



## شیعه پژوهی

فصل نامه علمی - ترویجی

سال دوم، شماره پنجم، زمستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: علی آقانوری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

### هیئت تحریریه:

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)	محمدرضا جباری
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استاد و پژوهشگر تاریخ و کلام اسلامی	نجم‌الدین مروجی طبسی
استاد و پژوهشگر حوزه و دانشگاه	رضا مختاری
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدحسن نادم
استاد و پژوهشگر تاریخ اسلام	محمدهادی یوسفی غروی

### مشاوران علمی:

علی آقانوری، محمد الله اکبری، نعیمه پورمحمدی، امداد توران، محمد جاودان، محمدجعفر رضایی، مصطفی سلطانی، حمیدرضا شریعتمداری، محمد غفوری نژاد، احمدرضا مفتاح، سید حسن متهدعسکری، محمدحسن محمدی مظفر، محمدرضا ملانوری، محمدحسن نادم، سید علیرضا واسعی.

### ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید احمدرضا هاشمی

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب  
صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷  
نشانی اینترنتی: [www.urd.ac.ir](http://www.urd.ac.ir)، پست الکترونیک: [shiapazhoochi@urd.ac.ir](mailto:shiapazhoochi@urd.ac.ir)

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ ریال

شاپا: ۴۱۲۵-۲۴۲۳

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه است.

بر اساس مصوبه جلسه شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه مورخ ۹۴/۱۱/۸ به شماره نامه ۱۲۶۹۴ رتبه علمی- ترویجی به فصل نامه شیعه‌پژوهی اعطا گردید.

## راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه مطالعاتی فصل‌نامه شامل کلام، تاریخ و فرق تشیع است.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ فصل‌نامه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلیدواژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانویست ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات ۸۴، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸/۱).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ/ دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در صورت تکرار پی‌اپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid»، و در صورت تکرار پی‌اپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
  - کتاب: نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان، نام نویسنده/ نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
  - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایر/نیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
  - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
  - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
  - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶).
  - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
  - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
- مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و فصل‌نامه مسئولیتی در قبال آن ندارد.
- نویسندگان محترم مقالات خود را به نشانی shiapazhoohi@urd.ac.ir ارسال کنند.



---

## مقالات

۹ بررسی تحلیلی روش خاورشناسان در تبیین جایگاه سیاسی و دینی امام محمد باقر (ع)

سید عبدالکریم حسن‌پور، محمدرضا بارانی

۲۷ بررسی و نقد دیدگاه‌های عالمان شیعی در باب لطم و قمه‌زنی

علی آقانوری، اعظم خوش‌صورت موفق

۵۳ نقش سیاسی و تاریخی مدرسه فیضیه در تجدید حیات شیعه

محمد رجایی‌نژاد، سید علی میرموسوی

۷۳ تبیین حضور کم‌رنگ و کلای قم در عرصه نقل روایات

سید ابراهیم موسوی، سید جمال‌الدین موسوی

۸۹ بررسی زمینه‌ها و راه‌های ورود تشیع به مغرب

حسین خسروی، سهراب اسلامی

۱۰۹ معرفی و سیر تطوّر تفاسیر واعظانه شیعه

محمد شریفی، اکرم حسین‌زاده

چکیده‌ها

۱۳۷ چکیده‌های انگلیسی

---



مقالات





## بررسی تحلیلی روش خاورشناسان در تبیین جایگاه سیاسی و دینی امام محمد باقر (ع)

\* سید عبدالکریم حسن پور

\*\* محمدرضا بارانی

### چکیده

شناخت اسلام و تشیع در مغربزمین به واسطه آثار اسلام‌پژوهان آن دیار صورت می‌پذیرد. نظر به جایگاه و شخصیت امام باقر (ع) و ویژگی‌های دوران امامت آن حضرت در تاریخ تشیع امامی، به‌ویژه دو مسئله اساسی درباره امام، یعنی موضع‌گیری سیاسی ایشان در برابر امویان و همراهی و ناهمراهی با جنبش‌های ضداموی و همچنین مسئله امامت ایشان، نزد شیعیان بسیار اساسی و زیربنایی است. بدین‌روی در نوشتار کنونی این دو مسئله از منظر روش‌شناسی خاورشناسان بررسی خواهد شد. دو روش مهم در میان خاورشناسان جایگاه خاصی دارد: روش تاریخی با هدف ریشه‌یابی آموزه‌ها، حوادث و اندیشه‌ها؛ و روش پدیدارشناسی به منظور شناخت افراد باورمند به آموزه‌ها و تاریخ هر دین و مذهب. در این مقاله، با روش توصیفی و تحلیلی، این دو مسئله ارزشمند را در آثار افرادی مانند اتان کلبرگ، دوایت دونالدسن، هاینس هالم، هالیستر و ارزینا لالانی بررسی و تحلیل می‌کنیم. به نظر می‌رسد این دو روش با وجود تفاوت ماهیتی در نتیجه پژوهش، تفاوت چندانی در خصوص جایگاه سیاسی و مذهبی امام باقر (ع) در میان خاورشناسان نداشته است.

کلیدواژه‌ها: امام باقر (ع)، خاورشناسان، روش‌شناسی، روش تاریخی، روش پدیدارشناسی.

---

\* دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری رشته تاریخ تشیع اثناعشری، پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (نویسنده مسئول) sahasanpour@yahoo.com  
 \*\* استادیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا (س) m.barani@alzahra.ac.ir  
 [تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۲]

## مقدمه

شیعه‌پژوهی و امامت‌پژوهی از موضوعاتی است که خاورشناسان به آن توجه ویژه داشته‌اند. اولین مطالبی که خاورشناسان درباره امامان شیعه به شکل اختصاصی بررسی کرده‌اند در مقالات *دایرةالمعارف اسلام* (۱۸۹۵) یا کتاب *مذهب شیعه* دونالدسون (۱۹۴۶) است. اما شیعه‌پژوهی جدی و به تبع آن امام‌پژوهی غربیان پس از انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷ ه.ش./۱۹۷۹ م.) رشد چشمگیری داشت (هالم، ۱۳۸۴: پیش‌گفتار مؤلف). در این مدت نه‌چندان طولانی، خاورشناسان، در مجامع علمی، آثار و تحلیل‌های مختلف و گاه ناهمسویی درباره تاریخ و اعتقادات شیعه مطرح کرده‌اند که قدر مشترک بیشتر آنان عبارت است از: ناهمخوانی با حقیقت تشیع و باورهای شیعی. پرسش اصلی ما این است که با وجود ادعای روشمندی پژوهش‌های غرب، چرا دستاورد و پیام اصلی پژوهش‌های آنان که با هدف معرفی تشیع، آموزه‌ها و امامان شیعه انجام شده، سازگاری اندکی با حقیقت تشیع، باورها و تاریخ تشیع دارد؟

از سوی دیگر، آنچه در جامعه علمی شیعیان به عنوان نقد شیعه‌پژوهی غرب صورت پذیرفته است غالباً بر محور اظهارنظرها، استنتاجات، اهداف و انگیزه‌های پژوهشگر یا جریان وابسته بوده است که در این مسیر خود نیز گرفتار افراط و تفریط شده‌اند. اما این مسئله کمتر بررسی شده است که: اسلام‌پژوهان یا شیعه‌پژوهان غربی در مطالعه اسلام و تشیع چه روشی را در پیش گرفته بودند که به چنین نتیجه و تحلیل‌هایی منتهی شده است؟

بدین منظور مقاله حاضر با هدف شناخت و تحلیل دیدگاه‌های شیعه‌پژوهان غربی، مطالعات آنان درباره امام باقر (ع) را از منظر روش‌شناسی بررسی می‌کند. به دلیل اینکه دو مسئله موضع‌گیری سیاسی و امامت درباره امام باقر (ع) مهم و ارزشمند است، روش‌شناسی آنان را در این دو مسئله بررسی خواهیم کرد و اینکه آیا تحلیل و دیدگاه آنان بر پایه روش آنان تغییر کرده است یا نه. فرضیه این است که روش پدیدارشناسی در ظاهر با رویکرد همدلانه دیده می‌شود اما روش تاریخی غیرهمدلانه خواهد بود.

مدخل «امام باقر (ع)» به قلم اتان کلبگ را، که در *دایرةالمعارف اسلام* منتشر شده است، آقای حسن طارمی در کتاب *تصویر امامان شیعه در دایرةالمعارف اسلام* ترجمه و نقد کرده است (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۲۴۱-۲۸۳). همچنین، در مصاحبه‌ای همین مقاله

بررسی شده است (نک: [www.sokhanetarikh.com](http://www.sokhanetarikh.com)). بنابراین، مقاله یا اثری در زمینه روش‌شناسی دیدگاه‌ها و تحلیل‌های خاورشناسان درباره امام باقر (ع) وجود ندارد. مسئله دیگر اینکه مقاله پیش رو فقط به مقاله کلبرگ و نقد آن بسنده نکرده، بلکه آثار و مقاله‌های دیگری را نیز از خاورشناسان بررسی کرده است.

### ۱. گذری بر دیدگاه خاورشناسان درباره امام باقر (ع)

پژوهشگران غربی برای شناخت و معرفی امامان شیعه علاوه بر نقل گزارش‌های تاریخی مربوط به جنبه‌های حیات فردی، نقش آنان را در ساحت‌های مختلف علمی، سیاسی و مذهبی نیز تحلیل می‌کنند. کلبرگ از جمله خاورشناسانی است که در زمینه تاریخ تشیع، به‌ویژه تشیع امامی، صاحب سخن و اثر است (نک: عباسی و آقایی، ۱۳۸۲). علاوه بر مدخل «امام باقر (ع)»، که ملاک بررسی دیدگاه کلبرگ در نوشتار حاضر است، مدخل‌های «امام سجاد (ع)»، «مسلم بن عقیل»، «رجعت»، «سفیر»، «شهید»، «شهید ثانی»، «سلیمان بن سرد خزاعی» و «امین‌الاسلام طبرسی» در *دایرةالمعارف/اسلام* را نیز کلبرگ نگاشته است (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۲۴۳). همچنین «کتاب‌خانه ابن‌طاووس و احوال و آثار او»، «عقیده و فقه در تشیع امامی» نیز از جمله آثار کلبرگ است.

مروری بر آثار این شیعه‌پژوه غربی روشن می‌کند که پژوهش‌های وی غالباً بر روش تاریخی استوار است. اظهارنظرهای کلبرگ درباره شخصیت، امامت و جایگاه سیاسی و اجتماعی امام باقر (ع)، که شواهد آن در ادامه خواهد آمد، نیز از این رویکرد خارج نیست.

کلبرگ نظام‌مندی فقه شیعه و تدوین دستگاه اعتقادی تشیع را محصول فضل علمی امام باقر (ع) دانسته است (همان)، اما در کنار باورداشت چنین جایگاه علمی و نقش محوری ایشان در نظام‌سازی آموزه‌های شیعی، مشروعیت امامت امام باقر (ع) در نگاه شیعیان را به شهادت جابر بن عبدالله انصاری منحصر کرده است (همان: ۲۴۱). او با اعتماد به شواهدی از منابع تاریخی، امام باقر (ع) را در فضای سیاسی معاصر خودش فردی ساکت و منزوی به تصویر می‌کشد که حتی در مقابله با امویان، به عنوان دشمن درجه اول اهل بیت (ع)، نه‌تنها کمترین حمایتی از قیام‌هایی که در برابر علویان صورت می‌پذیرفت از خود نشان نمی‌داد، با افراد انقلابی هم سازگار نبود (همان: ۲۴۲).

ارزینا لالانی، دیگر شیعه‌پژوه غربی است که درباره امام باقر (ع) قلم زده است. چنین می‌نماید که دیدگاه او در میان خاورشناسان به تفکر شیعه اثناعشری بسیار نزدیک باشد. لالانی علاوه بر سخنرانی‌های متعددی که با موضوع تشیع داشته است، تألیف چندین کتاب و ده‌ها مقاله درباره تشیع را در پرونده علمی خود جای داده است. از جمله آثار وی کتاب *نخستین اندیشه‌های شیعی؛ تعالیم امام محمد باقر (ع)* است که متن انگلیسی این کتاب در آبان ۱۳۸۱ برنده جایزه کتاب سال ولایت جمهوری اسلامی ایران شده بود. با مطالعه این اثر چنین به نظر می‌رسد که لالانی می‌کوشد با نگاه شیعی یا نزدیک به باور شیعیان، و به تعبیر دیگر با رویکردی پدیدارشناسانه درباره امام باقر (ع) اظهار نظر کند. اینکه در جهت‌گیری مذکور تا چه میزان موفق بوده است در ادامه مقاله بررسی خواهد شد.

لالانی امامت امام باقر (ع) را بر اساس روایات کافی، به دریافت جفر و جامعه (صندوق اسلحه پیامبر و کتاب) از پدرش مدلل کرده است (لالانی، ۱۳۸۱: ۵۷). او حوادثی چون ادعای وصی امام باقر بودن از طرف افرادی مانند بیان و ابومنصور را بر قطعیت امامت آن حضرت در زمان حیاتش تحلیل می‌کند؛ همچنین جدانشدن گروهی از اصحاب امام باقر (ع) و پیوستن آنها به عمر بن ریاح و حتی ظهور غالیانی چون مغیره را، که بر الوهیت امام تأکید داشته است. وی، از سویی جدایی و کاهش تعداد یاران امام را آسیب می‌داند و از سوی دیگر، آنها را شواهدی قوی بر امامت آن حضرت در زمان حیاتش می‌داند (همان) که اقتضای چنین مدعیاتی را برای این افراد فراهم می‌کرد.

لالانی درباره خاستگاه و پیشینه لقب «باقر» ضمن بحث مبسوطی که ذیل روایات مربوط به این لقب می‌آورد در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که از نظر زمانی مشخص نیست از چه زمانی آن حضرت به این لقب ملقب شده باشد و حتی وجود این لقب را برای امام در زمان حیاتش بعید می‌داند (همان: ۵۳). اما به اعتبار شواهد موجود در منابع شیعیان زیدی، اسماعیلی و اثناعشری و حتی منابع تفسیری و روایی اهل سنت، آن حضرت را *دانشمندی جامع‌الاطراف* می‌داند که علمای معاصرش در حضور او احساس حقارت می‌کردند. از همین رو لالانی لقب «باقر» را از هر کجا و هر زمانی که بوده و آمده باشد بازتاب شهرت علمی و خردمندی آن حضرت می‌داند (همان: ۵۶-۵۷). دونالدسن، مستشرق انگلیسی فارغ‌التحصیل مدرسه تبلیغات کندی در هارتفورد

است که شانزده سال در ایران و مشهد سکونت داشته و به همراه همسرش به برخی سرزمین‌های اسلامی سفر کرده است. وی در زمینه تشیع آثاری دارد که مهم‌ترین آنها کتاب *مذهب تشیع (The Shiite Religion)* است. همچنین مقالاتی مانند «اندیشه امامت نزد شیعه»، «قرآن و سحر»، «ازدواج عرفی در اسلام» و «توبه در اسلام» را نگاشته است (احمدوند، ۱۳۷۷: ۶۳). وی در فصلی که به زندگی امام باقر (ع) پرداخته، علاوه بر نقل‌های یعقوبی و ابن خلکان درباره لقب باقر، از آن حضرت به عنوان شخصیتی علمی و منزوی یاد می‌کند که به دلیل وجود مسائل مهم اجتماعی همچون قیام‌هایی که در برابر امویان صورت می‌پذیرفت، مردم از توجه به ایشان غافل بودند. او معتقد است رسیدن امام به ۵۷ سالگی، اقتضای مرگ طبیعی را داشته است (دونالدسن، بی‌تا: ۱۲۳-۱۲۹). هاینس هالم مستشرق دیگری است که با نگاه و روشی همسان با کلب‌رگ و دونالدسن، جایگاه امام باقر (ع) را تحلیل می‌کند. بر همین اساس، در نگاه وی، امام، شخصیتی است که از نظر سیاسی نه تنها از ورود به مباحث سیاسی پرهیز می‌کرد بلکه در عمل هم کمترین مقابله‌ای در مقابل امویان از خود نشان نمی‌داد. هالم در اظهارنظری ناآشنا امامت امام باقر (ع) و پدرش علی بن حسین (ع) را در زمان حیاتشان محل تردید می‌داند و معتقد است شیعیان بعد از وفاتشان آنها را به عنوان امام چهارم و پنجم خود معرفی می‌کردند (هالم، ۱۳۸۴: ۵۲ و ۶۶).

هالیستر پژوهشگر دیگری است که پس از بیان گزارش‌های تاریخی درباره شخصیت و جایگاه علمی امام باقر (ع) در جامعه شیعی و میان عالمان و راویان اهل سنت به ذکر یک جمله بسنده می‌کند: «زید برادر ناتنی او که مادرش از اهالی سند در پاکستان بود بی‌طرفی سیاسی او را قبول نداشت» (هالیستر، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

روشن است که در کنار ناهمخوانی کلی دیدگاه‌های پیش‌گفته با اعتقاد و تاریخ شیعیان، برخی از آنها (ادعای امامت امام باقر (ع) بعد از وفات آن حضرت) نه تنها کمترین سابقه‌ای در تاریخ تشیع ندارد، بلکه نقطه مقابل «امامت شیعی»، حضور همیشگی حجت خدا در زمین و وجوب شناخت امام زمان، است. به همین دلیل آنچه بیش از یافته‌های فوق اهمیت می‌یابد، روش‌شناسی پژوهشگران غربی در تحلیل اعتقادات شیعه و تاریخ تشیع و برداشت از آن است.

## ۲. بررسی روش‌شناسی خاورشناسان

ناگفته پيدا است که گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی در آثار خاورشناسان موضوع این بررسی خواهد بود؛ اما برای بررسی و نقد گزارش‌های آنان نباید صرفاً به این مسئله بسنده کرد؛ زیرا این‌گونه گزارش‌ها و برداشت‌ها با روش تاریخی و مراجعه به منابعی گردآوری شده است که نه تنها اطلاعات یکسانی عرضه نمی‌کند بلکه راجع به برخی امامان و تاریخ تشیع گرفتار فقر اطلاعاتی است؛ از این‌رو در روایی نقد این عرصه، پیش از آنکه نقد غربیان مد نظر باشد، باید به آسیب‌شناسی منابع و پژوهش‌های تاریخ تشیع نیز پرداخت؛ زیرا برخی حوادث زندگانی امامان (ع) کمتر محل توجه مورخان و پژوهشگران شیعه و مسلمان قرار گرفته است. اما در زمینه تحلیل دیدگاه خاورشناسان باید توجه داشت که غربیان در زمینه بنیادهای اعتقادی شیعه دو روش در پیش می‌گیرند (نک.: چلونگر، ۱۳۹۰) که چنین است:

### ۲.۱. روش تاریخی

در این روش، پژوهشگر می‌کوشد مؤلفه‌های اعتقادی تشیع را به عنوان پدیده‌هایی تاریخی بررسی کند که حاصل تحولاتی هستند که در بستر تاریخی رخ داده‌اند. بر پایه روش تاریخی، موضوع در زمان و مکان خاص یا حثیت تاریخی بررسی می‌شود که اگر از رشته حوادث تاریخی و ارتباط طولی و عرضی آن با حوادث و رویدادهای دیگر جدا شود، شناختنی نخواهد بود.

از سوی دیگر، چون بیشتر خاورشناسان خاستگاه وحیانی برای اسلام و تشیع قائل نیستند، مسائل اعتقادی و مذهبی شیعه را در روند تاریخی و نسبت با گذشته و حال آن باور، بررسی می‌کنند. در بررسی‌های آنان، پژوهش در زمینه آموزه‌هایی چون امامت جدای از موقعیت تاریخی آنها غیرممکن خواهد بود؛ از همین‌رو در روش تاریخی این‌گونه آموزه‌ها، شاید ساختگی یا دستاورد تحولات فکری، سیاسی و اجتماعی قلمداد شود. خاورشناسانی همچون فان فلوتن، دارمستتر و گلدزیهر چنین بوده‌اند و هنوز هم در بین خاورشناسان چنین تفکری وجود دارد.

## ۲.۲. روش پدیدارشناسانه

در روش پدیدارشناسانه، هدف، شناخت پدیده از راه شناخت عناصر ذهنی افراد و درک پیامدهای آن است. به رغم روش تاریخی، در روش پدیدارشناسانه نیاز به وجود ارتباط منطقی موضوع با زمان (گذشته و حال) و مکان خاص نیست بلکه آنچه در این روش اهمیت دارد، عناصر و مؤلفه‌های اصلی هر پدیده و آثاری است که آن پدیده می‌تواند بر فرد، جامعه یا بر دوره‌ای از تاریخ بر جای گذارد. در این روش پژوهشگر از یک سو به جای آنکه پیدایش هر پدیده را با رویدادهای تاریخی پیوند دهد، به مؤلفه‌های فکری و اعتقادی پدیده توجه می‌کند و از دیگر سو به جای اظهارنظر، تحلیل و ریشه‌یابی، آموزه‌های مذهبی را توصیف، و نقش آنها را در دستگاه اعتقادی مذهب بررسی می‌کند. شimmel معتقد است در روش پدیدارشناسانه، پژوهشگر پس از مطالعه پدیده‌ها و سطوح عمیق و عمیق‌تر بازتاب‌های انسانی در برابر ذات الاهی، به کانون دین وارد می‌شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست می‌یابد (شimmel، ۱۳۷۶: ۳۶).

خاورشناسانی چون هانری کربن و گاه‌آنه ماری شimmel و همیلتون گیپ، که در بررسی آموزه‌های اعتقادی تشیع روش پدیدارشناسانه دارند، در برابر خاورشناسان پای‌بند به روش تاریخی بسیار اندک‌اند.

## ۳. بررسی روش‌شناسی دیدگاه خاورشناسان درباره امام باقر (ع)

دقت در اظهارنظرهای پیش‌گفته و مقایسه آنها با آنچه در باور شیعیان وجود دارد، نشان از تفاوت رویکرد و زاویه نگرش به شخص امام و آموزه امامت دارد که خود برخاسته از تفاوت نوع نگاه به مذهب است؛ چراکه شناخت موضوعات مذهبی و لوازم آن (امامت و امام) بدون ملاحظه مبانی آن مذهب شناختی ناقص خواهد بود. در تفکر شیعی، تشیع مذهبی اصیل است که بر اصل کلامی امامت استوار است و بر اساس آن، امامت منصبی الاهی و امام شخصیتی منتخب و منصوب خدا و پیامبر (ص) است که اوصافی مانند علم و عصمت دارد.

عمده شناخت شیعه‌پژوهان غربی از شیعیان و تشیع، نتیجه دریافتی است که از آثار و منابع غیرشیعی صورت پذیرفته است و اساساً تشیع را نه به عنوان مذهبی اصیل، بلکه به عنوان پدیده‌ای نوظهور و انحرافی در دین اسلام می‌شناسند که در

بستر حوادث تاریخی و به اقتضای اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی نضج و نمو یافته است. بدیهی است که نتیجه مطالعه‌ای که با چنین پیش‌فرضی صورت پذیرفته باشد مغایر با مطالعاتی خواهد بود که بر اصالت این مذهب استوار است. رنه گنون در نقد شیوه این دسته می‌گوید چون خاورشناسان همه چیز را از منظر غربی نگاه می‌کنند در شناخت شرق و تمدن‌های شرقی ناتوان‌اند. به باور وی، نخستین قدم در شناخت اسلام و تمدن شرق این است که خاورشناس خود را در جایگاه فردی معتقد و وفادار به آن فرهنگ قرار دهد و تعالیم آن را از درون مطالعه کند. به عبارت واضح‌تر، گنون معتقد است پژوهشگری که در پی شناخت مذهب و فرهنگ خاصی است باید هر چه بیشتر از روش تاریخی دور شود و به روش پدیدارشناسانه روی آورد (موسوی، ۱۳۸۹: ۱۹).

تطبیق سخن رنه گنون با آنچه از پژوهشگران پیش‌گفته آمد، برخطابودن و ناکارآمدی آثار آنان را روشن می‌کند؛ چراکه همه آنها شناخت امام باقر (ع) را به دور از باور شیعی دنبال کرده‌اند. در باور شیعیان، محمد بن علی (ع) شخصیت یگانه (زمان خود) معصوم، امام مفترض‌الطاعه منصوب به نص خداوند است که قول و فعل و تقریر او حجت است.

در اینجا یادآوری دو نکته مناسب است؛ نخست اینکه کلامی بودن این مطلب نه تنها به ترکیب اصلی بحث خللی وارد نمی‌کند، بلکه به ضرورت کلامی بودن مذهب شیعه ضروری است تمامی مباحث سیاسی، اجتماعی و تاریخی شیعیان بر همین مبنا استوار باشد. دوم اینکه، این سخن هرگز به معنای پیش‌شرط قراردادن پذیرش اعتقادات تشیع برای معرفی و مطالعه آن نیست بلکه منظور این است که مطالعه و برداشت و تحلیل رابطه اجزا و کارکرد عناصر مکتب فکری تشیع و هر مکتب دیگری، منحصر به اتخاذ رویکرد شناخت از درون (پدیدارشناسانه) است.

حال آنکه شیعه‌پژوهان غربی، امام باقر (ع) را به عنوان شخص معین، از جامعه‌ای معین در مقطعی از تاریخ آن جامعه، مطالعه کرده‌اند. برای روشن شدن این مدعا، دیدگاه‌های خاورشناسان درباره امام باقر (ع) در دو محور موضع سیاسی و امامت ایشان بررسی می‌شود:



### ۳. ۱. بررسی روش خاورشناسان در موضع سیاسی امام باقر (ع)

بیشتر پژوهشگران غربی بدون کمترین اشاره‌ای به فضای سیاسی معاصر امام باقر (ع) و رابطه حاکمیت با شیعیان و امامان شیعه، ایشان را به سکوت، بی‌طرفی سیاسی، مشارکت‌نکردن در مبارزات و حمایت‌نکردن از جنبش‌ها در برابر بنوأمیه توصیف می‌کنند. این برداشت درست‌نمای رهزن زاییده نگاه غیرجامع تاریخی به موضوع است که با استنادهای جزئی و نگاه حدقلی به شواهد تاریخی صورت پذیرفته است. زیرا درست است که در منابع تاریخی و نیز متون روایی، سخنی از تهدید و رویارویی مستقیم امام (ع) با حاکمیت به میان نیامده است، اما اسناد فراوان تاریخی و شواهدی بر خشونت رفتاری و سخت‌گیری حاکمیت در خصوص شیعیان و امام شیعیان وجود دارد (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۴۲) که تحلیل آنها نه تنها ادعای سکوت امام را برنمی‌تابد، بلکه او را سیاست‌مداری مبارز قلمداد می‌کند. بنابراین، تحلیل آنان با این اسناد قابل جمع نیست. تعرض دستگاه حاکم و دست‌گیری شخصی که در کنج عزلت و انزوای کامل سیاسی به زندگی صرفاً علمی خود مشغول باشد، بی‌معنا خواهد بود که راه برون‌رفت از آن جز با شکستن حصر توجه به روش تاریخی به دست نخواهد آمد.

در مطالعه پدیدارشناسانه اندیشه سیاسی تشیع، امام ساکت و بی‌اعتنا دیده نمی‌شود تا سخت‌گیری و خشونت دستگاه حاکم با امام بی‌معنا دیده شود. در این نگاه، سخن از راهبرد سیاسی سکوت‌نمای «تقیه» است که امام باقر (ع) بخشی از فلسفه آن را نگهبانی از جان و امنیت شیعیان (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۰/۲؛ نوری، ۱۴۰۸: ۲۵۸/۲) دانسته است.

به نظر می‌رسد در نگاه آنان، موضع‌گیری سیاسی صرفاً در رهبری جنبش سیاسی یا سیاسی - نظامی یا رویارویی مستقیم با حاکمیت خلاصه می‌شود، در حالی که تقویت زیرساخت‌هایی که مظاهر و نمادهای سیاست بر آنها استوار است، کارآمدتر از برنامه‌های زودگذر و روبنایی است. در نگاه تاریخی، امام باقر (ع) شخصیتی است که در انفعال کامل به سکوت و انزوای سیاسی روی آورده است. اما در نگاه شیعی، امام سیاست‌مداری عالم، فعال، دوراندیش و تأثیرگذار است که در پوشش اعتقادی «تقیه» به دور از حساسیت‌زایی، لحظه‌ای از مبارزه سیاسی با حاکم ستمگر دور نخواهد بود.

شیعه‌پژوهان غربی به جایگاه منحصر به فرد علمی امام باقر (ع) باور داشته‌اند، اما رویکرد سطحی‌نگر آنها در این باور به گونه‌ای است که آنان را به پرسشگری و تحلیل

جامع‌الاطراف این شخصیت علمی ترغیب کند. حال آنکه فعالیت‌های علمی امام (ع) از مهم‌ترین کارهای سیاسی ایشان است که در کنار کمترین آسیب، بیشترین دستاورد را به همراه داشته است:

مواجهه علمی امام (ع) با عالمان عصر خود گرچه در قالب مناظره‌های کلامی و نقد مبانی نحله‌های مختلفی مانند معتزله، خوارج، مرجئه، زید و طرفدارانش صورت می‌پذیرفت، اما چون جریان‌های مذکور در تحولات سیاسی-اجتماعی عصر اموی تأثیرگذار بودند، امام (ع) با نگاهی چندمنظوره با غلبه علمی و تبیین مبانی شیعی، انتشار پیامدهای سیاسی آن را نیز در اهداف و برنامه خود می‌دید.

ترسیم عینی آرمان‌های تشیع از سوی امام باقر (ع) و روشن‌سازی جایگاه امامت و امام در نظام اجتماعی و سیاسی اسلام، بیش از هر چیز برای خلفا هراس‌آور بود؛ زیرا در اندیشه امامت شیعی، خلیفه غاصب حق امام است و حاکمان قوت این اندیشه را حتی با کمترین شاخصه‌های آن نمی‌پسندیدند.

کلب‌برگ در مدخل دایرةالمعارف بدون کمترین تحلیل و ریشه‌یابی اظهار کرده است که امام باقر (ع) از حمایت از قیام‌های ضداموی خودداری کرده و با انقلابی‌ها رابطه پرتنش داشته است (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۲۴۲). برای دستیابی به میزان عمق علمی این تحلیل، توجه به ماهیت جنبش‌های مخالف اموی ادعایی کلب‌برگ و رابطه آنها با امام لازم است.

گروه اول داعیان و مبلغان عباسیان بودند که با شعار محبت اهل بیت (ع) و انتقام از قاتلان امام حسین (ع) بسیاری از مسلمانان را جذب کردند و پیروز شدند. باید دانست که از همان آغاز این مسائل شعار و ابزار بود و پس از پیروزی به مقابله با اهل بیت (ع) برخاستند و هدف آنها بر همگان روشن شد.

گروه دوم خوارج بودند که گرچه بسیار با بنی‌امیه مبارز می‌کردند، اما مبلغان و ادامه‌دهنده افکاری بودند که علی (ع) را نیز تکفیر کردند. بنابراین، جایگاهی برای همراهی امام با اینان وجود نداشت. گروه سوم نیز قیام‌های محلی بود که برخاسته از نارضایتی مردم از رفتار والیان اموی بوده است.

با یک بررسی کلی می‌توان گفت کدام یک از گروه‌های سه‌گانه فوق هم‌خوان و هم‌جهت با تفکر شیعی و بایسته همراهی امام باقر (ع) بودند. هیچ یک از آنها با اهداف

و برنامه‌های امام هماهنگ نبودند. در نتیجه امام از حمایت آنان چشم پوشید. بایسته بود کلب‌برگ این پرسش را مطرح می‌کرد که: چرا امام شخصاً عهده‌دار جنبشی در برابر بنو امیه نشد و با تحلیل اوضاع و احوال سیاسی و جامعه‌شناختی شیعیان و سخت‌گیری حاکمان اموی بر امام و اصحاب و فقدان افراد استوار در این زمینه، هر گونه برنامه و کاری از امام با مشکل و شکست روبه‌رو بوده است؟

وانگهی گرچه هیچ مصداق یا قرینه‌ای برای شناخت انقلابیانی که امام (ع) با آنان رابطه مناسبی نداشته، ذکر نکرده، اما با مروری اجمالی بر اوضاع سیاسی آن دوران می‌توان افرادی از این طیف را مشخص کرد. مصداق بارز این ادعا می‌تواند «زید بن علی» برادر امام باقر (ع) باشد که تحقیق نه‌چندان عمیقی در قیام او، ابهامات فراوانی را درباره امام پاسخ می‌دهد. زید بن علی در سال ۱۲۱ در زمان امامت امام صادق (ع) در کوفه با همراهی شیعیان، قیامی را در برابر هشام انجام داد. اما امام نیز بارها هشدار داده بود که نتیجه‌ای نمی‌گیری و او را از جنبش پرهیز داده بود و همین‌گونه شد. زیرا شیعیان از همراهی خودداری کردند و زید شکست خورد.

از سوی دیگر، گزارش ابن‌خلدون می‌تواند همراهی نکردن امام با ایشان را رمزگشایی کند:

زید با برادر خود محمد باقر درباره شرط خروج امام به مناظره می‌پرداخت و باقر او را مجاب می‌کرد که بنابراین پدرمان زین‌العابدین امام نمی‌باشد چه او خروج نکرده و درصدد آن هم برنیامده است و گذشته از این امام، زید را درباره عقاید معتزله و اینکه آنها را از اصل بن‌عطاء فرا گرفته است عیب‌جویی می‌کرد و چون امامیه درباره شیخین با زید مناظره کردند و باور او به امامت ایشان را دانستند و اینکه از آنان بیزار می‌جوید، وی را ترک گفتند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱۸۶/۲).

این گزارش شاهدی روشن بر مغایرت عقیدتی زید و طرفدارانش با امام باقر (ع) و شیعیان در مسئله امامت است که آنان را متأثر از اندیشه معتزلی نشان می‌دهد (همان). مصداق دیگر این گروه نوادگان امام حسن مجتبی (ع)، مانند حسن مثنی و دو پسرش زید و عبدالله محض، از سادات حسنی هستند که هر از چند گاهی تحریک و

تحریک‌هایی در جامعه شیعی ایجاد می‌کردند. اگر این گمانه‌زنی درست باشد، از آن جهت که خود داعیه‌دار منصب امامت بوده‌اند در نقطه مقابل امام باقر (ع) قرار می‌گرفتند که در این صورت انتظار همراهی امام (ع) با این گروه، دور از ذهن است.

ساختار و محتوای کتاب نخستین اندیشه‌های شیعی تعالیم امام محمد باقر (ع) این مسئله را در ذهن ایجاد می‌کند که نویسنده آن هم‌سوئی و همراهی بسیار نزدیکی با شیعه اثناعشری دارد، اما گفته‌ها و ناگفته‌های وی جای تأمل دارد. از جمله ناگفته‌های او «سیره سیاسی امام (ع)» است که بیانگر اندیشه سیاسی شیعه و محل اختلاف جدی است و وی کمترین اشاره‌ای به آن نداشته است. به نظر می‌رسد لالانی می‌کوشد با به دست دادن گزارش‌های تاریخی با روش پدیدارشناسی، فقط مقام معنوی امام را توصیف کند، اما به دلیل نداشتن تحلیل‌های شیعی در مسائلی همچون جایگاه علمی امام باقر (ع)، لقب باقرالعلم، و نپرداختن به سیره سیاسی امام از نگاه شیعی نتوانست در روش پدیدارشناسی، توصیفی دقیق یا نزدیک به باور شیعیان داشته باشد.

توصیف سیاسی دونالدسن از امام باقر (ع) به عنوان صلح‌جوی فرزند صلح‌جو، می‌تواند بیانگر نوع نگاه وی باشد که تشیع و باورهای شیعی را در بستر حوادث جنگ و صلح دنبال می‌کند که برخی در نگاه وی صلح‌طلب و برخی جنگ‌طلب تصویر می‌شوند و روش تاریخی او را می‌رساند.

در مجموع، دو نفر با روش تاریخی به بررسی و تحلیل جایگاه و موضع‌گیری سیاسی امام باقر (ع) پرداختند و یک نفر هم با روش پدیدارشناسی تحلیل کرده، اما به جایگاه سیاسی امام نپرداخته است. در نتیجه می‌توان گفت هر سه خاورشناس هم‌سو هستند و دیدگاهی تقریباً یکسان داشتند که امام (ع) از مسائل سیاسی دوری می‌کرد و مسئله قعود و خانه‌نشینی را پذیرفته بود.

### ۳.۲. بررسی روش خاورشناسان در مسئله امامت امام باقر (ع)

مدخل «امام باقر (ع)» در *دائرةالمعارف اسلام* به قلم کلببرگ، علاوه بر اینکه از نگاه ساختاری و محتوایی، جای نقد فراوان دارد، از منظر روش‌شناسی نیز در سایه روش تاریخی، گرفتار سطحی‌نگری و اجمال‌گویی شده است. وی با جمله بسیار مجمل «باقر پس از وفات پدرش زین‌العابدین به امامت رسید» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۲۲۴) امامت امام

باقر (ع) را از نگاه کلامی شیعیان (پدیدارشناسانه) - که آن حضرت را به نص و نصب خدا و پیامبر (ص) و ائمه (ع) امام می‌دانند - بررسی نمی‌کند تا شواهدش را پشتوانه اظهاراتش قرار دهد. همچنین، در چارچوب روش تاریخی، چرایی و چگونگی به امامت رسیدن ایشان را در بستر حوادث تاریخی هم ریشه‌یابی نمی‌کند و از کنار آن می‌گذرد. گرچه پذیرفتنی است که خلاصه‌گویی در مقالات دایرةالمعارفی لازم است، اما داستان‌نویسی مفصل و مبسوط درباره عمر بن عبدالعزیز (همان)، و نقل داستان اختلاف زید بن حسن و امام (ع) در حضور هشام، به شکلی که کمترین فایده‌ای در آن بر معرفی امام (ع) دیده نمی‌شود و اجمال‌گویی او در گزارش مناظره ارزشمند نافع با امام (ع) (همان)، و حذف جزئیات بسیار کلیدی و سودمند آن در اثبات امامت امام باقر (ع)، توجیه‌پذیر نخواهد بود. جالب توجه اینکه این داستان از اندک گزارش‌های مستند ایشان است که به لطف آن، با استخراج نکته‌های کلیدی این مذاکره و مناظره، گزارش آن عیناً در پی‌نوشت آمده که داوری بر عهده خواننده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۰/۸-۱۲۲).

- هشام: پیامبر اهل کوفه محمد بن علی (امام باقر) است.
  - نافع: کسی نمی‌تواند پاسخیم را دهد مگر اینکه پیامبر، یا وصی پیامبر باشد.
  - هشام: به امید سرافکنده شدن امام در مقابل پرسش نافع.
  - نافع: به خدا قسم حقیقتاً او داناترین مردم و فرزند رسول خدا است.
  - نافع: اصحاب او حق دارند او را پیامبر بدانند.
- چشم‌پوشی کلبرگ از محتوای صریح و ارزشمند این مذاکره جز ناهمخوانی با پیش‌فرض مطالعات ایشان جایگاهی ندارد. این داستان هم با روش تاریخی و هم با روش پدیدارشناسی، امامت امام باقر (ع) را اثبات می‌کند، اما به دلیل رویکرد خاص این کار انجام نشده است.

کلبرگ ملاقات جابر بن عبدالله انصاری و ابلاغ سلام پیامبر (ص) به ایشان را گواه مشروعیت امامت امام باقر (ع) می‌داند (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۵: ۲۴۱). داستان ملاقات جابر و امام (ع) که به طرق و عبارات مختلف در منابع شیعه و سنی روایت شده محل بحث نیست، اما اگر از درون جامعه شیعی و از نگاه باورمندان به اصل امامت به این داستان و امامت امام باقر (ع) نگاه شود، امامت امام استنباط خواهد شد و اگر به هر دلیلی این ملاقات انجام نمی‌شد آیا باور شیعیان به امامت امام باقر (ع) مخدوش می‌شد؟

اگر کلب‌رگ پیش از آنکه مدخل «امام باقر (ع)» را به عهده بگیرد، در کنار روایت ابلاغ سلام پیامبر (ص)، حدیث لوح را هم می‌دید، در حالی که راوی هر دو جابر است، یا امامت امام باقر (ع) را بر اساس باور شیعیان مطالعه می‌کرد، پرسش بالا را منتفی می‌دانست و هرگز به دیدگاه غیرروشنمد دچار نمی‌شد. زیرا بدیهی بودن انحصار مشروعیت به امامت ائمه شیعه در نص الاهی (طوسی، بی‌تا: ۲۲۳)، هرگز جای چنین برداشتی را در ذهن گوینده باقی نمی‌گذارد.

توجه به اظهارنظر انحصاری هاینس هالم در کتاب تشیع راجع به امامت امام باقر (ع) نیز مناسب است. وی با روش تاریخی در این زمینه تحلیل و بررسی کرده است. با توجه به عنوان کتاب مذکور و جایگاه امام باقر (ع) در مذهب تشیع و تبیین آموزه امامت شیعی از سوی امام، انتظار طبیعی این است که بخش وسیعی از این اثر به جایگاه، نقش و امامت امام باقر (ع) اختصاص داشته باشد. حال آنکه وی در دو جا از کتاب خود، غیرمستقیم با نفی امامت امام باقر (ع)، سخنی از امام آورده است: «شیعیان دوازده‌امامی بعدی پس از علی، حسن و حسین آنها را [علی بن حسین و محمد بن علی (ع)] به عنوان امامان چهارم و پنجم خود محترم می‌دارند» (هالم، ۱۳۸۴: ۶۴).

در فصلی که به معرفی امام صادق (ع) می‌پردازد و آغاز تشیع دوازده‌امامی را نیز از آنجا می‌داند در امامت امام باقر (ع) این‌گونه تشکیک می‌کند: «اما دست‌کم این تردید وجود دارد که آیا پدر و جد جعفر در دوران عمرشان امام شناخته می‌شدند یا نه و ممکن است آنها بعداً امام پنجم و ششم به شمار آمده‌اند» (همان: ۶۶).

از آنجا که تحلیل تردیدآمیز ایشان مستند به هیچ سند و شاهد تاریخی نشده است، در خور اعتنا نیست. این اظهارنظر چون مستظهر به هیچ‌گونه شاهد و مستند به منابع اصیل شیعی و مستند به تحقیقات معتبر در تاریخ اسلام نیست، نه تنها از نظر علمی و روشی در خور اعتنا نیست، بلکه گوینده را در نقطه اوج بی‌اطلاعی از تاریخ اندیشه تشیع نشان می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد غیرروشنمد دانستن چنین تحلیل و اظهارنظری، به مراتب بهتر از نسبت دادن آن به روشی خاص است. زیرا نه تنها در میان تمامی فرقه‌های شیعه و منابع اصیل تاریخ شیعه و اسلام، بلکه در میان تحقیقات روشنمد شیعه‌پژوهان و هم‌کیشان هالم، ادعایی مبتنی بر اثبات، دفاع یا پذیرش امامت فردی بعد از مرگ او سابقه نداشته است.

