاب نمی‌نمود.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که اندیشه دینی تشیع نخستین، بر این مدّعی مورد تأکید استوار بود که طبق آیه سوم سوره مائده «اللیوم أكملت لكم دینکم وأتممت علیکم نعمتی»

۶۲. احتمالاً عبدالله بن حبیب بن ابی طالب الأسدی مورد نظر باشد (ابن حجر، تهذیب، ج ۵، ص ۱۸۳).

۶۳. ابن ابی شیبیه، المصنّف، ج ۳، ص ۴۷، ح ۹.

۶۴. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۴۳. کلینی این روایت را ضمن باب «باب فیما يأخذ السلطان من الخراج» نقل کرده و اینگونه است: «محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن یحیی عن عیص بن القاسم: عن أبي عبد الله عليه السلام في الزكاة فقال ما أخذ منكم بنو أمية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبقى على هذا أن تُرْكَبه مرتين» (م).

اسلام اعم از آیین و شریعتش، به صورت تمام و کمال در زمان حیات پیامبر فرو فرستاده شده است؛ از این رو هرگونه تغییر یا افزودن بر اسلام پس از رحلت محمد (ص) توسط صحابه و از جمله خلفا، تا چه رسد به آراء و اجتهادات علمای دوران‌های بعدی، سراسر بدعت‌هایی نامشروع بود. حتی خود امامان اهل بیت پیامبر نیز چنین حق و اختیاری نداشتند چیزی بر شریعت بیفزایند یا آن را تغییر دهند. مرجعیت دینی آنان نیز بیشتر بر علم کامل‌شان نسبت به قرآن اصیل و سنت پیامبر استوار بود که بر آن اساس بنیان یافته بود و با آن موافقت داشت.^{۶۵}

این نکات همچنین روشن می‌سازد که چرا فقه تشیع امامی، به عملکرد واقعی علی (ع) در طول دوران خلافتش که توسط منابع سنتی گزارش شده است، توجهی اندک نشان داده و حتی همان‌طور که اشاره شد، گاه آموزه ابن عباس را بر آن ترجیح داده است. امام باقر (ع) این دوگانگی میان عمل علی (ع) و باور شیعی را اینگونه توضیح داده است «علی (ع) هیچ خوش نداشت تا به تخلف از آنچه ابوبکر و عمر بنا نهاده بودند متهم گردد».^{۶۶} بنابراین می‌توان علی (ع) را در وضع تقیه‌ای دید که به سبب محبوبیت دو خلیفه پیشین بروی تحمیل شده بود و احتمالاً آموزه‌های اصیل اسلام در آن دانشی باقی ماند که به وسیله ایشان به امامانی که از سلاله‌اش بودند انتقال یافت.^{۶۷}

۶۵. اینکه شیعیان نخستین عموماً بر این باور بودند، در تز دکترای تمیمة بیگم دائو با عنوان:

The Imami Shii Conception of the Knowledge of the Imam and the sources of the Religious Doctrine in the Formative Period from Hishām b. al Hakam to Kulāini, SOAS, London 1996

به گونه‌ای قوی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است. نظری مشابه نیز توسط امام زیدی، قاسم بن ابراهیم مطرح شده که طبق آن موضوع یادشده یکی از اصول پنج‌گانه دین است. نک:

Madelung, Der Islam al-Qasim ibn Ibrahim, Berlin 1965, p. 104

۶۶. نک: ابن شبیه، تاریخ المدینة المنورة، تصحیح فهیم محمد شلتوت، ص ۲۱۷.