همان‌گونه که ملاحظه شد، این خاورشناسان با روش تاریخی امامت امام باقر (ع) را بررسی کرده‌اند و به نتیجه ناهمدلانه‌ای رسیده‌اند، یا به مسائل حاشیه‌ای توجه کرده‌اند، در حالی که پژوهش در زمینه گزارش‌های مربوط به امامت ایشان از لوازم اصلی این روش است.

### نتیجه

از نوشته‌ها و آثار خاورشناسان به دست می‌آید که شناخت آنان از امام باقر (ع)، شناختی ناقص و ناهمخوان با گزارش‌های تاریخی و باور شیعیان است. گرچه نقدهایی بر ساختار پژوهش‌های مذکور وارد است، ناهمخوانی دستاوردهای پژوهشی آنان با باور شیعیان را می‌توان ناشی از نوع نگاه حاکم بر شیعه‌پژوهی غربیان دانست. آنان بدون فهم نظام فکری و آموزه‌های اعتقادی شیعیان، مواضع امام باقر (ع) را تحلیل کردند. اگر جایگاه امامت در منظومه اعتقادی شیعیان و آموزه‌هایی مانند تقیه در نظام فکری شیعه در نظر گرفته می‌شد، امامت ایشان را به گونه‌ای دیگر تحلیل می‌کردند، یا اگر موضع‌گیری سیاسی ایشان را به بی‌توجهی و بی‌طرفی تعبیر نمی‌کردند، و به تحلیل و بررسی دیدگاه ایشان با حوادث و رویدادهای آن دوره می‌پرداختند، چه‌بسا نتیجه متفاوتی به دست می‌آمد، گرچه این نتیجه با دیدگاه شیعه همراه نباشد. به تعبیری، این خاورشناسان نه تنها به روش پدیدارشناسی آموزه‌های دینی را بررسی نکردند، به ماهیت روش تاریخی نیز کم‌توجهی کردند.

البته نگاه پدیدارشناسانه برخی خاورشناسان درباره امام باقر (ع)، امامت و موضع‌گیری ایشان در برابر حوادث سیاسی و اجتماعی و ناهمراهی شیعیان نیز به ظاهر تحلیلی درست و همسو با شیعیان است و شاید برخی افراد این‌گونه تحلیل‌های خاورشناسان را نشانه همدلی و تأثیرپذیری از شیعه و اندیشه‌های آنان بدانند، اما روش پدیدارشناسی در دل خود همراهی و همدلی با موضوع و باورمندان به آن رفتار و اندیشه را دربردارد و برای شناخت باورمند آن چنین رویکردی را در پیش می‌گیرند نه به دلیل باور و همدلی با آن اندیشه یا فرد باورمند به آن، بنابراین نمی‌توان به چنین تحلیل‌هایی دل بست و نگاه خود را تغییر داد.

## پی نوشت ها

### 1. Early Shi'I thought the teachings of Imam Muhammad al.Baqir

٢. عدهٔ من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد ... عن ابي الربيع قال: حججنا مع ابي جعفر (ع) في السنة التي كان حج فيها هشام بن عبد الملك و كان معه نافع مولى عمر بن الخطاب فنظر نافع إلى ابي جعفر (ع) في ركن البيت و قد اجتمع عليه الناس. فقال نافع يا امير المؤمنين من هذا الذي قد تذاك عليه الناس؟ فقال هذا نبي اهل الكوفة هذا محمد بن علي. فقال اشهد لابنائه فلاسالته عن مسائل لا يجيبني فيها إلا نبي أو ابن نبي أو وصي نبي قال فاذهب إليه و سله لعلك تخجله. فجاء نافع حتى اتكا على الناس ثم اشرف على ابي جعفر (ع) فقال يا محمد بن علي اني قرأت التوراة والانجيل والزبور والفرقان و قد عرفت حلالها و حرامها و قد جئت أسالك عن مسائل لا يجيب فيها إلا نبي أو وصي نبي أو ابن نبي قال فرجع ابو جعفر (ع) رأسه فقال: سل عما بدا لك فقال: اخبرني كم بين عيسى و بين محمد (ص) من سنة قال اخبرك بقولي أو بقولك قال: اخبرني بالقولين جميعاً. قال: أما في قولي فخمسائة سنة و أما في قولك فستماية سنة. قال: فأخبرني عن قول الله عز و جل لنبيه ... قال: ...؛ روى نقل سؤال و جوابها را ادامه می دهد تا به اینجا می رسد: «قال فوكي من عنده و هو يقول أنت والله أعلم الناس حقاً حقاً فأتى هشاماً فقال له ما صنعت قال دعني من كلامك هذا والله أعلم الناس حقاً حقاً و هو ابن رسول الله (ص) حقاً و يحق لأصحابه أن يتخذوه نبياً».



## منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۷۵). *العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الأكبر*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- احمدوند، عباس (۱۳۷۷). «گذری بر مطالعات شیعی در غرب»، در: *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۶۳، ص ۱۵۳-۱۸۴.
- اسعدی، مرتضی (۱۳۷۵). «دایرةالمعارف‌های اسلامی در زبان انگلیسی»، در: *کیهان فرهنگی*، س ۱۳، ش ۱۲۷، ص ۳۷-۳۹.
- تقی‌زاده داوری، محمود (۱۳۸۵). *تصویر امامان شیعه در دایرةالمعارف اسلام*، قم: مؤسسه شیعه‌شناسی.
- چلونگر، محمدعلی (۱۳۹۰). «خاورشناسی به شیوه همدلانه»، در: *سوره اندیشه*، دوره جدید، ش ۵.
- دونالدسن، دوایت (بی‌تا). *عقیده الشیعة و هو کتاب عن تاریخ الاسلام فی ایران والعراق*، مصر: مطبعة السعادة.
- شیمیل، آنه ماری (۱۳۷۶). *تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ و آثار اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (بی‌تا). *تجربید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عباسی، مهرداد؛ آقایی، سید علی (۱۳۸۲). «امامان شیعه در دایرةالمعارف اسلام»، در: *کتاب ماه دین*، ش ۷۴-۷۵، ص ۴۶-۷۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- لالانی، ارزینا. آر. (۱۳۸۱). *نخستین اندیشه‌های شیعی تعالیم امام محمد باقر (ع)*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- موسوی، سید رضی (۱۳۸۹). *شرق‌شناسی و مهدویت*، بی‌جا: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- هالم، هاینس (۱۳۸۴). *تشیع*، ترجمه: محمدتقی اکبری، قم: نشر ادیان.
- هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۶). *شیعه در هند*، ترجمه: سید عباس اطهر رضوی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ج ۱.



## بررسی و نقد دیدگاه‌های عالمان شیعی در باب لطم و قمه‌زنی

علی آقانوری\*

اعظم خوش صورت موفق\*\*

### چکیده

عزاداری برای سیدالشهدا (ع) از بارزترین مصادیق تعظیم شعائر تشیع است که جامعه شیعی به آن اهتمام دارد. این شعار فراگیر شیعیان، امروزه در برخی مناطق همراه با اعمالی همچون قمه‌زنی و صدمه‌زدن به بدن انجام می‌شود و موجب ترسیم چهره‌ای خشن و منفور از اسلام شیعی در جهان شده است. از این‌رو بررسی و نقد مشروعیت این قبیل اعمال از دیدگاه عالمان شیعه ضروری می‌نماید. فقهای شیعی درباره این‌گونه اعمال مواضع متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. برخی آن را مطلقاً جایز دانسته‌اند و برخی نیز با شرط واردنشدن ضرر به بدن، فتوا به جواز آن داده‌اند. برخی دیگر از فقیهان با توجه به وهن‌آمیزبودن آن برای مکتب شیعه و با توجه به اینکه قمه‌زنی از مصادیق فعل ضرری و حرام است، آن را موضوعاً از دایره «تعظیم شعائر» خارج دانسته‌اند و به نامشروع‌بودن آن حکم داده‌اند. از نگاه این دسته، با توجه به ضرورت‌ها و اولویت‌های عصر حاضر، از باب حکم ثانوی اعمال مذکور فاقد مجوز قانونی و شرعی است و دلایل مدافعان مشروعیت آن جای چون‌وچرا دارد و نقدپذیر است. مقاله حاضر به بررسی این موضوع مهم و مبتلابه جامعه شیعی می‌پردازد و ادله موافقان را نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قمه‌زنی، جراحت بر نفس، لطم.

\* دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) aliaghanore@yahoo.com

\*\* دکتری مذاهب فقهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم a.khoshsorat@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۴]

## مقدمه

عزاداری بر امام حسین (ع) و یاران شهیدش به عنوان حرکتی هوشمندانه و تأثیرگذار از حیث تربیتی و روحی در صورتی می‌تواند رسالت سنگین خود را محقق کند که به نحو صحیح انجام گیرد و از اصول و ارزش‌های اسلامی و معنوی تبعیت کند، اما امروزه وجود برخی اعمال نامتعارف مانند لطم، به معنای ضربه‌زدن به صورت و بدن با کف دست (فیومی، بی‌تا: ۵۵۳/۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۳۳/۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۳/۱۲) یا قمه‌زنی، شکافتن سر با زدن ضربه به وسیله شیئی برنده، در این مراسم موجب شده است نه تنها از اهداف بلند برگزاری فاصله گرفته شود بلکه گاه آثار مخربی بر دین و مذهب وارد کند. همین مسئله چهره‌ای خشن و تنفرآمیز و غیرعقلایی از راه و رسم شیعی، به‌ویژه در فضای مجازی، فراهم کرده و موجبات تحقیر، وهن مذهب و احیاناً شکاف بین مذاهب اسلامی و برخی اختلافات درون‌مذهبی را به دنبال داشته است. مقاله حاضر در بخش اول ادله‌ای را مطرح می‌کند که موافقان به آن استناد می‌کنند. سپس در بخش دوم، ضمن نقد ادله موافقان، به شرح ادله و نظریات مخالفان خواهد پرداخت.

## ۱. موافقان مشروعیت لطم و قمه‌زنی

موسوی خویی از جمله موافقان مشروعیت لطم و قمه‌زنی است. وی معتقد است لطم‌زدن از روی حزن و اندوه در مصیبت امام حسین (ع) هرچند شدید باشد، از شعائر و مستحب است. از این جهت که تحت عنوان جزع قرار دارد و نصوص معتبر بر رجحان آن دلالت دارد، حتی اگر لطم به خون‌آمدن یا کبودشدن سینه بینجامد. وی معتقد است تا وقتی لطمه به حد جنایت بر نفس نرسد و ظلم به آن محسوب نشود، هیچ دلیلی بر حرمتش وجود ندارد (موسوی خویی، ۱۴۱۶: ۴۴۳/۳). وی در جای دیگری حرمت انجام دادن اموری مانند لطم را برای ائمه و امام حسین (ع) استثنا کرده و به آنچه زنان اهل بیت (ع) از لطم صورت و گریبان چاک‌کردن برای امام حسین (ع) انجام داده‌اند، استناد کرده و روایت حنان بن سدیر را نیز شاهی بر مدعای خود دانسته است (همو، ۱۴۱۸: ۳۴۲/۹).

همچنین، وی از جمله معتقدان به مشروعیت قمه‌زنی محسوب می‌شود، چنانچه در

مقام پاسخ به پرسشی درباره قمه آورده است: «آنچه برخی مؤمنان انجام می‌دهند، از قبیل لطم و قمه‌زنی اگر به عنوان اظهار همدردی با مصائب اهل بیت (ع) باشد، مادامی که ضرر چندانی در آن وجود نداشته باشد، اشکالی ندارد» (همو، ۱۴۱۶: ۳/۳۱۵). در مسئله قمه نیز همانند مسئله لطم‌زنی، ملاک وی «ضرر نبودن» است که در بحث لطم با عنوان «جنایت نکردن بر نفس و ظلم نکردن» مطرح می‌کنند و در اینجا با قید «ضرر نبودن» بیان کرده‌اند.

شیخ جواد تبریزی، به عنوان یکی از معتقدان به لطم‌زنی، ادعای وحدت رویه بین شیعه و سنی در این زمینه دارد و معتقد است لطم و پوشیدن لباس سیاه از شعائر اهل بیت (ع)، و از مصادیق آشکار آیه «وَمَنْ يَعْظَمْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲) است و هر کس در تضعیف این شعائر بکوشد یا از اهمیت آن در بین جوانان شیعه بکاهد، در حق اهل بیت (ع) گناه کرده و روز قیامت برای گمراه کردن مردم از جهت ظلم‌هایی که به ائمه (ع) روا شده، مسئول خواهد بود (تبریزی، ۱۴۲۵: ۱۵۲). وی انجام هر آنچه را تحت عنوان جزع قرار می‌گیرد بلامانع می‌داند (همان: ۱۵۴).

نخجوانی در کتاب خود با ذکر فتاوی نایینی، سید عبدالهادی شیرازی، سید جمال‌الدین موسوی گلپایگانی و سید محسن طباطبایی حکیم، ایشان را از جمله فتوادهندگان به مشروعیت زنجیرزنی و لطمه‌زنی معرفی می‌کند (نخجوانی، بی‌تا: ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹ و ۱۱۰، به نقل از: هاشمی شاهرودی و جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۲۱۰/۴۹).

### ۱.۱. ادله نقلی موافقان

با دقت نظر و تأمل در شواهد روایی می‌توان دلایل موافقان مشروعیت لطم و قمه‌زنی را به شرح زیر دانست:

**الف.** وجود روایات دال بر استحباب جزع در مصیبت سیدالشهدا و اهل بیت (ع) یکی از مهم‌ترین ادله موافقان مشروعیت است (نک: طوسی، ۱۴۱۴: ۱۶۱، ح ۲۶۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۲۸۲، ح ۳۶۵۷ و ۵۰۵/۱۴، ح ۱۹۶۹۹ و ۴۱۱/۱۴ و ۵۰۷/۱۴؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۸۰/۴۴، ح ۹ و ۳۱۳/۴۵، ح ۳۲ و ۱۰۶/۹۹ و ۲۹۱/۴۴، ح ۱۴).

از طرفی با عنایت به معنای جزع در لغت که به معنای بریدن، بی‌صبری و بی‌تابی و اظهارکردن آن آمده (قرشی، ۱۴۱۲: ۳۴/۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱۶/۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۱۱/۴) و این

بی‌تابی هر گونه که آشکار شود، جزع به شمار می‌رود از نظر قائلان به مشروعیت، هر عملی را که نشانه بی‌صبری و التهاب در مصیبت باشد، جزع می‌نامند و اعمالی مانند قمه‌زنی، لطم به سر و صورت، زنجیرزدن، سینه‌زدن به گونه‌ای که منجر به خون‌ریزی یا کبودشدن شود، کوبیدن سر به دیوار، پاره‌کردن پیراهن و ... نیز از مصادیق جزع می‌دانند، چنانچه آمده است: «شدیدترین حالت جزع ... لطم به صورت و سینه و کندن مو است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۳، ح ۱؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۱/۳، ح ۳۶۲۵، مجلسی، ۱۴۱۰: ۹۰/۷۹).

آنها معتقدند حتی در مصیبت اولیای خدا، جزعی که از روی نارضایتی به قضا و قدر الاهی صورت گیرد قطعاً حرام است اما نمی‌توان جزعی را که برای اظهار خشم و غضب بر دشمنان و برائت‌جستن از کردار و رفتار آنان و بروز محبت به اولیای الاهی است مشمول نهی شرعی دانست. از نگاه آنان، جزع بر سیدالشهدا، (ع) که از بارزترین مصادیق آن است، نه تنها مستحب بلکه از عبادت‌های بزرگ شمرده می‌شود. زیرا چنین مصیبتی رویکرد معنوی و خدایی دارد و نیز نیت جزع‌کننده فرونشاندن غم و اندوه خود نیست، بلکه بی‌تابی کردن در مصیبت امامان و معصومان (ع) است و به قصد اظهار بی‌زاری و انزجار از ظلم ظالمان و زنده نگه‌داشتن بزرگی و عظمت صاحب مصیبت انجام شده است. همچنین، در برخی روایات، بر استحباب جزع برای اهل بیت (ع) تأکید شده است. بنابراین، اگر امام (ع) می‌فرماید جزع کردن برای ما مستحب است، می‌توان استفاده کرد که همه این اعمال مستحب است؛ زیرا امام (ع) جزع را به طور مطلق بیان کرده و آن را توضیح نداده، یا در مصادیق خاصی منحصر نکرده است. بنابراین، طبق مقدمات حکمت، اگر قیدی لازم بود یا مصداق خاصی از جزع مد نظر ایشان بود یا مصادیق خاصی از نظر ایشان حرمت داشت، باید آنها را ولو در قالب کلیاتی بیان می‌کردند، در حالی که این اتفاق نیفتاده است. بنابراین، از اطلاق روایات به این نتیجه می‌رسیم که جزع به تمام معانی و مصادیق آن مجاز و بلکه مستحب است (هاشمی شاهرودی و جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۱۶۳/۵۰). بسیاری از فقها دقیقاً به این مطلب استناد کرده و صریحاً آن را بیان کرده‌اند. برای مثال در استفتائاتی که از این فقیهان نقل شده، صراحتاً آمده است که این مسائل داخل در عنوان جزع و به همین جهت مستحب است (همان: ۱۹۳/۴۹).

ب. روایات دال بر جواز لطم (سینه‌زنی، زنجیرزنی و زدن به صورت) و گریبان

چاک‌زدن در مصیبت سیدالشهدا و اهل بیت (ع) از دیگر مستندات است که موافقان مطرح می‌کنند.

موافقان مشروعیت با استناد به عملکرد فاطمیات، از نداشتن کفاره برای لطم، در صورتی که برای امام حسین (ع) باشد، جواز لطم را برداشت می‌کنند، چنانچه آمده است: «هیچ کفاره‌ای برای لطم وجود ندارد مگر آنکه توبه و استغفار شود. فاطمیات برای مصیبت امام حسین (ع) گریبان دریدند و لطم زدند و برای چنین مصیبتی گریبان دریدن و لطم‌زدن سزاوار است» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۲۵/۸). آنان لطم (سینه‌زنی، زنجیرزنی، به سر و صورت زدن) را از بارزترین مصادیق جزع می‌دانند و به روایاتی در این زمینه استناد می‌کنند (از باب نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۳، ح ۱؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۱/۳، ح ۳۶۲۵ و ۴۰۲/۲۲، ح ۲۸۸۹۴؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۶۴/۱۳).

**ج.** موافقان به روایات دال بر استحباب نوحه و مدیحه‌سرایی نیز احتجاج می‌کنند، با این توضیح که نوحه اقسام مختلفی دارد که مشتمل بر نوحه حرام، جایز و مستحب است. نوحه حرام نوحه‌ای است که در آن دروغ گفته می‌شود و برخی مطالب به ناحق مطرح می‌گردد. مثلاً کسی را به صفتی که در او نیست، وصف می‌کنند. این نوع مداحی در زمان جاهلیت رواج داشت و روایات از این نوع نوحه بر حذر داشته‌اند (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۷۶/۴؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۳). اما اگر در مداحی، دو شرط راست‌گویی (مطابق واقع بودن) و به حق گفتن وجود داشته باشد، این مداحی جایز است و فرد مدح‌شونده در آن موضوعیت ندارد. لذا روایات بسیاری دلالت دارند که نوحه‌سرایی بر هر میتی جایز است (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۳، ح ۳۵۱۹۶ و ۱۲۷/۱۷، ح ۲۲۱۶۱ و ۲۲۱۶۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۷۹/۴۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۵۹/۶، ح ۱۴۹، صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶۱/۳، ح ۳۵۸۹، طوسی، ۱۳۹۳: ۶۰/۳، ح ۲). بدیهی است اگر در مداحی دو شرط مذکور در نوحه جایز، رعایت شود و فرد مدح‌شونده، ویژگی خاصی از قبیل مؤمن‌بودن، صالح‌بودن و شهیدبودن داشته باشد، این مداحی مستحب خواهد بود؛ چنانچه روایات متعددی نیز دلالت دارند بر اینکه نوحه‌سرایی بر اهل بیت (ع)، به‌ویژه سیدالشهدا (ع) و نیز نوحه بر مؤمنان مستحب است، مانند آنکه حضرت فاطمه (س) بر پدرش نوحه کرد و پیامبر (ص) امر کرده بود که بر حمزه نوحه کنند (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۴۱/۳، ح ۳۵۱۸، باب ۷۰ از أبواب الدفن، ح ۴؛ خوش‌صورت موفق، ۱۳۹۳: ۵).

بنابراین، می‌توان گفت در متون دینی، روایاتی دال بر جواز و استحباب برخی اعمال غیر از گریه، وجود دارد. روایات مذکور در قالب‌های مختلفی گزارش شده است که گروهی از آنها دلالت بر استحباب جزع در مصیبت سیدالشهدا و اهل بیت (ع) می‌کند. گروه دوم بر جواز لطمه (به صورت زدن، سینه زنی و زنجیرزنی) و گریبان چاک کردن در مصیبت سیدالشهدا و اهل بیت (ع) دلالت می‌کنند و گروه دیگر ناظر بر استحباب نوحه‌سرایی بر امام حسین و معصومان (ع) است.

### ۲.۱. شواهد تاریخی و سیره اهل بیت (ع)

سیره اهل بیت امام حسین (ع) و ائمه معصومان (ع)، دلیل دیگر موافقان مشروعیت است که مستندات فراوانی را در این زمینه مطرح می‌کنند.

**الف.** بی‌تابی امام زمان (عج) در مصیبت سیدالشهدا (ع) از جمله آنها به شمار می‌رود، چنانچه در بخش‌هایی از زیارت ناحیه مقدسه آمده است: «اگر روزگار مرا به تأخیر انداخت و مرا از یاریات محروم کرد و با کسانی که با تو به جنگ برخاستند، نجنگیدم و در مقابل دشمنانت نایستادم، پس صبح و شام بر تو به جای اشک خون گریه می‌کنم، گریه‌ای از روی حسرت بر مصیبتی که تو را فرا گرفت، تا روزی که از درد مصیبت تو و غم و اندوهت بمیرم».

**ب.** برخی برای جواز قمه‌زنی به عمل حضرت زینب (س) در شکستن سر خود به هنگام ورود به کوفه و سکوت امام سجاد (ع) در برابر این عمل استناد کرده‌اند. تاریخ‌نگاران آورده‌اند هنگامی که کاروان اهل بیت را به کوفه وارد کردند، زن و مرد از خانه‌ها بیرون آمدند و در حالی که زنان گریه می‌کردند ... ناگهان سرهای شهدا و پیشاپیش آنها سر امام حسین (ع) را که بر نیزه کرده بودند وارد کردند. وقتی چشم حضرت زینب (س) به سر بریده برادر افتاد، سر خود را به چوبه محمل زدند، به گونه‌ای که خون از زیر موهایشان جاری شد (کاشانی، ۱۳۳۷: ۵۴/۶ و ۵۵). در استناد به این گزارش تاریخی، مدعیان جواز قمه‌زنی گفته‌اند اگر قمه‌زنی و سرشکافتن در عاشورا و عزای امام حسین (ع) روا نیست، چرا حضرت زینب (س) سرش را به چوبه محمل کوبید و سر و صورتش را آغشته به خون کرد؟ مگر امام سجاد (ع) همراه زینب (س) نبود تا ایشان را از این عمل نهی کند؟



ج. عملکرد زنان در مصیبت سیدالشهدا (ع) در واقعه عاشورا یکی دیگر از این مستندات است، چنانچه به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «ولقد شققن الجيوب و لظمن الخدود الفاطمیات علی الحسین بن علی (ع) و علی مثله تلطم الخدود و تشق الجيوب»؛ «همانا فاطمیات (دختران زهرا (ع)) بر حسین بن علی (ع) گریبان دریدند و بر گونه‌ها لطمه زدند و بر مثل چنین بزرگ‌مردی باید لطمه زد و گریبان درید» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۰۶/۸۲؛ احسائی، ۱۴۰۵: ۴۰۹/۳). موافقان مشروعیت قمه‌زنی، عمل زنان در روز عاشورا را قابل استناد دانسته‌اند و حتی بی‌تابی رسول خدا (ص)، فاطمه زهرا (س)، علی (ع)، انبیا (ع)، ملائکه، حورالعین و آسمان و زمین در مصیبت سیدالشهدا (ع) را یکی دیگر از این مصادیق برمی‌شمرند، چنانچه آمده است:

پس پیامبر (ص) بی‌قرار شد و قلب و حشمت‌زده او گریست و ملائکه و پیامبران در مصیبت تو به او تعزیت و تسلیت گفتند و مادرت زهرا (س) در مصیبت تو سخت دردمند شد و لشکریایی از ملائکه مقرب، پدرت امیرالمؤمنین (ع) را تعزیت گفتند و در اعلی‌علیین برایت مجالس ماتم بر پا کردند و حورالعین در عزای تو لطمه بر خود زدند و آسمان و ساکنان آن، بهشت‌ها و خزینه‌داران آن، کوه‌ها و صخره‌ها و اطراف آن، دریاها و ماهیان آن، باغ‌های بهشت و فرزندان، خانه خدا و مقام، مشعرالحرام و حل و حرم، همه بر تو گریستند (مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۲۰/۹۸).

برخی از موافقان به سیره متشرعه و متدینان در این خصوص استناد می‌کنند و آن را در زمره دلایل مقبولیت لطم و قمه‌زنی می‌خوانند (!).

### ۳.۱. تقریر معصوم

تقریر معصوم نیز از دلایل موافقان محسوب می‌شود. عده‌ای معتقدند اعمال فاطمیات و حضرت زینب (س) در محضر امام سجاد (ع) انجام می‌گرفته است و در صورتی که این اعمال فاقد مشروعیت بود بر امام (ع) لازم بود آنها را از این اعمال باز دارد، در حالی که سکوت اختیار کرد و این خود دلیل بر مشروعیت اعمال آنها است.

### بررسی و نقد مستندات موافقان

هر چند قائلان به نامشروع بودن قمه زنی دلایل مستقلى برای مدعای خود مطرح کرده اند، که در بخش دوم به تفصیل خواهد آمد، اما معتقدند مستندات موافقان مشروعیت جای چون و چرا دارد و نقدپذیر است. چنانچه گذشت، اولین دلیل قائلان به مشروعیت، روایات است که خود مشتمل بر سه گونه است: روایات دال بر استحباب جزع، روایات دال بر جواز لطم و سینه زنی، و روایات ناظر به استحباب نوحه سرایی؛ که در ادامه بررسی می کنیم.

#### نقد دلیل اول: مطلق نبودن جزع در روایات

روایات جزع، به چند دلیل اطلاق ندارند؛ اولاً، اطلاق جزع در خود روایاتی که دلالت بر استحباب جزع می کنند، برداشته شده و جزع منحصر در مصادیق خاصی شده است، چنانچه در داستان بی تابی امام سجاد (ع) در سوگ عاشورا آمده است که هر وقت آب می دید، به قدری گریه می کرد که نزدیکانش بر جان ایشان می ترسیدند، یا حکایت گریه های سوزناک حضرت بقیة الله (عج) در رثای امام حسین (ع): «وَلَأُبْكِينَ لَكَ بَدَلًا الدُّمُوعَ دَمًا»؛ «به جای اشک، خون گریه می کنم». نیز اشاره شده است که جزع این دو بزرگوار، که نماد راستین عزاداری و سوگواری اند، فقط گریه و تألم شدید بوده است و نشانی از قمه زنی یا لطم زنی وجود ندارد.

بدیهی است روایات مذکور به روشنی دلالت دارند که علاوه بر گریه، جزع هم بر مصائب عاشورا مستحب است و خشنودی اهل بیت (ع) را در پی دارد. در دعای ندبه نیز به صراحت، سخن از بلند کردن فریاد و ناله به میان آمده است؛ در نتیجه، درست است که این گونه نیست که در روایات فقط گریه کردن بر آن حضرت مطرح شده باشد اما هیچ کدام از روایات دال بر استحباب عملی نامتعارف، مثل قمه زنی و لطم زنی، نیز نبوده اند، به ویژه آنکه اهل بیت (ع) مقصودشان را از جزع برای امام حسین (ع) با گفتار و رفتار عملی خود بیان کرده اند.

بنابراین، برخی فقها، علی رغم آنکه جزع را مستحب می دانند، قمه را از مصادیق آن محسوب نمی کنند و معتقدند عنوان جزع بر آن صدق نمی کند، از جمله شیخ جواد تبریزی، که هر چند معتقد است مجالس عزاداری برای تعظیم شعائر اسلامی است،

اظهار جزع و حزن و شیون بر مصائب واردشده بر معصومان (ع)، به‌ویژه اباعبدالله الحسین (ع) را به منظور تعظیم آنان اجازه می‌دهد (محمودی، ۱۳۸۵: ۳۴/۴) اما داخل کردن قمه‌زنی در قضیه جزع بر سیدالشهدا (ع) و اهل بیت و اصحاب ایشان را محرز نمی‌داند و در نهایت می‌گوید: «پس سزاوار است مؤمنین به کارهایی اقدام کنند که دخول آن در جزع، محرز است؛ مانند گریه کردن و ...» (همان: ۳۶/۴).

نکته مهم دیگر اینکه حتی اگر قائل به دلیل اول موافقان شویم، باید گفت ذیل دلیل اول دچار خلط عناوین شده‌اند، چنانچه خود آنان در توضیح مفهوم جزع به روایتی استناد کرده‌اند که مصادیق جزع را برشمرده است، اما در همان جا جزع با مصادیقی مانند ناله، لطم بر سر و صورت و کندن مو معرفی می‌شود و به هیچ وجه به قمه‌زنی اشاره‌ای نشده است. این در حالی است که از این دلیل برای اثبات مشروعیت قمه‌زنی نیز استفاده می‌کنند!

همچنین، با وجود چنین احادیثی که مصادیق جزع را شرح می‌دهد و خود موافقان نیز به آن قائل‌اند، تمسک به اطلاق روایات و مقدمات حکمت که به آن استناد می‌کنند، محل اشکال است؛ چراکه با وجود قیود و توضیحات مندرج در برخی احادیث، اطلاقی برای روایات استحباب جزع باقی نمی‌ماند.

دسته دوم روایاتی است که دلالت بر جواز لطم به صورت و سینه در رثای اهل بیت (ع) می‌کنند و مستند موافقان قرار گرفته است، که محکم‌ترین مصداقی که عرضه کرده‌اند جریان عزاداری و شیون فاطمیات در روز عاشورا است که چنانچه توضیحش خواهد آمد، دلالتی بر جواز قمه‌زنی و لطم‌زنی ندارد! (هاشمی شاهرودی و جمعی از مولفان، بی‌تا: ۱۸۶/۵۰).

روایت خالد بن سدید از امام صادق (ع) درباره کفاره است و کفاره نیز در جایی است که انجام دادن کار حرام در میان باشد. بنابراین، این روایت به جای آنکه بر جواز قمه‌زنی و لطم دلالت کند به روشنی بر حرمت لطمه‌زدن به صورت در مصائب دلالت دارد؛ و جمله: «لا شیء فی اللطم» ثبوت کفاره را نفی می‌کند، اما حرمت آن به جای خود باقی است (تاج، بی‌تا: ۵/۱).

اما درباره روایات دسته سوم باید گفت نوحه‌سرایی، مستحبی است که همگان حتی مخالفان می‌پذیرند و تخصصاً از موضوع خارج است؛ چراکه موضوع بحث درباره

عزاداری‌های نامتعارف است در حالی که نوحه‌سرایی از روش‌های متعارف و شناخته‌شده‌ای است که لازمه طبیعی و عرفی هر نوع عزاداری است.

### نقد دلیل دوم: سیره اهل بیت (ع) و متشرعه

اول اینکه خود سیره عملی اهل بیت (ع) بهترین روش برای تبیین منظور ایشان از جزع کردن و کیفیت عزاداری است. زیرا احکام صادر شده از امام (ع) دو گونه‌اند؛ یا محل ابتلای خود امام (ع) نیز هست یا نیست. اگر محل ابتلای امام (ع) نباشد و قیدی از جانب ایشان آورده نشود، می‌توان به اطلاق لفظ حکم تمسک کرد. اما اگر محل ابتلای خود امام (ع) نیز باشد، حتی اگر امام (ع) به طور شفاهی قیدی را ذکر نکند ولی در مقام عمل خود را مقید به روش خاصی کند، همین روش، مفسر مقصود ایشان از حکم خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان به اطلاق لفظ تمسک کرد. در چنین موقعیت‌هایی عمل معصوم (ع) که مقرون به امرش است، بیانگر مقصود ایشان از آن امر است. بنابراین، اگر امام (ع) امر به جزع برای امام حسین (ع) و سایر ائمه (ع) می‌کند و خود که عامل‌ترین افراد به احکام است، روش خاصی را در جزع کردن در پیش می‌گیرد، روشن می‌شود که مقصودشان از امر به جزع، همین اعمال و با همین کیفیت بوده است و از این رو در چنین مسائلی نمی‌توان به اطلاق لغوی و عرفی لفظ عمل کرد (هاشمی شاهرودی و جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ۱۷۵/۵۰).

دوم اینکه آنچه در سیره ائمه (ع) دیده می‌شود فقط گریه و اندوه است نه بیشتر، و حتی استناد موافقان به بخش‌هایی از دعای ندبه، بر فرض صحت آن، نیز مؤید همین مسئله است: «فَعَلَى الْأَطَائِبِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى صَلَى اللَّهِ عَلَيْهِمَا وَآلِهِمَا فَلْيَبْكُ الْبَاكُونَ وَ إِيَاهُمْ فَلْيَنْدُبِ النَّادِبُونَ وَ لِمَثَلِهِمْ فَلْيَنْدُرِّ الدُّمُوعُ وَ لِيَصْرُخِ الصَّارِخُونَ وَ يَضْجُ الضَّاجُونَ وَ يَعِجُّ الْعَاجُونَ»؛ «بر پاکیزگان از اولاد محمد و علی - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِمَا - پس بر آنان گریه‌کنندگان گریه و ندبه‌کنندگان ندبه کنند و برای مثل آنان باید اشک‌ها ریخته شود و فریادکنندگان فریاد کشند و ضجه‌کنندگان ضجه زنند و صدایشان را به ناله بلند کنند» (مشهدی حائری، ۱۴۱۹: ۵۷۸؛ حلی، ۱۴۰۹: ۵۰۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۹۹). در این بخش‌ها بر چیزی غیر از گریه کردن و نوحه خواندن تأکید نشده است و همه اینها از امور متعارف هستند، در حالی که محل نزاع، درباره امور نامتعارف در عزاداری بود

(هاشمی شاهرودی و جمعی از مولفان، بی تا: ج ۵۰/ص ۱۶۸). ضمن اینکه برخی عبارات حضرت حجت مانند خون گریه کردن «استعاره» است.

سومین نکته اینکه استناد به سیره زنان در کربلا نمی‌تواند مجوزی برای قمه باشد؛ چراکه زنان در کربلا در وضعیت بسیار دشوار و وصف‌ناپذیری بودند که خارج از وضعیت عادی و عرفی هر فرد است. پس نمی‌توان به سیره آنها استناد کرد و صرف اینکه زنان حاضر در کربلا اقدام به لطم و امثال آن کرده‌اند دلیل بر جواز نخواهد بود؛ چراکه فاطمیات در روز عاشورا در ضرورت و اضطرار قرار داشتند و قطعاً از عملی که در هنگام بروز ضرورت به طور طبیعی صادر می‌شود، نمی‌توان حکمی عمومی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها صادر کرد و دلیل این مدعا آن است که این عمل دیگر در تاریخ تکرار نشد، حتی در خرابه شام که عزاداران در اوج تألم بودند، گزارشی از این اعمال در تاریخ وجود ندارد، یا در سال‌های بعد در روز عاشورا، همین افراد چنین اعمالی را تکرار نکردند؛ و اساساً نحوه عملکرد ایشان نمی‌تواند ملاک و مجوز مشروعیت باشد، بلکه آنچه ملاک است سیره و عملکرد معصوم (ع) است که در این خصوص هرگز از امام سجاد (ع) نقلی بر انجام دادن چنین اعمالی وجود ندارد.

نکته چهارم اینکه، در خصوص سر شکستن حضرت زینب (س)، استناد به این گزارش تاریخی، برای قمه‌زنی و کارهایی همانند آن، از چند جهت مخدوش است؛ اول اینکه این روایت مرسله است و مجلسی که این گزارش را آورده، به مرسله بودن آن تصریح کرده است. وی می‌نویسد: «رأیت فی بعض کتب المعتبرة، روی مرسلأ عن مسلم الجصاص»؛ «در برخی کتاب‌های معتبر دیده‌ام که به گونه‌ای مرسل از مسلم نقل شده است». با چنین روایتی چگونه می‌توان این عمل را به زینب کبری (س) نسبت داد یا بر اساس آن مسئله‌ای فقهی و موضوع به این مهمی، با تبعات زیانبار برای مکتب را، اثبات کرد؟! محدث قمی در نقد سند روایت یادشده می‌نویسد: «ذکر محامل و هودج، در غیر خیر مسلم جصاص نیست. و این خیر را گرچه علامه مجلسی (۱۴۱۰) نقل کرده، لکن مأخذ آن منتخب طریحی و کتاب نورالعین است که حال هر دو کتاب بر اهل فن پوشیده نیست» (قمی، ۱۳۷۹: ۴۹/۱؛ الطهرانی، ۱۴۰۳: ۲۲/۴۲۰؛ قاضی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۰ و ۶۴).

از نظر محتوایی نیز، این روایت اشکالاتی دارد؛ از جمله اینکه با سفارش پیامبر (ص) به فاطمه زهرا (س) و همچنین با سفارش امام حسین (ع) به زینب کبری (س)

معارض است (عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۱/۴۵-۳)؛ چراکه امام حسین خواهر را سوگند دادند که اقدام به لطم و پریشان کردن مو نکنند (همان: ۲/۴۵؛ احمد بن جعفر بن وهب، بی تا: ۲۴۴/۲؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۸۵/۳؛ ابن جوزی، بی تا: ۳۳۸/۵؛ ابن کثیر، بی تا: ۱۷۷/۸). آیا با چنین سفارش‌هایی می‌توان گفت عقیده بنی‌هاشم به چنین کاری دست زده‌اند؟!

علاوه بر این، لطم‌زنی با مقام والا و روح بزرگ حضرت زینب (س) منافات دارد و با شأن و جایگاه آن حضرت سازگاری ندارد: «نسبت سر شکستن به زینب (س)، که عقیده هاشمیین و عالمه غیرمعلمه و رضیعه ثدی نبوت و صاحب مقام رضا و تسلیم است، بعید است» (قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۳/۱). ضمن اینکه برخی معتقدند اساساً شتران، محمل و هودج نداشته‌اند (همان: ۱۰۷/۱). بر همین اساس، شیخ عباس قمی در ادامه سخنان یادشده آورده است که «آنچه از مقاتل معتبر معلوم می‌شود، حمل ایشان بر شتران بوده که جهاز ایشان پلاس و روپوش نداشته‌اند» (همان: ۴۹۳/۱). هرچند هودج رسم عرب برای زنان بوده اما با عنایت به اسیربودن این خاندان، فراهم‌نکردن هودج برای زنان اسیر در این کاروان طبیعی به نظر می‌رسد که شاید منظور مجلسی، در لُهوف از نبودن هودج همین باشد و در نهایت اینکه، قیاس قمه‌زنی بر این عمل (بر فرض ثبوت) مع‌الفارق است؛ چراکه معلوم نیست با قصد صورت گرفته باشد یا نه. بنابراین، عمل حضرت زینب (س) مجوز مشروعیت نیست و حتی بر فرض پذیرش این مسئله (زدن سر به کجاوه) با عنایت به انقلاب روحی و وضعیت بحرانی ایشان عکس‌العملی عادی محسوب می‌شود و حال ایشان نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد.

سیره متشرّعه در صورتی قابل پیروی است که از سیره اهل بیت (ع) برخلاف آن، ثابت نباشد. همچنین، به زمان معصوم (ع) برسد (مظفر، ۱۳۸۶: ۳۷۳/۲؛ اسلامی، ۱۳۸۷: ۲۷۵/۱)، در حالی که روش اهل بیت (ع) در جزع‌کردن بر حسین (ع) کاملاً روشن است و جای تردید نیست تا بخواهد با سیره متشرّعه ثابت شود. ضمن اینکه در خصوص ثبوت این سیره در عصر معصوم تردید فراوانی وجود دارد، بلکه خلاف آن ثابت است (هاشمی شاهرودی و جمعی از مؤلفان، بی تا: ۱۷۴/۵۰).

اما در خصوص نقد دلیل آخر، یعنی تقریر، که بیشتر ناظر است به نحوه عملکرد امام سجاد (ع) در عاشورا، توجه به این نکته ضروری است که امام سجاد (ع) اساساً در آن زمان در وضعیت جسمی بسیار نامطلوبی به سر می‌بردند (مجلسی، ۱۴۱۰: ۱/۴۵؛ امین،

۱۴۰۶: ۶۰۱/۱). بنابراین، وضعیت عادی حاکم نبوده است. ضمن اینکه شاید آن حضرت به سبب بیماری آن صحنه‌ها را ندیده باشند یا بعداً متذکر شده باشند.

## ۲. ادله مخالفان مشروعیت و قائلان به حرمت

در مقابل نظر موافقان، برخی معتقدند زنجیرزنی، لطم‌زنی و قمه‌زنی بنا به دلایل متعددی فاقد مشروعیت دینی و فقهی است. لذا ضمن حرام دانستن لطم، کندن مو و قمه‌زنی، گاهی آن را موجب کفاره نیز می‌دانند که اهم مستندات آنها به شرح زیر است:

**الف.** «دستورهای قرآن» در خصوص صبر و استقامت در مشکلات و مصائب و بی‌تابی و جزع‌نکردن در چنین موقعیت‌هایی، چنانچه در سوره بقره (آیه ۱۵۵-۱۵۷) به آن اشاره شده است.

«روایات» که مشتمل بر سه دسته است که هر سه گروه ناظر بر فقدان مشروعیت است:

۱. روایاتی که در خصوص عزاداری بر امام حسین (ع)، جز گریه بر ایشان، توصیه‌ای ندارد (نک: مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۸۳/۴۴، باب ۳۴، ثواب البكاء علی مصیبه؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۱۲۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۶۹/۱، مجلس فی ذکر مقتل الحسین علیه السلام؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۴/۱۴، باب ۶۶، استجاب البكاء لقتل الحسین (ع) و ما أصاب أهل البيت علیه السلام).
۲. روایاتی که از انجام دادن اعمالی نامتعارف و مخالف متانت مانند لطم (به سر و صورت و سینه‌زدن)، کوبیدن سر به دیوار و قمه‌زنی و ... منع کرده است (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۵/۲، باب حبّ الدنيا والحرص علیها، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۹۳/۸۲، باب ۹۵ از ابواب التعزیه والمأتم و آدابهما؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۱/۳ و نیز ص ۲۷۳ باب ۸۴ از ابواب کراهة الصیاح علی المیت، ح ۱). برای مثال از امام سجاد (ع) نقل شده است که امام حسین (ع) در شب عاشورا حضرت زینب (س) را از هر گونه لطم و جزع نهی کرده است (مجلسی، ۱۴۱۰: ۲/۴۵؛ احمد بن جعفر بن وهب، بی‌تا: ۲۴۴/۲؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۸۵/۳؛ ابن جوزی، بی‌تا: ۳۳۸/۵؛ ابن کثیر، بی‌تا: ۱۷۷/۸).

۳. توصیه‌های فراوانی از اهل بیت (ع) درباره وظایف مؤمنان در گرفتاری‌ها در روایات وجود دارد که ناظر به همین مسئله است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۵/۲، باب حبّ الدنيا والحرص علیها، ح ۵؛ شهید ثانی، ۱۳۶۷: ۱۰۸ و ۱۱۴؛ مجلسی، ۱۴۱۰: ۹۳/۸۲، باب ۹۵ از ابواب التعزیه

والمأتم و آدابهما؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۱).

ج. قاعده «لا یطاع الله من حیث یعضی» اطاعت خدا را با عصیان ممکن نمی‌داند (حسینی، ۱۴۲۸: ۳۷/۲). از سووی «ترک فعل حرام» از شعائر است و آن عملی که ترکش شعار است، ممکن نیست فعلش از شعائر محسوب شود. از این رو با عنایت به اینکه قمه زنی از مصادیق فعل ضرری است، یعنی فعلی که فی نفسه هیچ منفعتی بر آن بار نمی‌شود، متعلق نهی شارع قرار گرفته و حرام است و ادله شرعی دال بر حرمت آن نیز وجود دارد. بنابراین، موضوعاً از باب «تعظیم شعائر» خارج می‌شود. به عبارت دیگر، این فعل ضرری از مصادیق محرمة محسوب می‌شود و قابلیت اینکه مصداق شعائر قرار بگیرد ندارد (محسن اراکی، جلسه درس «فقه الشعائر»، ۱۹ آبان ۱۳۹۲، قم به نقل از سایت [www.afsaran.ir/link/418202](http://www.afsaran.ir/link/418202)؛ شبکه اجتهاد [www.ijtihad.ir/NewsDetails.aspxitemid3389](http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspxitemid3389) موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۶۰/۱). همچنین، شرط اساسی در عبادت تقرب است و با چیزی که از آن نهی شده است نمی‌توان به خدا نزدیک شد (مغنیه، ۱۹۷۵: ۳۴۵). بنا بر این اصل، از فعل ضرری قمه و لطم پرهیز داده شده است و نمی‌توان با آن به خداوند تقرب جست.

د. قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (روحانی، ۱۴۱۳: ۳۸۳/۵) از جمله قواعدی است که می‌تواند دلالت بر فقدان مشروعیت قمه زنی داشته باشد. شیخ انصاری معتقد است این قاعده، «نفی حکم و نفی موضوع» است (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۹۲/۲؛ همچنین نک: مشکینی، ۱۳۷۴: ۲۰۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷: ۳۱/۵ و ۱۱۸ و ۱۲۸). یعنی شرع فعل ضرری را تشریح نکرده است. نتیجه اینکه حکم اولیه فعل ضرری حرمت است. لذا با فعل ضرری نمی‌توان تعظیم شعائر کرد.

اضرار و ایذاء، که طبق قاعده مذکور از آن نهی شده، یکی از مستندات قائلان به جایز نبودن قمه زنی است، چنانچه در فتاوی مراجع تقلید، از جمله موسوی خویی، آمده است که اگر قمه زنی و زنجیرزنی با قلاب‌های فلزی، که در ماه محرم انجام می‌گیرد، منجر به ضرر و زیان معتنا بهی شود جایز نیست. البته وی قید دیگری برای جایز نبودن مبنی بر هتک، تمسخر و توهین به دین و مذهب ذکر می‌کند که مستقلاً به آن خواهیم پرداخت (موسوی خویی، ۱۴۱۶: ۴۴۵/۲). در فتوای مکارم شیرازی نیز بر اضرار به نفس تأکید شده است. وی می‌گوید: «بر عذاران لازم است از کارهایی که .... آسیبی به بدن آنها وارد می‌کند، خودداری کنند» ([www.makaremshirazi.org](http://www.makaremshirazi.org)).



اما پس از تبیین وجوب پرهیز از فعل ضرری، لازم است قمه‌زنی به عنوان یکی از مصادیق آن محل تأمل قرار گیرد که با عنایت به اینکه تشخیص ضرری بودن یک فعل خاص، با توجه به اینکه از موضوعات است، بر عهده عرف است، از جایگاه عرف در فقدان مشروعیت قمه‌زنی می‌توان بهره جست. از این‌رو عرف، هر چیزی را که نیازمند مداوا باشد ضرر دانسته است. بنابراین، جرح و ایجاد زخم بر بدن از مهم‌ترین مصادیق ضرر محسوب می‌شود. از این‌رو عقلا از آن پرهیز می‌کنند و عرف آن را قبیح می‌داند. علامه امین در کتاب *اعیان‌الشیعة* به این نکته تصریح می‌کند که قمه‌زنی اضرار به نفس است و می‌نویسد: «قمه‌زنی و اعمالی دیگر از این قبیل در مراسم عزاداری حسینی، و زخمی کردن سر، که نه سود دنیوی دارد و نه اجر اخروی، ایذاء نفس است و به حکم عقل و شرع حرام است ... شکی نیست که این اعمال ناشی از وسواس شیاطین بوده و موجب رضایت خدا و پیامبر و اهل بیت اطهار (ع) نیست» (امین، ۱۴۰۶: ۳۶۳/۱۰).

«حرمت ایذاء نفس» از عموماتی است که با هیچ یک از ادله موافقان قمه، تخصیص‌بردار نیست. بنابراین، فتوای صحیح و بجای بسیاری از فقها بر این مبنا قرار گرفته است، چنانچه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء، به عنوان یکی از مخالفان قمه‌زنی، می‌گوید:

اگر بخواهیم موافق قواعد فقهی و استنباط احکام شرعی در خصوص مسئله لطمه به صورت زدن و اعمالی از این قبیل همچون قمه‌زنی و ... که در این روزگار جریان دارند نظر دهیم، به چیزی جز حرمت دست نیافته و چاره‌ای جز فتوا به منع و تحریم آنها نخواهیم داشت؛ زیرا هیچ مخصّصی که بتواند عموماً حرمت اضرار و ایذاء به بدن و حرمت به خطر انداختن جان انسانی را در این مسائل تخصیص زده باشد، وجود ندارد و دلیلی نداریم که بتوان اینها را از حکم به حرمت خارج کرد (نجفی، ۱۴۲۶: ۱۹-۲۲).

۵. بهره‌گیری از نقش «زمان و مکان» در فقدان مشروعیت قمه‌زنی: تأثیرات زمان و مکان در صدور احکام و تغییرات صفات موضوعات احکام از ملزومات در صدور احکام فقهی محسوب می‌شود؛ چنان‌که موسوی خمینی در این باره می‌گوید:

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای

حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد (موسوی خمینی، بی تا: ۹۸/۲۱).

و در جایی دیگر، شناخت کامل از اوضاع و احوال بیرونی موضوعات را از ویژگی‌های مجتهد جامع معرفی می‌کند و می‌گوید: «آشنایی به روش برخورد با حیل‌ها و تزیینات فرهنگی حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون و فرمول‌های دیکته شده آنان ... از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است» (همان: ۹۸/۲۱). از این رو با عنایت به وضعیت جهان اسلام در عصر حاضر و ضرورت حفظ عزت اسلام در دنیا لازم است برای جلوگیری از وهن مکتب شیعه و همچنین پرهیز از خشن جلوه‌دادن چهره اسلام در جهان، به جای نبودن اعمالی مانند قمه‌زنی حکم کرد.

و. وهن مکتب؛ یکی از مهم‌ترین دلایل منع مشروعیت قمه‌زنی آسیب‌های ناشی از رفتارهای ناهنجاری مثل قمه‌زنی در سطح جهان برای مذهب است. وهن مذهب از دلایل مهمی است که شاید می‌شد تحت عنوان توجه به عنصر مکان و زمان مطرح کنیم اما به دلیل اهمیتش جداگانه مطرح می‌کنیم. وهن، توهین و استهانه در منابع فقهی، مترادف با استخفاف و به معنای کاری است که موجب خفیف، حقیر شدن و اهانت شود (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۲/۵؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۶/۱؛ باب ۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۶۱/۱). مسلم است که پدیده قمه‌زنی و برخی اعمال سبک و نابخردانه، باعث نوعی دلزدگی از شرع اسلام و مذهب تشیع است و سبب می‌شود شیعه در میان مذاهب اسلامی متهم به غلو و رفتارهای ناهنجار شود.

بسیاری از فقها و اندیشمندان از قمه‌زنی به سبب وهن بودن آن برای مذهب نهی کرده‌اند، چنانچه از موسوی خوئی و شیخ جواد تبریزی پرسیدند «ضرب السلاسل والتطییر من العلامات التي تراها فی شهر محرم الحرام فاذا كان هذا العمل مضرا بالنفس

و مثیرا لانتقاد الآخرين فما هو الحكم حينئذ؟»؛ «زنجیرزنی و قمه‌زنی از اموری است که در ماه محرم الحرام مشاهده می‌شود، چنانچه این‌گونه اعمال اضرار به نفس باشد یا موجب انتقاد و سوءبرداشت بیگانگان شود، انجام دادن آنها چه حکمی دارد؟». تبریزی در پاسخ می‌گوید: «دخول ما ذکر فی الجزع المستحب لما أصاب سید الشهداء (ع) محل تأمل»؛ «داخل بودن امور مذکور تحت عنوان جزعی که برای مصیبت سیدالشهدا (ع) مستحب است، محل تأمل است». موسوی خویی نیز در پاسخ می‌گوید: «لا يجوز فيما إذا أوجب ضررا معتدا به، أو استلزم الهتك والتوهين»؛ «چنانچه این‌گونه اعمال موجب ضرر معتناهی شود یا مستلزم بی‌احترامی و اهانت باشد جایز نیست (موسوی خویی، ۱۴۱۶: ۴۴۵/۲، سؤال ۱۴۰۴). و می‌افزاید: «الضرر المعتد به هو الذی لا يتسامح بالوقوع فيه، كهلاك النفس أو المرض المشابه لمثله، والآخران ما يوجب الذل والهوان للمذهب فی نظر العرف والله العالم»؛ «ضرر معتناهی عبارت است از امری که نمی‌توان از وقوع آن چشم‌پوشی کرد، مانند هلاکت نفس یا بیماری‌ای که منجر به هلاکت نفس شود؛ و منظور از هتک و توهین، چیزی است که موجب خاری و سبکی مذهب در نظر عرف کج‌اندیش شود» (همان، سؤال ۱۴۰۵). همچنین، شیخ جواد تبریزی در این باره می‌گوید: «عزاداری باید طوری باشد که موجب وهن بر شیعه نباشد». مکارم شیرازی نیز معتقد است: «اقامه عزای حسینی از افضل شعائر است، ولی باید از آنچه به بدن ضرر می‌رساند یا مایه وهن مذهب است پرهیز کرد» (محمودی، ۱۳۸۵: ۲۰۲/۴).

علما و مراجع تقلید، در این مسئله اجماع دارند که هر عملی که موجب «وهن اسلام» شود حرام است و باید از آن خودداری کرد. در روایات وارد شده و کتب فقهی بارها بر حرمت اهانت و استخفاف یکی از محترمان و ضروریات دینی مثل قرآن، اماکن مقدس، احکام دینی و حتی افعالی که منجر به اهانت به مؤمن می‌شود، مثل غیبت، تمسخر و سب، تصریح شده است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۹۳/۵ و ۲۹۴؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۵۵۶/۱ و ۵۵۷؛ جمعی از نویسندگان مؤسسه دایرةالمعارف الفقه الاسلامی زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، بی‌تا: ۲۹۵-۲۹۸، باب استخفاف). در این کتب فقهی، حرمت وهن و استخفاف از طرق متعددی همچون آیات، روایات، حکم عقل، اجماع و ارتکاز ذهن متشرع اثبات شده (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۹۴/۵-۳۰۳؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۵۵۸/۱-۵۶۲؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۳۰) تا آنجا که حرمت آن را از ضروریات و مسلّمات دین دانسته‌اند؛ «أنّ

من ضروریات الدین و مسلّماته والمرکز عند المتشرعة هو حرمة الاستخفاف بمحترّات الدین و عدم جوازه» (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹: ۲۹۵/۵ و ۲۹۶). از باب نمونه، در ادامه به پاسخ برخی فقها درباره استفتائی که در آن از بعضی رفتارهای وهن آمیز در عزاداری‌ها نهی شده، اشاره می‌کنیم:

طبق دیدگاه محمدتقی بهجت اگر موجب وهن مقدسات شود، جایز نیست. سیستمی نیز قریب به همین مضمون را گفته‌است. به نظر وی، باید از کارهایی که عزاداری را خدشه‌دار می‌کند، اجتناب شود. فاضل لنکرانی نیز صراحتاً می‌گوید هر عملی که موجب وهن مذهب شود، جایز نیست. صافی گلپایگانی نیز رأی به پرهیز داده و گفته‌است در موقعیت‌هایی که موجب وهن مذهب شود، از آن خودداری گردد (محمودی، ۱۳۸۵: ۳۳/۳ در جواب استفتاء).

جوادی آملی و مهدی روحانی نیز از دیگر علمایی هستند که از این عمل به سبب وهن آمیز بودن آن نهی کرده‌اند و معتقدند چیزی که مایه وهن اسلام و پایه هتک حرمت عزاداری است، جایز نیست و انتظار می‌رود از قمه‌زنی و مانند آن پرهیز شود؛ چراکه اعمال شیعه و پیروان اهل بیت (ع)، محل توجه و مذاقه است. بنابراین، لازم است از امور یادشده که باعث وهن مذهب است، جداً اجتناب کرد؛ علاوه بر اینکه ولی امر مسلمین از این امر نهی فرموده و اطاعت معظم له واجب است. برخی علما در بیان فقدان مشروعیت قمه‌زنی بر «غیرمنطقی و ناپذیرفتنی بودن این عمل» تأکید فراوان داشته‌اند؛ چنانچه فاضل لنکرانی صراحتاً بر این مسئله تأکید کرده و گفته است:

با توجه به گرایش که نسبت به اسلام و تشیع بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در اکثر نقاط جهان پیدا شده و ایران اسلامی به عنوان ام‌القرای جهان اسلام شناخته می‌شود، و اعمال و رفتار ملت ایران به عنوان الگو و بیانگر اسلام مطرح است، لازم است در رابطه با مسائل سوگواری و عزاداری سالار شهیدان حضرت اباعبدالله الحسین (ع) به گونه‌ای عمل شود که موجب گرایش بیشتر و علاقه‌مندی شدیدتر به آن حضرت و هدف مقدس وی گردد. پیدا است در این شرایط، مسئله قمه‌زدن نه تنها چنین نقشی ندارد، بلکه به علت عدم قابلیت پذیرش و نداشتن هیچ گونه توجیه قابل فهم مخالفان، نتیجه سوء بر آن مترتب خواهد شد. لذا لازم است شیعیان علاقه‌مند به مکتب امام حسین (ع) از آن

خودداری کنند. و چنانچه در این مورد نذری وجود داشته باشد نذر واجد شرایط صحّت و انعقاد نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵: ۲۱۷۳/۱؛ همچنین برای اطلاع بیشتر از دیدگاه برخی عالمان معاصر شیعی نک.: خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۵۹۷/۲).

محمدجواد مَغْنِیه نیز در آثار خویش از قمه‌زنی انتقاد می‌کند و آن را از اختراعات عوام می‌داند. وی در این باره می‌نویسد:

یکی از کارهای نادرست، اعتماد و تکیه بر عادات و روش‌هایی است که عوام از آن پیروی می‌کنند. زیرا بسیاری از این اعمال را حتی دینی که عوام از آن پیروی می‌کنند تأیید نمی‌کند، اگرچه برخی شیوخ منتسب به دین از آنها حمایت کنند. روشن‌ترین نمونه‌ای که می‌توان برای این معنا تصور کرد اعمالی است که بعضی از عوام در روز عاشورا انجام می‌دهند. اعمالی مانند پوشیدن کفن و مجروح کردن سر و پیشانی خود به وسیله شمشیر، که باید گفت این‌گونه بدعت‌های زشت و شرم‌آور در زمان‌های متأخر از زمان ائمه و بزرگان علمای شیعه به وجود آمده است و از اختراعات جاهلانی است که خودسرانه و بدون اذن و اجازه امام یا عالم بزرگی آن را به وجود آورده‌اند و بعضی شیوخ فریب‌خورده نیز آن را به سبب تجارت و منافع خویش تأیید کردند. عده‌ای نیز از ترس اهانت یا آسیب واردشدن بر نهضت حسینی یا برای مصالحی که خود می‌پنداشتند سکوت کردند و جریانی تاکنون در مواجهه با این اعمال به وجود نیامده است؛ مگر عده کمی از علما، که در پیشاپیش آنها سید محسن امین است. ایشان در این زمینه رساله‌ای خاص به نام *التنزیه لاعمال الشبیه* در حرمت و بدعت‌بودن قمه‌زنی نگاشت. اگرچه به همین دلیل عده‌ای فریب‌خورده و نادان در مقابل او موضع‌گیری کردند (مغنیه، ۱۴۰۹: ۱۴۱).

اگرچه تشخیص و هن مذهب بودن قمه‌زنی از مصادیق تشخیص موضوع است ولی از زمره موضوعات جزئی و شخصی نیست که تشخیص آن بر عهده مکلفان باشد، بلکه از موضوعات اجتماعی و سیاسی است که به‌ناچار باید مرجع واحدی برای تصمیم‌گیری و تشخیص آن وجود داشته باشد. در حکومت اسلامی تشخیص این‌گونه

موضوعات بر عهده رهبری است و نظر او فصل الخطاب است و مسلم است که وی با توجه به دلایلی از این عمل نهی کرده است، از جمله: جعلی و بدعت بودن ماهیت قمه زنی و وهن آمیز بودن برای مذهب تشیع، خرافی بودن و مصداق عزاداری نبودن آن، آثار و بازتاب‌های منفی قمه زنی مانند مخدوش شدن چهره تشیع، سوء استفاده دشمن از قمه زنی برای تبلیغ بر ضد تشیع، ضایع شدن فداکاری گذشتگان برای حفظ آبروی تشیع (برگرفته از بیانات در جمع روحانیان استان «کهکیلویه و بویر احمد» در آستانه ماه محرم ۱۳۷۳/۰۳/۱۷؛ پاسخ به نامه امام جمعه اردبیل، حجة الاسلام والمسلمین آقای مروج، ۱۳۷۳/۰۳/۲۷؛ بیانات در جمع روحانیان استان «کهکیلویه و بویر احمد» در آستانه ماه محرم ۱۳۷۳/۰۳/۱۷؛ پاسخ به نامه امام جمعه اردبیل، حجة الاسلام والمسلمین آقای مروج ۱۳۷۳/۰۳/۲۷؛ بیانات در اجتماع بزرگ مردم در صحن امام خمینی (ره) مشهد مقدس رضوی ۱۳۷۶/۰۱/۰۱ به نقل از: سایت تبیان). وی همچنین معتقد است قمه زنی، علاوه بر اینکه از نظر عرفی از مظاهر حزن و اندوه محسوب نمی‌شود و سابقه‌ای در عصر ائمه (ع) و زمان‌های بعد از آن ندارد و تأییدی هم به شکل خاص یا عام از معصوم (ع) درباره آن نرسیده، در زمان حاضر موجب وهن و بدنام شدن مذهب می‌شود. بنابراین، در هیچ حالتی (حتی پنهانی) جایز نیست و چنانچه در این خصوص نذری وجود داشته باشد، نذر واجد شرایط صحّت و انعقاد نیست (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۳۲۶، س ۱۴۶۱).

همچنین از موسوی خمینی، درباره جواز قمه زنی در عزای امام حسین (ع) استفتاء به عمل آمد که در پاسخ چنین گفت: «در صورتی که موجب ضرر نباشد مانع ندارد، ولی در این زمان، در شرایط و اوضاع کنونی از قمه زدن خودداری شود» (موسوی خمینی، بی تا: ۵۸۱/۳ و ۵۸۳). وی به خوبی واقف بود که چنین حرکتی موجب وهن مکتب اهل بیت (ع) و تفکر شیعی می‌شود. بنابراین، حتی خودداری از اقامه نماز جماعت با اهل تسنن را موجبات وهن مکتب می‌دانست چه رسد به اعمالی از قبیل قمه زنی!

ح. لزوم تبعیت از حکم ولی فقیه در حرمت قمه زنی به عنوان یکی از ادله مخالفان مشروعیت قمه زنی مطرح است. شاید بتوان گفت با عنایت به اینکه این مسئله از احکام ثانویه است، حتی می‌تواند به تنهایی در زمره ادله مخالفان محسوب شود، چنان که بسیاری از علما و فقهای شیعی بر آن تصریح و تأکید کرده‌اند. در ادامه، به سبب اهمیت موضوع، به اختصار، به بیان دیدگاه‌های برخی صاحب نظران و مراجع شیعی خواهیم پرداخت.

سید کاظم حائری، ضمن تأکید بر وهن آمیز بودن آن می‌گوید:

اولاً ما شاهد آنیم که قمه‌زنی و بعضی اعمال شبیه به آن، ذاتاً موجب تخریب وجهه اسلام و تشیع گشته‌اند و دشمنان کافر نیز در زمان حاضر برای آسیب وارد کردن به ما در این‌گونه اعمال تکیه نموده، تا دین ما را دین خرافه و وحشی‌گری معرفی نمایند. و ثانیاً چه ما چنین دیدی را نسبت به قمه‌زنی به دست آورده باشیم یا نه، باید از اوامر ولی امر مسلمین در این مورد اطاعت کنیم؛ زیرا ایشان در این مورد موضع‌گیری صریح و روشنی نموده‌اند که دیگر هیچ‌گونه عذری را برای مخالفت باقی نمی‌گذارد و بر تمامی مسلمین واجب است که از دستورات ایشان اطاعت نمایند؛ چه کسانی که با ایشان در فتوا هم‌نظرند و یا از ایشان تقلید می‌کنند و چه کسانی که در این فتوا با ایشان هم‌نظر نبوده و یا از کس دیگری تقلید کنند؛ در هر صورت بر همه مسلمین واجب است از ایشان به خاطر ولی امر بودنشان تبعیت کنند (www.alhaeri.com).

از حسین مظاهری نیز درباره حکم فقهی قمه‌زدن پرسیدند. وی در پاسخ صراحتاً بر نظر ولی فقیه تأکید کرد و گفت: «چون ولایت فقیه نهی از آن کرده‌اند، همه باید از این کار پرهیز کنند؛ گرچه مقلد کسی باشند که جایز بدانند» (www.almazaheri.ir؛ برای اطلاع بیشتر در این زمینه نک: مسائلی، بی‌تا: ۲۰۸).

علاوه بر اینها، فقهای بزرگی نیز در گذشته وجود داشتند که در فتاوی خویش قمه‌زنی را بدعت و حرام دانسته‌اند، از جمله فقهای نامداری همچون: سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ عبدالکریم حائری یزدی، سید محسن امین، سید محسن حکیم، موسوی خمینی و ... پس نمی‌توان ادعا کرد که حتی در زمان گذشته که محدودیت‌های کنونی وجود نداشت کلیه علما، قمه‌زنی را تأیید می‌کردند. چنانچه در فتوای سید ابوالحسن اصفهانی آمده است: «ان استعمال السیوف والسلاسل والاطبول والابواق و ما یجری الیوم أمثاله فی مواکب العزاء بیوم عاشورا انما هو محرم و هو غیر شرعی»؛ «به کار بردن شمشیرها (قمه‌زنی) و زنجیرها و طبل‌ها و بوق‌ها و کارهایی مانند آن، که امروزه در دسته‌های عزاداری و در روز عاشورا معمول است، همه حرام و غیر شرعی است (امین، ۱۴۰۶: ۳۷۸/۱۰؛ شُبر، ۱۳۶۹: ۳۴۰/۲؛ جمعی از نویسندگان، بی‌تا: ۵۳۱/۲).

### نتیجه

روایاتی که موافقان مشروعیت به آنها استناد کرده‌اند تا استحباب لطم و امثال آن را ثابت کنند، دلالت بر استحباب این اعمال نمی‌کند. بلکه دلالت بر استحباب غم و اندوه قلبی و گریه و زاری می‌کند. در هیچ یک از این روایات اسمی از لطم به میان نیامده، بلکه در همه آنها سخن از گریه و اندوه قلبی و ندبه و ضجه بوده است، یعنی اعمالی که همه متعارف‌اند و کسی بر آنها خرده نگرفته است.

از سویی سیره معصومان (ع) در عزاداری برای امام حسین (ع) بهترین گواه بر این است که جزع به معنای لطم و اعمال نامتعارف نیست و سیره اهل بیت (ع) نشان می‌دهد که جزع در شدیدترین حالات آن نباید همراه با این اعمال باشد؛ زیرا خود آن حضرات شدیدترین حالات اندوه و جزع را داشتند ولی هیچ کدام اقدام به چنین اعمالی نکردند. در نتیجه باید گفت دلیل صریحی بر جواز لطم و امثال آن تا کنون اقامه نشده است، در حالی که ادله محکمی بر حرمت این عمل وجود دارد. پس با عنایت به ادله و مستندات موجود در متن دین قمه‌زنی، لطم‌زنی و کلیه اعمالی از این سنخ، که موجب اضرار به نفس می‌شود و مهم‌تر از آن موجب وهن شیعه و تشیع و اسباب مخدوش شدن چهره مکتب اهل بیت و زبان‌درازی مخالفان آن به‌ویژه در عصر حاضر می‌گردد، هیچ‌گونه مجوز عقلایی و دینی ندارد، و رسالت عالمان دینی نیز درباره این مسئله سنگین‌تر می‌نماید و لازم است در بیان فتاوی خود از احساسات عوام فاصله بیشتری بگیرند و همت خود را معطوف به نشان‌دادن زیبایی‌های مذهب خردمندانه جعفری کنند.



## منابع

قرآن.

نهج البلاغه.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (بی‌تا). *البدایة والنهایة*، بیروت: دار الفکر.

ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دار صادر.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی‌تا). *المنتظم فی تاریخ الملوک والأمم*، بیروت: دار الکتب العلمیة. احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن علی (۱۴۰۵). *عوالی (غوالی) اللثالی العزیزیه*، قم: دار سید الشهداء للنشر.

احمد بن جعفر بن وهب (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر. اسلامی، رضا (۱۳۸۷). *قواعد کلی استنباط (ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول)*، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.

امین، سید محسن (۱۴۰۶). *اعیان الشیعه*، بیروت: انتشارات دار التعارف.

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۷). *أنساب الأشراف*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

تاج، محمد (بی‌تا). «قمه‌زنی زیر تیغ نقد»، در: *پگاه حوزه*، ش ۳۱۹.

تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۵). *رسالة فی لبس السواد - الأنوار الالهیه*، قم: دار الصدیقة الشهیده سلام الله علیها.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). *دایرةالمعارف تشیع*، قم: انتشارات حکمت.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البیته علیهم السلام.

حسینی شیرازی، صادق (۱۴۲۷). *بیان الاصول*، قم: دار الانصار، چاپ دوم.

حسینی مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی (۱۴۱۷). *العناوین الفقهیة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حسینی، محمد علی (۱۴۲۸). *التعلیق والشرح المفید للحلقة الاولى*، قم: مؤسسه عاشورا.

حلی، رضی الدین سید ابن طاووس (۱۴۰۹). *الاقبال بالأعمال الحسنة فیما یعمل مرة فی السنة (ط - القديمة)*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الثانية.

خامنه‌ای، سید علی (۱۴۲۴). *رسالة اجوبة الاستفتائات*، قم: انتشارات انقلاب اسلامی.

خوش‌صورت موفق، اعظم (۱۳۹۴). «مدیحه‌سرایی از دیدگاه اسلام»، *نهمین جشنواره ملی رضوی*، منتشر شده در: *کتاب بر آستان ارادت*، اردبیل: انتشارات محقق اردبیلی، چاپ اول.

روحانی، سید محمد صادق (۱۴۱۳). *القواعد الفقهیة: منتقى الاصول*، قم: چاپ‌خانه امیر.

سپهر کاشانی، محمدتقی (۱۳۳۷). *ناسخ التواریخ*، تهران: امیرکبیر.

شُبّر، سید حسن (۱۳۶۹). *تاریخ العراق السیاسی المعاصر*، بی‌جا: دار المنتدی للنشر.

طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرین، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.  
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۳۹۳). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب  
الاسلامیه.

طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.  
طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۴). الأملی، قم: دار الثقافة.  
الطهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۳). الذریعة الی تصانیف الشیعة، بی جا: دار الاضواء، الطبعة الثالثة.  
عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن نور الدین علی بن احمد (۱۴۰۹). مسکن الفؤاد و حبّ الأولاد،  
تهران: نشر دانش.

فاضل لنکرانی (موحدی)، محمد (۱۴۲۵). جامع المسائل، قم: انتشارات امیر قلم.  
فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (طبع قدیم)، قم: الشریف  
الرضی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.  
فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی  
(ع).

قاضی طباطبایی، محمدعلی (۱۳۸۳). تحقیق در باره اول اربعین حضرت سیدالشهدا علیه السلام، تهران:  
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.  
قمی (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی  
وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

قمی، شیخ عباس (۱۳۷۹). مفاتیح الجنان، قم: انتشارات دلیل.  
کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.  
مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۱۰). بحار الانوار الجامعة الدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم  
السلام، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.

محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۳). قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.  
محمودی، سید محسن (۱۳۸۵). مسائل جدید از دیدگاه علما و مراجع تقلید، بی جا: نشر ورامین، چاپ  
پانزدهم.

مسائلی، مهدی (بی تا). قمه زنی؛ سنت یا بدعت، اصفهان: نشر گلبن اصفهان، چاپ ششم.  
مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادی، چاپ ششم.  
مشهدی حائری، محمد بن جعفر (۱۴۱۹). المزار الکبیر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه  
مدرسین حوزه علمیه قم.

مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). اصول فقه همراه شرح، شارح: عبدالله اصغری، قم: بی نا، چاپ دوم.  
مغنیه، محمد جواد (۱۴۰۹). الشیعة فی المیزان، بیروت: دار النجواد، چاپ دهم.

مغنیه، محمد جواد (۱۹۷۵). *علم أصول الفقه فی توبه الجدید، بیروت: دار العلم للملایین*.  
مقری فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: منشورات دار الرضی*.

موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ (۱۳۹۷). *القواعد الفقہیة، قم: نشر الهادی، ج ۱*.  
موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ (۱۴۱۹). *القواعد الفقہیة، قم: نشر الهادی، ج ۵*.  
موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام*.  
موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۲). *استفتائات، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم*.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). *تحریر الوسیلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم*.  
موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۶). *صراط النجاة (المحشی الخویی)، قم: مکتب نشر المنتخب*.  
موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸). *التفتیح فی شرح العروة الوثقی، قم: لطفی*.  
نجفی (کاشف الغطاء)، محمد حسین بن علی بن محمد رضا (۱۴۲۶). *الفردوس الأعلى، قم: دار أنوار الهدی*.

نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی*.  
نخجوانی، محمدعلی (بی‌تا). *الدعاة الحسینیة، قم: هیئت قمر بنی هاشم (ع)*.  
نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷). *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم*.  
هاشمی شاهرودی و جمعی از مؤلفان (بی‌تا). *مجله فقه اهل بیت (ع)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، ج ۴۹ و ۵۰*.

[ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid3389](http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid3389)

[www.afsaran.ir/link/418202](http://www.afsaran.ir/link/418202)

[www.makaremshirazi.org](http://www.makaremshirazi.org)

[www.tebyan.net/mobile.aspx/Comment/index.aspx?pid=61180](http://www.tebyan.net/mobile.aspx/Comment/index.aspx?pid=61180)



### نقش سیاسی و تاریخی مدرسه فیضیه در تجدید حیات شیعه

محمد رجایی نژاد\*

سید علی میرموسوی\*\*

#### چکیده

شیعه از زمان پیدایش تاکنون، تاریخ پر فراز و نشیبی داشته است. در برخی موقعیت‌های تاریخی با فرصت پیش آمده، اقدام به تشکیل حکومت کرده و گاه با پوشش فرهنگی اندیشمندان شیعی در تمدن اسلامی ادامه حیات داده است. در تاریخ معاصر نیز، با قیام مردم ایران به رهبری امام خمینی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی فرصتی پیش آمد تا تشیع تجدید حیات کند. در این نوزایی، بیشترین نقش را روحانیان شیعه ایفا کرده‌اند. از جمله کانون‌هایی که در بالندگی روحانیان و تحولات معاصر شیعه بسیار اثرگذار بوده، مدارس علوم دینی، به‌ویژه مدرسه فیضیه، در قم، است. بررسی چگونگی تحولات تاریخی این مدرسه و شناخت عوامل مؤثر در این تحولات و چگونگی اثرگذاری آن در حیات سیاسی شیعه، مسئله‌ای است مهم که نوشتار پیش رو قصد تبیین و تحلیل آن را دارد. فیضیه در تاریخ معاصر، ضمن آنکه مرکز تعلیم و تعلم علوم و معارف دینی بوده، پایگاه انقلابیان و فعالان سیاسی حوزوی و غیرحوزوی نیز بوده است. لذا ظهور و بروز توأمان دیانت و سیاست در نهایت، مرحله جدیدی از حیات شیعه را رقم زد. چگونگی بازنمایی نقش مدرسه فیضیه در تجدید حیات سیاسی شیعه دغدغه اصلی مقاله حاضر است. لذا مفاهیم سیاسی در میدانی تاریخی در پیوند با تحولات و تجدید حیات شیعه واکاوی می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** مدرسه فیضیه، تجدید حیات شیعه، روحانیان، انقلاب اسلامی، امام خمینی.

\* دانشجوی دکتری تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول) [www.mrajaei1348@gmail.com](mailto:www.mrajaei1348@gmail.com)

\*\* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید [mirmoosavi@gmail.com](mailto:mirmoosavi@gmail.com)

[تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۷]

## مقدمه

تحولات تاریخی از عوامل و منابع گوناگونی سرچشمه می‌گیرند، که بی‌تردید آگاهی یکی از مهم‌ترین آنها است. این نقش، به‌ویژه در جوامع دینی، در خصوص آگاهی دینی برجسته‌تر می‌شود. در تاریخ نمونه‌های بسیاری از تحولات را می‌توان مثال زد که بر پایه تحول در فهم و آگاهی دینی رخ داده است. در جوامعی که نهاد دین، دارای نهاد آموزشی و پرورشی ویژه‌ای است، تحول در آگاهی دینی را می‌توان و باید در این نهاد جست‌وجو کرد. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد در جهان تشیع مدارس علوم دینی نقشی مهم در تحولات اجتماعی و سیاسی داشته‌اند. از جمله این مکان‌ها مدرسه «فیضیه» در شهر قم است که تاریخی چند صدساله و مملو از حوادث و رویدادهای تأثیرگذار در تاریخ تشیع و ایران دارد؛ مدرسه‌ای که در مقطعی بر جهان اسلام، به‌ویژه مذهب تشیع دوازده‌امامی، اثرگذار بوده و موجب تجدید حیات آن شده و در بازنمایی نهاد حوزه علمیه شیعه وجهی نمادین یافته است. بررسی تاریخ معاصر ایران، به عنوان مرکز جهان تشیع، نشان‌دهنده نقش و تأثیر حوزه علمیه قم با محوریت مدرسه فیضیه در تحولات علمی و سیاسی - اجتماعی است. این اثرگذاری در دوره‌های تاریخی متقابل بوده؛ هم تأثیر داشته، و هم تأثیر پذیرفته است. تأسیس حوزه علمیه قم با مرکزیت مدرسه فیضیه و توجه و حضور و فعالیت بزرگانی چون آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، مراجع ثلاث (سید محمدتقی خوانساری، سید صدرالدین صدر و سید محمد حجت کوه‌کمره‌ای)، آیت‌الله بروجردی، امام خمینی و دیگر مراجع در آن، که هر یک در سرنوشت و حیات شیعه اثرگذار بوده‌اند، نشان از نقش این مدرسه نسبت به دیگر مدارس علوم دینی دارد؛ مکانی که افزون بر پرورش بسیاری از شخصیت‌های علمی، مذهبی، سیاسی و انقلابی کشور، زمینه‌ساز و بستر رشد و گسترش اندیشه‌های انقلابی امام خمینی بود.

در گذر تاریخ معاصر، نام مدرسه فیضیه، امام خمینی و انقلاب اسلامی چنان به یکدیگر گره خورده‌اند، که نمی‌توان برای هر یک تاریخی نوشت و از دیگری یاد نکرد. دهه ۱۳۴۰ شمسی، آغازی دوباره برای فیضیه بود؛ آغازی که فیضیه را با سیاست پیوند زد و آن را به پایگاه مبارزه علیه نظام سلطنتی تبدیل کرد. به همین دلیل، نام این مدرسه در تاریخ تشیع ماندگار شده است. مدرسه فیضیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز

همچنان جایگاه مذهبی و سیاسی خود را حفظ کرده، به گونه‌ای که نبض تحولات علمی و اجتماعی همچنان در این مکان قرار دارد. شناخت چگونگی تحولات تاریخی فیضیه و تبیین عوامل مؤثر در این تحولات از یک طرف، و بررسی نقش متقابل آن در پیشرفت‌های علمی حوزه‌های علمیه شیعی و تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی از طرف دیگر، شایسته بررسی‌های عمیق و دقیق است که پژوهش مزبور در پی واکاوی آن است.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که: مدرسه فیضیه چه نقشی در تجدید حیات علمی-سیاسی تاریخ معاصر تشیع داشته است؟ نوشتار حاضر در پاسخ به این پرسش، به دنبال تقویت این ادعا است که همگام با پیدایش و گسترش اسلام سیاسی در ایران جایگاه کانونی فیضیه در تجدید حیات شیعه تقویت شد. بر این اساس، فیضیه نه تنها به مرکزی برای تربیت روحانیان و طلاب انقلابی، بلکه به پایگاهی برای تشکیل جلسات اعتراضی و مبارزه بر ضد رژیم تبدیل شد. بررسی این ادعا را با نگاهی به سرگذشت فیضیه از آغاز مبارزه تا پیروزی آن، می‌توان پی گرفت. بدین منظور بررسی تاریخچه این نهاد و شناخت شخصیت‌های تأثیرگذار در آن و نظری بر سیر تحولات آن در آغاز لازم به نظر می‌رسد.

### تطور سیاسی-تاریخی فیضیه در تمدن اسلامی

فیضیه از مدارس دینی واقع در شهر قم است. بنای اولیه این مدرسه به دوران سلجوقیان (قرن پنجم و ششم ه.ق.) برمی‌گردد (قزوینی، بی‌تا: ۱۶۴). این مدرسه در آغاز به این نام شناخته نمی‌شد و فقط به دلیل همجواری با حرم فاطمه معصومه (س)، به سستی فاطمه شهرت داشت (همان: ۱۷۴). در عهد صفویان به مدرسه آستانه (گنجینه آثار، ۱۳۴۹: ۶۷۰/۱) معروف شد و از قرن سیزدهم تاکنون رسماً فیضیه (همان؛ شریف رازی، ۱۳۵۲: ۴۱/۱) نامیده شده است. مدرسه فیضیه در سال ۶۱۷ ه.ق. با حمله مغولان به قم، همانند دیگر آثار این شهر، ویران شد و اثری از آن بر جای نماند، اما با روی کار آمدن سلسله صفویه و رسمیت یافتن مذهب تشیع، شاهان صفوی به تجدید بنای آن همت گماشتند. به این دلیل، برخی منابع، بنای مدرسه فیضیه را متعلق به عهد صفوی می‌دانند (قمی، ۱۳۶۱: ۱۵۶؛ شریف رازی، ۱۳۵۲: ۴۱/۱).

پس از زوال صفویه، که مدارس علوم دینی نیز از رونق افتاد، فیضیه نیز مستثنا نبود. در دوره افشار نیز با توجه به سیاست‌های دینی حکومت، توجهی به حوزه‌های علمی و مدارس علمیه نمی‌شد، اما در زمان کریم‌خان زند تا حدود زیادی اوضاع تشیع و علمای شیعه بهبود یافت. در نهایت دوران کوتاه حکومت‌های افشاریه و زندیه را هم باید دنباله صفویه شمرد و انتظار فعالیت و رونق مدارس چون فیضیه را نداشت (شمیم، ۱۳۷۲: ۳۸۱). فتحعلی‌شاه قاجار سه مدرسه باقی‌مانده از عهد صفوی را تخریب و مدرسه فیضیه را تجدید بنا و در کنار آن مدرسه دارالشفاء را تأسیس کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۳۲/۲؛ قمی، ۱۳۶۱: ۱۵۶). بحران مشروطیت، بحران فیضیه را هم به دنبال داشت؛ به گونه‌ای که این مدرسه خالی از سکنه و طلاب شد و دیگر درس و تدریس در آن رونقی نداشت (شریف رازی، ۱۳۳۲: ۷۲/۱؛ حسینیان، ۱۳۸۳: ۷۴۲) و به تبع آن مدرسه فیضیه تبدیل به مخروبه‌ای شد (موحد ابطحی، ۱۳۶۵: ۳۲۹/۱). با ورود آیت‌الله حائری یزدی به قم در سال ۱۳۰۱ ه.ش. و احیای حوزه تعطیل‌شده و کم‌رمق قم، بار دیگر مدرسه فیضیه بازسازی شد و رونق گرفت (همان).