نقلی که مورد توجه مادلونگ قرار گرفته چنین است: «حدثنا حبان بن هلال قال، حدثنا يزيد بن زريع قال، حدثنا محمد بن إسحاق قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي: رأيت حين ولي علي العرايين وما ولي من أمر الناس، كيف صنع في سهم ذي القربى؟ قال: سلك به طريق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. قلت: وكيف؟ ولم وأنتم تقولون؟ قال: أم والله ما كان أهله يصرون إلا عن رأيه. قلت: فما منعه؟ قال: كان والله يكره أن يدعى عليه خلاف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما» (همچنین نک: ابوعبید القاسم بن سلام، الأموال، ص ۴۱۶) در منابع شیعی این روایت با اندکی تغییر در عبارات توسط علامه مجلسی در کتاب بحار الأنوار نقل شده است (نک: ج ۲۹، ص ۳۸۳، ش ۲۳۶۹۱). شایسته بود مادلونگ نگاه تشیع به این ادعا را ذکر نماید یا دست‌کم بیان کند به چه دلیل به گزارش‌های مانند این اعتماد کرده است؛ به ویژه آنکه میان خود منابع عامه نیز گزارش‌های دیگری مبنی بر مخالفت علی (ع) با اجتهادات و همچنین سیره شیخین وجود دارد تا آنجا که در صحیح مسلم، گزارش مبنی بر «کاذب»، «غادر» و «خائن» دانستن شیخین توسط علی (ع) وجود دارد (نک: مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۷۷، ش ۱۷۵۷) گزارش‌هایی از این دست شاید به تنهایی موجب خدشه در ادعای مطرح شده نشود؛ اما آنگاه که به تخطئه اجتهادات شیخین و همچنین سر باز زدن از پذیرش سیره آنان در شورا ضمیمه گردد، دست‌کم موّرخ را وامی‌دارد چنین گزارش‌هایی را در بست نپذیرد و با تأمل در آنها نظر کند (م).

۶۷. با این حال روایات فقهی منقول از ایشان در منابع سنتی به مراتب بیشتر از منابع حدیثی شیعی است. شاید راز این مطلب در اوج گرفتن خط‌کشی‌ها و مرزبندی‌های مذهبی از عصر صادقین (ع) از یک سو و گسترش پدیده «تدوین» از سوی دیگر چنین ایجاب می‌کرد تا به هر آنچه توسط راویان و فقیهان سنتی نقل می‌شد، به دیده تردید نگریسته شود و روایاتی که هم‌سو با منقولات و باورهای آنان بود، حتی اگر به راستی مورد تأیید

فَعَالِيَت تَدْرِيسِي ابْن عَبَّاسٍ، جَدَّابِيَتِ اَنْ بَرَاي شِيْعِيَانِ كُوفِي بَه هَنْگَام دَوِّمِيْن دَرْگِيْرِي دَاخِلِي مُسْلِمَانَان (فِتْنَة) وَ شَخْصِيَّتِ غَيْرِاَسْتِ كِيْشَانَه وَ يِ هَمْگِي بَه طُورِ مُسْتَقْل تَأْيِيْد شُدَه اَنْد. بَر اَسَاسِ گَزَارِشِي اَز عَطَاء، عَبْدِاللّٰهِ بِن زَبِيْر، عَبْدِاللّٰهِ بِن عَبَّاسٍ وَ بَرَادَرِشِ عَبِيْدِاللّٰهِ رَا بَه كُوشِشِ بَرَاي «بَرَا فَرَاشْتَن پَرچَمِ ابُو تَرَابِ [عَلِي] بَعْدِ اَز اَنْكَه خُدَاوَنْد اَنْ رَا بَه زِيْر كَشِيْدَه بُوْد» وَ هَمْچُنِيْن گَرْد اَوْرْدَن گَمْرَاهَان [صُلَّال] عِرَاقِ پِيْرَامُوْنِ خُوْد شَانِ مَتَّهَمِ كَرْد. اِبْنِ زَبِيْر اَوْرَا تَهْدِيْدِ كَرْد اِگْرَا رَتَبَاطِشِ رَا بَا اَنْ جَمَاعَتِ قَطْعِ نَكَنْد، اَوْرَا مَجَازَاتِ خَوَاهَدِ كَرْد. عَبْدِاللّٰهِ بِن عَبَّاسٍ نِيْز اِيْن گُوْنَه اَز خُوْدِ دِفَاعِ كَرْد كَه تَنْهَا بَا عِلْمِ جُوِيَانِ وَ فُضِيْلَتِ مَدَارَانِ دِيْدَارِ كَرْدَه اَنْد (طَالِبِ فِقْهٍ اَوْ طَالِبِ فُضْلِ). سِپَسِ اِبُو طُوفِيْلِ عَامِرِ بِنِ وَاثَلَه صَحَابِي شِيْعِي، شَعْرِي سُرُوْدِ وَ دَر اَنْ اِبْنِ زَبِيْر رَا بَه سَبَبِ بَا زَا شْتَنِ اِبْنِ عَبَّاسٍ وَ خَانْدَانِ پِيَامْبِرِ [رَهْط] اَز تَعْلِيْمِ دِيْنِ نَكُوِيْد. ^{۶۸} گَفْتَنِي اَسْتِ اِبْنِ زَبِيْرِ بَه شَدَّتِ مَخَالِفِ بَنِي هَاشِمِ بُوْد. طَبَقِ سَخْنِ زُهْرِي يَكِي اَز مَهْمِ تَرِيْنِ اَتْهَامَاتِ جَدِّي وَ يِ وَ اَشْكَالَاتِي كَه بَرَا وِي گَرَفْتَنْد اَنْ بُوْد كَه اِشَارَه بَه نَامِ پِيَامْبِرِ خُدَا رَا اَز خُطْبَه هَايِشِ قَلَمِ گَرَفْتِ وَ اَنْگَاَه كَه دَر بَارَه اِيْنِ عَمَلِ اَز وِي سُوْأَلِ شُد، چُنِيْنِ پَاَسَخِ گَفْت: «هَمَا نَا اَوْ خَانْدَانِي فِرُو مَآيَه وَ بَدِ دَارْدِ كَه هَرْگَاَه نَامِ وِي بَرْدَه شُوْد، گَرْدَنِ مِي كَشَنْدِ وَ سِرِ خُوْدِ رَا بَا لَامِي گِيْرَنْد [اِنَّ] لَه اَهْيَلِ سُوْءِ ...» ^{۶۹}