حضور آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری در قم و احیای حوزه علمیه با محوریت مدرسه فیضیه، که به همین دلیل او را آیت‌الله مؤسس نیز می‌نامند، به حدی اهمیت و بازتاب داشت که احمدشاه، آخرین شاه قاجار، نیز به قم عزیمت کرد و این اقدام را به ایشان تبریک گفت (بصیرت‌منش، ۱۳۷۶: ۲۳۶). از این زمان به بعد، حوزه علمیه قم با مرکزیت مدرسه فیضیه و به ریاست آیت‌الله حائری فعالیت خود را شروع کرد (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۲۹). پس از بازسازی و مرمت مدرسه فیضیه و تأسیس حوزه علمیه، علاقه‌مندان به علوم دینی به قم سرازیر شدند و فیضیه به محل اجتماع عالمان و طالبان علوم دینی تبدیل شد (فراتی، ۱۳۸۹: ۷۵). در همین دوره، اداره معارف قم به درخواست حکومت رضاشاه، اقدام به جمع‌آوری آمار و اطلاعات مستند از حوزه علمیه، تعداد مدارس و طلاب سراسر کشور، به‌ویژه قم، کرد. در سندی که از اداره معارف قم در سال ۱۳۱۳ ه.ش. باقی است، به هفت مدرسه فعال و معروف حوزه علمیه قم اشاره شده که مدرسه فیضیه با بیشترین طلبه ساکن در صدر فهرست قرار دارد (مرادی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۵۴). هدف حکومت تسلط بر حوزه‌های علمیه و روحانیان و مهار و محدودکردن فعالیت‌های آنان بود. این حرکت رضاشاه برای روحانیان و حوزه تازه‌نفس قم بدترین ضربه بود (فراتی، ۱۳۸۹: ۷۷).



امام خمینی در همین مقطع حدود هفت سال (۱۳۰۰-۱۳۰۶) در حجره شماره ۲۳ مدرسه فیضیه سکونت داشت (کهن‌نسب، ۱۳۷۶: ۱۷). از سال ۱۳۱۵ در مدرسه فیضیه، به مدت هشت سال، تدریس اخلاق داشت و در حضور شاگردانش همواره با کنایه از عملکرد دولت رضاشاه انتقاد می‌کرد (خمینی، ۱۳۷۵: ۵۸؛ یار و دیار، بی‌تا: ۴؛ کهن‌نسب، ۱۳۷۶: ۱۷). نمازهای روزانه خود را معمولاً با نماز جماعت مدرسه و به امامت آیت‌الله سید محمدتقی خوانساری اقامه می‌کرد و در نبود ایشان امامت جماعت را بر عهده می‌گرفت (ستوده، ۱۳۸۰: ۵۲/۳). امام خمینی برخی تألیفات خود را در این مدرسه نگاشته است. کتاب معروف *کشف الاسرار* را در فیضیه نوشت (خمینی، ۱۳۷۵: ۵۹). درس اخلاق آخر هفته ایشان چنان در طلاب اثرگذار بود که باعث ترس رژیم شده بود و همین مسئله رژیم شاه را وادار به تعطیلی آن کرد (کهن‌نسب، ۱۳۷۶: ۱۷). از این هنگام به‌مرور نقش اساسی و تأثیرگذار علمی و تحولات سیاسی-اجتماعی مدرسه فیضیه آغاز شد و رابطه حکومت وقت با حوزه علمیه و به تبع آن، فیضیه و علما تغییر کرد و به نوعی موجب برجستگی و شهرت این مکان شد.

### دولت مطلقه و رویارویی با نهادهای مذهبی

در واکاوی روند تحولات سیاسی و اجتماعی دوره پهلوی اول، گرچه نمی‌توان به‌تنهایی و مشخصاً برای مدرسه فیضیه نقش محوری یافت، اما با توجه به جایگاه کانونی آن در حوزه علمیه، می‌توان رد پای تحولات مرتبط با دین و علما را در فیضیه جست‌وجو کرد. در این زمان، فیضیه مرکز ثقل تحولات درون‌حوزوی واقع شد. در دوره پانزده‌ساله زعامت آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۳۰۱-۱۳۱۵ ه.ش.) بر حوزه علمیه، حوادثی در کشور رخ داد که برخی از آنها به حوزه علمیه و روحانیان مربوط می‌شد. مثل رئیس‌الوزاری و مسئله جمهوری رضاخانی که وی می‌کوشید نظام سلطنتی را به جمهوری تبدیل کند، ولی با مخالفت عده‌ای از نخبگان، همچون آیت‌الله مدرس مواجه شد. لذا سران حکومتی بهترین چاره را در این می‌دیدند که با سفر به قم و ملاقات با مراجع سه‌گانه حاضر در قم (آیت‌الله حائری یزدی، آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی، و آیت‌الله میرزا حسین نایینی) و جلب نظر آنان، در واقع، هم مشروعیت معنوی و مذهبی کسب کنند و هم به پشتوانه تأیید آنان، منویاتشان را عملی کنند (بصیرت‌منش، ۱۳۷۶: ۲۳۸).

و ۲۳۹). با توجه به مرکزیت مدرسه فیضیه، بعضی دیدارها و مشورت‌ها در همان جا انجام می‌گرفت.

یکی از اقدامات ضدفرهنگی رضاشاه تخریب مدارس علمیه و جایگزین کردن مدارس جدید به جای آنها بود. آیت‌الله حائری برای مصونیت حوزه علمیه از تخریب، به‌ویژه مدرسه فیضیه، سیاست اجتناب از دخالت در امور سیاسی را پیشه کرد تا دولت کمتر متوجه حوزه و روحانیان شود و در نتیجه به فکر تخریب یا انهدام حوزه علمیه نیفتد. چنین تدبیری کارگر افتاد و رضاشاه هم به دلیل آنکه آیت‌الله حائری دخالت روحانیان در امور سیاسی را مجاز نمی‌دانست و هم به دلیل علاقه قلبی به شخص آیت‌الله حائری، از تعرض به حوزه علمیه قم خودداری کرد (همان: ۲۴۹).

یکی دیگر از اقدامات ضد مذهبی رضاشاه مبارزه با هر نوع مجلس سوگواری و ممانعت از برگزاری آن بود. ممنوعیت عزاداری در قم نیز از سال ۱۳۱۳ ه.ش. آغاز شد و تا اواسط سال ۱۳۲۰ ادامه یافت. این ممنوعیت شامل مدرسه فیضیه می‌شد. چنان‌که در مجلس ترحیمی که از طرف حاج شیخ عبدالکریم در فیضیه برپا بود و خود ایشان هم حضور داشت، رئیس شهربانی قم خطیب جلسه را از منبر پایین کشید و هیچ‌کس هم جرئت نکرد اعتراض کند و حرفی بزند (مخلصی، ۱۳۷۸: ۲۵-۶۷). با وجود چنین فضایی و مشی غیرسیاسی آیت‌الله حائری (فراستی، ۱۳۸۹: ۸۲) نقش سیاسی مدرسه فیضیه نیز به پایین‌ترین حد خود رسیده بود. تا اینکه با فوت آیت‌الله حائری در سال ۱۳۱۵ ه.ش. و تبعید رضاشاه از ایران در شهریور ۱۳۲۰، دوران انزوای سیاسی روحانیان و مدرسه فیضیه نیز سپری شد و مسائل و مشکلات حوزه‌های علمیه تا حدودی فروکش کرد و بعد از آن، فصل جدیدی برای حوزه و روحانیان رقم خورد.

### رشد اسلام سیاسی در فیضیه: پهلوی دوم

سلطنت محمدرضاشاه تقریباً هم‌زمان با دوره زعامت آیت‌الله بروجردی (۱۳۲۳ ه.ش. تا ۱۳۴۰ ه.ش) بر حوزه‌های علمیه است. پس از حضور ایشان در قم و تصدی زعامت حوزه و مرجعیت جهان تشیع، یکی از اقدامات اولیه ایشان توجه به مدرسه فیضیه و تکمیل طرح توسعه کتاب‌خانه آن بود که از زمان آیت‌الله حائری ساخت آن آغاز شده بود (قمی، ۱۳۶۱: ۲۹۹). با تکمیل توسعه فیضیه، آیت‌الله بروجردی خود نیز در این مدرسه

تدریس درس اصول را آغاز کرد (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۱۸). لذا فیضیه تبدیل به پایگاه علمی و اجتماعی علما و طلاب شد. بیشتر استادان در آنجا مشغول به تدریس و تحصیل شدند. طلاب، بیشتر اوقات، به‌ویژه نزدیک غروب به مدرسه فیضیه می‌آمدند و انفرادی و جمعی به مباحث علمی مشغول می‌شدند. زعامت آیت‌الله بروجردی حدود هفده سال، یعنی از سال ۱۳۲۳ ه.ش. تا ۱۳۴۰ ه.ش.، تداوم داشت و در این مدت حوزه علمیه با مرکزیت مدرسه فیضیه، مدیریتی درخشان را شاهد بود. در این برهه زمانی، با اینکه بروجردی از سیاست پرهیز داشت و می‌کوشید در امور سیاسی و حکومتی دخالت نکند (فراتی، ۱۳۸۹: ۱۱۳)، مسائل و حوادثی در کشور رخ می‌داد که به نوعی با حوزه، روحانیان و فیضیه مرتبط بود. یا اینکه افراد و جریان‌هایی در فضای سیاسی کشور فعال می‌شدند که ریشه در حوزه داشتند. لذا واکنش حوزه و در نتیجه نظر و دخالت آیت‌الله بروجردی را به دنبال داشت؛ از جمله، جریان فداییان اسلام، ملی‌شدن صنعت نفت، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و سقوط مصدق و ... مسائلی بود که لاجرم پای حوزه و روحانیان و در رأس آنها آیت‌الله بروجردی را به میان می‌کشید.

یکی از گروه‌هایی که در حمایت از نهضت ملی‌شدن نفت بسیار می‌کوشید و پایگاه خود را مدرسه فیضیه قرار داده بود، فداییان اسلام، به رهبری نواب صفوی، بود. اعضا و طرفداران جمعیت فداییان اسلام فعالیت‌ها و سخنرانی‌های خود را در فیضیه بر روی تخته‌سنگی قرار داده بودند که در بین انقلابیان و طلاب به سنگ انقلاب (حَجَر الثورَة) معروف شده بود. این سنگ هنوز هم در مدرسه فیضیه موجود است و نام آشنای انقلابیان آن دوران است. حضور فداییان اسلام در مدرسه فیضیه به اندازه‌ای چشمگیر و پررنگ بود که انگار بر صحن مدرسه سیطره داشتند (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۴۱-۱۴۷). آیت‌الله بروجردی، که بنای دخالت در مسائل سیاسی را نداشت، با کسانی که مذهب را با سیاست یکی می‌دانستند و پای روحانیان را به مداخله در امور سیاسی می‌گشودند، نیز میانه خوبی نداشت. از این‌رو به فداییان اسلام روی خوشی نشان نمی‌داد و در نهایت با آنها به مبارزه برخاست (فراتی، ۱۳۸۹: ۱۱۳)، با وجود این، نواب صفوی علاقه داشت طلاب جوان حوزه علمیه را جذب کند و مدرسه فیضیه را مکانی برای مبارزه با محمدرضاشاه قرار دهد (همان). در عمل نیز این اتفاق افتاد و فیضیه محل تجمع و تظاهرات فداییان اسلام شد (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۴۰ و ۱۴۱). پس از مخالفت علنی آیت‌الله

بروجردی با فعالیت‌ها و اقدامات فداییان اسلام، بیشتر روحانیان از آنان دوری کردند و با حمایت از دیدگاه زعیم حوزه، عملاً نواب صفوی و هم‌فکرانش را در حوزه علمیه قم محدود کردند؛ تا حدی که آنها را با شدت تمام از مدرسه فیضیه بیرون راندند (دوانی، بی‌تا: ۸). اینکه فداییان اسلام از بین چندین مدرسه علمیه فعال، فیضیه را پایگاه خود قرار داده و فعالیت خود را در آنجا متمرکز کرده بودند، نشان از موقعیت برتر و اثرگذاری آن داشت. صدای اعتراضی که از فیضیه بیرون می‌آمد، هم در سیاست داخلی و هم سیاست خارجی کشور، تأثیرگذار بود. در دهه ۳۰، که بنا شد حکومت ایران، اسرائیل را به رسمیت بشناسد، این فیضیه بود که محل تجمع اعتراضی مراجع و علما و طلاب شده بود؛ تا آن حد که در صحن مدرسه دفتری برای ثبت‌نام از طلاب داوطلب اعزام به فلسطین دایر شد (همان: ۱۴۷).

آیت‌الله بروجردی برای حفظ شأن و منزلت روحانیان و جلوگیری از دخالت دولت در امور حوزه‌های علمیه، هیئت حاکمه‌ای مرکب از پنج- شش نفر عالم معتمد تشکیل داده بود، تا اگر عالم یا طلبه‌ای مرتکب تخلفی شد، به دور از دخالت دولت، به آن رسیدگی کند. این هیئت در یکی از حجره‌های مدرسه فیضیه مستقر بود (همان: ۱۶۶). از جمله اقدامات این هیئت تصمیم و نظر آنان بر اخراج فداییان اسلام از مدرسه فیضیه بود که در اعتراض به همین رأی یکی از روحانیان طرفدار فداییان بر روی سنگ انقلاب صحن مدرسه رفت و با دست به محل استقرار هیئت اشاره کرد و آنان را هیئت ظلمه خطاب کرد (همان: ۱۶۷). در پرتو اقدامات و مدیریت آیت‌الله بروجردی، حوزه علمیه در اواسط دهه سی با مرکزیت مدرسه فیضیه، در اوج شکوفایی و رشد علمی و فرهنگی قرار گرفت.

### آغاز جنبش و قیام در فیضیه

فیضیه، که در دوران آیت‌الله بروجردی به عظمت علمی و مرکزیت حوزه علمیه رسیده بود، پس از فوت ایشان و در اوایل سال‌های دهه چهل فضای سیاسی و مبارزاتی به خود گرفت و علاوه بر مرکزیت علمی، پایگاه مبارزه علیه نظام سلطنتی شد. چند روز از فوت آیت‌الله بروجردی نگذشته بود، که خبرنگاران برای آگاهی از وضعیت مرجعیت به قم آمدند و وارد مدرسه فیضیه شدند. یکی از روحانیان، در مصاحبه با روزنامه

کیهان، مرجعیت امام خمینی را مطرح کرد. لذا یکی از نخستین مراجع اعلام شده در روزنامه‌های آن سال‌ها امام خمینی بود (فراتی، ۱۳۷۹: ۲۷/۲).

محمدرضا پهلوی، که به دلیل مخالفت آیت‌الله بروجردی نتوانسته بود برنامه اصلاحات خود را تحت عنوان «اصلاحات ارضی» پیش ببرد، به محض فوت ایشان (۱۳۴۰/۱/۱۰ ه.ش.) در صدد اجرای سیاست‌های خود برآمد. روحانیان به رهبری امام خمینی، که پرورش یافته و تربیت شده حوزه و مدرسه فیضیه بود، آغازگر نهضتی شدند که پاسخش را به دنبال پایداری و مداومت و پافشاری بر خواسته خود، پس از پانزده سال در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ گرفتند. ایشان با همراهی دیگر مراجع و حوزه علمیه، با تلگراف‌ها، اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های افشاگرانه، دولت وقت را وادار به پاسخ‌گویی و لغو اقدامات کردند (کرباسچی، ۱۳۷۱: ۱۱۲/۱). این اولین مواجهه موفق امام خمینی با حکومت پهلوی بود. پس از این شکست، شاه با طرحی جدید پیش آمد و در دی‌ماه ۱۳۴۱ با اعلام اصول شش‌گانه تصمیم گرفت طرحی را در قالب انقلاب سفید شاه و ملت در شش بند به صورت رفراندوم در معرض آرای عمومی قرار دهد. این بار نیز امام خمینی ساکت ننشست. دیگر مراجع و توده روحانیان نیز در این مسئله دخالت کردند.

نکته درخور توجه در مبارزات امام خمینی این است که به دلیل مرکزیت و محوریت مدرسه فیضیه در حوزه علمیه، مقر و مرکز فعالیت‌های ایشان همین مدرسه بود. سخنرانی‌های تاریخی ایشان در این مدرسه ثبت و ضبط شده است و به این دلیل در اسناد ساواک از فیضیه به عنوان محلی برای دفاع از نهضت اسلامی یاد شده است (راز طوفان، ۱۳۷۶: ۱۹۰). شاه که مخالفت مجدد روحانیان را برای حکومت خود خطری بالقوه تلقی می‌کرد، از در آشتی برآمد و برای توجیه علما تصمیم گرفت سوم بهمن ۱۳۴۱ به قم سفر کند و ضمن ملاقات با علما و مراجع، دیدار مردمی هم داشته باشد. مدیران دولتی برای استقبال و حضور علمای طراز اول و مردم برنامه‌ریزی کردند، اما امام خمینی به مخالفت برخاست و ضمن سخنرانی و صدور پیام، استقبال را تحریم کرد و از مراجع، روحانیان و مردم خواست از خانه‌های خود خارج نشوند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴۲/۱ و ۱۴۳). طلاب حاضر در مدرسه فیضیه نیز با بستن درب‌های مدرسه به جمع تحریم‌کنندگان پیوستند، در حالی که محل سخنرانی شاه در میدان آستانه و روبه‌روی مدرسه قرار داشت (فراتی، ۱۳۷۹: ۷۴/۲).

چنان‌که گفته شد، با آغاز نهضت امام خمینی از سال ۱۳۴۱، مدرسه فیضیه بیش از پیش مرکز فعالیت‌ها علیه حکومت وقت و در کانون توجه حوزویان، روحانیان و مراکز حکومتی و امنیتی واقع شد. ایشان با آغاز مبارزات سیاسی-اجتماعی علیه حکومت پهلوی، در مناسبت‌های مختلف برای اعلام دیدگاه‌ها و نیز انزجار و مخالفت‌های خود، در این مدرسه سخنرانی می‌کرد و دست به افشاگری می‌زد. به جرئت می‌توان گفت در هیچ دوره‌ای مانند دوران سه‌ساله بین سال‌های ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳ (آغاز مبارزه روحانیان به رهبری امام خمینی تا تبعید ایشان) مدرسه فیضیه تا بدین حد تأثیرگذار و سرنوشت‌ساز نبوده و در کانون توجهات و در مرکزیت مبارزه قرار نداشته است.

در آستانه سال نو ۱۳۴۲، امام خمینی برای مخالفت با تصویب اصلاحات شاه (انقلاب سفید) در ۶ بهمن ۱۳۴۱، اعلام عزای عمومی کرد و در اعلامیه‌ای جرایم و اقدامات رژیم پهلوی را یادآور شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۵۳/۱). آیت‌الله گلپایگانی نیز به دلیل مصادف شدن ۲ فروردین ۱۳۴۲ با سالروز شهادت امام صادق (ع)، در عصر آن روز مراسم عزاداری در مدرسه فیضیه اعلام کرد. حکومت از این اقدامات خشمگین شد و نیروهای مخصوصی را، به فرماندهی سرهنگ مولوی، نایب‌رئیس ساواک تهران، با لباس مبدل به قم گسیل داشت و عصر آن روز در مجلس عزاداری مدرسه فیضیه شرکت کردند و با اشاره سرهنگ مولوی به طلاب و روحانیان و مردم درون مدرسه حمله کردند و بسیاری از آنان را یا کشتند، یا زخمی و بازداشت کردند و تا پاسی از شب در آنجا ماندند. سپس مدرسه را ترک کردند و فردای آن روز نیز به مدرسه آمدند و پس از پاک کردن آثار اقدامات خود، به هر چیز و هر کس که در فیضیه باقی مانده بود تعرض کردند و از آنجا خارج شدند (روحانی، ۱۳۸۱: ۳۱۴/۱-۳۱۶ و ۳۳۴-۳۴۸؛ مدنی، ۱۳۷۸: ۲۷/۲-۲۸؛ منصوری، ۱۳۷۶: ۱۲۸-۱۲۹).

امام خمینی پس از اطلاع از حادثه فیضیه قصد حضور در آنجا را داشت که اطرافیان و مردم حاضر در منزل با اصرار شدید از رفتن امام به مدرسه فیضیه مانع شدند، ولی روز بعد از مردم خواست به دیدن فیضیه بروند و جنایت‌های رژیم را ببینند (روحانی، ۱۳۸۱: ۳۵۷/۱ و ۳۶۲-۳۶۴). چند روز بعد امام خمینی به منظور شکستن جو ترس و ارعاب و نیز مشاهده اعمال نیروهای مهاجم و بزرگداشت شهدای فیضیه، به مدرسه رفت و مجلس عزاداری برپا کرد (همان: ۴۱۴؛ محتشمی‌پور، ۱۳۷۶: ۲۵۶-۲۵۸). سپس اعلامیه

مهمی خطاب به علما و روحانیان صادر کرد که به «شاه‌دوستی یعنی غارتگری» معروف شد و در آن تقیه را حرام دانست و اظهار حقایق را واجب، و سکوت در قبال اعمال حکومت شاه را جایز ندانست و گفت من اکنون قلب خود را برای سرنیزه‌های مأموران شما حاضر کرده‌ام، ولی برای زورگویی‌های شما حاضر نخواهم کرد (مدنی، ۱۳۷۸: ۳۳/۲ و ۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۷۷/۱).

بازتاب فاجعه حمله به فیضیه، که زائران در سراسر کشور منعکس کردند، بسیار گسترده بود و علما در شهرهای مختلف کشور بیانیه‌ها و اعلامیه‌های فراوانی صادر کردند (روحانی، ۱۳۸۱: ۳۵۳/۱ و ۳۸۲-۳۹۷؛ مدنی، ۱۳۷۸: ۳۱/۲) و مجدداً امام خمینی در مراسم چهلمین روز شهادت فیضیه به این مدرسه آمد و سخنرانی بسیار مهمی کرد که در آن شخص شاه را مقصر اصلی تهاجم به فیضیه شمرد (ستوده، ۱۳۸۰: ۶۱/۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۹۸/۱). وضع به گونه‌ای شد که حوزه علمیه نجف، با زعامت آیت‌الله سید محسن حکیم، نیز واکنش نشان داد و در تلگرافی به علما و مراجع قم، از سر دلسوزی و اعتراض به رژیم، پیشنهاد داد در اعتراض به این اقدامات و حرمت‌شکنی مدرسه فیضیه، به نجف مهاجرت کنند. امام خمینی با تیزبینی و در کمال احترام این پیشنهاد را رد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۸۲/۱) و در ادامه نیز سکوت نکرد و با اعلامیه‌ها و سخنرانی به افشاگری‌ها و اعتراضات خود ادامه داد (همان: ۲۰۶ و ۲۲۹) تا اینکه دولت برای سرپوش گذاشتن بر اقدامات و حوادث فیضیه و دلجویی از روحانیان و جلب اعتماد آنها در صدد بازسازی و تعمیر مدرسه فیضیه برآمد، اما باز با مخالفت امام خمینی مواجه شد (کریاسچی، ۱۳۷۱: ۱۴۷/۱). در عوض خود علما و مبارزان، با بازکردن حساب بانکی و جمع‌آوری وجوه اهدایی مردم، مبادرت به مرمت خرابی‌ها کردند. از این زمان به بعد اسم و رسم مدرسه فیضیه از مرزهای کشور گذشت و منطقه‌ای و جهانی شد.

حدود سه ماه پس از حمله به فیضیه، امام خمینی در عصر عاشورای سال ۱۳۴۲، در حضور هزاران نفر از اقشار مختلف مردم حاضر در فیضیه، ضمن سخنرانی مهمی به شاه و آمریکا و اسرائیل حمله کرد. این سخنان چنان آتشین و اثرگذار بود، که شاه و دولت را وادار به واکنش شدید کرد. از این رو مأموران امنیتی رژیم، در بامداد روز ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ با یورش به منزل امام خمینی او را دست‌گیر کردند و شبانه به تهران انتقال دادند و زندانی کردند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲۴۳/۱؛ منصوری، ۱۳۷۶: ۱۵۹-۱۶۳). این اقدام

موجب واکنش تند توده مردم ایران شد و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را به دنبال داشت (کریاسچی، ۱۳۷۱: ۱۵۰/۱-۱۵۳)؛ قیامی که منشأ و اساس آن از مدرسه فیضیه شروع شد. از جمله نتایج و پیامدهای قیام ۱۵ خرداد، رشد و بلوغ سیاسی روحانیان و محوریت یافتن مذهب و رشد تفکر تشکیل حکومت اسلامی و در ادامه حیات سیاسی- اجتماعی تشیع در جهان کنونی بود، که همه از بستر و زمین فیضیه منشأ می‌گرفت.

### فیضیه کانون مبارزه علیه رژیم پهلوی (۱۳۴۲-۱۳۵۷)

زندان و حبس رهبر نهضت بیش از ۱۱ ماه طول کشید و در نهایت ۱۳۴۳ به دنبال اعتراضات داخلی و بین‌المللی به استمرار حبس و حصر ایشان، دولت وقت مجبور به آزادی امام خمینی شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۲۶۱/۱). به هنگام بازگشت ایشان به قم استقبال خوبی صورت گرفت. به همین منظور، مجالس شادمانی از ۱۸ فروردین، به مدت سه روز، در فیضیه برپا شد و امام خمینی در شب آخر آن مجالس شرکت کرد (روحانی، ۱۳۸۱: ۶۴۹/۱؛ حسینیان، ۱۳۸۲: ۳۷۶-۳۷۹؛ سیر مبارزات امام خمینی در آئینه اسناد به روایت ساواک، ۱۳۸۶: ۴۸۸/۲-۴۹۶). زندان و حصر نه فقط موجب سکوت امام خمینی نشد، بلکه او را برای ادامه مبارزه مصمم‌تر کرد و بارها در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌ها به حوادث فیضیه اشاره می‌کرد. چنانچه خرداد ۱۳۴۳ در پاس داشت سالگرد حادثه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، به همراه دیگر مراجع، اعلامیه مشترکی صادر، و اقدامات حکومت را محکوم کرد. در بخشی از اعلامیه آمده است: «واقعه شوم ۱۵ خرداد و مدارس علمی، فیضیه و غیر آن، پشت ما و هر مسلم غیرتمند را می‌شکند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۳۳۷/۱).

امام خمینی پس از تبعید نیز در مناسبت‌های مختلف از مدرسه فیضیه و حوادث مربوط به آن یاد می‌کرد (همان: در جاهای متعدد). فیضیه نیز یاد و نام امام خمینی را فراموش نکرد و طلاب انقلابی و ساکن آن به بهانه‌ها و مناسبت‌های مختلف حوادث و وقایع مدرسه و رهبر نهضت را زنده نگه داشتند و این موجب عظمت و نقش روزافزون فیضیه می‌شد. از جمله هر ساله در آستانه سالگرد قیام خرداد ۱۳۴۲، به رسم یادبود از طرف طلاب انقلابی و علاقه‌مندان امام خمینی، مراسم و گاه تظاهرات محدودی در فیضیه برگزار می‌شد (شیرخانی ۱۳۷۷ ب: ۱۶۷) و شرکت‌کنندگان با سردادن شعارهایی علیه نظام



پهلوی یاد آن روزها را گرامی می‌داشتند که با دخالت نه‌چندان جدی مأموران شهربانی و ژاندارمری پایان می‌پذیرفت (گزارش کامل تظاهرات ۱۵-۱۷ خرداد ۵۴: الف و ب).

بارزترین و شدیدترین اعتراضات مربوط به خرداد ۱۳۵۴ بود. شب ۱۵ خرداد ۱۳۵۴، مصادف با شب جمعه، حرم حضرت معصومه (س) شلوغ بود. از غروب همین روز جمعی از طلاب و مردم نیز در مدرسه فیضیه به یاد کشتگان ۱۵ خرداد به سوگ نشسته و مجلس یادبودی گرفته بودند (همان: ۱). مأموران شهربانی و نیروهای اطلاعات و امنیت مثل همیشه، در اطراف حرم و فیضیه، به صورت آماده‌باش حضور داشتند (همان). قبل از نماز مغرب و عشاء عده‌ای از طلاب قصد داشتند شعارهایی در حمایت از امام خمینی و حادثه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ سر دهند و تظاهرات را به بیرون از فیضیه بکشانند، که با مأموران مسلح و ماشین‌های آب‌پاش مواجه شدند و به داخل فیضیه بازگشتند (همان؛ مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۰: ۲۸۹). پس از اقامه نماز مغرب و عشاء، به امامت آیت‌الله محمدعلی اراکی، عده‌ای، که تعداد آنها به چهارصد نفر می‌رسید، در مدرسه ماندند. آنها مصمم به برگزاری مراسم و تظاهرات بودند (گزارش کامل تظاهرات ۱۵-۱۷ خرداد ۵۴: ۱). شب ۱۶ خرداد ۱۳۵۴ نیز پس از اقامه نماز، نزدیک به ۵۰۰ تن از طلاب در مقابل در مدرسه اجتماع کردند و در حضور نیروها و مأموران دولتی علیه خاندان سلطنت پهلوی شعار دادند (همان: ۳ و ۴؛ شیرخانی، ۱۳۷۷: الف ۱۴). شب ۱۷ خرداد برای سومین شب پیاپی کوشیدند با شعارهای «دروغ بر خمینی/ مرگ بر پهلوی»، «خمینی خمینی خدا نگهدار تو/ بمیرد بمیرد دشمن خون‌خوار تو»، از مدرسه فیضیه خارج شوند؛ نیروهای امنیتی ممانعت کردند و با طلاب انقلابی درگیر شدند که این درگیری تا ساعت ۹/۳۰ شب ادامه یافت و در نهایت طلاب و ادار به عقب‌نشینی به داخل مدرسه فیضیه شدند (گزارش کامل تظاهرات ۱۵-۱۷ خرداد ۵۴: ۳؛ شیرخانی، ۱۳۷۷: الف ۱۵).

مأموران ظرف سه روز، با نصب دوربین بر گل‌دسته‌های حرم و مسجد اعظم، طلاب انقلابی را شناسایی کردند (شیرخانی، ۱۳۷۷: الف ۹۲-۹۳) و آماده عملیات نهایی بودند. ۱۷ خرداد ۱۳۵۴ کماندوها از طریق مسافرخانه‌های اطراف حرم و مدرسه دارالشفا، خود را به پشت‌بام فیضیه و از آنجا به حیاط رساندند و پس از ضرب و جرح طلاب، حدود ۲۴۰ نفر از آنان را دستگیر کردند و تحویل نیروهای شهربانی قم دادند (مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۰: ۲۹۵). در نهایت طلاب دستگیرشده حدود ۳۵۰

نفر شدند که آنها را تا روز ۱۹ خرداد در زندان‌های قم با فشارهای سنگین نگه داشتند و سپس به تهران روانه کردند (شیرخانی، ۱۳۷۷ الف: ۱۹، ۲۰، ۱۶۷). در این واقعه گزارش مستندی از کشته‌شدن کسی در دست نیست، اما در خصوص ابعاد آن اختلاف‌نظرهایی هست. عده‌ای آن را از خرداد ۱۳۴۲ گسترده‌تر و شدیدتر و تعداد کشته‌های آن را ده‌ها تن می‌دانند (همان: ۱۹۶) و شدت ضربات و جراحات به گونه‌ای بوده است که برخی از بازماندگان آن حادثه هنوز با آثار ضربات آن روز مانوس‌اند (همان: ۷۷؛ مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۰: ۳۰۸).

نخستین بازتاب این حادثه در رأس حکومت پهلوی بود. شاه از جریان ۱۷ خرداد ۱۳۵۴ مدرسه فیضیه خیلی مکدر شد و دستور داد عوامل اصلی یا زندانی شوند، یا به سربازی فرستاده شوند (شیرخانی، ۱۳۷۷ الف: ۱۶۲). مراجع تقلید و حوزه‌های علمیه نیز واکنش‌های متفاوتی داشتند؛ بعضی از آنها از وضع به وجود آمده در مدرسه فیضیه، چه از ناحیه طلاب و چه مأموران حکومتی، ناراضی بودند (مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۰: ۲۹۴)؛ بیوت بعضی از مراجع نیز با این حرکت طلاب مخالف بودند. بهانه آنها هم قضیه نصب پرچم قرمز روز ۱۶ خرداد ۱۳۵۴ در پشت‌بام مدرسه بود. می‌گفتند این نشانه کمونیستی و مارکسیستی است، در حالی که طلاب انقلابی مدعی بودند به نشانه پرچم سرخ گنبد امام حسین (ع) آن را بالای فیضیه زده‌اند (شیرخانی، ۱۳۷۷ ب: ۱۸۲؛ الف: ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۳۵). با این حال روز ۱۶ خرداد، که مدرسه در محاصره بود و امکان دسترسی به بیرون نبود، از بیت آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی برای طلبه‌ها غذا فرستادند (شیرخانی، ۱۳۷۷ الف: ۱۲۸) و بعد از حمله به فیضیه و دستگیری طلاب در شهربانی، نمایندگان مراجع، آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی و شهاب‌الدین مرعشی نجفی، برای پیگیری به شهربانی آمدند (همان: ۱۵۵).

حمله به مدرسه فیضیه در نیمه خرداد ۱۳۵۴، علی‌رغم رنج‌ها و گرفتاری‌هایی که برای طلاب و روحانیان حوزه ایجاد کرد، آثار و برکاتی نیز داشت؛ چراکه دستگیری‌های گسترده طلاب که بیشتر مدارس حوزه علمیه قم را شامل می‌شد، موجب آگاهی سایر طلابی شد که بی‌اعتنا بودند. از طرفی، به مرور، از کمونیستی‌بودن حرکت طلاب نیز رفع اتهام شد (همان: ۲۱۳). همچنین، نه فقط فضای بسته حوزه‌های علمیه را تکان داد، بلکه در دانشگاه‌ها نیز تأثیر گذاشت و این نوید را به قشر دانشگاهی و

تحصیل کرده داد که می‌توان به حوزه و روحانیان امیدوار بود که در مواقع لزوم بخروشد (موسوی تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۱۳). رژیم قصد کتمان خبر حادثه حمله به فیضیه در سال ۱۳۵۴ را داشت، اما وسعت فاجعه به گونه‌ای بود که خبرش به رسانه‌های خارجی هم رسید. از جمله رادیو بی‌بی‌سی اخبار آن را پوشش داد (شیرخانی، ۱۳۷۷ الف: ۲۰۴). امام خمینی، که در حال تبعید در نجف به سر می‌برد، واکنش نشان داد و ضمن توجه‌دادن حوزه و روحانیان عراق به آن، در اعلامیه‌ای (۱۳۵۴/۴/۲۰) ضمن ابراز تأسف، اقدام حکومت را با واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ مقایسه و محکوم کرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۰۰/۳). حادثه ۱۷ خرداد ۱۳۵۴ و اعتراض طلاب انقلابی، بهانه‌ای مناسب دست رژیم پهلوی داد تا برای آنکه خاطرش از بابت مدرسه فیضیه راحت شود، به‌کلی این مدرسه را تعطیل کند. لذا طلاب را از این مدرسه اخراج کرد و درهایش را بست و تا پیروزی انقلاب اسلامی این مدرسه تعطیل بود (همراه با امام در شهر قم، ۱۳۸۲: ۲۲) و علی‌القاعده نمی‌توانست در سال‌های ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ نقش‌آفرینی داشته باشد.

بسته‌شدن مدرسه فیضیه با هدف سیطره بر طلاب و خنثاکردن تحرکات انقلابیان و مخالفت‌های حوزه علمیه به حدی برای حکومت پهلوی حیاتی و مهم بود که شاه گفته بود به هیچ وجه، حتی به قیمت کشته‌شدن عده‌ای، نباید بگذارید فیضیه باز شود. فقط در سال ۱۳۵۷ در جریان تشییع جنازه آیت‌الله آقای شیخ ابوالفضل زاهدی بود که درب مدرسه را ساعاتی گشودند و دوباره بستند (موسوی تبریزی، ۱۳۸۴: ۲۱۳؛ طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۷۷: ۸۲). البته وجود و فعالیت مجدد مدرسه برای ادامه نهضت و طلاب مبارز نیز به حدی تأثیرگذار و راه‌گشا بود که به هر بهانه و واقعه‌ای پیگیر بازگشایی آن بودند. از جمله در مراسم فوت سید مصطفی خمینی، فرزند امام خمینی، با صدور قطع‌نامه‌ای خواستار بازگشایی و استرداد مدرسه فیضیه به حوزه علمیه شدند (یار و دیار، بی‌تا: ۲۴۵). در تاریخ معاصر، مدرسه فیضیه علاوه بر وجوه دینی و تحصیلی، در وجه سیاسی- اجتماعی نیز در معادلات و مناسبات سیاسی و اجتماعی وارد شده و تأثیرات شگرف خود را بر جای گذاشته است. این وجه از نمود مدرسه فیضیه رفته‌رفته و هرچه بیشتر جلوه‌گر و پررنگ‌تر شد و این مدرسه تبدیل به پایگاهی شد که همواره نوک پیکان مبارزه حوزه و حوزویان با دستگاه حکومت تلقی شد و نام و یاد فیضیه با تشیع و قیام‌های تاریخ شیعه گره خورد.

### فیضیه پشتوانه فکری و معنوی انقلاب اسلامی

پس از پیروزی انقلاب و ورود امام خمینی، رهبر انقلاب، به ایران ایشان طبق اعلام قبلی دهم اسفند ۱۳۵۷ قصد عزیمت به قم کردند. ستاد مراسم استقبال از امام خمینی، که کار خود را از چند روز قبل شروع کرده بود، مدرسه فیضیه را محل مناسبی برای دیدارهای ایشان دانست (یزدی، ۱۳۸۰: ۲۷۲-۲۷۵). همان‌طور که سرآغاز نهضت از مدرسه فیضیه بود، مبدأ و آغاز نظام جمهوری اسلامی نیز از این مدرسه شد. لذا شهر قم و مدرسه فیضیه در مدت حضور امام خمینی در صدر اخبار و توجهات جهانی قرار گرفت. برای دیدار عمومی امام خمینی جایگاهی را در مدرسه آماده کردند. برای ورود ایشان به جایگاه نیز از قسمت شمالی مسجد اعظم راهی به کتاب‌خانه بالای مسجد اعظم در نظر گرفته شد تا وقتی وارد مسجد شدند، تحت حفاظت کامل وارد کتاب‌خانه فیضیه شوند و در پشت جایگاه سخنرانی قرار بگیرند (همان). ایشان اولین دیدار مردمی و سخنرانی تاریخی خود را پس از ۱۵ سال در مدرسه فیضیه انجام داد. در مدت حضورشان در قم، ۲۲ سخنرانی کوتاه و بلند مهم در مدرسه فیضیه ایراد کردند، که خط مشی انقلاب و نگاه جهانی و منطقه‌ای آن را ترسیم کرد (همان). همچنین، چندین دیدار خصوصی با علما و مسئولان سیاسی داخلی و خارجی انجام دادند. در همین مدرسه، روزهای پنج‌شنبه و جمعه ملاقات عمومی داشتند و مردم به دیدار ایشان می‌آمدند. این روند ادامه داشت تا اینکه در یکی از ملاقات‌ها بر اثر ازدحام جمعیت سه نفر از مردم زیر دست و پای سایرین جان باختند. از آن پس ملاقات‌ها از فیضیه به بیرون منزل آیت‌الله یزدی، که محل سکونت ایشان بود، انتقال یافت (حاضری، ۱۳۷۸: ۲۲۳).

در دوره جمهوری اسلامی فیضیه علاوه بر حفظ نقش سیاسی خود در انقلاب، جایگاه و اعتبار علمی بیشتری پیدا کرد و طلاب بسیاری از کشورهای مختلف مسلمان برای کسب علم به قم آمدند. توجه ویژه امام خمینی و دیگر مراجع به این مدرسه ارزش و اهمیت آن را نزد مراکز علمی و دانشگاهی داخلی و خارجی دوچندان کرد. بارها بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی بر این اهمیت و جایگاه تأکید می‌کرد و می‌گفت دانشگاه‌ها و دانشجویان پیوند خود را با فیضیه محکم کنند و فیضیه نیز پیوستگی‌اش را با دانشگاه و دیگر مراکز علمی بیشتر و عمیق‌تر کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴/۱۸۸) تا هر دو در کنار هم حافظان استقلال و منافع نظام و کشور باشند. دانش‌آموختگان مدرسه

فیضیه در سال‌های نخست پیروزی انقلاب و در اوج مناقشات سیاسی و رقابت‌های احزاب و گروه‌های مخالف انقلاب و نظام جمهوری اسلامی، در مناظره با مارکسیست‌ها، حزب توده و مجاهدین خلق و دیگر گروه‌ها، در مجامع علمی، دانشگاهی، صدا و سیما و مطبوعات حضور می‌یافتند و از آموزه‌های دینی و ارزش‌های اسلامی و بنیان‌های نظام تازه تأسیس جمهوری اسلامی دفاع می‌کردند. حتی می‌کوشیدند نشست‌های علمی و سیاسی، سخنرانی‌های سران و رهبران انقلاب و مسئولان نظام را برای اینکه تأثیرگذار و مهم جلوه دهند و دیدگاه‌هایشان مؤثر و فراگیر شود، در مدرسه فیضیه برگزار کنند («سخنرانی ربانی املشی در فیضیه، بی‌تا: تمام صفحات؛ فلسفی، بی‌تا: تمام صفحات؛ طالقانی، بی‌تا: تمام صفحات»).

فیضیه، همچنان که روحانیان مبارز و طلاب انقلابی در دامن خود تربیت کرده بود، و برخی از آنان نیز در راه اهداف دین و مذهب و مبارزه کشته شده بودند (ربانی خلخالی، ۱۳۶۰: تمام صفحات)، با آغاز جنگ هشت‌ساله بین ایران و عراق نیز یکی از مکان‌های اصلی حمایت معنوی و اعزام طلاب و روحانیان به جبهه شد. بارها طلاب جوان و انقلابی از همین مدرسه عازم دفاع از میهن خود شدند و در این راه به شهادت رسیدند (شهادت روحانیت در جبهه، ۱۳۶۲: تمام صفحات). در کنار این فعالیت‌ها، به دلیل موقعیت جهانی و منطقه‌ای فیضیه، که پس از انقلاب حاصل شده بود، می‌کوشیدند عملاً نیز این بعد جهانی ظهور و بروز پیدا کند. لذا از همان سال‌های نخست انقلاب در کنار صندوق‌های کمک به جبهه‌های جنگ داخلی، صندوق‌های کمک به مبارزان فلسطینی نیز وجود داشت. حتی در مواقع خاص، مثل جنگ بوسنی (حمله صرب‌ها به مسلمانان بوسنی هرزگوین) صندوق‌های کمک در این مدرسه در نظر گرفته شده بود.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی به دستور امام خمینی تعمیر، مرمت و نگهداری مدرسه فیضیه با محوریت هیئتی از جانب ایشان و آیت‌الله گلپایگانی آغاز شد (لطفی، ۱۳۸۱: ۳۴۷) و این مدرسه پایگاه بزرگ انقلاب اسلامی و مرکز اجتهاد و فقه و فقاهت گردید. مخارج اداره آن نیز از طرف هر دو پرداخت می‌شد (همان). با انتخاب هیئت مدیره این تشکیلات، در سال ۱۳۶۱ کار بازسازی و مرمت و تعمیر مدرسه آغاز شد. در کتیبه ایوان شمالی مدرسه تاریخ بازسازی سال ۱۳۶۱ ثبت شده است. از تازه‌ترین تحولات ساختمانی مدرسه فیضیه در سال‌های اخیر نیز می‌توان به احداث تالار

اجتماعات در زیر حیاط مدرسه و کتاب‌خانه جدید در ضلع شمال شرقی آن به دستور آیت‌الله خامنه‌ای اشاره کرد (همراه با امام در شهر قم، ۱۳۸۲: ۲۳).

### نتیجه

همان‌طور که نام مدرسه فیضیه با تاریخ حوزه‌های علمیه شیعه، به‌ویژه حوزه قم، گره خورده و مرکز جهان تشیع و پشتیبان علمی و معنوی آن به حساب آمده و در مقاطع مختلف تاریخی نقش‌آفرینی کرده است، در تاریخ معاصر ایران نام آن با سیاست و مبارزه و انقلاب اسلامی نیز عجین شده و به نوعی نقطه عطف ظهور و بروز انقلاب اسلامی بوده است. این مدرسه به دلیل موقعیت مکانی و قدمت، مقام علمی و معنوی، توجه مراجع و علما به آن به گونه‌ای در سرنوشت شیعه و روحانیان شیعه و در پی آن سیاست ایران کارساز و تأثیرگذار بوده که مقایسه آن با دیگر مدارس علمیه شیعه ممکن نیست. مراکز و حوزه‌های علمیه شیعی ایران، که در دو سه دهه گذشته رو به افول رفته و خالی از طالبان علم شده بود، دوباره از همین مدرسه فیضیه جان تازه‌ای گرفت و رشد و نمو کرد و در چند دهه به درجه‌ای رسید که احیاگر مذهب تشیع شد و به مکانی تبدیل گردید که صاحبان اندیشه و علم به آن روی آوردند. حکومت اسلامی و تشکیل حکومت از همین مدرسه شکل گرفت، تا اینکه با پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل نظام جمهوری اسلامی با محوریت ولایت فقیه، تشیع نیز حیات دوباره یافت.

## منابع

- «آنجا که بوی یار می دهد» (۱۳۷۶). فصلنامه حضور؛ آن موج آرام؛ ویژه‌نامه هشتمین سالگرد رحلت امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- «سخنرانی ربانی املشی در فیضیه» (بی تا). در مجلس خبرگان [قانون اساسی] چه گذشت؟ قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۷۶). *علما و رژیم رضاشاه*، تهران: عروج، چاپ اول.
- حاضری، مهدی (۱۳۷۸). «امام خمینی در قم»، در: *نامه قم*، ش ۵ و ۶ ص ۲۰۵-۲۳۸.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۲). *سه سال ستیز مرجعیت شیعه*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۳). *چهارده سال رقابت ایدئولوژیک شیعه در ایران (۱۳۵۶-۱۳۴۴)*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- خمینی، سید احمد (۱۳۷۵). *دلایل آفتاب: خاطرات یادگار امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دوانی، علی (بی تا). «خاطرات دوانی»، در: *هفته‌نامه یانائارات*، ش ۲۱۱.
- راز طوفان: یادنامه آیت‌الله سید مصطفی خمینی (۱۳۷۶). تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ربانی خلخالی، علی (۱۳۶۰). *شهدای روحانیت شیعه در یکصد ساله اخیر*، قم: بی نا، چاپ اول.
- روحانی، حمید (۱۳۸۱). *نهضت امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، عروج، چاپ دوم.
- ستوده، امیررضا (۱۳۸۰). *پایه پای آفتاب؛ گفته‌ها و ناکفته‌ها از زندگی امام خمینی*، تهران: پنجره.
- سیر مبارزات امام خمینی در آیین اسناد به روایت ساواک (۱۳۸۶). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ج ۲.
- شریف رازی، محمد (۱۳۳۲). *آثار الحجّة یا تاریخ و دایرةالمعارف حوزه علمیه قم*، قم: دارالکتاب، چاپ سوم، ج ۱.
- شریف رازی، محمد (۱۳۵۲). *گنجینه دانشمندان*، تهران: اسلامیه، چاپ اول ج ۱.
- شمیم، علی اصغر (۱۳۷۲). *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: علمی.
- شهدای روحانیت در جبهه* (۱۳۶۲). قم: دفتر تبلیغات اسلامی (واحد یادبودها)، ج ۱.
- شیرخانی، علی (۱۳۷۷ الف). *حماسه ۱۷ خرداد ۱۳۵۴*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- شیرخانی، علی (۱۳۷۷ ب). *حماسه ۱۹ دی قم ۱۳۵۶*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- طالقانی، محمود (بی تا). *سخنرانی تاریخی آیت‌الله طالقانی در مدرسه فیضیه*، قم: سازمان مجاهدین خلق ایران.
- طاهری خرم‌آبادی، حسن (۱۳۷۷). *خاطرات حسن طاهری خرم‌آبادی*، به کوشش: محمدرضا احمدی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱.
- فرازی، عبدالوهاب (۱۳۷۹). *تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی: از مرجعیت امام خمینی تا تبعید*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- فرازی، عبدالوهاب (۱۳۸۹). *روحانیت و تجدد*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- فلسفی، محمدتقی (بی تا). *رهنمودها و بیانات محمدتقی فلسفی در فیضیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.

قزوینی رازی، عبدالجلیل (بی‌تا). *التقصص*، تهران: مهرآیین نشر.  
قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱). *تاریخ قم؛ نوشته به سال ۳۷۸ ق*، ترجمه: حسن بن علی بن حسن  
عبدالملک قمی، تحقیق: جلال‌الدین تهرانی، تهران: توس.  
کرباسچی، غلامرضا (۱۳۷۱). *هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی*، تهران: بنیاد تاریخ انقلاب  
اسلامی، چاپ اول

کرباسچی، غلامرضا (۱۳۸۰). *تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.  
کهن‌نسب، علی (۱۳۷۶). «آنجا که بوی یار می‌دهد»، *فصل‌نامه حضور؛ آن موج آرام؛ ویژه‌نامه هشتمین  
سالگرد رحلت امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.  
گزارش کامل تظاهرات ۱۵-۱۷ خرداد ۵۴ (۱۳۵۷). تهران: نهضت آزادی ایران.  
گنجینه آثار قم: قم و روضه فاطمیه (۱۳۴۹). قم: مهر استوار، چاپ اول  
لطفی، مهدی (۱۳۸۱). *نوری از ملکوت*، قم: کنگره بزرگ‌داشت علمای گلپایگان.  
محتشمی‌پور، علی‌اکبر (۱۳۷۶). *خاطرات محتشمی‌پور*، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.  
مخلصی، عباس (۱۳۷۸). «امام، حوزه و نیازهای نظام»، در: *مجله حوزه*، ش ۶۲، ص ۲۵-۶۷.  
مدرسه فیضیه به روایت اسناد ساواک (۱۳۸۰). تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، چاپ  
اول

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۳۵). *تربت پاکان*، قم: مهر، ج ۲.  
مدنی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). *تاریخ سیاسی معاصر ایران*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ نهم، ج ۲.  
مرادی‌نیا، محمدجواد (۱۳۹۳). *خاندان امام خمینی به روایت اسناد*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه  
آزاد اسلامی، چاپ اول  
منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹). *خاطرات آیت‌الله منتظری*، اروپا: اتحاد ناشران ایرانی در اروپا (بازان، خاوران،  
نیما).

منصوری، جواد (۱۳۷۶). *قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲*، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.  
موحد ابطحی، حجت (۱۳۶۵). *آشنایی با حوزه‌های علمیه در طول تاریخ*، اصفهان: حوزه علمیه اصفهان.  
موسوی تبریزی، حسین (۱۳۸۴). *خاطرات سید حسین موسوی تبریزی*، واحد خاطرات مؤسسه تنظیم و نشر  
آثار امام خمینی، تهران: عروج.  
موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). *صحیفه امام؛ سخنان، پیام‌ها و ... امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر  
آثار امام خمینی.

همراه با امام در شهر قم (۱۳۸۲). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول  
یار و دیار: مروری بر اماکن مربوط به امام خمینی (بی‌تا). قم: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی قم.  
یزدی، محمد (۱۳۸۰). *خاطرات آیت‌الله محمد یزدی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول



## تبیین حضور کهرنگ و کلای قم در عرصه نقل روایات

سید ابراهیم موسوی\*

سید جمال‌الدین موسوی\*\*

### چکیده

شهر قم از دیرباز به دلیل تمرکز شیعیان در آن، پایگاهی شیعی به حساب می‌آید. با تأسیس نهاد وکالت از زمان امام صادق (ع) و اوج‌گرفتن آن از زمان امام کاظم (ع)، قم نیز از این امر مستثنا نبوده و شاهد حضور وکلایی از دوره امامت امام رضا (ع) است. بررسی منابع روایی شیعه ما را به حضور کهرنگ و کلا در میراث حدیثی امامیه رهنمون می‌شود. این حضور کهرنگ نسبی بوده و در مقایسه با میراث روایی سایر راویان قمی معاصر با وکلا به دست آمده است. با توجه به انتخاب وکلا از خاندان‌های بزرگ و معتمد شیعه و انتساب محتوای روایات به راویان آنها، می‌توان حضور کهرنگ و کلا در عرصه روایات را در واردنشدن به منازعات عقیدتی درون شیعی و در نتیجه بازماندن از انجام‌دادن وظایف اصلی نهاد وکالت پی‌گیری کرد.

کلیدواژه‌ها: وکالت، مدرسه حدیثی قم، وکلای قمی، طایفه اشعری.

\* استادیار گروه فقه و اصول جامعه المصطفی (نویسنده مسئول) sabm1338@gmail.com  
 \*\* کارشناس ارشد علوم حدیث، گرایش کلام و عقاید، پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام  
 اهل بیت (ع)) sjm900979@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۱۴]

## مقدمه

نهاد وکالت به معنای مجموعه‌ای از فعالیت‌های هماهنگ تحت رهبری واحد است که از عصر امام صادق (ع) به وجود آمد و وظایف مشخص و ویژگی‌های خاصی داشت. امامان معصوم بر این مجموعه نظارت و آن را هدایت می‌کردند و هر کدام از معصومان دارای سلسله فعالیت‌هایی متناسب با این مقام بودند؛ فعالیت‌هایی مانند تعیین یا عزل وکلا، معرفی شخصیت مثبت یا منفی آنان به جامعه شیعه، نظارت بر فعالیت وکلا، معرفی جریان‌های دروغین وکالت، تأمین مالی وکلا و ... نگاه به مجموعه سازمان وکالت در شیعه نشان می‌دهد در کنار امام کسانی به عنوان وکیل ارشد، نظارت بر فعالیت وکلای یک یا چند منطقه را بر عهده داشته‌اند (نک: اوحدی حائری، ۱۳۸۴: مقدمه).

این نهاد، که به‌ظاهر برای جمع‌آوری و تحویل وجوه و حقوق شرعی نظیر خمس، زکات و نذرها و نظارت بر اوقاف تأسیس شده بود، نقش علمی و دینی و نمایندگی در مرجعیت علمی داشت و در معرفی امام، بعد از وفات امام پیشین، نقش ارشادی ایفا می‌کرد و نامه‌های حاوی پرسش‌های شیعیان را به امام تحویل می‌داد (جباری، ۱۳۸۲: ۱/مقدمه).

با بررسی منابع روایی شیعه می‌بینیم که غالب آنان از کسانی انتخاب شده‌اند که ارتباط علمی گسترده با امام یا سایر روایت حدیث نداشتند، به گونه‌ای که بیشتر آنان روایات محدودی دارند و برخی هم فاقد روایت در منابع موجودند. این در حالی است که وکلا در طبقه و دوره‌ای حضور داشتند که امکان نقل روایت و انتقال آن فراهم بوده است. برای روشن‌تر شدن این مطلب فهرستی از برخی راویان قمی معاصر با وکلا و حجم تقریبی میراث حدیثی آنان را ذکر می‌کنیم تا اندک‌بودن میراث حدیثی وکلا در مقایسه با آنان ثابت شود: احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی با حدود ۱۴۰۰۰ روایت، احمد بن ادریس اشعری قمی با حدود ۲۰۰۰ روایت، سعد بن عبدالله اشعری قمی با حدود ۴۴۰۰ روایت، احمد بن محمد بن خالد برقی با حدود ۶۴۰۰ روایت و علی ابن ابراهیم قمی با حدود ۱۱۰۰۰ روایت.<sup>۱</sup>

دقت در این نکته این احتمال را تقویت می‌کند که این‌گونه رفتار به صورت برنامه‌ریزی شده و در جهت هدفی مشخص صورت یافته است. شاید بتوان هدف آن را در واردنشدن وکلا به مباحث علمی و اختلافات عقیدتی پیگیری کرد. به بیانی دیگر،

وجود اختلافات سطحی میان جامعه شیعی و همراهی و کیل امام در شاخه‌ای خاص از آن، جایگاه و هدف تشکیل این سازمان را تهدید می‌کرد. این اختلاف گاه بر سر فرعی از موضوعات عقایدی و گاه درباره چگونگی تعامل با افرادی خاص از اصحاب ائمه (ع) بود.

قم و حوزه جغرافیایی آن نیز از این امر مستثنا نبود و وجود شیعیان و املاک و اوقاف فراوان در این منطقه، سبب حضور و فعالیت وکلای بسیاری در این منطقه شد. گاه در یک دوره هم‌زمان، دو یا چند وکیل امور وکالت را عهده‌دار بودند.

حضور کم‌رنگ و کلای قمی در انتقال میراث حدیثی پرشش‌برانگیز است. به‌ویژه آنکه در این دوره، شهر قم میراثدار حدیثی کوفه است و بسیاری از روایات کوفه به قم رسیده و راویان حدیث به نقل و ضبط آن همت گماشته‌اند. این پژوهش به دنبال یافتن پاسخی برای پرشش یادشده است و از میان فرضیه‌های مختلف، فرضیه واردنشدن گسترده آنان به حوزه نقل حدیث به دلیل پرهیز از ورود ناخواسته به نزاع‌های عقیدتی درون‌شیعی و به تبع آن آسیب‌رسیدن به نهاد وکالت و مخدوش‌شدن وجهه اجتماعی آن در راستای انجام وظایف وکالت را دنبال می‌کند.

در این پژوهش، ابتدا وکلای قم را اجمالاً معرفی و حجم میراث حدیثی آنان را بررسی می‌کنیم. سپس به جایگاه اجتماعی آنان اشاره می‌کنیم و در نهایت، فرضیه این پژوهش را به همراه شواهدش مطرح خواهیم کرد.

## وکلائی قم و میراث حدیثی آنان

وکلائی قم بر اساس شواهد موجود شش نفرند که ادله و شواهد کافی بر وکالت آنان وجود دارد. این شش تن عبارت‌اند از: عبدالعزیز بن مهتدی، محمد بن احمد بن جعفر قمی، زکریا بن آدم، احمد بن حمزه بن الیسع قمی، صالح بن محمد بن سهل همدانی و احمد بن اسحاق قمی. بازه زمانی وکالت آنان نیز از امامت امام رضا (ع) تا امام حسن عسکری (ع) است.

### ۱. عبدالعزیز بن مهتدی

عبدالعزیز بن مهتدی یکی از راویان متقدم قم است که در دوره امام رضا (ع) در این

شهر حضور داشته است. نجاشی وی را ثقه و دارای کتاب معرفی کرده اما نامی از آن کتاب به میان نیاورده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵). نام کامل وی عبدالعزیز بن مهتدی بن محمد بن عبدالعزیز است. تاریخ ولادت و وفاتش معلوم نیست اما گزارشی وجود دارد که در آن مکاتبه‌ای با امام جواد (ع) داشته است (کشی، ۱۴۰۹: ۵۰۶). وی همچنین نامه‌ای به امام جواد نگاشته و در آن با توجه به مخالفت قمی‌ها با یونس از امام پرسیده است. امام در پاسخ با خط خود می‌نگارد: «او را دوست بدار و بر او رحمت فرست گرچه اهالی شهر تو مخالفت کنند» (همان: ۴۸۹). با توجه به اینکه یونس بن عبدالرحمان در سال ۲۰۸ ه.ق. وفات یافته (حلی، ۱۴۱۱: ۱۸۴) عبارت «بر او رحمت فرست» که در این نامه آمده گویای وفات یونس در زمان نگارش نامه است و در نتیجه عبدالعزیز بن مهتدی حداقل تا سال ۲۰۸ ه.ق. در قید حیات بوده است.

نجاشی در ترجمه یونس بن عبدالرحمان و به نقل از فضل بن شاذان وی را وکیل و از اصحاب خاص امام رضا (ع) معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۷). برخی با استناد به گزارش کشی درباره مکاتبه‌ای<sup>۲</sup> که با امام محمدتقی (ع) دارد وی را وکیل امام جواد (ع) نیز دانسته‌اند (جباری، ۱۳۸۲: ۵۰۱/۲).

حضور عبدالعزیز در منابع روایی منحصر به نقل هفده حدیث غیرتکراری است.<sup>۳</sup> حجم اصلی میراث حدیثی عبدالعزیز بن المهتدی مشخص نیست و همان‌طور که اشاره شد در کتب فهرست فقط کتابی را به او نسبت داده‌اند. بنابراین، نمی‌توان مشخص کرد که میراث حدیثی وی چه مقدار بوده و چه حجمی از آن منتقل شده است. چهره غالب روایات باقی‌مانده از این راوی فقهی است، به گونه‌ای که در میان روایات یادشده فقط دو روایت اعتقادی دارد، که یکی پرسش از توحید است (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۱/۱)؛ و روایت دوم درباره وراثت علم امام از انبیای پیشین است (همان: ۲۲۳).

با توجه به اینکه از عبدالعزیز بن المهتدی فقط یک کتاب گزارش شده است، می‌توان گفت کتاب وی شبیه کتاب‌های نوادر بوده که مشتمل بر ابواب مختلف، اعم از فقهی و عقیدتی، بوده است.

## ۲. محمد بن احمد بن جعفر قمی

شیخ طوسی در کتاب رجال در باب اصحاب امام حسن عسکری (ع) نام وی را

می‌آورد و می‌گوید: «محمد بن احمد بن جعفر القمی و کیله ادرك ابا الحسن عليه السلام» (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۰۲). با توجه به این عبارت وی باید زمان امام هادی (ع) را درک کرده باشد، گرچه از این عبارت و کالت وی از امام هادی (ع) به دست نمی‌آید. ابن شهر آشوب نیز در باب اصحاب امام حسن عسکری (ع)، تصریح به وکالت وی دارد: «و من وکلائه محمد بن احمد بن جعفر و جعفر بن سهیل و قد ادركا ابا و ابنه» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۴۲۴). با توجه به این عبارت وی باید امام عصر را نیز درک کرده باشد. کشی در ترجمه ابوحامد مراغی مطلبی را درباره محمد بن احمد بن جعفر بیان می‌کند که گرچه تصریح به وکالت وی نشده اما متضمن آن است.<sup>۴</sup> طبری نیز در کتاب *دلائل الامامة* مطلبی درباره محمد بن احمد بن جعفر نقل می‌کند که دلالت بر جلالت و عظمت او دارد. در این گزارش نامه‌ای از ناحیه حضرت به عمری می‌رسد که به احمد دینوری می‌فرماید اموال را نزد محمد بن احمد بن جعفر قمی ببرید (طبری، ۱۴۱۳: ۵۲۳). از این گزارش دو نکته به دست می‌آید؛ یکی اینکه بعد از شهادت امام عسکری (ع) محمد بن احمد بن جعفر ساکن بغداد بوده است؛ و دیگر اینکه با وجود نایب آن حضرت، یعنی عمری، و کلای آن حضرت نیز فعال، و با نایب در ارتباط بوده‌اند.

نام محمد بن احمد بن جعفر قمی در اسناد منابع روایی وجود ندارد. با جست‌وجو در نرم‌افزارهای مختلف حدیثی و رجالی همچون جامع الاحادیث و درایة النور نمی‌توان سند روایتی را پیدا کرد که نام وی در آن وجود داشته باشد. بنابراین، نمی‌توان او را در زمره محدثان به شمار آورد و اساساً وی شخصیت روایی نداشته است.

### ۳. زکریا بن آدم

نام وی زکریا بن آدم بن عبدالله بن سعد اشعری قمی است. نجاشی او را ثقه، جلیل، عظیم‌القدر و دارای آبرو و اعتبار نزد امام رضا (ع) ذکر کرده است. دارای دو کتاب است که یکی *مسائله الی الرضا* است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۴). شیخ طوسی در کتاب *رجال* ابتدا نام وی را در باب اصحاب امام صادق (ع) و سپس در باب اصحاب امام رضا (ع) و در نهایت در باب اصحاب امام جواد (ع) آورده است (نک: طوسی، ۱۳۷۳: ۲۱۰، ۳۵۸ و ۳۷۵). با توجه به عبارت شیخ طوسی، وی باید زمان چهار امام را درک کرده باشد. عبدالله بن الصلت قمی روایتی را از امام جواد (ع) درباره زکریا بن آدم نقل می‌کند که

دلالت بر وفات وی در اواخر عمر امام جواد (ع) (سال ۲۲۰) دارد (کشی، ۱۴۰۹: ۵۰۴). به هر حال پذیرش گزارش شیخ طوسی و تطبیق زکریا بن آدم که در اصحاب امام صادق (ع) ذکر شده با زکریا بن آدم بن عبدالله اشعری قمی بسیار مشکل است، خصوصاً که شیخ طوسی در این نقل منفرد است و قرینه‌ای بر صحت آن وجود ندارد.

گزارشی در کتاب کشی وجود دارد که در آن محمد بن اسحاق و حسن بن محمد بن عمران بعد از گذشت سه ماه از وفات زکریا بن آدم به قصد حج، ظاهراً از قم، خارج می‌شوند و در میان راه، نامه‌ای از امام، که با توجه به قرائن، منظور امام جواد (ع) است، به دست آنها می‌رسد و در آن، بعد از تمجید و طلب مغفرت برای او حسن بن محمد بن عمران را به عنوان جانشین وی معین می‌کنند که این خود یکی از قرائن دال بر وکالت زکریا بن آدم است (همان: ۵۹۶).

از دیگر قرائن دال بر وکالت وی، گزارش احمد بن محمد بن عیسی اشعری است. بر اساس این گزارش، اموالی متعلق به امام نزد زکریا بن آدم موجود بوده و او به دلیل اختلاف دو نفر از نمایندگان امام، از تحویل اموال به آنان خودداری کرده است (همان: ۵۹۶). این مطلب از قرائن دال بر وکالت وی است. زیرا اموال امام، نزد وکلای آن حضرت وجود داشت.

وی نامه‌نگاری‌ها و پرسش‌های کتبی از امامان داشته و همچنین مؤلف کتابی است که نام آن معلوم نیست (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۰۷). نام وی در ۲۵ روایت از روایات کتب اربعه وجود دارد که همگی آنها روایات فقهی هستند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۲/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۸/۲). بیشتر روایات وی نیز نقل بی‌واسطه از امام رضا (ع) است. در سایر منابع روایی، سه روایت اعتقادی از زکریا بن آدم وجود دارد که در موضوعاتی مانند نص بر جانشینی امام رضا (ع) و امام جواد (ع) و رجعت است (نک: اسکافی، ۱۴۰۴: ۴۱؛ مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۱۸؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۷۲).

#### ۴. احمد بن حمزه بن الیسع قمی

نام وی احمد بن حمزه بن الیسع بن عبدالله قمی است. ثقه و دارای کتاب نوادر است. پدرش حمزه بن الیسع، از اصحاب امام رضا (ع) بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۰). ابن شهر آشوب در باب اصحاب امام هادی (ع)، احمد بن حمزه بن الیسع و صالح بن

محمد الهمدانی را از ثقات اصحاب امام ذکر می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۰۲/۴ و ۴۰۳). شیخ طوسی نیز عبارتی را بیان می‌کند که نشان از وکالت وی دارد. بر اساس این گزارش، در زمان سفرا و نواب امام دوازدهم و در زمان غیبت صغری افراد ثقه و مُعْتَمَد وجود داشتند که توقیعات بر آنان وارد می‌شده است. احمد بن اسحاق قمی و احمد بن حمزة بن الیسع و صالح بن محمد همدانی در زمره این افرادند (طوسی، ۱۴۱۱ الف: ۴۱۷). با توجه به ورود توقیع بر این افراد و ذکر نام احمد بن حمزة در کنار احمد بن اسحاق و صالح بن محمد، که هر دو از وکلا بوده‌اند، می‌توان وی را نیز از وکلا به حساب آورد. نکته دیگر اینکه بسیاری از توثیقات وارد شده از امام عسکری (ع) و حضرت حجت (ع) در آن دوران برای اعتماد شیعیان به آنان در امور وکالت و تأیید سخنان آنان از جانب مردم بوده است. توقیعات متعددی وجود دارد که در آن امام برای پرداخت اموال و وجوهات شرعی، شیعیان را به افراد معینی ارجاع داده و در پایان هم وی را از ثقات شمرده‌اند (برای نمونه نک: همان: ۴۱۵ و ۴۱۶). در کتب اربعه بیست روایت از احمد بن حمزة وجود دارد که همگی آنها فقهی است و در هشت جا، مستقیم و بی‌واسطه از امام هادی (ع) نقل می‌کند (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۵۵۲/۳ و ۵۵۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۶/۴ و ۵۴؛ طوسی، ۱۳۹۰: ۳۵/۴۲). در کتاب الامامة و التبصرة روایتی درباره ابطال امامت عبدالله افطح وجود دارد که راوی آن احمد بن حمزة است و متضمن لعن عبدالله و ابطال ادعای امامت او از جانب امام کاظم (ع) (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۷۰). از وی روایتی اخلاقی نیز در خصال وجود دارد (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۰۷/۱).

## ۵. صالح بن محمد بن سهل همدانی

این نام در دو جا در کتاب رجال طوسی ذکر شده است. در باب اصحاب امام جواد (ع) با نام صالح بن محمد الهمدانی و در باب اصحاب امام هادی (ع) با همین نام و ثقه معرفی شده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۷۷ و ۳۸۸). روایتی در کافی وجود دارد که همراه دلالت بر وکالت وی، نشانه‌ای از ذم نیز در آن هست. در این روایت صالح بن محمد بن سهل، از طرف امام متولی اوقاف در قم معرفی شده است. وی پس از مصرف ده‌هزار دینار از اموال وقف، از امام اجازه آن را می‌خواهد. امام پس از رفتن صالح بن

محمد او را به دلیل مصرف اموال وقف توبیخ و سرزنش می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۸/۱). در منابع روایی فقط یک روایت وجود دارد که راوی آن صالح بن محمد است. این روایت در کتاب تهذیب است و مضمون آن ثواب زیارت امام رضا (ع) است (طوسی، ۱۴۰۷: ۸۵/۶).

### ۶. احمد بن اسحاق قمی

نام وی احمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد بن مالک بن الاحوص الاشعری است. از بزرگان قم و ثقات اصحاب است. از امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) روایت نقل کرده و از خواص اصحاب امام عسکری به شمار می‌آید. وی وافد القمیین (کسی که به محضر ائمه شرفیاب می‌شده) معرفی شده است. کتاب *علل الصوم*، که کتاب بزرگی بوده، و همچنین کتاب *مسائل الرجال* از تألیفات او است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۱).

درباره وکالت وی مطالب فراوانی وجود دارد. در کتاب *تاریخ قم* از وی به عنوان وکیل امام عسکری (ع) در امور موقوفات قم یاد شده است (قمی، ۱۳۶۱: ۲۱۱). طبری نیز تصریح به وکالت وی دارد (طبری، ۱۴۱۳: ۵۰۳). طبری در گزارش پیشین، احمد بن اسحاق را وکیل امام عسکری (ع) و پس از وفات ایشان وکیل امام عصر معرفی می‌کند که توقیعات امام به دست وی می‌رسید و شیعیان اموال و وجوه شرعیه را از طریق او به امام می‌رساندند (همان).

میراث حدیثی احمد بن اسحاق در حدود صد روایت غیرتکراری در منابع روایی است.<sup>۵</sup> بیشتر روایات وی فقهی است، اما روایات کلامی نیز از او بر جای مانده است که عمدتاً بر محور مهدویت و علائم ظهور امام عصر است (برای نمونه نک: حمیری، ۱۴۱۳: ۳۲؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۲۰؛ خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۹۵). احمد بن اسحاق از خواص امام عسکری (ع) و از معدود افرادی بوده است که در زمان حیات امام از ولادت فرزند ایشان اطلاع داشته است (خزاز رازی، ۱۴۰۱: ۲۹۵).

### جایگاه اجتماعی وکلا

چنان‌که پیش‌تر گذشت، مهم‌ترین وظایف وکلا را می‌توان جمع‌آوری و سامان‌دهی



اموال امام، اعم از اوقاف و نذور، وجوه شرعی و حلقه اتصال شیعیان با امام و دریافت و ارسال نامه‌های آنان دانست. بررسی در احوال بیشتر آنان نشان از جایگاه و موقعیت برجسته آنان از لحاظ خانوادگی و اجتماعی دارد. غالب آنان از خاندان‌های شناخته‌شده، مُعْتَمَد و محترم نزد جامعه شیعی به شمار می‌روند و اساساً وکالت با امانت در هم آمیخته است و در عرف عقلا نیز وضع به همین منوال است. گرچه به دلیل اعتقادات شیعه، انتخاب وکیل از جانب امام به‌تنهایی باعث جلب اعتماد جامعه شیعی به وکیل می‌شد اما انتخاب آنان از میان خاندان‌های شناخته‌شده و مقبول جامعه، این اعتماد را دوچندان می‌کرد و راه را برای انجام‌دادن بهتر فعالیت‌ها برای وکیل هموارتر می‌کرد.

خاندان اشعری از خاندان‌های بانفوذ و معتبر قمی است که در اواخر قرن اول به قم مهاجرت کردند (قمی، ۱۳۶۱: ۳۵۲). این خانواده تا بدانجا پیش رفت که در قرن دوم و سوم شمار فراوانی از آنان از محدثان بنام امامیه شدند. نام‌گذاری بسیاری از میدان‌ها و پل‌های قم به نام افراد سرشناسی از طایفه اشعری، خود گواه مقبولیت و نفوذ آنان در شهر قم است (همان: ۴۰ و ۴۱). عبدالعزیز بن مهتدی از خاندان اشعری به شمار آمده و در منابع رجالی با پسوند «اشعری قمی» از وی یاد شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۴۵).

زکریا بن آدم از وکلای خاندان بزرگ اشعری است. نام کامل وی زکریا بن آدم بن عبدالله بن سعد اشعری قمی است (همان: ۱۷۴). مسعودی در کتاب *اثبات الوصیة* داستانی را گزارش می‌کند که حکایت از جایگاه و موقعیت والای زکریا بن آدم در قم می‌کند. بر اساس این نقل، اموالی متعلق به امام نزد زکریا بن آدم موجود بوده و او به دلیل اختلاف دو نفر از نمایندگان حضرت اموال مذکور را به آنان نداده است. در انتهای این گزارش، پس از ارسال اموال از سوی زکریا بن آدم، امام به احمد اشعری راوی این گزارش می‌فرماید: «تردید و شک برطرف شد. پدرم فرزندی غیر از من نداشت» (کشی، ۱۴۰۹: ۵۹۶). ظاهر این عبارت، تردید زکریا بن آدم در امامت امام جواد (ع) و به تبع خودداری از ارسال اموال برای امام است که با روایتی از امام رضا (ع) که دلالت بر امامت امام جواد (ع) می‌کند و راوی آن هم زکریا بن آدم است منافات دارد (مسعودی، ۱۴۲۶: ۲۱۸)؛ و از سوی دیگر در متن گزارش، از قول زکریا بن آدم اختلاف میان میمون و مسافر (دو تن از نمایندگان امام)، علت ارسال‌نشدن اموال بیان شده است. با توجه به موقعیت و جایگاه اجتماعی زکریا در قم و وکالت وی، بعد از ارسال اموال از سوی او

برای امام جواد (ع)، شک و تردید مردم قم در این باره برطرف شده و امامت امام جواد (ع) را پذیرفته‌اند و امام نیز در این حدیث اشاره به همین مطلب کرده‌اند و این خود از بهترین شواهد برای اثبات جایگاه اجتماعی وکلا و نقش محوری آنان در حل و فصل مسائلی از این دست است.

احمد بن حمزة بن الیسع نیز از خاندان بانفوذ اشعری است (قمی، ۱۳۶۱: ۱۰۱). خاندان الیسع در قم از عزت و اعتبار خاصی برخوردار بودند. حمزة بن الیسع، که پدر احمد است، در سال ۱۸۳ ه.ق. به دربار هارون می‌رود و تقاضای جدایی خراج قم از اصفهان را می‌کند. هارون درخواست وی را اجابت می‌کند و یکی از کارگزاران خود را به همراه او برای اندازه‌گیری مساحت زمین‌ها به قم می‌فرستد. بعدها ابزار اندازه‌گیری که حمزه با خود به قم آورده بود به مساحت حمزة بن الیسع و مساحت رشیدیه معروف شد (همان: ۱۰۱). میدانی در قم نیز به نام الیسع وجود داشته که نشان از بزرگی و شهرت این خاندان در قم دارد (همان). شواهد یادشده به خوبی گواه جایگاه و موقعیت اجتماعی احمد بن حمزة به عنوان وکیل از جانب ائمه (ع) در قم است.

احمد بن اسحاق قمی نیز از نوادگان سعد بن احوص اشعری و از بزرگان این طایفه است. در وصف موقعیت و جایگاه وی همین بس که او را «وافد القمیین» دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۱). به دلیل شهرت وی در قم و ارتباط گسترده‌اش با امام حسن عسکری (ع) اطلاعات بیشتری درباره وی وجود دارد. احمد بن اسحاق از معدود افرادی است که در سال‌های آغازین غیبت صغری موفق به دیدار امام دوازدهم شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۰/۱).

صالح بن محمد بن سهل همدانی نیز از خاندانی مشهور و از قبیله «همدان» است. این خاندان شاهد حضور تنی چند از وکلا است. پدر وی، محمد بن سهل همدانی، از وکلای مشهور است (کشی، ۱۴۰۹: ۵۸۰). قاسم بن علاء همدانی از دیگر وکیلان این قبیله و از وکلای امام عسکری (ع) بوده است (طوسی، ۱۴۱۱ ب: ۸۲۶/۲).

در مجموع، با توجه به مطالب یادشده، این نکته به دست می‌آید که غالب وکلا از میان خاندان‌های مشهور و بانفوذ و ثقه انتخاب می‌شدند و این نکته در ایفای بهتر وظایف آنان نقش مهمی داشت.

## نقل راویان نشانگر اعتقاد آنان

بر اساس شواهد موجود، روش پیشینیان در پذیرفتن و نپذیرفتن روایات، با روش موجود تفاوت بسیاری داشته است. هر دو روش در اصل اعتماد و اطمینان به صدور حدیث اشتراک دارند اما پیشینیان اطمینان یادشده را در اموری مانند محتوای حدیث و وجود روایت در نسخه‌های معروف و مشهور و عرضه‌شده بر مشایخ حدیثی می‌دانستند. در روش جدید این اطمینان و اعتماد از راه وثاقت راوی به دست می‌آید (حسینی و حمادی، ۱۳۹۳: ۳۲-۳۶). نکته مهم‌تر اینکه در روش قدما نقل روایت به معنای پذیرش مضمون آن از سوی راوی و نقل‌نشدن آن به معنای نپذیرفتن یا دست‌کم توقف در مضمون و محتوای روایت است. در ادامه به شواهد این مطلب اشاره خواهیم کرد.

روش پیشینیان و مشایخ حدیثی امامیه در پذیرش یا رد روایات، بررسی محتوای آن بود. بر همین اساس در صورت پذیرش روایات یک فرد، که غالباً در ضمن آثار مکتوب بوده است، اعتماد به وی حاصل شده و او را ثقه می‌دانستند؛ و در صورت نپذیرفتن آن روایات حکم به ضعف وی می‌کردند. البته این روش وقتی بود که خود راوی احادیث را گرد آورد. اما اگر وی در طریق نقل آن قرار داشت و فقط نقش واسطه‌گری در نقل حدیث را ایفا می‌کرد، و آن روایت از نسخه‌های مکتوب و مشهور و قابل اعتماد گزارش می‌شد، به روایات وی اعتماد می‌کردند، هرچند خود او را ثقه نمی‌دانستند (همان: ۴۹). این واکنش در واقع، نشانه اعتماد به آن اصل و مکتوب حدیثی به شمار می‌آمد. نقل افراد ثقه از افراد ضعیف و احیاناً متهم به جعل و وضع در همین چارچوب تبیین می‌شود. به دلیل پذیرش محتوای روایت یا وجود آن در نسخه‌های فراوان و قابل اعتماد، آن روایت پذیرفته شده و راویان نیز به نقل آن مبادرت می‌ورزیدند، گرچه راوی آن روایت فردی ضعیف باشد. مثلاً فردی مانند ابن‌ادریس قمی که به ابوعلی اشعری نیز معروف است و تمامی منابع رجالی وی را توثیق کرده‌اند، راوی روایاتی است که در سند آن افرادی مانند محمد بن حسان رازی، محمد بن علی معروف به ابوسمینه و سهل بن زیاد آدمی قرار دارند (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۳/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۰۹/۲). وجود روایات فراوان در کتاب کافی از افراد ضعیف نیز به همین نحو تبیین‌پذیر است.

پدیده استثنا از دیگر شواهد این مطلب است. توضیح اینکه، در طریق به آثار مکتوب که در منابع فهرستی انعکاس یافته است، گاه فرد یا افرادی یا بخشی از آثار

راوی خاصی استثنا شده و راوی آن از نقل کتاب یادشده امتناع می‌ورزد. مستثنیات ابن‌ولید (از مشایخ صدوق) در این زمینه معروف است (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸). بر این اساس، هر گاه راوی مضمون حدیثی را نپذیرد یا درباره مجموعه حدیثی خاصی چنین دیدگاهی داشته باشد از نقل آن امتناع می‌کند که در اصطلاح علم‌الحدیث، استثنا نامیده می‌شود (برای اطلاع بیشتر از پدیده استثنا، نک: شاکر، ۱۳۹۲). نپذیرفتن مضمون حدیث از سوی راوی می‌تواند به دلایلی همچون ناسازگاری با اصول مسلم امامیه یا دیدگاه‌های کلامی متفاوت باشد (برای اطلاع بیشتر نک: حمادی و حسینی، ۱۳۹۳).

### تحلیل حضور کم‌رنگ و کلا در میراث روایی شیعه

در گام نخست، فهرستی از وکلای قم به همراه شرح حالی کوتاه و شواهد بر وکالت آنان ذکر شد. افزون بر این، حجم میراث روایی آنان نیز بررسی شد تا شواهد بر مدعای این نوشته مبنی بر حضور کم‌رنگ و کلا در میراث روایی شیعه ذکر شود. بر اساس شواهد یادشده، وکلای قم با وجود رونق نقل و انتقال حدیث و آثار حدیثی از کوفه به قم در آن دوره، حضور جدی در انتقال روایات نداشته‌اند و میراث حدیثی اندک برجای مانده از آنان نیز غالباً فقهی است.

در گام دوم، جایگاه اجتماعی و موقعیت قبیله‌ای و کلا بررسی شد. بر اساس شواهد مذکور، غالب وکلا از خاندان‌های شناخته‌شده و بانفوذ قم هستند که مهم‌ترین آنها طایفه اشعری است. انتخاب وکیل از میان چنین طایفه‌هایی از جانب امام می‌تواند به دلیل مقبولیت بیشتر آنان و تسریع در انجام‌دادن وظایف مربوط به نهاد وکالت باشد.

در گام سوم نیز معتقد بودن راویان به مضمون روایاتی که نقل می‌کنند به اثبات رسید. بدین معنا که نقل روایت به معنای پذیرش مضمون آن و التزام به آن است و راوی تمامی لوازم و تبعات آن را می‌پذیرد.

از مجموع سه گام فوق، می‌توان چرایی کم‌روایت بودن وکلا را حدس زد. در حقیقت سه مقدمه پیشین به فرضیه‌سازی در این باره کمک می‌کند و ما را به فرضیه مطرح‌شده در ابتدای این نوشته رهنمون می‌شود. بر این اساس، به دلیل جایگاه ویژه و حساس نهاد وکالت، غالب وکلا از خاندان‌های بانفوذ و ثقة انتخاب می‌شدند و این باعث تسریع در روند انجام وظایف وکالت می‌شد. حال با توجه به مقدمه سوم (نقل

راویان نشانگر اعتقاد آنان)، هر گاه وکلا اقدام به نقل گسترده احادیث، به‌ویژه احادیث اعتقادی، کنند، به دلیل وجود جریان‌های مختلفی در میان روات، مانند غلات و مفوضه، وکیل امام ناخودآگاه وارد این نزاع‌های عقیدتی شده و با نقل دسته‌ای از احادیث، مضمون آنها را پذیرفته است. این مسئله از سویی به دلیل ارتباط وکیل با امام، باعث ازدیاد شک و تردید و افزایش دامنه اختلافات عقیدتی می‌شد و از سوی دیگر با وارد شدن وکیل به عرصه منازعات عقیدتی، وی از انجام دادن وظایف اصلی وکالت باز می‌ماند. به همین دلیل، وکلا همیشه در متن نقل و انتقالات روایی و سلسله استاد و شاگردی قرار نداشتند و احياناً در صورت نقل روایت به مقدار کمی، آن هم در حاشیه این جریان‌ها، فعالیت می‌کردند. در ادامه دو شاهد بر اثبات این فرضیه اقامه خواهد شد.

۱. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی از راویان بزرگ قمی و از بزرگان طایفه اشعری است. وی حضور چند امام را درک کرده و از لحاظ تاریخی با چند تن از وکلای قمی هم‌عصر است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲). وی در زمان حیات خود چند تن از راویان را به دلایلی همچون غلو و نقل از ضعفا از قم اخراج کرد. سهل بن زیاد آدمی، محمد بن علی صیرفی ملقب به ابوسمینه و احمد بن محمد بن خالد برقی افرادی هستند که احمد اشعری آنان را از قم اخراج کرد (برای اطلاع بیشتر نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵ و ۳۳۲؛ ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۳۹). پدیده اخراج در قم از بارزترین رویدادهای اجتماعی و عقیدتی در آن دوره به حساب آمده و اوج مبارزه با جریان‌های انحرافی به شمار می‌آید. اما با این حال هیچ رد پایی از وکلایی همچون عبدالعزیز بن مهتدی، زکریا بن آدم و محمد بن احمد بن جعفر قمی، که معاصر با احمد اشعری هستند، در این ماجرا دیده نمی‌شود. اگر وکلا در این اخراج‌ها ورود پیدا می‌کردند به دلیل ارتباط آنان با امام، شک و تردیدها بیشتر می‌شد و دامنه اختلافات درون‌مذهبی افزایش می‌یافت. نیز با حمایت از جریان‌های خاص، مقبولیت عام آنان خدشه‌دار می‌شد و سبب می‌گردید انجام دادن وظایف وکالت مختل شود.