عَبْدُاللّٰهِ بِنِ اَبِي الْهَدِيْلِ الْعَنْزِي الْكُوفِي كَه خُوْدِ اَز طَرَفِ دَارَانِ عُثْمَانَ بُوْد، ^{۷۰} چُنِيْنِ نَقْلِ كَرْدَه اَسْتِ كَه وَ قَتِي بَه مَكَّه رَفْتَه بُوْد، كُوفِيَانِ پَرَسِشِ هَايِ مَكْتُوبِي رَا بَه وِي سِپَرْدَنْد تَا بَه دَسْتِ اِبْنِ عَبَّاسٍ بَرَسَانْد. ^{۷۱} بِنَابَر اِيْنِ بَر خِي اَز مَنَاسِكِ وَ نَظَرِيَه هَايِ فِقْهِي كَه بَعْدِ هَا بَه مَمَيِّزَاتِ فِقْهِ شِيْعِي وَ سَنِّي تَبْدِيْلِ شُدَنْد، دَر اَوَايِلِ دُورَانِ بَنِي اُمِيَّه بَدِيْنِ تَرْتِيْبِ بَه كُوفَه رَاَه يَافْت. دَر حَقِيْقَتِ چُنِيْنِ سَابَقَه اِي نَزْدِ شِيْعِيَانِ كُوفَه وَ جُودِ دَاشْتِ كَه بَعْدِ تَرَا هِ رَا بَر تَأْيِيْدِ وَ تَطْبِيْقِ اَنْ مَبَاحِثِ بَا مَكْتَبِ فِقْهِي تَشْيِيْعِ تَوْسُطِ اِمَامِ مُحَمَّدِ بَاقِرِ (ع) وَ اِمَامِ جَعْفَرِ صَادِقِ (ع) هَمُوَارِ كَرْدِ وَ اِيْن گُوْنَه بُوْد كَه اَمُوزَه هَايِ مُنْتَقِدَانَه عَبْدِاللّٰهِ بِنِ عَبَّاسٍ نَسَبَتِ بَه خِلَافَتِ نَخَسْتِيْنِ، اَنْدِيْشَه دِيْنِي وَ فِقْهِي شِيْعَه رَا دَر بَرَابَرِ اَمُوزَه هَايِ عَبْدِاللّٰهِ بِنِ عَمْرِ كَه سَاَنْدَه اَنْدِيْشَه دِيْنِي وَ فِقْهِي سَنِّي بُوْد، شَكْلِ دَاد. ^{۷۲}