۲. امام حسن عسکری (ع)، یکی از وکلای خود در عراق به نام ایوب بن الناب را برای جمع‌آوری اموال به نیشابور می‌فرستد. این وکیل در نیشابور نزد عده‌ای از شیعیان که مذهب غلو و تفویض داشتند اقامت می‌کند. پس از این واقعه فضل بن شاذان در وکالت این فرد از جانب امام تردید، و مردم را از پرداختن اموال به این وکیل منع

می‌کند (کشی، ۱۴۰۹: ۵۴۳). در این واقعه تاریخی، وکیل امام فقط به دلیل اقامت نزد افرادی که منسوب به جریان‌هایی خاص مانند غلات و مفوضه هستند، در معرض اتهام قرار گرفته و از انجام‌دادن وظایف وکالت خود، که جمع‌آوری اموال امام بود، باز مانده است. این گزارش تاریخی شاهی دیگر بر فرضیه این پژوهش در خصوص واردنشدن وکلا به حوزه نقل احادیث است. چنان‌که پیش‌تر بدان اشاره شد، نقل روایت به معنای پذیرش مضمون آن از سوی راوی است و ورود وکلا به حوزه نقل روایات، به‌خصوص روایات اعتقادی که در آنها اختلافاتی میان اصحاب امامیه وجود داشت، می‌توانست آسیب جدی به نهاد وکالت وارد آورد.

### نتیجه

۱. قم و نواحی اطراف آن یکی از مراکز مهم تجمع شیعیان از نیمه دوم قرن دوم بود. افزون بر این، به دلیل وجود موقوفات بسیاری در این نواحی، جمع‌آوری اموال و سازمان‌دهی آنها نیازمند نظارت وکلایی بود که از جانب امامان منصوب می‌شدند. اوج فعالیت وکلای قم از زمان امامت امام رضا (ع) آغاز شد و تا پایان زندگانی امام یازدهم ادامه یافت.

۲. وکلای قمی در میراث حدیثی شیعه حضور کم‌رنگی دارند. آثار حدیثی برجای مانده از آنان نیز رنگ فقهی داشته و احادیث اعتقادی کمتر به چشم می‌خورد. علاوه بر این، غالب آنان نه اثر حدیثی تألیف کرده‌اند و نه در طریق نقل و انتقال آثار قرار دارند. نگاشته‌های حدیثی برخی از وکلای یادشده نیز در مقایسه با سایر راویان هم‌طبقه و هم‌عصرشان بسیار اندک است.

۳. وظایف نهاد وکالت اقتضای آن را داشت تا وکلا از میان خاندان‌های شناخته‌شده و بانفوذ شیعی انتخاب شوند. این کار راه را برای تحقق بهتر وظایف وکیل هموار می‌کرد. این مسئله به اضافه معتقدبودن راویان به روایاتی که نقل می‌کردند، باعث می‌شد وکلا کمتر به حوزه نقل روایات ورود کنند و در نتیجه بدون ایجاد هر گونه حاشیه و شک و شبهه، وظایف مربوط به نهاد وکالت را انجام دهند.

۴. بر اساس مطالب پیش‌گفته، می‌توان حوزه وکالت یا به تعبیری حوزه امور اجرایی را از حوزه علمی تفکیک کرد. وظایف حوزه وکالت، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ارتباط

و نامه‌نگاری با امام و پاسخ پرسش‌های شیعیان از امام، دریافت اموال مربوط به امام و رساندن آنها به دست امام و رسیدگی به امور این اموال است. در حالی که وظیفه حوزه علمی و دانشمندان امامیه، حفظ سلسله استاد و شاگردی و اخذ، انتقال و احیاناً کتابت آثار حدیثی است. دخالت هر کدام از این دو قشر در کار قشر دیگر موجب اخلال در انجام‌دادن وظایف گروه دیگر خواهد شد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این آمار بر اساس جست‌وجو در اسناد کتب اربعه از نرم‌افزار درایة‌النور به دست آمده و این حجم از روایات فقط مربوط به کتب اربعه است. قطعاً جست‌وجو در سایر منابع روایی بر این تعداد خواهد افزود.
۲. مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ، أَوْ مَنْ رَوَاهُ عَنْهُ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ، كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَنْ لَكَ مَعِيَ شَيْئاً فَمُرْنِي بِأَمْرِكَ فِيهِ إِلَيَّ مِنْ أَدْفَعُهُ! فَكَتَبَ: إِنِّي قَبَضْتُ مَا فِي هَذِهِ الرَّقْعَةِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَغَفَرَ اللَّهُ ذَنْبَكَ وَرَحِمَنَا وَإِيَّاكَ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْكَ بَرِضَايَ عَنْكَ (كشي، ۱۴۰۹: ۵۰۶).
۳. این آمار و سایر آمار روایات دیگر و کلا بر اساس نرم‌افزار جامع‌الاحادیث گردآوری شده است.
۴. علی بن محمد بن قتیبه، قال: حدثني أبو حامد أحمد بن إبراهيم المراغی، قال: كتب أبو جعفر محمد بن أحمد بن جعفر القمي العطار، و ليس له ثالث في الأرض في القرب من الأصل، يصفنا لصاحب الناحية عليه السلام (كشي، ۱۴۰۹: ۵۳۴).
۵. این آمار بر اساس نرم‌افزار جامع‌الاحادیث به دست آمده است.
۶. تمامی این افراد تضعیف و متهم به غلو شده‌اند.

## منابع

- ابن بابویه، علی بن الحسین (۱۴۰۴). *الامامة والتبصرة من الحيرة*، قم: مدرسه امام مهدی.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴). *رجال ابن غضائری*، قم: دار الحدیث.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف اشرف: دار المرتضویة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
- اسکافی، محمد بن همام (۱۴۰۴). *التمحیص*، قم: مدرسه امام مهدی.
- اوحدی حائری، پروین دخت (۱۳۸۴). *سازمان وکالت در سیره امامان شیعه*، در: *شیعه شناسی*، ش ۹، ص ۱۶۹-۱۷۸.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۲). *سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت.
- حسینی، سید علیرضا؛ حمادی، عبدالرضا (۱۳۹۳). «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، در: *پژوهش های قرآن و حدیث*، ش ۱۰، ص ۲۷-۵۲.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). *رجال علامه*، نجف: دار الذخائر.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳). *قرب الاسناد*، قم: آل البيت.
- خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱). *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنا عشر*، قم: بیدار.
- شاکر، محمدتقی (۱۳۹۲). «ابن ولید و مستثنیات وی»، در: *حدیث پژوهی*، ش ۹، ص ۵۱-۷۸.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- طبری آملی، محمد بن جریر (۱۴۱۳). *دلائل الامامة*، قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳). *رجال طوسی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰). *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام* (خرسان)، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ الف). *الغیبة*، قم: دار المعارف اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ ب). *مصباح المتجهد و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه شیعه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰). *فهرست کتب الشیعة و اصولهم*، قم: کتابخانه محقق طباطبایی.
- قمی، حسن بن محمد (۱۳۶۱). *تاریخ قم*، تهران: توس.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *رجال کشی*، قم: مؤسسه آل البيت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۲۶). *اثبات الوصیة للإمام علی بن ابی طالب*، قم: انصاریان.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). *رجال نجاشی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.



## بررسی زمینه‌ها و راه‌های ورود تشیع به مغرب

\* حسین خسروی

\*\* سهراب اسلامی

### چکیده

اهالی مغرب پس از وقوع فتح اسلامی، مذهب مالکی را برگزیدند و بر اساس آن عمل کردند. به همین دلیل مجالی برای رشد و گسترش سایر مذاهب ایجاد نشد؛ اما منابع تاریخی حاکی از آن است که تشیع در میان اهالی مغرب، به‌خصوص بربرها، رسوخ کرد؛ چراکه آنها اهل بیت (ع) و علویان را تنها ملجأ آرزوها و حقوق خود می‌دانستند. وانگهی استبداد سیاسی و فکری امویان و عباسیان مانع از فعالیت امامان شیعه و علویان نشد و آنها از راه‌های مختلف درصدد تبلیغ تشیع در مغرب برآمدند. بنابراین، نفوذ تشیع در مغرب، به زمان‌هایی قبل از قیام ادریسیان (۱۷۲-۳۷۵ ه.ق.) و فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ه.ق.) باز می‌گردد. تشیع به سه شیوه یعنی از طریق بربرهای دوستدار اهل بیت (ع)، داعیان امام صادق (ع) و علویان، به مغرب راه یافت و گسترش سریع دعوت فاطمیان در افریقایه و مغرب، حکایت از نفوذ تشیع و آشنایی مغربیان با عقاید و افکار تشیع دارد. بررسی زمینه‌ها و راه‌های ورود تشیع به مغرب موضوع این نوشتار است که با استناد به منابع تاریخی و به شیوه توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای بدان پرداخته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تشیع، مغرب، علویان، بربر، مالکی.

\* استادیار گروه معارف، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمین khkosravi88@gmail.com  
 \*\* دانش‌آموخته دکتری تاریخ و تمدن اسلامی و مدرس گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد خمین (نویسنده مسئول) sohrabeslami2014@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۷/۲۱]

## مقدمه

آیین اسلام بعد از فتح اسلامی مغرب و افریقاییه در آن نواحی انتشار یافت و بربرها و دیگر فرقه‌های ساکن در مغرب به اسلام گرویدند. پس از آنکه در حکومت اسلامی در تمام جنبه‌های حیات، از جمله عقیدتی و دینی، تطورات و دگرگونی‌هایی ایجاد شد، اهالی مغرب مذهب مالکی را برگزیدند. بنابراین، آنچه درباره وضعیت دینی بلاد مغرب نزد همگان مشهور است این است که آن سرزمین مخصوص اهل سنت بوده و مردمان آن خطه در فقه بر مذهب امام مالک اعتماد داشته‌اند و به همین منوال اهالی مغرب امور دین را نسل به نسل به ارث بردند. اما مدارک و شواهد تاریخی حاکی از ورود زود هنگام تشیع به سرزمین مغرب اسلامی است و نشان می‌دهد که این مذهب زمینه مساعدی برای گسترش در آن سرزمین یافت و بعدها همین زمینه به برپایی حکومت‌های شیعی در آن دیار کمک کرد (قاضی نعمان، ۱۹۷۰: ۶۲-۶۳).

سلطنت امویان، به خصوص عباسیان، در مشرق‌زمین حصار و مانعی فکری و سیاسی برای ائمه اهل بیت (ع) و علویان بود. با این همه، این عامل مانع از فعالیت و تلاش آنها برای حفاظت از آیین و مذهب تشیع نشد. علویان قیامگر مخالف خلافت، ابتدا در شرق قیام کردند و دعوت خود بر ضد خلافت را آغاز کردند. شمار فراوان قیام‌های علویان در نواحی حجاز، عراق و مناطقی از ایران در قرن اول و دوم هجری، حکایت از گستردگی این قیام‌ها در آن مناطق دارد (اصفهانی، بی‌تا: ۱۲۲ به بعد؛ ساعی، ۱۳۰۹: ۲، ۶ به بعد؛ مجهول المؤلف، ۱۸۶۱: ۲۳۰/۳ به بعد؛ ابن زهره، ۱۳۱۰: ۱۴ به بعد؛ ابن عنبه، ۱۴۱۷: ۶۵ به بعد؛ رازی، ۱۹۹۵: ۵۵-۵۸، ۱۷۰).

وقتی حرکت‌های شیعی در این نواحی با شکست مواجه شد، توجهشان به مغرب معطوف شد تا آنچه را در شرق نتوانستند به دست آورند، در مغرب تحقق بخشند؛ و حتی گفته شده امامان شیعه (ع) اقداماتی را برای گسترش عقاید شیعی در مغرب‌زمین انجام دادند و داعیانی را از سوی خود بدان دیار فرستادند. این مطلب در خصوص قیام خوارج هم صدق می‌کند. خوارج نیز همانند شیعیان، قیامشان را در شرق آغاز کردند، ولی وقتی از تحقق خواسته‌هایشان در آنجا ناامید شدند، به مغرب روی آوردند، گویا مغرب‌زمین از لحاظ فکری و عقیدتی آمادگی پذیرش افکار شیعه را داشت. قیامگران علوی و شیعی در مغرب، از دیگر قیامگران موفق‌تر بودند. تشیع در مغرب حتی

توانست دولت‌های خوارج را به مملکات خود اضافه کند و با تشکیل خلافت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ه.ق.) برای اولین بار، وحدت مغرب مستقل از خلافت شرق را ایجاد کند. بنابراین، ورود تشیع به مغرب پیش از شکل‌گیری خلافت فاطمیان بوده است و مراحل سه‌گانه‌ای را برای ورود تشیع به مغرب برشمرده‌اند. نکته در خور ذکر درباره اوضاع سیاسی و فکری مغرب این است که هم‌زمان با حضور علویان در مغرب، برخی گروه‌های عرب نیز برای به دست آوردن پایگاه و تشکیل حکومت به افریقيه و مغرب روی آوردند، ولی موفق نشدند. بهترین شاهد بر این مسئله تلاش‌های «عبدالرحمان داخل» در افریقيه و مغرب قبل از ورود به اندلس است که چندی را در مغرب و در میان قبایل بربر سپری کرد، اما چون اقامتش در مغرب موفقیتی به همراه نداشت، از آنجا روانه سرزمین اندلس شد.

## مراحل ورود تشیع به مغرب

### مرحله اول: از طریق بربرها

این مرحله قبل از سال ۱۴۵ ه.ق. آغاز شد. اطلاعاتی که منابع درباره حضور تشیع در بین بربرها در اختیار قرار می‌دهند مربوط به قرن دوم هجری است. ارتباط بربرها با اهل بیت (ع) پایه و اساس تاریخی و پیشینه دارد. در مغرب از قرن اول هجری، اهل بیت پایگاه والایی داشتند (ابن ابار، ۱۹۸۷: ۳۴۹-۳۵۰؛ ابن عذاری، ۱۹۴۸: ۱۴۶؛ ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۵، ۲۰۰-۲۰۱). قبایل بربر، اهل بیت (ع) را تجلی آرزوهای برآورده‌نشده خود، مثل عدالت اجتماعی، مساوات، برابری و اصلاح جامعه و تغییر وضعیت موجود آن می‌دیدند. به گفته موسی لقبال «محبّت به اهل بیت (ع) در بین تمام ساکنان مغرب وجود داشته است. انتساب به اهل بیت نزد آنها شرف و افتخار محسوب می‌شود. در موارد بسیار، نام علی (ع) را بر کودکان خود می‌نهادند که شبیه آن در خصوص معاویه دیده نمی‌شد» (لقبال، ۱۹۷۶: ۲۰). ابن ابی ضیاف می‌گوید حبّ علی جزء دین اهل فریقيه بود. در این خصوص، تفاوتی بین عالم و جاهل نیست. زنان حامله در افریقيه و مغرب در زمان وضع حمل برای کاهش درد زایمان، به نام محمد (ص) و علی (ع) توسّل می‌جستند (ابن ابی ضیاف، ۱۹۶۳: ۱۲۱).

حبّ اهل بیت (ع) در میان بیشتر قبایل بربر، اعم از برانس<sup>۱</sup> و بتر،<sup>۲</sup> وجود داشت

(لقبال ۱۹۷۶: ۲۰۶). تجلی این محبت را می‌توان در کمک به علویانی دید که هنگام تعقیب کارگزاران بنی‌عباس به مغرب پناه بردند. آنها در حالی که از قبل نزد قبایل بربر پایگاهی نداشتند و ناشناخته بودند، به سبب انتساب به رسول خدا (ص) اکرام شدند. این اکرام صرفاً به واسطه نفوذ اهل بیت (ع) بین قبایل بود (ابن طباطبا، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۷، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۹۴-۱۹۵؛ ابن‌عنه، ۱۳۶۳: ۱۲۴-۱۲۶؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۷۳: ۲۱۳). بعضی از اعتقادات عامیانه در مغرب نشان از نفوذ اهل بیت (ع) در بین قبایل بربر دارد؛ مثلاً بسیاری از مردم آنجا معتقدند علامت پنج، که طبق اعتقادشان رمزی از اهل بیت (ع) و اصحاب کساء است، موجب حفظ آنها از نظر بد و حسد می‌شود (لقبال ۱۹۷۶: ۲۰۶).

ابوالحسن شاذلی، رهبر فرقه شاذلیه، به مریدانش توصیه می‌کرد وقتی مشکلات آنها را فرا می‌گیرد برای حل آن «یا محمد» و «یا علی» بگویند (احمد ابوضیف، ۱۹۸۳: ۱۲۱/۱). این محبت به علی (ع) و خاندانش به مفهوم تشیع مصطلح نیست. زیرا مسلمانان مغرب منکر فضل دیگر صحابه نبودند. بعضی ادعا می‌کنند این اظهار محبت به اهل بیت (ع)، از تأثیرات دعوت فاطمیان در مغرب بوده است (لقبال ۱۹۷۶: ۲۰۷).

حرکتی که ادریسیان (۱۷۲-۳۷۵ ه.ق.) و بعد فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ه.ق.) برای جلب قبایل آفریقاییه و مغرب به سوی خود انجام دادند، استفاده از نفوذ اهل بیت (ع) به نفع اهداف خودشان بود. ادریسیان و داعیان فاطمی، به‌خصوص ابوعبدالله، بیشترین استفاده را از این مسئله برای جلب قبایل به طرف اهداف خود کردند. ابوعبدالله و قبل از او راشد، غلام ادريس بن عبدالله ادريسي، دعوتشان را ابتدا برای افرادی از اهل بیت (ع) بدون اظهار وابستگی فرقه‌ای خود مطرح کردند. انتساب فاطمیان به اهل بیت (ع)، عاملی بسیار مهم برای جلب قلوب مردم بود؛ به‌خصوص وقتی اخبار جنایت‌های صورت‌گرفته در حق اهل بیت (ع) و علویان، اعم از قتل و تبعید و زندانی شدن، به آنها می‌رسید. به دلیل محبوبیت اهل بیت (ع)، عباسیان تصور می‌کردند امارات و حکومت علویان در هر نقطه‌ای از سرزمین اسلام، مسئله‌ای است که به راحتی نجات از آن ممکن نیست (همان: ۲۰۷-۲۰۸).

انتساب فاطمیان به اهل بیت (ع) زمینه‌ای بود که خود را تنها حکومت مشروع جلوه دهند و مشروعیت حکومت‌های معاند خود را انکار کنند. آنها از این واقعیت در مواجهه با اغلییان (۱۸۴-۲۹۷ ه.ق.) حنفی‌مذهب تیمیمی و حکومت اندلس، که از امویان

(۱۳۸-۴۲۲ ه.ق.) بودند و از قدیم نزاعی دامنه‌دار بین امویان و بنی‌هاشم بر سر مسئله حکومت بود، استفاده کردند. فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ه.ق.)، امویان اندلس (۱۳۸-۴۲۲ ه.ق.) را مخالفان آیین اسلام، فاسقان (قاضی نعمان، ۱۹۹۷: ۲۱۴) و طردشدگان رسول‌الله (ص) معرفی می‌کردند (همان: ۱۰۶). بربرها از خاندان علوی حمایت می‌کردند و در شکل‌گیری دولت‌های علوی ادریسیان (۱۷۲-۳۷۵ ه.ق.) و فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ ه.ق.) نقش داشتند (عباس و نصرالله، ۲۰۰۱: ۸۲).

مغربی‌ها در این دوران در نتیجه رفت‌وآمد با شیعیان در موسم حج و اماکن مقدس و همچنین گسیل‌داشتن هیئت‌های علمی و حتی برقراری ارتباط مستقیم با امامان اهل بیت (ع) اندیشه‌های شیعه را هرچند به طور محدود در مغرب عربی انتقال دادند. به گفته عبدالرحمان جیالی: «نیب بن سلیمان مکناسی نخستین کسی بود که افکار تشیع را در مغرب میانه (الجزایر) گسترش داد. مکناسی در حومه تاهرت<sup>۳</sup> و مناطق وائشریس<sup>۴</sup> سکنا گزید و این آیین را در میان عامه مردم رواج داد» (جیالی، ۱۹۸۳: ۲۲۸/۱)؛ اما متأسفانه درباره مکناسی، بیش از آنچه جیالی بیان کرده، اطلاعاتی در دست نیست. جیالی به منبعی که با استفاده از آن این مطلب را ابراز داشته، اشاره نکرده است.

### مرحله دوم: از طریق حلوانی و سفیانی

این مرحله از سال ۱۴۵ ه.ق. / ۷۶۲ م. آغاز شد و تا سال ۱۷۲ ه.ق. / ۷۸۹ م.، یعنی اوایل تشکیل حکومت ادریسیان، ادامه یافت (ابن‌ابی‌زرع فاسی، ۱۹۷۲: ۵۷). این مرحله با مراحل پیشین تفاوت دارد. زیرا کارها در آن سازمان می‌یافت و برنامه‌ریزی‌ها به طور دقیق و کامل به انجام می‌رسید. برخی از مورخان قدیم و محدثان بر آنند که در این برهه تاریخی امام صادق (ع) دو مبلغ به نام‌های سفیانی و حلوانی به مغرب گسیل داشت. قاضی نعمان در این زمینه می‌گوید: «در سال ۱۴۵ ه.ق. / ۷۶۲ م. دو مرد از مشرق به سمت مغرب آمدند که گفته می‌شد جعفر بن محمد صادق (ع) آنها را فرستاده بود. آن دو، سفیانی و حلوانی نام داشتند» (قاضی نعمان، ۱۹۸۷: ۳۲/۱).

منابع به‌صراحت از این دو نام نبرده‌اند. شاید علت آن، ماهیت مأموریت آنها در گسترش تشیع بوده تا حکومت آنها را تعقیب نکند. شایان ذکر است که یکی از پژوهشگران نام حلوانی را «عبدالله بن علی بن احمد» و نام ابوسفیان را «حسین بن قاسم» می‌داند و از

منبعی که در ذکر این مطلب استفاده کرده، سخنی به میان نیاورده است (مرغی، ۲۰۰۵: ۲۱۷).

قاضی نعمان در کتاب *افتتاح الدعوة جزئیات بیشتری مطرح می‌کند و می‌گوید:*

در سال ۱۴۵ دو مرد از خاور آمدند که گفته می‌شد، ابو عبدالله جعفر بن محمد صادق (ع) آنها را فرستاده است. وظیفه آنها گسترش ظاهر علوم امامان آل محمد (ص) و ترویج فضایل آنها بود. امام به آنها فرمان داده بود از آفریقا به سرزمین بربرها بروند و سپس هر یک در منطقه‌ای فرود بیایند. وقتی به مرماجنه رسیدند یکی از آنها موسوم به ابوسفیان در مکانی با نام تالا اقامت گزید. او مسجدی ساخت و با زنی ازدواج کرد و غلام و کنیزی خرید. او به فضیلت و عبادت و یاد خدا در آن منطقه شهرت یافت. مردم آن مناطق نزد او می‌آمدند و فضایل اهل بیت (ص) را از زبان وی می‌شنیدند. بسیاری از اهالی مرماجنه از طریق او به مذهب تشیع گرویدند و آنجا به سرزمین شیعیان تبدیل شد. سفیان باعث شد آنها و اهالی لاریس شیعه شوند. گفته می‌شود او اهالی نطفه را نیز شیعه کرد. نفر دوم به حلوانی معروف بود. او به سوق حمار رسید و در مکانی به نام ناظور فرود آمد و مسجدی ساخت و با زنی ازدواج کرد و غلام و کنیزی خرید. او در عبادت و فضیلت میان اهالی آن ناحیه سرآمد بود. مردم قائل او را الگوی خود قرار دادند و بسیاری از مردم کتامة و نزه و سماته از طریق او شیعه شدند. او به آنها می‌گفت: «من و سفیانی را به این دیار گسیل داشتند و به ما گفتند به مغرب بروید. شما به سرزمین بایری وارد می‌شوید، پس آن را شخم بزنید، در آن حفر کنید و هموارش کنید تا صاحب بذر بیاید و دانه‌ها را در آن بپاشد». فاصله میان ورود این دو به مغرب و ورود صاحب بذر، یعنی ابو عبدالله شیعی، ۱۳۵ سال بود (قاضی نعمان، ۱۹۷۰: ۵۴-۵۸).

در این باره ابن اثیر (متوفای ۶۳۰ ه. ق.) معتقد است این شیعیان یمن بودند که حلوانی و سفیانی را به مغرب روانه کردند. او می‌گوید:

آنان دو مرد به نام‌های حلوانی و ابوسفیان را به مغرب روانه کردند. آنها به این دو مرد گفتند مغرب سرزمین بایری است. پس به آنجا رفتند و آنقدر کوشیدند تا صاحب بذر بیاید. این دو مرد به راه افتادند تا یکی در سرزمین کتامة، در

جایی به نام مرماجنه، فرود آمد و دیگری وارد سوق حمار شد. دل‌های مردم آن مناطق به سوی این دو گرایش پیدا کرد و هدایا و اموالی برایشان فرستادند. سال‌های بسیاری در آن مناطق زیستند تا آنکه با فاصله اندکی از یکدیگر از دنیا رفتند. در جای دیگری می‌گوید حلوانی و ابوسفیان سرزمین کتامة مغرب را آماده کردند و پس از آنکه از دنیا رفتند، زمینه کاملاً هموار و مساعد شده بود (ابن اثیر، ۲۰۰۳: ۴۴۹-۴۵۰).

ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ ه.ق.) نیز در این باره می‌گوید:

جعفر صادق (ع)، حلوانی و سفیانی را که از پیروانش بودند به آفریقا روانه کرد و گفت در مغرب با سرزمین بایری روبه‌رو هستید. پس بروید و آنجا را شخم بزنید تا صاحب بذر از راه برسد. یکی در سرزمین مراغه و دیگری در سوق حمار فرود آمد. هر دوی این مناطق در سرزمین کتامة بودند. دعوت به تشیع در آن نواحی گسترش پیدا کرد (ابن خلدون، ۲۰۰۳: ۳۸/۴).

وی در بخش دیگری از کتاب خود، از تلاش اسماعیلیان برای تبلیغ مذهب خود سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

دو مرد به نام‌های حلوانی و سفیانی این دعوت را به آفریقا رساندند. شیعیان آنها را به آنجا فرستادند و به آنها گفتند مغرب سرزمین بی‌حاصلی است؛ بروید و آن را شخم بزنید تا صاحب بذر بیاید. آنان به راه افتادند و در سرزمین کتامة فرود آمدند. یکی از آنها در محلی به نام سوق حمار فرود آمد و این دعوت در میان اهالی آن مناطق بربرنشین، به‌ویژه در کتامة، منتشر شد. آنان ادعا می‌کردند که پیامبر با صراحت علی را به خلافت سفارش کرده اما صحابه از این سفارش عدول کردند و اظهار براءت از عدول‌کنندگان واجب شده است. سپس علی خلافت را به پسرش حسن، حسن به برادرش حسین، حسین به پسرش زین‌العابدین، زین‌العابدین به پسرش محمد باقر، محمد باقر به پسرش جعفر صادق و جعفر صادق به پسرش اسماعیل سفارش کرد و از اسماعیل به پسرش محمد رسید (همان: ۴۴۲/۳-۴۴۳).

مقریزی (متوفای ۸۴۵ ه.ق.) می گوید:

ابوالقاسم رستم بن حسین بن حوشب به یمن رفت و مردم را به مهدویت فرا خواند و اعلام کرد که ظهور نزدیک است. او پس از آنکه پیروانش از عراق بر گرد وجودش جمع شدند، دو مرد به نام‌های حلوانی و ابوسفیان به مغرب می فرستد و به آنها می گوید مغرب سرزمین بایری است. بروید و آن را شخم بزنید تا صاحب بذر بیاید. آنها هم به راه افتادند و یکی از ایشان در کتامة فرود آمد. اهالی آن مناطق به آن دو گرایش پیدا کردند و اموال و هدایای فراوانی برایشان فرستادند. آنان سالیان متمادی زیستند و در همان‌جا از دنیا رفتند (مقریزی، ۱۹۴۹: ۴۱/۱).

از منابع دیگر استفاده می شود که امام جعفر صادق (ع)، در سال ۱۴۵، حلوانی و ابوسفیان را به مغرب فرستاد و به آنان گفت:

شما وارد سرزمین بایری می شوید که اصلاً در آن کشت و زرع نبوده، پس آن را شخم بزنید و هموار کنید تا صاحب بذر از راه برسد و در آن بذرافشانی کنید. ابوسفیان در شهر مرماجنه و حلوانی در مکانی موسوم به سوق حمار (سوجمار) فرود آمدند. آن دو همواره مردم را به اطاعت از اهل بیت (ع) فرا می خواندند تا آنکه دل‌های بسیاری از اهالی کتامة و دیگر شهرها به محبت اهل بیت گروید و شیعه شدند (همان: ۴۱/۱).

ادریس عمادالدین قریشی، در کتاب *عیون الأخبار و فنون الآثار*، پس از ذکر کسانی که به ابوطالب منتسب بودند و در ابتدای حکومت بنی عباس قیام کردند، می گوید: «امام ابوعبدالله جعفر بن محمد دو تن از شیعیان خود را در سال ۱۴۵ به مغرب فرستاد و به ایشان دستور داد مردم را به ولایت اهل بیت (ع) فرا خوانند و ظاهر علوم آل محمد (ع) را گسترش، و فضایلشان را رواج دهند» (قریشی، بی تا: ۳۲۴-۳۲۵؛ مرغی، ۲۰۰۵: ۲۱۴).

به استناد منابع کهن، محمود اسماعیل معتقد است نمی توان تاریخ ورود تشیع به مغرب را مشخص کرد. این گفته هم که تشیع در نیمه دوم قرن دوم هجری، یعنی پس از برپایی دولت ادریسیان در سال ۱۷۲ ه.ق.، به مغرب راه یافته پشتوانه تاریخی ندارد.



زیرا روشن است که مذهب شیعه ۲۷ سال پیش از برپایی حکومت ادریسیان وارد مغرب شد (اسماعیل، ۱۹۷۶: ۷۵).

مورخان دوران معاصر، مطالب بیان‌شده در منابع قدیمی عرب را تأیید کرده‌اند (سالم، ۱۹۸۲: ۵۰۹؛ عبادی، ۱۹۷۸: ۱۷۳؛ عدوی، ۱۹۷۰: ۳۲؛ غلاب، ۲۰۰۵: ۳۴۳/۱؛ کعاک، ۲۰۰۳: ۱۵۰). به جز مصطفی غالب که معتقد است محمد بن اسماعیل، ملقب به حبيب، این مبلغان را در سال ۱۹۱ ه.ق. به مغرب فرستاده است (غالب، ۱۹۶۵: ۱۳۱-۱۳۲؛ ابوزیدون، ۲۰۰۵: ۲۳۲؛ قمی، ۱۳۶۰: ۸۰-۸۱؛ غالب، ۱۹۶۵: ۱۴۴-۱۶۲؛ شبستری، ۱۳۷۹: ۳۱). او از ادعای خود درباره یافتن برخی دست‌نوشته‌های اسماعیلی دفاع می‌کند، اما واقعیت‌های تاریخی این ادعا را تأیید نمی‌کنند. ضمن آنکه او سخنی از آن نسخ خطی هم به میان نیاورده است. به نظر می‌رسد تعصب مذهبی او، به عنوان شخصی اسماعیلی، باعث بیان چنین ادعایی شده است. پاره‌ای از پژوهشگران چنین فرض می‌کنند که ابوسفیان و حلوانی برای دعوت به مذهب اسماعیلیه نیامده بودند؛ بلکه مردم را به امامت امام رضا (ع)، که از خاندان پیامبر بود، دعوت می‌کردند و با معرفی او به عنوان مهدی منتظر ظهورش را نزدیک می‌دانستند (طالبی، ۱۹۹۵: ۳۷؛ بیلی، ۱۹۹۳: ۶۲).

ارسال داعیان شیعی به مغرب از سوی امام صادق (ع) در این برهه زمانی بیانگر اهداف و دلایلی است که امام صادق (ع) را به چنین کاری واداشت، که مهم‌ترین آنها چنین است:

۱. امام صادق (ع) آگاهی سیاسی عمیقی داشت. از این‌رو تغییر روش تبلیغی و مکان دعوت به خودی خود یا اتفاقی نبود، بلکه بیانگر دوراندیشی حکیمانه، عاقلانه و هدفمند امام صادق (ع) بود؛ چراکه مغرب در پی انتقال قدرت از امویان به عباسیان شاهد حوادث متعددی از جمله درگیری میان بنو عبدالرحمان بن حبيب بر سر قدرت و سلطه بر مغرب بود. لذا یکی از محققان جدید معتقد است «اخبار مغرب‌زمین، از قبیل ضعف سیاسی، به دلیل انقسام آن منطقه به امارت‌های مختلف، از امامان شیعه مخفی نبوده است». بنا بر همین دیدگاه، می‌توان گفت امام صادق (ع) شاگردانی داشته که اخبار را از مناطق مختلف اسلامی برای ایشان می‌آوردند.

۲. هر گونه اقدام سیاسی یا فرهنگی در مشرق برای امام صادق (ع) به سبب سلطه عباسیان و مراقبت از ایشان سخت و دشوار بود. امام صادق (ع) نیز از این وضعیّت آگاه

بود و به همین دلیل تمرکز امام بر دیگر نواحی اسلام بود که فاقد رؤسا و حاکمانی قدرتمند بود. پس امام از میان همه اقالیم، مغرب را برگزید و این در نیمه دوم قرن دوم هجری، یعنی در سال ۱۴۵ ه.ق. بود.

۳. امام صادق (ع) از مظلومیت بربرها بی‌اطلاع نبود. بربرها از حاکمان اموی و عباسی کینه به دل داشتند و به دنبال خلاصی از حکومت ظالمانه آنها بودند. همین مسئله موجب علاقه‌مندی بربر به اهل بیت (ع) شد و تشیع در مغرب‌زمین ریشه دوانید و قدرتمند شد. یکی از مبانی فکری امام صادق (ع) نیز مبارزه و مخالفت با بدعت‌ها و فتنه‌هایی بود که در اسلام رسوخ کرده بود (خفاجی، ۱۴۳۳: ۲۶۵؛ اسماعیل، ۱۹۷۶: ۷۴).

دعوت به مذهب تشیع در قبایل صنهاجه انجام گرفت و ابن‌خلدون نیز این موضوع را تأیید می‌کند و می‌گوید: «صنهاجیان موالی خلیفه علی بن ابی‌طالب بودند، حال آنکه زناتیان از موالی خلیفه عثمان بن عفان به شمار می‌رفتند و ما نمی‌دانیم چرا این‌گونه بود» (ابن‌خلدون، ۲۰۰۳: ۱۸۰/۶؛ ادریس، ۱۹۹۲: ۳۴/۱).

با کمی دقت نظر در دو دیدگاه قدیم و جدید یادشده درمی‌یابیم که این دیدگاه‌ها از نقد در امان نماندند. بی‌توجهی ابن‌خلدون به مسئله توجیهی ندارد. زیرا او مورخ آگاهی است و از نوشته‌های پیشینیان اطلاع کافی داشت. علاوه بر همه اینها، او از اهالی مغرب به شمار می‌رفت و در کتاب خود به تاریخ ورود شیعه به مغرب اشاره کرده است. اما آن‌گونه که پیدا است، او نمی‌خواهد به مسئله تشیع در مغرب و اظهار دوستی با امام علی (ع)، جنبه تاریخی دهد، در حالی که موضع‌گیری شناخته‌شده‌ای در قبال اهل بیت (ع) و پیروی و الگوگیری از آنها دارد. مثلاً می‌گوید: «اهل بیت (ع) با خط مشی و شیوه و فقه مخصوصی که مذهبشان را بر مبنای آن پی افکندند، از خرد به دور افتادند. آنان از برخی صحابه به بدی یاد می‌کنند و به معصوم‌بودن ائمه خود و درستی تمامی سخنان آنان اعتقاد دارند. در حالی که همه این مبانی بی‌پایه است» (ابن‌خلدون، ۲۰۰۳: ۴۴۶/۱). این مطلب آشکارا کتاب خدا را سبک شمرده است. زیرا منطقی نیست ما کسانی را، که خداوند آنها را پاک و بی‌آلایش معرفی کرده، بی‌خرد بنامیم. خداوند درباره اهل بیت (ع) در آیه تطهیر می‌فرماید: «خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت (ع) دور کند و کاملاً شما را پاک سازد» (احزاب: ۳۳).

در خصوص این دیدگاه برخی از پژوهشگران معاصر، که این دوستی نشئت‌گرفته از

اخلاص صنهاجیان در مواجهه با فاطمیان است، باید بگوییم که تشیع در مغرب و قبایل صنهاجه در سال ۱۳۵ ه.ق. قبل از شکل‌گیری حکومت فاطمیان رواج یافت و علاقه‌مندی آنها به اهل بیت (ع) و فاطمیان یکی از حلقه‌های زنجیره تشیع به شمار می‌رفت که پیش از پیدایش دولت فاطمیان در آنها ریشه گرفته بود (خفاجی، ۱۴۳۳: ۱۶۸). بر اساس تقسیم‌بندی‌های تقریبی، بربرها به برانس و بتر تقسیم می‌شوند. قبایل بتر، بادیه‌نشین بودند و قبایل برانس شهرنشین (عبادی، ۱۹۵۸: ۱۹۳). قبایل صنهاجه و کتامه در محدوده قبایل برانس قرار می‌گیرند و این یعنی اندیشه شیعی، هرچند به صورت اندک و پیش پا افتاده، در میان قبایل متمدن و شهرنشین بربر منتشر شد. به عبارت دیگر، این مسئله مدنی بودن نظریه تشیع و گسترش آن در میان مردم را نشان می‌دهد. با این همه، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که: پذیرش تشیع از جانب بربرها چگونه صورت گرفت؟ برخی از پژوهشگران به این پرسش پاسخ داده‌اند. آنان معتقدند «تشیع از زمان پیدایش خود، با عرب‌ها و تعصبات عربی به مخالفت برخاست. همچنین، تشیع در مشرق از طریق موالی ایرانی و در مغرب از طریق موالی بربری گسترش پیدا کرد. به همین دلیل، سرزمین‌های شمال آفریقا برای پذیرش شیعیان مساعد بود» (مکی، ۲۰۰۴: ۹؛ عبادی، ۱۹۷۸: ۱۷۳).

پژوهشگر دیگری می‌گوید:

مذهب تشیع به دل بربرها راه یافت و با استقبال مواجه شد، اما این استقبال ناشی از اذعان و باور درونی به تشیع نبود، بلکه نتیجه حس مهربانی و ترحمی بود که به علت تحمل مصیبت‌های فراوانی از سوی امویان و عباسیان، به علویان داشتند. این مصیبت‌ها در مغرب بازتاب یافت و بربرها با جان و دل متأثر شدند، به‌ویژه که آنان تازه‌مسلمان بودند. این مسئله عجیب نیست؛ چراکه مغربیان همواره دوستدار اهل بیت (ع) بوده‌اند و علی (ع) و فرزندان او را احترام می‌کردند. شاید هم آنها علی (ع) را بر خلفای پیشین ترجیح می‌دادند (جراری، ۱۹۹۴: ۹۵-۹۶).

### مرحله سوم: علویان در مغرب

علویان بیشترین نفوذ و پایگاه را نزد قبایل بربر داشتند. هم‌زمان با حضور علویان در

مغرب، بعضی از گروه‌های عرب، برای به دست آوردن پایگاه و تشکیل حکومت به آفریقایه و مغرب روی آوردند، ولی موفق نشدند. در آغاز عصر عباسی، بعضی از رجال بنی‌امیه به مغرب فرار کردند و کوشیدند پایگاهی سیاسی برای تشکیل حکومت به دست آوردند، اما توفیق نیافتند. بهترین شاهد این مسئله تلاش‌های «عبدالرحمان داخل» در آفریقایه و مغرب قبل از ورود به اندلس است که موفقیتی به همراه نداشت. مدتی بعد از آن، «ادریس بن عبدالله» به آنجا رفت و در بین قبایل «اوربه» در منطقه «زرهون» در مغرب‌الاقصی مستقر شد و موفقیتی عظیم به دست آورد (ابن‌ابی‌زرع، ۱۹۷۲: ۲-۱۹؛ مکناسی، ۱۹۷۴: ۲۰/۱). حضور مستمر علویان، که منجر به تشکیل حکومت آنان شد، از زمان «ادریس اول» (۱۷۲-۱۷۷ ه.ق.) آغاز شد (ابن‌قتیبه، ۱۳۷۳: ۲۱۳)؛ هرچند بعضی منابع، راجع به شیعی بودن این قیامگران سکوت کرده‌اند و با تردید به آن می‌نگرند. با توجه به قرینه‌هایی که درباره حضور تشیع و علویان در اندلس گفته شده، به نظر می‌رسد اقوال کسانی که معتقدند نفوذ شیعه و علویان از زمان‌های قبل از ادریسیان بوده، پذیرفتنی باشد و زمان حضور علویان و شیعیان به آغاز دعوت خوارج در مغرب، از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم نسبت داده شود.

اکثر علویان مغرب، از اولاد امام حسن (ع) بودند، چون قیامگران علوی بعد از قیام «زید بن علی» (متوفای ۱۲۲ ه.ق.) و یحیی از نوادگان امام حسن (ع) بودند. آنها برای در امان ماندن از تعقیب و زندان، به مغرب رفتند (ابن‌طباطبای، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۷، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۹۴-۱۹۵؛ ابن‌عنه، ۱۳۶۳: ۱۲۴-۱۲۶؛ مجهول‌المؤلف، ۱۸۶۱: ۳/۳۸۵). به گفته ابن‌ابی‌زرع، «محمد نفس زکیه شش برادر داشت: یحیی، سلیمان، ابراهیم، موسی، عیسی و ادریس». از میان آنها چهار تن در شهرهای شرق عالم اسلامی به نام او دعوت می‌کردند و عیسی به آفریقایه آمد و بسیاری از بربرها دعوت او را اجابت کردند، ولی در آنجا نماند. زیرا برای مشارکت در قیام «فخ» به مشرق بازگشت (اصفهانی، بی‌تا: ۲۹۷؛ ابن‌ابی‌زرع، ۱۹۷۲: ۱۶۵). در منابع به علویانی که به مغرب آمدند و در آنجا وطن‌گزیدند و برای خود حکومت تشکیل دادند، اشاره شده است. بسیاری از شهرها و مراکز در مغرب‌الاوسط و الاقصی، منسوب به علویانی است که آن شهرها را تأسیس یا در آن حکومت کرده‌اند (ابن‌طباطبای، ۱۳۷۲: ۴۰۵-۴۰۶؛ مسعودی، ۲۰۰۷: ۲۶۹/۳). این شهرها از حد اقلیم «زاب» تا مغرب‌الاقصی امتداد دارد. برخی از جغرافی‌دانان و مورخان، به این شهرها اشاره کرده‌اند. «یعقوبی»

اولین جهانگرد مسلمانی که از شرق به آن منطقه رفته، به حکومت «حسن بن سلیمان علوی» در «هاز» و شهرهای اطراف آن، که ساکنانش مخلوطی از «زناته» و «صنهاجه» و «زواوه» بوده‌اند (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۱۰۹-۱۱۰) و به حکومت «بنومحمد بن جعفر حسنی علوی» در ناحیه «متیجه» (همان: ۱۱۰) و حکومت «محمد بن سلیمان بن عبدالله حسنی» و ذریه او در «مدکره» (همان) اشاره می‌کند. وی می‌گوید هر مردی از اینان در شهری و ناحیه‌ای مقیم و متحصن است و شمارشان به حدی است که این سرزمین به نام ایشان معروف و به ایشان منسوب است (همان: ۱۱۰-۱۱۱). بکری هم اشاره به شهرهایی می‌کند که مربوط به علویان بوده است؛ شهر «تنس»، که اصحابش از فرزندان «ابراهیم بن محمد علوی حسنی» بوده‌اند (بکری اندلسی، بی‌تا: ۶۱) و شهر «حمزه» (که غیر از سوق حمزه است) که «حمزه بن حسن بن سلیمان حسنی» تأسیس کرده است (همان: ۶۴-۶۵). برخی از علویان نیز شهرهایی مثل «تونانا» (همان: ۸۰) و «نفیس» (همان: ۱۶۰) را تأسیس کرده‌اند.

از بین علویان، مهم‌ترین و مشهورترین فرد در تاریخ مغرب‌الاقصى، «ادریس بن عبدالله بن حسن» (۱۷۲-۱۷۷ ه.ق.) مؤسس ادریسیان است (ابن قتیبه، ۱۳۷۳: ۲۱۳؛ طبری: ۱۹۶۴: ۴۱۶/۶؛ مسعودی، ۲۰۰۷: ۲۶۹/۳). بعد از آنکه او به مغرب آمد، عده‌ای از علویان، که از واقعه «فخ» نجات پیدا کرده بودند، به او پیوستند (ابن فقیه همدانی، ۱۴۰۸: ۷۸؛ بلاذری، ۱۳۹۷: ۱۳۶/۳؛ ۱۳۷؛ سلاوی، ۲۰۰۱: ۶۷). به دنبال او، برادرش «سلیمان بن عبدالله» آمد و بعد از قتل برادرش ادریس، به نواحی «تاهرت» رفت؛ اما به سبب حکومت اغلیبان (۱۸۴-۲۹۷ ه.ق.)، نتوانست در آنجا ساکن شود و همراه با علویانی دیگر به «تلمسان» آمد و در آنجا ساکن شد و «زناته» و سایر قبایل بربر آنجا تسلیم او شدند. مردم آن سامان به احترام تبار شریفشان به گرمی از آنها استقبال کردند و ایشان دولت‌های کوچکی بنیان نهادند. این امیرنشین‌های حسنی همگی هم‌پیمان عموزادگان خود، ادریسیان بودند و اگرچه هیچ یک به قدرت و شوکت ادریسیان نرسیدند، اما امارت‌های درخشانی بودند که در نشر اسلام و آرمان‌های علویان در مغرب تأثیری ژرف داشتند (مؤنس، ۱۴۰۷: ۱۷۹). اولین قبایل بربری که علویان در بین آنها پایگاه به دست آوردند، قبایل «بتر» بود. به اعتقاد موسی لقبال (ورود بیشتر علویان، ابتدا بر شعبه‌هایی از قبایل «زناته»، که از «بترها» بودند، انجام گرفت و بعد از آن در قبایل دیگر از «برانس» اتفاق افتاد) (لقبال، ۱۹۷۶: ۲۰۹).

علویان در دل قبایل «بتر» و «برانس» پایگاه والایی یافتند. می‌توان گفت علت عمده انقراض ادریسیان علوی، برخلاف بسیاری از خاندان‌های حکومتی، در ناخشنودی مردم از آنها نبوده است بلکه اختلافات داخلی و یورش‌های وسیع دولت‌های اطراف سقوط آنها را به دنبال داشت؛ چراکه فرزندان علوی ادريس تا قرن‌ها پس از انقراض دولتشان در فاس و مغرب نزد مردم محترم بودند (ابن خلدون، ۲۰۰۳: ۲۵/۱-۲۶) و تا زمان قیام فاطمیان حرکتی مخالفت‌آمیز بر ضد علویان از جانب قبایل بربر انجام نگرفت. مهم‌ترین مخالف فاطمیان، در میان بربرها، بعد از تشکیل خلافت، قبایل زناته بود. تا قبل از تشکیل خلافت فاطمیان، شورش و مخالفتی حتی از این قبایل علیه علویان دیده نمی‌شود. مخالفت‌هایی که بعداً این قبایل علیه فاطمیان انجام دادند، به عملکرد فاطمیان در برتری قبایل رقیب آنها و تعصب مذهبی و از همه مهم‌تر تحریک امویان اندلس باز می‌گردد (ابن عداری، ۱۹۴۸: ۲/۲۱۹-۲۲۰). این نشانه رضایت تامی بوده که از علویان در مغرب وجود داشته است. آنچه موجب تمایز بعدی علویان از فاطمیان شد، این بود که علویان تا قبل از تشکیل خلافت فاطمیان، در مناطقی که حکومت می‌کردند، عقیده و مذهب معینی را تعیین و تحمیل نمی‌کردند و در کنار فرقه‌های موجود و اهل سنت زندگی می‌کردند و آنچه از رعایای خود درخواست داشتند، محبت به اهل بیت (ع) بود.

به هر حال آنچه به بسترسازی دعوت فاطمیان در افریقه و مغرب کمک کرد، نفوذ ادریسیان و علویان در بین قبایل بربر بود. ورود این علویان زیدی‌مذهب (عبدالحمید، ۱۹۹۴: ۲/۴۲۳؛ لقبال، ۱۹۷۶: ۲۰۷) یا سنی (مونس، ۲۰۰۴: ۱/۳۷۲-۳۷۳؛ بیلی، ۱۹۹۳: ۶۱) به مغرب و به دنبال آنها قیام ادریسیان، اذهان بربرها را برای پذیرش دعوت قیامگران علوی آماده کرد و اگر دعوت و ظهور فاطمیان مسبوق به فعالیت‌های علویان نبود، گرایش به ایشان به سرعت انجام نمی‌گرفت. چون مغرب با علویان و عقاید آنها آشنا و برای پذیرش آرای فاطمیان آماده بود، و آنها به ادعای خودشان، از علویان بودند. سیاست عبیدالله مهدی (۲۹۷-۳۲۲ ه.ق.) به خصوص در دوران قیام این بود که به عنوان فردی علوی معرفی شود. زیرا نزد بربرها و مخالفان خلافت عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ه.ق.)، علویان برای خلافت مشروعیت داشتند. تصور عده‌ای از اهالی مغرب، در ابتدا، راجع به فاطمیان این بود که آنها همان علویان و ادریسیان هستند. برخی از جغرافی‌دانان و جهان‌گردان در

همان زمان به این مطلب اشاره دارند. «اصطخری» می‌گوید: «طنجه ولایتی فراوان است. در آن شهرها و دیه‌ها و بیابان‌ها باشد از حدود بربر و قصبه، این ولایت را فاس گویند و یحیی فاطمی آنجا مقام دارد. عبیدالله فاطمی هنوز آن را نگشوده بود تا این غایت» (اصطخری، ۱۳۷۸: ۴۱).

از آنچه بیان شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که تشیع به سرعت در میان بربرها گسترش یافت و زمینه‌ساز برپایی حکومت‌های شیعه در شمال آفریقا، از جمله دولت ادریسیان در سال ۱۷۲ ه.ق. و دولت فاطمی در سال ۲۹۷ ه.ق. گردید. بی‌شک گسترش تشیع در میان بربرها، به هر نسبت که باشد، از طریق ماجرای فتح اندلس بدان سرزمین نیز راه یافته است، چنان‌که معروف است در اولین عملیاتی که برای فتح شبه‌جزیره ایبری به فرماندهی طارق بن زیاد در سال ۹۲ ه.ق. انجام شد، دوازده هزار مبارز حضور داشتند که بیشترشان بربر بودند (طبری، ۱۹۶۴: ۶۸/۶) و طبیعی است که این بربرها اندیشه‌ها و اعتقادات ایمانی خود را به همراه داشته باشند. یکی از محققان می‌گوید: «بازتاب تشیع در اندلس برای اولین بار در میان بربرهایی بود که همراه با عرب‌ها در فتح شرکت جستند و عرب‌ها به واسطه آنان توانستند ثمره پیروزی را برداشت کنند» (مکی، ۲۰۰۴: ۹).

شایان ذکر است که ارتباط بربرهایی که به اندلس رهسپار شدند، با برادران مغربی‌شان قطع نشد. از این‌رو آنان از اندیشه شیعی و مبانی تشیع، که بازتاب گسترده‌ای در میانشان داشت، دور نشدند. از این گذشته، مهاجرت‌های بربرها به اندلس همواره ادامه یافت. گفته شده در دوران سلطنت عامریان (۳۶۰-۳۹۹ ه.ق.)، منصور بن ابی‌عامر از بربرها (ابن‌زیری، ۱۹۵۵: ۱۶) از جمله قبیله صنهاجه، یاری طلبید (ابن‌آبار، ۱۹۸۷: ۲۶۸/۱-۲۷۷). از آنجایی که بیشتر صنهاجیان، شیعه یا از طرفداران تشیع بودند، گرایش خود را به این مذهب در اندلس از یاد نبردند. آنان به اندازه‌ای نفوذ داشتند که در روزگار عبدالرحمان بن منصور فقه اهل تسنن را نپذیرفتند و گروهی از اندلسی‌ها را به مذهب خود درآوردند (ابن‌عداری، ۱۹۴۸: ۴۸/۳).

وقتی حضور شیعیان در مغرب منجر به برپایی حکومت‌های شیعه شد، این حکومت‌ها نیز در انتقال تشیع به اندلس ایفای نقش کردند که اولین آنها حکومت ادریسیان بود. گفته می‌شود زمانی که ادريس دوم به فرمانروایی رسید (ابن‌آبار، ۱۹۸۷:

۵۳/۱-۵۶) گروه‌هایی از سایر سرزمین‌ها، از جمله آفریقا و اندلس، پیرامون او حلقه زدند تا جایی که ۵۰۰ سوارکار از قیس و ازد و مذحج و دیگر قبایل به سال ۱۸۹ ه.ق. نزد وی گرد آمدند (سلاوی، ۲۰۰۱: ۳۱/۲؛ مغنیه، ۱۴۰۵: ۲۶۵). ارتباط ادریسیان با امویان در اندلس مبتنی بر دشمنی و خصومت بود. لوی پروونسال در تشخیص عوامل این خصومت معتقد است این دشمنی بازمانده درگیری و نزاع معروف میان امام علی (ع) و معاویه است؛ هرچند با توجه به مصائبی که شیعیان از دست خلفای بنی‌امیه دیدند دشمنی ریشه‌دار امویان و علویان را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. سیاست ادریسیان، ترویج تشیع در اندلس از طریق پشتیبانی جنبش‌های انقلابی و مخالف دولت اموی مانند جنبش عمر بن حفصون بود (خفاجی، ۱۴۳۳: ۹۲-۹۷). به احتمال قوی، باید علت رشد نهضت عمر بن حفصون را کمک‌های مادی و معنوی ادریسیان دانست، خصوصاً آنکه خاندان ادريس برای به دست گرفتن مغرب دور، در سایه مذهب شیعه زیدی، نقشه‌ها در سر داشتند (بیصعین، بی تا: ۷).

## نتیجه

آیین اسلام بعد از فتح مغرب به دست سپاه اسلام در این مناطق منتشر شد و با ورود سپاه اسلام به این مناطق، بربرها و اهالی مغرب در کنار مسلمانان در نشر و گسترش آن کوشیدند. قبایل بربر ساکن مغرب، که پس از فتوحات از حق خود محروم، و با بی‌توجهی حاکمان اموی و عباسی مواجه شده بودند، اهل بیت (ع) و علویان را تنها ملجأ آرزوهای خود می‌دیدند و برای اصلاح وضعیت موجود خود به آنها متوسل شدند. محبت به اهل بیت (ع) در بین تمام ساکنان مغرب وجود داشت و انتساب به اهل بیت (ع) نزد آنها شرف و افتخار محسوب می‌شد. از این‌رو سلطه حکومت‌های اموی، به‌ویژه عباسی، مانع از نفوذ و گسترش سیاسی و فکری تشیع در سرزمین مغرب نشد. به تصریح منابع تاریخی، امام صادق (ع) در سال ۱۴۵ داعیانی را از سوی خود برای تبلیغ مذهب تشیع به مغرب فرستاد. این داعیان همواره مردم را به اطاعت از اهل بیت (ع) فرا می‌خواندند تا آنکه دل‌های بسیاری از اهالی کتامة و دیگر شهرها به محبت اهل بیت (ع) گروید و شیعه شدند. با این اقدام امام صادق (ع) زمینه حضور و فعالیت علویان در مغرب فراهم شد. علویان بیشترین نفوذ و پایگاه را نزد قبایل بربر مغرب به



دست آوردند. حضور مستمر علویان در مغرب منجر به تشکیل حکومت‌هایی از سوی آنان شد. بنابراین، می‌توان گفت نفوذ شیعه و علویان در مغرب از زمان‌های قبل از ادریسیان و فاطمیان بوده و زمان حضور شیعیان در مغرب، به اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم باز می‌گردد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برانس، عنوان یکی از دو شعبه اصلی بربر و از ساکنان کهن مغرب؛ علمای نسب‌شناس بربر و عرب برآند که بربران به دو شاخه اصلی برنس و مادغس (یا مادغیس ملقب به ابتر) تقسیم می‌شوند. در منابع اسلامی شکل جمع این دو نام برانس و بتر آمده است؛ نک.: مریم حسن دوست، «برانس»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۱.
۲. بتر، نام یکی از دو قبیله اصلی بربر که به همراه قبیله برانس، بربرهای ساکن شمال آفریقا را تشکیل می‌دهند. برای اطلاع بیشتر نک.: بهزاد لاهوتی، «بتر»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۱.
۳. تهرت یا تاهرت؛ یاقوت حموی می‌گوید این نام بر دو شهر روبه‌روی هم در غرب دور اطلاق می‌شود که یکی تاهرت کهن و دیگری تاهرت نو، نامیده می‌شود؛ نک.: یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۲، ص ۷-۹.
۴. وانشریس یا وانشریش؛ کوهی در مغرب میان دو شهر ملیانه و تلمسان؛ نک.: یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۵، ص ۳۵۵.

## منابع

- ابن أبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (١٩٨٧). *الحلة السرياء، شرح حال المستنصر، تحقيق: حسين مونس،* قاهره: الشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الاولى.
- ابن ابى ضياف، احمد (١٩٦٣). *اتحاف اهل الزمان باخبار تونس، تونس: بي.نا.*
- ابن ابى زرع، على ابن ابى زرع فاسى (١٩٧٢). *الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب و* تاريخ مدينة فاس، رباط: دار المنصور.
- ابن اثير، عز الدين ابوالحسن على بن محمد (٢٠٠٣). *الكامل فى التاريخ، تصحيح: محمد يوسف دقاق،* بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (٢٠٠٣). *العبر و ديوان المبتداء والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر و* من عاصرهم من ذى السلطان الاكبر، بيروت: دار الكتاب العلمية، الطبعة الثانية.
- ابن زهره، تاج الدين بن محمد بن حمزه (١٣١٠). *غاية الاختصار فى اخبار البيوتات العلوية، بولاق: الطبعة* الاولى.
- ابن زيرى، عبدالله بن بلقين بن باديس بن حبوس (١٩٥٥). *مذكرات الأمير عبدالله المسماة بكتاب التبيان،* تحقيق: ليفى بروفنسال، مصر: دار المعارف.
- ابن طباطبا، ابو اسماعيل ابراهيم بن ناصر (١٣٧٢). *مهاجران ابوطالب، به انضمام كشف الارتياح، ترجمه:* محمدرضا عطايى، مشهد: آستان قدس رضوى، چاپ اول.
- ابن عذارى مراکشى (١٩٤٨). *البيان المغرب فى اخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان، ا. ليفى* برونسال، ليدن.
- ابن عنبة، جمال الدين احمد بن على حسيني (١٣٦٣). *الفصول الفخرية، تصحيح: سيد جلال الدين محدث* ارموى، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.
- ابن عنبة، جمال الدين احمد بن على حسيني (١٩٩٦/١٤١٧). *عمدة الطالب فى انساب آل ابى طالب، قم:* مؤسسه انصاريان.
- ابن فقيه همدانى، ابوبكر احمد بن محمد (١٤٠٨). *مختصر البلدان، بيروت: دار احياء التراث العربى، الطبعة* الاولى.
- ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم (١٣٧٣). *المعارف، تحقيق: ثروه عكاشه، قم: منشورات رضى.*
- ابو ضيف، احمد (١٩٨٣). *اثر العرب فى تاريخ المغرب خلال عصرى الموحدين و بنى مرين (٥٢٤-٨٢٧* ق)، بي جا: دار البيضاء، دار النشر المغربيه.
- ابوزيدون، وديع (٢٠٠٥). *تاريخ الاندلس من الفتح الاسلامى حتى سقوط الخلافة فى قرطبة، عمان: الاهلية* للنشر والتوزيع.
- ادريس، هادى روجى (١٩٩٢). *الدولة الصنهاجية: تاريخ أفريقيا فى عهد بنى زيرى من القرن العاشر الى* القرن الثانى عشر الميلادى، ترجمه: حمادى ساحلى، بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الاولى.
- اسماعيل، محمود (١٩٧٦). «المالكية والشيعه بأفريقيا إبان قيام الدولة الفاطمية»، *المجلة التاريخية المصرية،*

ش ۲۳، ص ۷۳-۱۰۶.

اصطخری، ابراهیم بن محمد (۱۳۷۸). *المسالك والممالك*، به اهتمام: ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

اصفهانى، ابوالفرج على بن الحسين بن محمد بن هيثم (بى تا). *مقاتل الطالبين*، تحقيق: سيد احمد صقر، نجف اشرف: مؤسسة النبراس.

بكرى، ابويعبيده عبدالله بن عبدالعزيز بن محمد (بى تا). *المسالك والممالك، المغرب فى ذكر بلاد افريقية والمغرب*، تحقيق دوسلان، بغداد: مكتبة المثنى.

بلاذرى، احمد بن يحيى بن جابر (۱۳۹۷). *انساب الاشراف*، تحقيق: محمد باقر المحمودى، الجزء الثالث، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى.

بيصعين، عبدالكريم (بى تا). *الصراع الفاطمى الاندلسى فى المغرب الأقصى*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رباط: منتشر نشده.

بيلى، محمد بركات (۱۹۹۳). *التشيع فى بلاد المغرب الاسلامى حتى منتصف القرن الخامس الهجرى*، قاهره: دار النهضة العربية.

جرارى، عباس (۱۹۹۴). «الموحدون ثورة سياسية و مذهبية»، *مجلة المناهل*، ش ۱.

جبالى، عبدالرحمن (۱۹۸۳). *تاريخ الجزائر العام*، بيروت: دار الثقافة، الطبعة السادسة.

خفاجى، كاظم عبدنتيش (۱۴۳۳). *التشيع فى الاندلس منذ الفتح الاسلامى حتى سقوط غرناطة ۹۲-۱۹۷ ق*، بغداد: مؤسسة الرافد للمطبوعات.

رازى، محمد بن سهل (۱۹۹۵). *اخبار فخر و خبر يحيى بن عبدالله و اخيه ادريس بن عبدالله: انتشار الحركة الزيدية فى اليمن والمغرب والديلم*، تحقيق: ماهر جرار، بيروت: دار المغرب الاسلامى.

ساعى، على بن انجب (۱۳۰۹). *مختصر اخبار الخلفاء*، ج ۲، قاهره: بولاق، الطبعة الاولى.

سالم، سيد عبدالعزيز (۱۹۸۲). *تاريخ المغرب فى العصر الاسلامى*، اسكندريه: مؤسسة شباب الجامعة، الطبعة الثانية.

سلاوى، احمد بن خالد (۲۰۰۱). *الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى*، پژوهش: احمد نصرى، رباط: انتشارات وزارة الثقافة والاتصالات المغربية.

شبيسترى، عبدالحسين (۱۳۷۹). *مشاهير شعراء الشيعة*، قم: انتشارات امام على (ع).

طالبى، محمد (۱۹۹۵). *الدولة الأغلبيّة*، ترجمه: منجى صيادى، بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الثانية.

طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير (۱۹۶۴). *تاريخ الرسل والملوك*، تحقيق: ابى الفضل ابراهيم، قاهره: دار المعارف، الطبعة السادسة.

عبادى، احمد مختار (۱۹۵۸). «سياسة الفاطميين نحو المغرب والاندلس»، *مجلة معهد الدراسات الاسلامية*، مادريد، ج ۶، ش ۱-۲.

عبادى، احمد مختار (۱۹۷۸). *فى تاريخ المغرب والاندلس*، بيروت: دار النهضة.

عباس، خليل هاشم: نصر الله، جواد منش (۲۰۰۱). «كتاب الأنساب لابن عبدالحليم دراسة فى منهجة و

مورده»، مجلة آداب البصره، ش ٣٠.

عبدالحميد، سعد زغلول (١٩٩٤). تاريخ المغرب العربى، اسكندريه: منشأه المعارف.  
عدوى، احمد ابراهيم (١٩٧٠). المجتمع المغربى مقوماته الاسلاميه والعربيه، قاهره: مكتبة الانجلو المصريه.  
غالب، مصطفى (١٩٦٥). تاريخ الدعوة الاسماعيليه، بى جا: دار الاندلس، الطبعة الثانية.  
غلاب، عبد الكرم (٢٠٠٥). قراءة جليده فى تاريخ المغرب العربى، بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الاولى.

قاضى نعمان، ابو حنيفه نعمان محمد بن تميم مغربى (١٩٧٠). افتتاح الدعوة؛ رساله فى ظهور الدعوة العبيديه الفاطميه، بيروت: دار الثقافة، الطبعة الاولى.

قاضى نعمان، ابو حنيفه نعمان محمد بن تميم مغربى (١٩٨٧). شرح الاخبار فى فضائل ائمة الاطهار، تحقيق: محمد حسيني جلالى، قم: مؤسسه نشر اسلامى.

قاضى نعمان، ابو حنيفه نعمان محمد بن تميم مغربى (١٩٩٧). المجالس والمسائرات، تحقيق: حبيب الفقهى، ابراهيم شيوخ و محمد عيلاوى، بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الثانية.  
قريشى، عماد الدين ادريس ابن الحسن (بى تا). عيون الأخبار و فنون الآثار، بى جا: دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة.

كعاك، عثمان (٢٠٠٣). موجز التاريخ العام للجزائر من العصر الحجرى إلى الاحتلال الفرنسى، مقدمه و ويرايش: ابوالقاسم سعد الله و ديكران، بيروت: دار الغرب الاسلامى، الطبعة الاولى.

لقبال موسى (١٩٧٦). دور كنامه فى تاريخ الخلافة الفاطميه منذ تأسيسها الى منتصف القرن الخامس الهجرى، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

مجهول المؤلف (١٨٦١). العيون والحدائق فى اخبار الحقايق، ج ٣، ليدن: بى نا.  
مرغى، جاسم عثمان (٢٠٠٥). الشيعة فى شمال أفريقيا، بيروت: مؤسسة البلاغ، دار سلونى.  
مسعودى، ابوالحسن على بن حسين (٢٠٠٧). مروج الذهب و معادن الجوهر، بيروت: دار الكتاب العربيه، الطبعة الثانية.

مغنيه، محمد جواد (١٤٠٥). الشيعة والتشيع، بيروت: شريف.  
مقريزى، تقى الدين احمد بن على (١٩٤٩). تعاض الحنفاء بذكر الأئمة الخلفاء، تحقيق: جمال الدين جمال قاهره: دار الفكر العربى، الطبعة الثانية.

مكناسى، ابوالعباس احمد بن محمد (١٩٧٤). جذوة الاقتباس فى ذكر من حلّ من مدينة فاس، رباط: دار المنصور.

مكى، محمود على (٢٠٠٤). التشيع فى الاندلس من الفتح حتى نهاية الدولة الامويه، قاهره: مكتبة الثقافة الاسلاميه، الطبعة الاولى.

مونس، حسين (١٩٨٧/١٤٠٧). اطلس تاريخ الاسلام، قاهره: الزهراء للاعلام العربى، الطبعة الاولى.  
مونس، حسين (٢٠٠٤). معالم تاريخ المغرب والاندلس، قاهره: مكتبة الاسرة.  
يعقوبى، احمد بن اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح (١٣٤٧). البلدان، تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

## معرفی و سیر تطوّر تفاسیر واعظانه شیعه

محمد شریفی\*

اکرم حسین زاده\*\*

### چکیده

تفسیر واعظانه، گرایشی است مبتنی بر وعظ و خطابه، در کنار دیگر گرایش‌های مفسران، برای هدایت و ارشاد و با محوریت مخاطب عام، که خصایص و اسلوب ویژه‌ای دارد. مفسر می‌کوشد به هر وسیله بر اثرگذاری تفسیر خویش بیفزاید. دغدغه مفسر در آن به همراه مسائلی که در ذهن می‌پروراند، رشد معنوی افراد جامعه، و توجه‌دادن به سمت کمالات انسانی است. از این‌رو، ذیل هر آیه‌ای به تفصیل، مطالب مرتبط با آیه را ذکر می‌کند و از نقل مطالبی که کوچک‌ترین ارتباطی نیز با آیه داشته باشد، دریغ نمی‌کند. در کنار این جامعیت، نظم و نسق تفسیر به هم نمی‌خورد و مهم‌تر آنکه مخاطب را خسته و ملول نمی‌کند. نتایج این پژوهش، که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، گویای آن است که ویژگی‌های هر عصری بر تألیف کردن یا نکردن تفاسیر واعظانه اثرگذار بوده است. تفاسیر واعظانه از نقل شفاهی در دوره پیدایش خود در سده نخست به نقطه اوج خود در دوره شکل‌گیری بزرگ‌ترین تفسیر واعظانه شیعی در قرن ششم می‌رسد. سپس با سپری کردن مراحل رشد خود، محوریت خود را تا قرن یازدهم حفظ می‌کند. قرن دوازدهم و سیزدهم، دوره افول و کم‌رنگ‌شدن جنبه واعظانه در تفسیر است. در قرن چهاردهم دوباره تفسیر واعظانه، نمود خاصی پیدا می‌کند و دو تفسیر نگاشته می‌شود؛ و در نهایت در پیمودن سیر تکامل خود، در دوره معاصر و به دلیل اهتمام مفسران به مسائل اجتماعی، تغییر ماهیت می‌دهد و به سمت و سوی تفاسیر هدایتی- تربیتی گرایش می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر واعظانه، تطوّر، مخاطب عام، اسرائیلیات.

\* استادیار گروه الاهیات، گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) m.sharifi@umz.ac.ir

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد الاهیات گرایش علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران

akramhoseinzade8@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۲۰]

## مقدمه

هدف خداوند از انزال کتاب و ارسال رسل، هدایت، رشد و سعادت ابدی انسان است. قرآن، کتاب هدایتگر، شفای سینه‌ها، رحمة للعالمین و پایدارترین راه هدایت انسان است. خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ»؛ «ای مردم! به یقین از سوی پروردگار شما پندی برای شما و شفای آنچه در سینه‌ها است هدایت و رحمتی برای مؤمنان آمده است» (یونس: ۵۷). در کنار این منبع عظیم هدایت، انسان‌های دیگری هستند که از آنها به قرآن ناطق تعبیر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۸/۲۳)؛ و این اصطلاح، شایسته نیست جز برای کسانی که مصداق آیه شریفه «لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهَّرَكُمُ تَطْهِيراً» (احزاب: ۳۳) هستند؛ افرادی که پیامبر، آنان را هم‌سنگ با قرآن کریم قرار داده و نقش محوری آنان در تربیت افراد شایسته، انکارناپذیر است.

رهنمودها و ارشادهای ارزشمند ائمه (ع) در طول تاریخ، راه‌گشای بسیاری از انسان‌های حق‌طلب بوده و آنها را از گرویدن به ورطه جهل و هلاکت رهنیده است. ائمه (ع) در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌اند. اندیشمندان و مفسران قرآن به تبعیت از ائمه بزرگوار، بر خود لازم دیده‌اند راه آنان را ادامه دهند و به ارشاد و هدایت دیگر افراد جامعه همت گمارند. لذا دست به تألیف تفسیرهایی از قرآن زده‌اند که از سویی سواد علمی مفسر، و از سوی دیگر دغدغه‌های او متناسب با نیازهای جامعه، منجر به پیدایش تفسیرهایی با گرایش‌های متفاوت شده است.

یکی از انواع گرایش‌ها، تفسیر واعظانه است که هدفی جز هدایت عموم افراد جامعه در ذهن نمی‌پروراند. آنچه از شنیدن این نام به ذهن متبادر می‌شود، تفسیری است سرشار از نکات پندآموز؛ اما در حقیقت، این ویژگی یکی از چندین ویژگی محل توجه مفسر و مهم‌ترین آن است که مفسران با روش‌های گوناگون انجام می‌دهند. از همین رو است که تفاسیر واعظانه از تفاسیر اخلاقی، هدایتی، و تربیتی جدا می‌شود، که در ادامه تفاوت میان تفاسیر واعظانه و هدایتی را بیان خواهیم کرد. نکته قابل تأمل اینجا است که صرف واعظ‌بودن مفسر، دلیل بر نگارش تفسیر واعظانه نیست. زیرا در میان شیعه و اهل سنت، مفسران بسیاری داریم که به وعظ و خطابه می‌پرداختند ولی تفسیر واعظانه نداشتند. مثلاً، ادنوی در *طبقات المفسرین و سمعانی در التّحییر فی المعجم*

الکبیر، مفسران بزرگی چون ابومنصور فارسی اهل نیشابور (سمعانی، بی تا: ۳۰۸/۱)، ابوسعید اصفهانی (همان: ۱۲۲/۲)، ابوطاهر سلماسی (ادنه‌وی، ۱۴۱۷: نص/۱۴۶) و ... را نام می‌برند که واعظ نیز بوده‌اند؛ اما تفسیرشان در زمره تفاسیر واعظانه قرار نمی‌گیرد. در میان شیعه نیز می‌توان از *اطیب البیان* سید عبدالحسین طیب و *من وحی القرآن* سید فضل‌الله (ایازی، ۱۳۷۳: ۱۴۳ و ۷۵۴) و *عرائس البیان فی حقائق القرآن* صدرالدین ابومحمد روزبهان (صالحی، ۱۳۸۱: ۱۵۳) به عنوان مفسران واعظی نام برد که تفسیرشان جنبه واعظانه ندارد.

آنچه به عنوان تفسیر واعظانه مدّ نظر است در حقیقت ناظر به جنبه‌های محتوایی تفسیر است؛ به طوری که با نگاه اول و بدون آشنایی با ویژگی‌های این نوع تفسیر، نمی‌توان جنبه واعظانه بودن تفاسیر را شناخت. این نوع تفاسیر از خصوصیات برخوردارند که با شناخت آن، به راحتی می‌توان تفسیر واعظانه را از دیگر گرایش‌های تفسیری باز شناخت.

با توجه به این مقدمه، پرسش‌های این پژوهش، چنین است: ۱. تفاسیر واعظانه چیست، چه ویژگی‌هایی دارد و چرا به این نام نامیده شده است؟ ۲. چه تفاوتی میان تفسیر واعظانه و تفسیر هدایتی وجود دارد؟ ۳. تفاسیر واعظانه شیعی از صدر اسلام تا کنون، چه سیر تطوّر داشته‌اند و ویژگی‌های این‌گونه تفاسیر در این سیر تطوّر چیست؟

این مقاله، سیر تطوّر برترین تفاسیر واعظانه موجود در میان شیعه را بررسی کرده است. بررسی تفاسیر واعظانه اهل سنت، خود مجال دیگری می‌طلبد. به نظر می‌رسد مفسران تفاسیر واعظانه به هدایت و ارشاد مردم بیشتر از جنبه‌های دیگر تفسیری توجه داشته‌اند؛ به طوری که به هر وسیله و با ایجاد اندک فرصتی در اندرز و نصیحت مخاطب می‌کوشند و این عاملی برای اقبال عمومی مردم به سمت این تفاسیر شده است.

درباره پیشینه تحقیق، پاکتچی در کتاب *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، ذیل مباحث گفتارها، به این گرایش تفسیری توجه کرده و از دو زاویه دید متفاوت، به معرفی این گرایش پرداخته است: ۱. دید تاریخی شکل‌گیری این نوع گرایش؛ ۲. دید محتوایی آن (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۳۰ و ۲۰۰-۲۰۷). اما غلبه مطالب وی با نگاه تاریخی است و کمتر به

محتوا توجه شده است. این مقاله ناظر به دیدگاه دوم بوده و کوشیده است با بیان ویژگی‌های تفسیر واعظانه بر جنبه محتوایی آن، که در کتاب *تاریخ تفسیر قرآن کریم* به آن توجه نشده، تأکید کند و سیر تطور آن را در تفاسیر شیعه نشان دهد. به‌علاوه کوشیده‌ایم تصویر دقیق و روشنی از تفسیر واعظانه در دوران تابعان نیز بیان کنیم که جای آن در کتاب *پاکتچی خالی* است. قبل از پاکتچی، محمد بن عبدالله خضیری در کتاب *تفسیر التابیین*، ضمن معرفی تابعان، گاه به جنبه واعظانه بودن چند تفسیر اشاره کرده است، بدون اینکه به سیر تطور تفاسیر واعظانه بپردازد. دار الوطن للنشر در سال ۱۴۲۰ ه.ق. (۱۹۹۹ م.) در ریاض، چاپ اول این کتاب را در ۲ مجلد منتشر و به بازار عرضه کرد. با بررسی‌های صورت‌گرفته، تاکنون مقاله یا کتابی در این زمینه به طور مستقل نوشته نشده است.

### تفسیر واعظانه، گرایش یا روش؟

کلمه «وعظ» ۲۵ بار در ۱۴ سوره قرآن به صورت اسم و فعل به کار رفته است. مثلاً: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۸) و «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أُوَعِّظُكَ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (شعراء: ۱۳۶).

«وعظ» در لغت به همان معنای متداول و کاربردی آن برمی‌گردد. کلمه «وعظ» تقریباً در همه کتاب‌های لغوی به یک شکل معنا شده است. یعنی گوهر معنایی آن تذکر و اندرز است. راغب می‌گوید: «وعظ: تذکر به خیر و آنچه مقترن با خوف باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۷). از دیدگاه مصطفوی، وعظ عبارت است از ارشاد به حق با تذکرات مفید و آگاهی‌های سودمند مناسب که مفاهیم خوف و نصیحت، و امر به طاعت و توصیه، از آثار آن است ... پنهان نیست که ارشاد و هدایت در خصوص تقوا و حالت توجه و تمایل وجود دارد. و فرقی هم ندارد که هدایت از جانب پیامبر باشد که مبعوث شده یا از جانب قرآن یا از جانب موعظه واعظ مخلص ناصح؛ اما به هنگام روی‌گردانی و اعراض به هیچ وجه تذکر نافع نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴۹/۱۳-۱۵۰).

اما اینکه تفسیر واعظانه، روش مفسر است یا گرایش او، بهتر است تعریف دقیقی از هر دو ذکر کنیم. در حقیقت، بسیاری از این اصطلاحات در جای هم قرار می‌گیرند. روش (منهج): مقوله‌ای است فراگیر که مفسر، آن را در همه آیات قرآن به کار



می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در کل تفسیر می‌شود؛ و آن چیزی جز منابع و مستندات نیست (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۶). البته منابع تفسیر نزد مفسران متفاوت است؛ از قبیل: قرآن، روایات، عقل و ... که مسلماً اختلاف در منابع تفسیر، در تفسیر روایات و سوره تأثیرگذار است که به این‌گونه اختلاف، منهج یا روش مفسر می‌گویند. گرایش (اتّجاه): مربوط به جهت‌گیری‌های مربوط به عصر مفسر است و ارتباط تنگاتنگ و مستقیم با تمایلات ذهنی و روانی مفسر دارد که خود وابسته به سه عامل مهم است: ۱. دانش‌هایی که مفسر در آن تخصص دارد؛ ۲. روحیات و ذوقیات مفسر؛ ۳. دغدغه‌های مفسر در خصوص مسائل مختلف بیرونی (همان: ۴۸).

با توجه به آنچه گفته شد، تفسیر واعظانه گرایشی است در تفسیر که دغدغه مفسر در آن، هدایت عامه مردم است و برای رسیدن به این هدف از روش‌های خاصی بهره می‌برد. البته این گرایش در کنار دیگر گرایش‌های مفسر، به تفسیر او رنگ و بوی واعظانه می‌دهد. هدف مفسر، اثرگذاری بر مخاطب است. در نتیجه از اموری استفاده می‌کند که مخاطب عام در درستی آن شکی ندارد. از این‌رو، از امور بدیهی و مسلّم و مشهور، فراوان بهره می‌گیرد. بیان داستان نیز از اموری است که مفسر، بسیار از آن استفاده می‌کند. یکی از معاصران از این نوع تفاسیر به داستان‌پردازی تعبیر می‌کند و معتقد است در تفاسیر واعظانه، داستان‌هایی مثل داستان حضرت یوسف با آب و تاب و ظرافت‌های بسیاری نقل می‌شود (پاکچی، ۱۳۹۲: ۲۰۵). به نظر این نویسنده، در نتیجه این داستان‌پردازی، اسرئیلیات فراوانی وارد این نوع از تفاسیر می‌شود و مفسر در قبال بیان صحت و سقم قصه‌ها، مسئولیتی احساس نمی‌کند. روایات اسباب نزول فضایل سور، ذکر نکردن سند روایات، بررسی نکردن روایات از لحاظ سندی و متنی از دیگر ویژگی‌های این نوع تفاسیر است. زبان تفسیر، ساده و روان و به زبان مردمی است که مفسر برای آنان، تفسیر خویش را نگاهشته است. چون قرار است تفسیر واعظانه، نوعی آموزش عمومی به عامه مردم بدهد، باید به زبانی ساده و در عین حال دارای مطالب جذاب و شنیدنی باشد. در نتیجه در تفاسیر واعظانه، زبان‌های محلی رواج پیدا می‌کند (همان: ۲۰۴). البته تمام کوشش مفسر در جهت ارشاد، تزکیه و بازداشتن مخاطب از بدی‌ها و کارهای نادرست است. از این‌رو، از شیوه‌هایی بهره می‌گیرد که مخاطب را با خود همراه کند. این گرایش، بعد از رحلت پیامبر در میان مفسران ایجاد شده است (نک: دایرةالمعارف قرآن کریم: ۳۷۳/۸).

## ویژگی‌های کلی تفاسیر واعظانه

با توجه به تعریفی که از تفسیر واعظانه ذکر شد و همچنین با در نظر گرفتن شیوه خاصی که در تفاسیر واعظانه به کار گرفته می‌شود، می‌توان خصوصیات زیر را برای این گرایش تفسیری برشمرد:

### ۱. آموزشی بودن

این تفاسیر به گونه‌ای نوشته می‌شوند که بتوان به آسانی آن را به عامه مردم آموخت. از این رو از تفاسیر فنی و تخصصی جدا می‌شوند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۴).

### ۲. نگارش تفسیر به زبان عامه مردم

از دیگر ویژگی‌های تفاسیر واعظانه، که به نوعی برجسته‌ترین ویژگی آن است، زبان عامیانه تفسیر است که دو معنا را در خود جای داده است: الف. زبان عامیانه به معنای قابل فهم بودن برای عموم مردم و در حد افکار عموم جامعه و دور شدن از بحث‌های پیچیده کلامی، فقهی، لغوی و ...؛ ب. زبان عامیانه به معنای زبان محلی؛ همان‌گونه که شاهد نگارش تفاسیر واعظانه به زبان فارسی هستیم. چه اینکه به اعتقاد برخی، زبان علمی تفسیر، عربی است؛ ولی تفاسیر واعظانه به این دلیل که باید با مخاطب عام ارتباط پیدا کند، به زبان‌های محلی نوشته می‌شد و به این ترتیب در حوزه شیعه و اهل سنت شاهد تفاسیر واعظانه به زبان ترکی، اردو و فارسی هستیم (همان).

### ۳. ایجاد جاذبه در مخاطب

در تفاسیر واعظانه تلاش مفسر در جهت افزایش جاذبه و ایجاد رغبت در مخاطب مشهود است. مفسر می‌کوشد به هر وسیله‌ای بر اثرگذاری تفسیر خویش بیفزاید. از این رو از قصه بسیار بهره می‌گیرد (همان: ۲۰۵).

### ۴. کوشش در اندرز مخاطب

پند و اندرز مخاطب از جمله مسائلی است که مؤلف تفسیر واعظانه به آن توجه ویژه دارد و به هر مناسبتی، شروع به اندرز مخاطب می‌کند، به‌ویژه وقتی به آیه‌ای می‌رسند

که حاوی نکات اخلاقی و پندآموز است (همان).

## دوره‌های تدوین و تطوّر تفسیر واعظانه

این نوع تفسیر از سده نخست آغاز شده و در سال‌های بعد ادامه یافته است و هم‌زمان با سیر تطوّر سایر تفاسیر، در ادوار مختلف و در اثر وضعیت زمانه، دست‌خوش تغییرات و تحولاتی شده است که شش دوره را پشت سر گذاشته است: ۱. عصر پیدایش؛ ۲. دوره ظهور اولین و بزرگ‌ترین تفسیر واعظانه؛ ۳. دوران رشد؛ ۴. دوران افول؛ ۵. عصر رشد مجدد؛ ۶. دوره تغییر. در هر کدام از دوره‌ها غیر از دوره افول، شاهد شکل‌گیری تفسیر به سبک واعظانه هستیم که در ادامه آن را معرفی می‌کنیم.