علی (ع) بوده است یا نقل نشود یا به صادقین (ع) نسبت داده شود. (برای یافتن توضیحات بیشتر درباره تلاش‌ها برای ایجاد هویتی متفاوت از دیگر مذاهب در کوفه و دوران صادقین (ع) نک:

Haider, Najam, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa*, Cambridge University Press; Reprint edition (July 17, 2014)

در این اثر اختلاف فتاوا بر سر نمونه‌هایی همچون «قنوت»، «بسمله» و «اشربه» در فضای کوفی و نقش آن در مرزبندی میان مذاهب به تفصیل بررسی شده است (م).

۶۸. ابوالفرج الإصفهانی، الأغانی، ج ۸، ص ۱۶۸.

۶۹. البلاذری، أنساب، ج ۵، ص ۳۷۲.

این گزارش به چند ضبط در منابع موجود است:

الف) اِنَّ لَهْ اَهْلِ سُوْءٍ؛ ب) اِنَّ لَهْ اَهْيَلِ سُوْءِ.

۷۰. ابن حجر، تهذیب، ج ۳، ص ۶۲.

۷۱. عبدالرزاق الصنعانی، المصنّف، ج ۴، ص ۴۵۹-۶۰، ح ۸۴۵۳.

۷۲. به نظر می‌رسد که تاکنون درباره سرنوشت میراث فقهی علی (ع) پژوهش درخوری انجام نشده است. آنچه

مادلونگ در این نوشتار مطرح کرده است گرچه تا اندازه‌ای راهگشاست اما همچنان باید بدانیم که: الف) تفاوت روایت‌های علی (ع) به ویژه در زمینه فقه، پیش از خلافت و پس از برعهده گرفتن آن چیست؟ ب) چرا میراث فقهی علی (ع) در میان جوامع روایی شیعی آنچنان که باید بازتاب نیافت و حتی گاه در برخی مسائل، روایاتی منقول از ایشان در منابع عامه وجود دارد که در منابع شیعی موجود نیست. در پاسخی اولیه به این پرسش می‌توان گفت که امامیه اعتمادی به نقل روایان جمهوری و صحت انتساب بیشتر نقل‌هایشان از علی (ع) نداشتند و روایاتی را که شاهدهی در روایات ائمه اطهار نداشت و اکثر آنها مخالف آموزه‌های ائمه و قول شایع در میان امامیه بود جعلی و موضوع می‌دانستند. سیدحسین مدرس طباطبایی در آخرین کتاب خود، درباره مکتب فقهی امام جعفر صادق (ع)، ضمن باور به جعلی بودن روایات منقول از علی (ع) در منابع عامه دلیل این امر را به طور مختصر چنین تحلیل کرده است که جریان علوی تنها در پایان دوران سلطنت اموی و آغاز سلطنت عباسی فرصت عرض اندام یافت و این دوران هم‌زمان بود با شکل‌گیری جریان راست‌کیشی اسلامی با تفاسیر خاصی که از گذشته تاریخی و حال فقهی - اعتقادی خود داشت. بنابراین در چنین شرایطی و برای آن که گروه‌های منشعب از این جریان راست‌کیش خلع سلاح شده و نتوانند بر مواضع این جریان بتازند، این نیاز وجود داشت که از علی (ع) نیز تصویری راست‌کیشانه و کاملاً هم‌سو با این جریان ارائه (جعل) شود. (نک:

Hossein Modarressi, *Text and Interpretation: Imam Ja'far al-Ṣādiq and His Legacy in Islamic Law*, Harvard University press, MA Program in Islamic Law, Harvard Law School, 2022. P. 112)

به هر حال چنین به نظر می‌رسد که مطالعه امتداد آموزه‌های فقهی علی (ع) در کوفه و به ویژه توجه به مشترکات فقه شیعی با دو فقه اباضی و زیدی بتواند ما را در بازایی این فقه علوی کمک برساند.