### ۱. عصر پیدایش تفسیر واعظانه (فقدان مرزبندی بین شیعه و اهل سنت)

ریشه تفسیر واعظانه به سده نخست برمی‌گردد که جولانگاه قصّه‌پردازان و واعظان شده بود. در مرحله نخست، قُصّاص در اماکن عمومی و مساجد آن را به صورت نقل سینه به سینه و شفاهی مطرح می‌کردند. بعد از وفات پیامبر (ص)، بعضی از صحابه کم‌مایه و ناآگاه به اهل کتاب مراجعه می‌کردند که عوامل مختلفی برای آن برشمرده شده است. محمدهادی معرفت سه عامل ضعف فرهنگی مسلمانان نسبت به دانسته‌های یهود، مختصرگویی داستان‌های قرآنی و فراوانی نقل داستان از جانب یهودیان را جزء مهم‌ترین عوامل روی‌آوری مسلمانان به سوی اهل کتاب معرفی می‌کند (معرفت، ۱۳۷۹: ۴۶/۲). این مسئله موجب رواج قصّه‌پردازی و ورود اسرائیلیات به حدیث و در نهایت به تفسیر بود. خلفا و به دنبال آنان معاویه نقش مهمی در رواج این رخداد تاریخی ایفا کردند. به نظر محمدهادی معرفت، داستان‌سرایی در مساجد در اواخر دوران عمر به راه افتاد. تمیم از وی اجازه خواست در مساجد بایستد و برای مردم قصه بگوید و عمر به وی اجازه داد. این روند در زمان عثمان هم ادامه داشت تا اینکه علی (ع) در زمان خود اینان را از مساجد راند؛ برخلاف معاویه که از زمان رخصت‌دادن عمر، بر تداوم آن در مساجد اصرار می‌ورزید. کسی که قصه‌خوانی در مساجد را اشاعه داد، کعب‌الاحبار بود. وی در روزگار فتنه و آشوب، فرصت را غنیمت شمرد و به سبب کینه‌توزی‌اش با اسلام، چون سیاست معاویه را بستر مناسبی یافت به اشاعه افسانه‌های بی‌اساس در بین مردم پرداخت (همان).

ارتباط قُصَّاص با تفسیر واعظانه در حقیقت به جنبه قصه‌های قرآنی و روایات اسباب نزول برمی‌گردد که برجسته‌ترین قسمت تفسیر واعظانه را تشکیل می‌دهد و جزء جذاب‌ترین بخش آن است. البته مذموم بودن آن بیشتر به بخش ورود اسرائیلیات به آن برمی‌گردد؛ وگرنه قصه و قصه‌خوانی، وعظ و تزکیه در ذات خود نکوهیده نیست. در قرآن داستان‌های زیبا و فراوانی وجود دارد که خداوند خطاب به رسول گرامی‌اش می‌فرماید: «فَأَقْصِبْ قَصَصَ الْقَصَصِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف: ۱۷۶).

با توجه به این آیه، قصه‌های قرآنی در خور اندیشه است. رازها و پندهای نهفته در آن موجبات رشد و هدایت بشر را به دنبال دارد. لذا مفسران و عطی به این جنبه تفسیری، توجه ویژه‌ای دارند. قرآن‌پژوهان برای قصص قرآن، فواید و انگیزه‌هایی برشمرده‌اند: موعظه و تهدید مشرکان، معرفت بر تاریخ گذشتگان، شناخت چند و چون حرکت (فلسفه) تاریخ، پندگرفتن از سرگذشت پیشینیان و سبب هلاکتشان، اساس ادیان الهی و هدف مشترک ادیان و پیروزی پیامبران (حریری، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

مذموم شمردن قصه‌خوانی مربوط به داستان‌هایی است که دست جعل و تزویر در آن دیده می‌شود و همین موجب واکنش ائمه معصوم (ع) شده است. چنانچه امام علی (ع) قُصَّاص را از مساجد بیرون راند و امام حسن مجتبی (ع) مردی را که در حال قصه‌خوانی بود، متکلف از رجال نامید (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۱۴۵). با توجه به رهنمودها و دیدگاه‌های دلسوزانه ائمه اطهار (ع) قصه‌خوانی بر بخشی از تفاسیر قرآن اثر گذاشت و بسیاری از اسرائیلیات واردشده در تفاسیر، یادگاری تلخی از آن دوران با خود به همراه آورد.

پس از رحلت پیامبر، شاهد شکل‌گیری مدرسه‌های تفسیری مختلف هستیم و بیشتر مفسران تابعی از شاگردان ائمه‌اند. از این‌رو، تفکیک دقیق مفسران شیعه از اهل سنت سخت است. زمان تابعان نیز مقارن با حضور امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) بوده و آنان از ائمه اطهار (ع) بهره‌های علمی فراوان برده‌اند (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۸۷-۸۸). با توجه به اینکه بسیاری از محققان معتقدند اصطلاح اهل سنت از زمان حکومت عباسیان آغاز شده (امین، ۱۳۷۱: ۱۹/۱) و با توجه به اینکه در خصوص وثاقت یا حتی تشیع برخی از تابعان اختلاف وجود دارد، نمی‌توان در دوران پس از رحلت پیامبر و تابعان مرزبندی دقیقی بین شیعه و اهل سنت ایجاد کرد.

در دوره تابعان، مدارس تفسیری متعدّدی چون کوفه، مدینه، بصره، و مکه شکل گرفته که هم‌زمان با حضور سه امام بزرگوار (امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع)) شده و در تفاسیر، بهره‌های فراوانی از ائمه اطهار (ع) برده‌اند. اما آنچه تحت عنوان تفسیر واعظانه شناخته شده بیشتر در مدرسه تفسیری عراق و کوفه و خصوصاً بصره به چشم می‌خورد. عواملی که موجب شده است این مدارس از بقیه مدارس جدا شود به وضعیت جغرافیایی شهر بصره، وضعیت معاش مردم و رفاه نسبی آنان و در نتیجه، روی‌آوری به دنیاطلبی به علت تجاری‌بودن شهر بصره، دوری این شهر نسبت به شهرها از منبع روایات رسیده از پیامبر (ص) و مهم‌تر از همه اینها ائمه این مدرسه هستند که در کوفه ابن مسعود مرید و شاگرد امام علی (ع) است که مطالب تفسیری خویش را از ایشان فرا گرفته و در بصره، حسن بصری که در خانه نبوت، نشئت گرفته است. بصره همچنین متأثر از ابوموسی اشعری است که حیات زاهدانه‌ای داشته است. این دلایل به همراه عوامل دیگر، این مدرسه را به سمت وجه و عطی آن کشانده و این صفت بر تفسیر آن دوره غلبه کرده است. از این‌رو، مدرسه بصره، پیشگام مدارس و عطی قرار گرفت که جامع بین علم و حدیث صحیح، و روش‌های ارزشمندی است که در وجدان اثرگذار است و نفوس را مهیج می‌کند و روح را علاقه‌مند می‌سازد (خضیری، ۱۴۲۰: ۵۶۶/۱).

از شخصیت‌های برجسته واعظ در این دوره، حسن بصری است. درباره وثاقت وی نزد شیعه و اهل سنت، سخن بسیار است؛ اما سید مرتضی علم‌الهدی او را این‌گونه معرفی می‌کند: «حسن در فصاحت، سرآمد بود و در پند و اندرز دادن، نشان بلاغت داشت و از وعظ‌های رسا و مؤثر و از دانشی فراوان برخوردار بود؛ سخنان او یا بیشتر آنچه در پند و اندرز و نکوهش دین از او رسیده است از سخنان امیر مؤمنان گرفته شده؛ چه اینکه حضرت، الگویی فرزانه برای همه سخنوران بوده است؛ لذا از وی حکمت‌ها و پندهای ارزشمند نقل کرده است» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۵۳/۱). بر اساس کلام سید مرتضی، اولاً حسن بصری در وعظ و پند و اندرز، ید طولایی داشت و ثانیاً بیشتر مواعظ او تحت تأثیر امام علی (ع) بوده است. شیخ طوسی در تبیان، حسن بصری را از جمله کسانی می‌داند که طریقه و مذهب وی مدح شده است (طوسی، بی‌تا: ۶/۱). درباره مذهب حسن بصری، دیدگاه‌های متفاوتی بین شیعیان و اهل سنت بیان شده و نهایت

چیزی که یکی از معاصران بدان رسیده این است که مذهب وی بر ما معلوم نیست (برای اطلاع بیشتر درباره مذهب و وثاقت حسن بصری نک: بابایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۷).

آنچه وی را، سوای شیعه یا سنی بودنش، از دیگر تابعان عصر خویش، متمایز می‌کند، استفاده از کلمات بلیغ و مؤثر در مخاطب است. به دنبال هر فرصتی در خلال تفسیر آیات، به نصیحت، ارشاد و امر و نهی می‌پرداخت. به اعتقاد یکی از نویسندگان، «هنگامی که از وعظ و عبارات وعظی مؤثر سخن به میان می‌آید به سوی مخیله، اسم حسن بصری شتاب می‌گیرد» (خضیری، ۱۴۲۰: ۱/۵۶۱). وی با توسل به پند و اندرز، اثر فوق‌العاده‌ای بر روی جوانان گذاشته است. او به رهنمودهای امام سجاد (ع) مبنی بر نهی قصه‌خوانی گوش فرا داد (دیاری، ۱۳۸۳: ۲۳۷؛ الامین، ۱۴۲۱: ۱۵۹) و قصه‌پردازی در تفسیرش، کم‌رنگ شد. او در روش تفسیری از ذکر سند، خودداری کرد که فقط به قصد مؤثرتر واقع شدن سخن در مخاطب بود؛ چراکه ذکر سند در میان سخن، مغلّ معنا است و شنونده را ملول و خسته می‌کند و ارتباط اثرگذار بین گوینده و مخاطب از بین خواهد رفت؛ «شاید بتوان گفت که یکی از مهم‌ترین دلایل سهل‌گیری حسن در نقل حدیث، به شیوه تدریس او برمی‌گردد؛ چون او موعظه و نصیحت می‌کرد و برای اثرگذاری بیشتر متن حدیث در مخاطب، از ذکر سندش خودداری می‌کرد» (مروتی، ۱۳۸۱: ۲۴۶).

حسن بصری، برای تفسیر خود اسلوب ویژه‌ای داشت که بر جنبه وعظ‌گونه آن دلالت دارد؛ از جمله:

۱. اسلوب مخاطب [مخاطب قراردادن افراد در تفسیر]: مثلاً ذیل آیه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) می‌گوید: «بدانید و بشارت دهید که حق است بر خداوند که اجابت کند کسانی را که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و از فضل خویش بر ایشان می‌افزاید» (طبری، ۱۴۱۲: ۲/۹۴) یا ذیل آیه «تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (آل‌عمران: ۲۷) می‌گوید: «آیا دانستی که کافر، مؤمن را می‌زاید و مؤمن کافر را؟ آیه از این جهت است» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۴۱۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲/۱۵).

۲. اسلوب قسم: وی در هر جایی از تفسیر که نیاز به تأکید بر معنای واردشده در آیه داشته باشد از این شیوه استفاده می‌کند؛ مثلاً ذیل آیه «فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۵) گفته است: «قسم به خدا آنان را بر آتش صبری نیست؛ ولی آنها چقدر بر آتش،

جرئت دارند!» (طبری، ۱۴۱۲: ۵۴/۲). یا ذیل آیه «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶) گفت: «انه والله ما أمسى على ظهر الارض عالم الا فوqe من هو اعلم منه حتى يعود العلم إلى الذی علمه؛ قسم به خدا که بر پشت زمین عالمی نیست مگر اینکه بالاتر از او عالم تری است تا اینکه علم به سوی کسی برگردد که آن را آموخت» (همان: ۱۹/۱۳).

از دیگر ویژگی‌هایی که در جریان مطالعه تفاسیر قابل شناسایی است روشی است که مؤلف به وسیله آن مقصود خویش را دنبال می‌کند. در تفسیر حسن بصری در معرفی مخالفان، تعبیری شدید به کار می‌رود؛ مثلاً ذیل آیه «وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ» گفته است: «كاذب القول: دروغ گو است» (بغوی، ۱۴۲۰: ۲۶۳/۱).

از دیگر ویژگی‌های تفسیر حسن بصری، استفاده از سلوک و عطف در خلال توضیح آیات الاحکام، اهتمام به امثال قرآن، علم به مناسبات، عنایت و حرص بر بیان و تفسیر آیات وعد و وعید است. وی همچنین در بیان سبب نزول عموم لفظ را در نظر می‌گیرد نه خصوص سبب را، و آن را به تعلیم و تذکر و عطف اختصاص می‌دهد. مثلاً ذیل آیه «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴) می‌گوید: «نزلت فی اليهود و هی علینا واجبه؛ آیه درباره یهود است ولی ما بر آن واجب‌تریم» (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۶۶/۴).

درباره نقل اسرائیلیات در دوره تابعان باید گفت مدرسه تفسیری عراق به دلیل دوری مکانی از منبع روایات و اهتمام ائمه آن به نقل نکردن روایات و قصص از اهل کتاب، از نظر نقل اسرائیلیات جداً اندک است:

مدرسه عراق از مدارسی است که در آن اسرائیلیات کمتر نقل شده و دلیل آن اندک بودن نقل و آثار رسیده به سوی عراق است؛ و از عقل و استنباط و اجتهاد در فهم نصوص قرآن در قصه‌ها بیشتر استفاده شده است ... ائمه و شیوخ آنها از قصه‌های بنی اسرائیل دوری می‌جستند که آن را در مناظره حسن و قتاده درباره پسر نوح مشاهده می‌کنیم (خضیری، ۱۴۲۰: ۵۷۵/۱-۵۷۶).

و این عامل، بزرگ‌ترین حسن تفسیر مدرسه عراق است؛ و در تفسیر حسن بصری نیز چنین است؛ اما مشکل اساسی تفسیر وی، ذکر نکردن اسناد روایات و همچنین نقل به معنا کردن بعضی از روایات و ذکر نکردن نام بعضی از صحابه همچون حضرت علی

(ع) به دلیل مسائل سیاسی است. چنانچه سید مرتضی در این باره می‌فرماید: «حسن در زمان بنی‌امیه هر گاه از امیرالمؤمنین سخن می‌گفت، از ایشان با عنوان ابوزینب یاد می‌کرد» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۱۶۲/۱).

تفسیر به شیوه واعظانه در بین شیعیان در قرن دوم و سوم به چشم نمی‌خورد. البته می‌توان گفت با حضور ائمه (ع) نیازی به این گرایش در بین شیعیان وجود نداشت و مفسران قرآن به این مسئله توجه چندانی نداشتند یا اینکه باید گفت تفسیر در خور توجهی به این شیوه گزارش نشده است. حتی در میان اهل سنت نیز تفسیری که جنبه واعظانه داشته باشد گزارش نشده است. با کاهش درگیری‌های سیاسی - اجتماعی میان اهل سنت و شیعه، مجال بیشتری برای شیعیان به وجود آمد تا آزادانه‌تر دیدگاه‌های خود را بیان کنند. در این میان، رویکردهای متفاوت روایی، کلامی و ... به وجود آمد که غلبه با رویکرد کلامی است و مذاهب اشعری و معتزلی و ماتریدی، پدیدار شدند. در شیعه همچنان تفسیر واعظانه وجود ندارد.

قرن پنجم نیز گرچه قرن درخشش علوم عقلی و تحلیلی و استدلال در مطالب دینی و قرن ظهور بزرگ‌ترین اندیشمندان شیعه همچون سید رضی، شیخ مفید، شیخ طوسی با رویکرد اجتهادی - کلامی است، ولی گرایش واعظانه کماکان در شیعه به چشم نمی‌خورد.

## ۲. ظهور اولین و بزرگ‌ترین تفسیر واعظانه شیعی

قرن ششم، قرن اوج تفسیر واعظانه و غلبه آن بر تفسیر علمی است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۳۰). با بازگشایی زمینه اجتهاد در تفسیر و پیدایش استدلال‌های عقلی که از قرن پنجم آغاز شده بود، تفاسیر متنوعی با روش‌های گوناگون پدید آمد. تفاسیری جامع و اجتهادی که در نوع خود بی‌نظیر بودند. در شیعه مجمع البیان طبرسی و *روض الجنان* ابوالفتوح رازی و در میان اهل سنت، کشف زمخشری؛ اما در این قرن، هم در شیعه و هم در میان اهل سنت، تفاسیر واعظانه مهمی نگاشته شد.

اولین تفسیر واعظانه شیعی که در این قرن نوشته شد، تفسیر *روض الجنان* و روح *الجنان* علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری الاصل، معروف به ابوالفتوح رازی، است. شرح احوال و جزئیات زندگی ابوالفتوح چندان روشن نیست، و از مآخذ و متون



بازمانده از روزگاران کهن و همچنین از خلال تفسیر او اطلاع چندانی در این باره به دست نمی‌آید (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: مقدمه/۲۰). به تصریح ابوالفتوح، در اثنای تفسیر حاضر، وی از اولاد نافع بن بدیل بن ورقاء الخزاعی از صحابی معروف حضرت رسول (ص) بوده است (همان: ۱۴۸/۵). ابن شهر آشوب و منتجب‌الدین از شاگردان وی هستند (جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه/۱۸). وی متأثر از مکتب شیخ طوسی است و از کتاب *تبیان* او بهره جسته است.

اجتهاد در ذیل بسیاری از تفاسیر وی مشهود است. مباحث عرفانی را ذیل بعضی آیات بیان می‌کند. به طرح مباحث ادبی علاقه نشان داده، اشعار فارسی و عربی را ذیل آیات می‌آورد. با شیوه وعظ و تذکیر و به سبک واعظانه به تفسیر و تبیین آیات پرداخته است (ایزدی، ۱۳۸۶: ۱۰۹). چون ابوالفتوح از خطبا و وعاظ برجسته و مشهور عصر خویش بوده است، همانند منبریان زبردست به جهات و جوانب مختلف آیات اشاره دارد (صالحی، ۱۳۸۱: ۱۳۹).

آنچه از متن تفسیر ابوالفتوح رازی برمی‌آید، نقل او از عرفا، توجه به پند و اندرز، بیان مباحث ادبی و استفاده از اشعار عربی، فارسی و مهم‌تر از همه اسلوب مخاطبه است که گویا مخاطبش حضور دارد و با او به گفت‌وگو نشسته است. زبان ساده تفسیر وی و سبک بیان در کل تفسیر که برای مخاطب عام نوشته شده از ویژگی‌های تفسیر او است؛ چنانچه خود نیز در مقدمه تفسیر، سبب تألیف تفسیرش را اصرار بزرگان اهل علم شهرش دانسته است که برایشان تفسیری بنویسد که جامع و شامل و به فهم عامه مردم نزدیک باشد و دسترس‌پذیر (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲/۱).

ابوالفتوح در تفسیر، هم از شیعه و هم از اهل سنت روایت کرده است؛ «منهج او در نقل از اهل بیت است و از طریق اهل سنت، روایات مختص در فضل قرائت قرآن و قصه‌ها و حکایت‌ها را بیان کرده است» (ایازی، ۱۳۷۳: ۴۸۹). از این‌رو، منبع سرشاری از روایات به شمار می‌آید. البته از معایب آن این است که حجم انبوهی از روایات ناصحیح و اسرائیلیات را وارد تفسیر کرده است. او اخبار اسرائیلی را از طریق وهب بن منبه، کعب الاحبار، سدّی و ... نقل می‌کند؛ بدون اینکه جرح و تعدیلی صورت دهد. مثلاً قصه هاروت و ماروت را از سدّی و کلبی، با وجود منافات با مقام عصمت ملائکه نقل می‌کند (همان). در بخش قصص و فضایل سور و اسباب نزول نیز به همین منوال

عمل کرده است. از دیگر ویژگی‌های بارز این تفسیر، بیان سبب نزول آیات به تفصیل است. او ذیل هر آیه، روایات مربوط به اسباب نزول را می‌آورد و معمولاً بررسی نمی‌کند. سبک ابوالفتوح رازی در پرداختن به اسباب نزول توصیفی است نه تحلیلی (موسوی مبلغ، ۱۳۷۴: ۱۸۳-۲۰۰). رازی در زمینه حکایات و قصص انبیا بدون نقادی از کتاب *عرائس ثعلبی* که پر از اسرائیلیات است نقل می‌کند (صالحی، ۱۳۸۱: ۱۴۰).

ابوالفتوح رازی در تفسیر خویش به دلیل گرایش واعظانه، به مسائل تخصصی مربوط به فقه و کلام نمی‌پردازد. بحث‌های لغوی دارد؛ ولی به صورت جزئی و موشکافانه وارد آن نمی‌شود. اینکه درباره گرایش وی گفته شده که عرفانی، ادبی و کلامی است (علوی مهر، ۱۳۸۹: ۲۴۷)، در حقیقت، بخشی از گرایش تفسیری او است، و همان‌طور که گفته شد بزرگ‌ترین گرایش رازی را باید واعظانه دانست که با روش اجتهادی، مباحث مطرح‌شده را بررسی می‌کند. مثلاً وی درباره اینکه ابلیس کافر بوده است یا نه معتقد است از ابتدا کافر بوده؛ یعنی قبل از سجده بر آدم، نسبت به پروردگار کافر بوده است و برای اینکه نفاق او بر فرشتگان ثابت شود خداوند او را امر به سجده بر آدم (ع) می‌کند و ابلیس ابا می‌رزد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۳/۱). در نتیجه، نقل اسرائیلیات، به تفصیل بیان کردن روایت اسباب نزول، بیان داستان به تفصیل، نقدنکردن روایات از لحاظ سندی و متنی، زبان ساده و فارسی تفسیر، واردنشدن به بحث‌های تخصصی فقهی و کلامی و نپرداختن تفصیلی به بحث‌های لغوی، تفسیر *روض الجنان* و *روح الجنان* را جزء تفاسیر واعظانه قرار می‌دهد.

### ۳. دوره رشد تفاسیر واعظانه

قرن‌های هفتم، هشتم و نهم به دلیل اوضاع سیاسی و فرهنگی جامعه، موجب روی آوردن مفسران به مباحث فقهی شده است. تفاسیر به روش اجتهادی و عرفانی نیز مشاهده می‌شود. این قرون به عصر افول تفسیر در شیعه تعبیر شده است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۵۰؛ علوی مهر، ۱۳۸۹: ۲۶۶؛ سبحانی، ۱۳۰۸: ۴۰/۲). مهم‌ترین تفسیر واعظانه در این قرن‌ها تفسیر *جلاء الازهان و جلاء الاحزان* ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی از علمای امامیه است. از زندگی مؤلف و علت نام‌گذاری تفسیر به تفسیر گازر اطلاع چندانی در دست نیست (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ص ۹؛ استادی، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

آقابزرگ تهرانی در *الذریعة* بر پایه یکی از نسخه‌های این تفسیر، که تاریخ کتابت آن ۹۷۲ ه.ق. بوده است، دوره حیات مؤلف را به سده ۱۰ قمری محدود می‌کند (طهرانی، ۱۳۶۰: ۴۱۴/۴-۴۱۵). اما افندی در *ریاض العلماء* با عبارت «لم اعلم عصره» درباره دوران زندگی وی اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و از تفسیرش با این بیان که به زبان فارسی است و از روایات امامان بهره جسته است تمجید می‌کند (افندی، ۱۴۰۳: ۸۵/۲-۸۶). محدث ارموی در مقدمه تفسیر، نسخه‌ای از این کتاب را که ظاهراً به سده هشتم هجری قمری مربوط می‌شده شناخته است (جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ص ۱۲)؛ و برخی، او را از علمای قرن هشتم و زنده تا سال ۷۲۲ ه.ق. می‌دانند (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۲۷۱؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۴۵۸). مقدمه این تفسیر از جناب ارموی بسیار مفصل است. او این تفسیر را خلاصه‌ای از تفسیر *روض الجنان* ابوالفتوح رازی می‌کند و اختلاف دو تفسیر را بیش از چند فقره نمی‌داند (جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ص ۱۰-۱۱؛ جمشیدی، ۱۳۸۲: ۹۵). به نظر نگارنده، روش و گرایش دو مفسر، کاملاً شبیه به هم بوده و هیچ تفاوتی از این نظر با هم ندارند. اختلافات دو تفسیر در حقیقت به میزان تلخیص مؤلف *جلاء الاذهان* برمی‌گردد و معمولاً بخش‌های لغوی و اشعار، خلاصه‌تر ذکر شده‌اند. بزرگ‌ترین عیب تفسیر جرجانی، نسخه‌برداری او از تفسیر ابوالفتوح رازی و بزرگ‌ترین حسن تفسیرش جلوگیری از اطناب‌های بی‌وجه تفسیر ابوالفتوح است. در نتیجه اقبال عمومی به سمت این تفسیر بیشتر شده است:

نظر به آنکه تفسیر *جلاء الاذهان* نسبت به تفسیر *روض الجنان* کوچک‌تر بوده و در عین حال که اختصار داشته مفید بوده، زیرا از اطناب مملّ و ایجاز مخلّ عاری بوده و حدّ اعتدال را داشته است، لذا مردم اقبال زیادی بر آن نموده و رغبت بسیار برای استفاده از آن به کار برده‌اند. در نتیجه نسخ این تفسیر به‌کثرت و وفور در میان مردم شیوع یافته است، به طوری که در غالب شهرها وقتی که تفحص می‌کنیم چند نسخه از آن به دست می‌آید بخلاف تفسیر ابوالفتوح، رضوان الله علیه، که نسخ خطّی آن با کمال شهرت آن در نهایت قلت است (جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ص ۵۴).

به نظر می‌رسد تلاش مؤلف تفسیر گازر برای پررنگ جلوه‌دادن ویژگی واعظانه

تفسیر است؛ زیرا وی هر جا مانند بخش‌های لغوی تفسیر، احساس کرده است اطنابی صورت گرفته و اثر خطابه و وعظ کم خواهد شد یا مغلّ آن شناخته شده، آن را به اختصار بیان کرده است؛ پس نه‌تنها مؤلف با این عمل بر جنبه واعظانه تفسیر جناب ابوالفتوح رازی خدشه وارد نمی‌کند، بلکه این بُعد از تفسیر را بهتر نمایان می‌کند. خصوصاً با بیان فضیلت سور در رأس هر سوره نسبت به تفسیر جناب ابوالفتوح رازی به تفسیرش رنگ واعظانه‌تری می‌دهد. پاکتچی نیز نزدیک به همین مضمون سخنانی را درباره پررنگ‌شدن جنبه وعظی تفسیر گازر نسبت به تفسیر *روض الجنان* بیان می‌کند (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۱).

شکل بیان وی شبیه اسلوب مخاطبه، در تفسیر حسن بصری است. نقل اسرائیلیات نیز در آن مشهود است. او در جریان توبه حضرت آدم (ع) می‌نویسد:

آدم از شرم آن کرده خود، سیصد سال سر بر آسمان برداشت و دوست سال بر ترک آن سنت می‌گریست. ای غافل اگر در گناه پیاپی به شیطان اقتدا می‌کنی به توبه نیز به آدم اقتدا کن. در خبر آمده است که پیامبر (ص) می‌فرمود توبه کنید که من که محمدم هر روز صد بار توبه می‌کنم (جرجانی، ۱۳۷۷: ۷۳/۱).

در قرن دهم، یکی دیگر از تفاسیر واعظانه شیعی به قلم ملا فتح‌الله کاشانی (متوفای ۹۸۸ ه.ق.) مؤلف تفسیر *منهج الصادقین فی الزام المخالفین* پا به عرصه ظهور می‌گذارد. گرایش مؤلف، اخلاقی-عرفانی با روش روایی است. در مسائل ادبی، متأثر از بیضاوی و کشاف و در مسائل کلامی از مجمع‌البیان و در زمینه قصص و مسائل تاریخی بیشتر تحت تأثیر تفسیر *جلاء الاذهان و جلاء الاحزان* بوده است. این تفسیر از جمله تفاسیر ترتیبی است که آن را واعظانه نامیده‌اند. *منهج الصادقین* نیز واعظانه است؛ زیرا این تفسیر زبان عامیانه دارد و در آن به داستان و قصه بسیار توجه شده است. قصه‌محوری و تنوع در مطالب و ذکر روایات بدون سند و نقدنکردن متن روایات از ویژگی‌های این تفسیر واعظانه است (فهیمی‌تبار، ۱۳۸۵: ۲۲۰). همچنین، اطلاعاتی که در آغاز هر سوره به دست داده می‌شود به‌شدت واعظانه است؛ یعنی مخاطبش عام و عامه‌پسند و مربوط به خواص سوره، فضایل و ثواب قرائت سوره است، برخلاف تفاسیر علمی چون مجمع‌البیان که اطلاعاتش درباره سوره‌ها فنی است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

مفسر در بیان انگیزه خود در تألیف کتاب و علت نام‌گذاری آن می‌گوید:

چون بعضی از عجم از مطالعه تفاسیر عربیه عاجز بودند و از تفاسیر فارسیه مغلقه نیز بهره تمام نداشتند، به واسطه آنکه بعضی از آن به جهت تفاسیل جمیع لغات و مأخذ مشتقات آن و بیان قرائت عشره و شاذه و سایر متفرعات و ایراد دلایل هر یک از قراء بر آن و غیر آن از سخنان غیر موثوق به که مطالعه آن موجب کلال می‌شد و بعضی دیگر به جهت کثرت الفاظ فرس قدیم و اسلوب نامربوط و عبارت نامستقیم، باعث ملال و برخی دیگر در غایت اختصار که از آن فایده تامه حاصل نمی‌شد و تفسیر کاشفی اگرچه به جواهر عبارات بلیغ و لآلی الفاظ بلیغه فصیحه محلی بود؛ اما چون که موافق روش مخالفین و مخالف مذهب ائمه صادقین بود، صلوات الله علیهم اجمعین، در نظر اعتبار به مثابه مار زرنگار می‌نمود، چه ظاهر آن مزین بود به نقوش جمیله و باطنش مملو از سموم عقاید قاتله و با وجود این در غایت ایجاز و اختصار بناء علی هذا بخاطر فاتر این فقیر ضعیف جانی المفتقر الی غفران اللطیف سبحانی ابن شکر الله فتح الله الشریف الکاشرانی کساهما جلایب رضوانه و سقاهما شآبیب غفرانه رسید (کاشانی، ۱۳۳۶: ۵/۱).

این تفسیر مانند سایر تفاسیر واعظانه، سرشار از قصص، روایات و اسباب نزول، ذکر احادیث مربوط به پیامبر (ص)، بیان مناقب اهل بیت (ع)، رفع شبهات مخالفان و باطل کردن مذهب ایشان است. همان‌طور که گفته شد، انگیزه وی نوشتن تفسیری به زبان فارسی است تا جانشین تفسیر کاشفی شود؛ اما ارتباط این موضوع با گرایش مفسر به عنوان تفسیر واعظانه، شاید به دلیل همان تأثیر و بهره‌ای است که از تفسیر *جلاء الاذهان* و *روض الجنان* گرفته است. مثلاً بیان فضایل سور، که جزء ویژگی‌های تفسیر واعظانه است، به تبعیت از تفسیر *جلاء الاذهان* بوده است؛ چنانچه در بیان فضیلت تلاوت سوره هود دو روایت را ذکر می‌کند که در تفسیر *جلاء الاذهان* آمده است؛ ولی در تفسیر ابوالفتوح رازی نیست (همان: ۴/۴۱۳). از این رو است که محدث ارموی در مقدمه تفسیر *جلاء الاذهان* می‌گوید: «می‌توان گفت که *جلاء الاذهان* نسبت به مطالب مهمه مربوط به تفسیر آیات و شأن نزول آنها و نقل قصص و حکایات و

سیر و مغازی و غیر ذلک به مثابه اسّ اساسی برای منهج الصادقین بوده است» (جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ص ۳۸).

در قرن یازدهم، تفسیر واعظانه‌ای که به رشته تحریر درآمد، تفسیر شریف لاهیجی از قطب‌الدین شریف لاهیجی از علمای شیعی است. سال وفات او را بین سال‌های ۱۰۸۸-۱۰۹۵ تخمین زده‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۲/۱). در مقدمه این تفسیر چند ویژگی برای آن ذکر شده که ارتباط آن را با گرایش واعظانه مشخص می‌کند:

۱. عبارت ساده و روان و خالی از تعقید که برای افراد متوسط به‌خوبی فهمیدنی است.

۲. نقل روایات صادرشده از ائمه معصوم (ع) که در این خصوص فقط از فرقه حقه اثناعشری نقل روایت کرده است (برخلاف تفسیر جناب ابوالفتوح که از هر دو منبع روایت نقل می‌کند).

۳. بررسی تعارض و تنافی میان دو روایت؛ مفسر در صورت مشاهده تعارض بین دیدگاه‌های خاصه و عامه، دلایل نپذیرفتن عامه را ذکر می‌کند و منصفانه پاسخ می‌دهد و با تمام ارادت و اخلاص به اهل بیت (ع)، عفت کلام را در خصوص مخالفان از دست نداده است (چنانچه ذیل آیه ۲۲ سوره نور درباره خلیفه اول عفت کلام خود را حفظ می‌کند) (همان: ۲۷۱/۳).

۴. در قسمت ادبی و نقل قصص تاریخی، در حد اعتدال وارد می‌شود و به اطناب روی نمی‌آورد.

۵. مسائل رجالی را به دلیل تبخر در علم رجال بیان می‌کند (همان: ۱۲/۱).

لاهیجی به‌شایستگی توانست تقریباً از اسرائیلیات پرهیز کند و این پیراستگی تفسیرش به مبنایی برمی‌گردد که در تفسیر خویش اتخاذ کرده که همان سخنان اهل بیت (ع) بوده است. وی جریان آفرینش حضرت حوا (س) از دنده چپ حضرت آدم (ع) را نقل نکرده است؛ ولی در عین حال در جریان تسلط شیطان بر حضرت آدم (ع)، جریان حسدورزیدن حضرت آدم بر پیامبر و خاندانش و همچنین حسادت حوا (س) بر حضرت زهرا (س) و نیز جای گرفتن ابلیس در دهان مار را ذکر می‌کند (همان: ۳۷/۱).

سبک بیانی او ساده و فهمیدنی است. اما بحث‌های فلسفی ذیل برخی آیات موجب می‌شود مخاطب‌محوری آن از جهت عامه به سوی خواص، کمی فاصله بگیرد.

بررسی‌های سندی و رجالی لاهیجی از تأثیرگذار بودن تفسیر واعظانه می‌کاهد. در نتیجه تفسیر وی از جهت گرایش به وعظ و خطابه به صورت متوسط وارد شده و این نشان‌دهنده آن است که دغدغه مفسر و اهتمام وی مسائل دیگر نیز بوده است: از جمله ویژگی‌های تفاسیر واعظانه قرن ده تا دوازده که آن را با تفاسیر واعظانه دوره‌های قبل متمایز می‌کند، گرایش‌های آنها در دفاع از حقانیت تشیع است، چیزی که در تفاسیر واعظانه قبلی، مثل تفسیر ابوالفتوح رازی و ... به این شکل دیده نمی‌شود (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

#### ۴. دوره افول

به نظر می‌رسد در قرن ۱۲ و ۱۳ اثری از تفاسیر واعظانه در شیعه نیست. با توجه به بررسی‌هایی که صورت گرفت تفاسیر این دو قرن جزء تفاسیر واعظانه قرار نگرفته و گزارشی نیز از واعظانه‌بودن این تفاسیر در این دو قرن یافت نشده است. شاید یکی از دلایل فقدان گرایش واعظانه مفسران در این قرن، مبارزات علمی به‌وجودآمده در این دوره است. به اعتقاد برخی معاصران، در قرن سیزدهم به دلیل مبارزات علمی دانشمندان با اخباری‌گری و توجه به اجتهاد با رکود در تفاسیر مواجهیم (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۲۱). در نتیجه دغدغه مفسر نیز با تغییر اوضاع سیاسی- فرهنگی جامعه تغییر کرده است. در این دوره، مفسران به سمت تفاسیر علمی، گرایش بیشتری پیدا می‌کنند. زیرا در تعامل با اندیشه‌های مسیحیت غربی و با تغییر گفتمان در اندیشه‌ها، مفسران در تفسیر برخی آیات دچار مشکل شده‌اند و می‌کوشند تفاسیری عرضه کنند که مشکل این جهانی را حل کند. لذا با علم اندک خویش آیات را تبیین می‌کنند (نک: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۷۶-۱۸۱). بنابراین، در این قرن‌ها مقوله تفسیر آیات آخرتی و اندرز و آمادگی روحانی چندان مطرح نبوده و تفاسیر حول تبیین آیات این جهانی به رشته تحریر درآمده و شاهد شکل‌گیری تفاسیر واعظانه نیستیم؛ و با توجه به اینکه یکی از اهداف نوشتن تفسیر واعظانه خصوصاً در قرن یازدهم، دفاع از حقانیت شیعه بوده، با روی کار آمدن دولت صفوی و تشکیل حکومت شیعی مستقل، گرایش به سمت نگارش تفاسیر واعظانه کاهش می‌یابد (همان: ۱۶۲).

## ۵. دوره رشد مجدد

تفسیر واعظانه در قرن چهاردهم، مجدداً رشد یافته و زمینه پیدایش گرایش واعظانه در مفسران پدیدار می‌شود. دلیل اوج‌گیری این تفاسیر پس از مرحله افول آن، می‌تواند مربوط به مسائل جدیدی باشد که در این قرن در حوزه دین مطرح شده است. دانشمندان اسلامی، متناسب با ویژگی‌های این عصر، دانش‌های مرتبط با قرآن کریم را بهینه کرده‌اند تا پیام‌های قرآن را به صورت زنده و چهره‌ای تازه به مردم عصر خود برسانند (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۲۶). بنابراین، در قرن چهاردهم، تفاسیری با گرایش واعظانه و به روش روایی نگاشته شد که در این میان، در بین شیعیان، دو تفسیر با گرایش واعظانه و با رویکرد روایی تألیف شد. خصوصاً روایت از معصوم در این دو تفسیر بسیار به چشم می‌خورد.

## الف. تفسیر اثنا عشری از حسینی شاه‌العظیمی

حسینی شاه‌العظیمی (متوفای ۱۳۸۴ ه.ق.) از احفاد امام حسن مجتبی (ع) است. تفسیر او جمع بین خبر و نقل است و خبر در آن قوی‌تر است. در مقدمه تفسیر به تعریف تفسیر و فرق بین آن و تأویل، فایده علم تفسیر، فضل قرآن و ... می‌پردازد. از آیه‌ای نمی‌گذرد مگر اینکه در آن از رسول (ص) و اهل بیت (ع) روایت نقل می‌کند. سند روایت و مصدر نقل آن را ذکر نمی‌کند و به صحت و ضعف آن نیز اشاره‌ای نمی‌کند. در تفسیر آیات به شکل تحلیلی در معنای آیات وارد می‌شود. بدون اینکه متعرض بحث‌های لغوی یا وجوه قرائات شود، به جنبه دیگری اهتمام دارد که آن کوشش در تدبّر در قرآن و دعوت و هشدار به هدایت است. اسباب نزول و اقوال صحابه و تابعان را بدون نقد یا ترجیح نقل می‌کند (ایازی، ۱۳۷۳: ۲۵۹).

یکی از پژوهشگران ذیل عنوان «تفسیر واعظانه» بر جنبه وعظی این تفسیر با تکیه بر روایات اهل بیت (ع) تأکید می‌کند و معتقد است مؤلف تفسیر اثنا عشری در گرایش واعظانه خود متأثر از تفسیر منهج الصادقین است که در دفاع از حقانیت شیعه نوشته شده است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۳). از جمله منابع و مآخذ مؤلف، تفسیر ابوالفتوح رازی است. نام مآخذ را در تفسیر ذکر نمی‌کند و مفسر در جای‌جای این تفسیر به پند و اندرز می‌پردازد. مؤلف تفسیر اثنا عشری حتی در مقدمه تفسیر ذیل روایتی از علی (ع)



باب اندرز را می‌گشاید و می‌گوید: «حذر کنید و احتراز نمایید ای بندگان خدا از گناهی که صاحب خود را در ورطه هلاکت اندازد، عیوبی که غضب‌آورنده است حضرت احدیت را» (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۲۳۰/۳).

در بیان قصص و اسرائیلیات، اطناب چندانی ندارد، اما اشاره‌ای هرچند گذرا به موضوع دارد. با کسانی که در خصوص نفی عصمت ملائکه و انبیا روایات اسرائیلی را نقل می‌کنند، شدید مواجه می‌شود؛ مثلاً ذیل آیه «وَمَا أَنْزَلَ عَلَيَّ الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ» (بقره: ۱۰۲) کسانی که این قصص و حکایات منافی با عصمت فرشتگان را نقل کرده‌اند، طعن می‌کند و به عصمت فرشتگان بر طبق روایت‌های رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت استشهاد می‌آورد (حسینی شاه‌العظیمی، ۱۳۶۳: ۲۱۶/۱).

#### ب. تفسیر جامع از سید ابراهیم بروجردی

سید ابراهیم بروجردی (زنده تا ۱۳۸۵ ه.ق.)، فرزند سید محمدحسین بروجردی است (صالحی، ۱۳۸۱: ۳۳۱). درباره تفسیر وی معتقدند از طریق روایات به تفسیر آیات پرداخته و به صورت مبسوط، آیات الاحکام و قصص قرآنی را تفسیر کرده است (همان). بروجردی سعی در کناره‌گیری از فلاسفه و عرفا داشته است. وی احکام فقهی را مفصل ذکر کرده و قصص انبیا را از روایات و اخبار بیان داشته و به اختلاف قرائات و لغات نمی‌پردازد. این تفسیر عمدتاً برای مردم عادی و با نگرش روایی نگاشته شده است (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۸۹۰).

انگیزه مؤلف، تألیف تفسیری فارسی است با بیانی سهل و ساده که مملوّ از فرموده‌های اهل بیت عصمت و طهارت است. وی درباره تفسیر خود می‌نویسد: «و ما به خواست خداوند آنچه را اهل نزول و خاندان وحی و تنزیل بیان و تفسیر فرموده‌اند عیناً نقل به معنا نماییم و به زبان فارسی بیان کنیم و از هر گونه اظهارنظر چون به نص روایات متواتره حرام است خودداری نماییم» (بروجردی، ۱۳۶۶: ۴/۱). تفسیر جامع بروجردی، فارسی و از جمله تفسیرهای روایی، تألیف ۱۳۴۰ ه.ش. است و فقط روایات را به فارسی ترجمه کرده است تا عامه مردم از آن استفاده کنند (استادی، ۱۳۸۳: ۱۵۱). ابراهیم بروجردی با زبان ساده و با نقل قصه و حکایت به زبان مردم می‌کوشد اصول معرفتی و اخلاقی را به مردم بیاموزد (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۰۰). یکی از پژوهشگران در

### توصیف این تفسیر می‌گوید:

این کتاب در ۷ مجلد و به شدت متأثر از *منهج الصادقین* و به سبک آن نگاشته شده است. وجه تمایز دو تفسیر به نقل قصص برمی‌گردد که تفسیر جامع بروجردی در بحث قصه و قصه‌گویی از *منهج*، مفصل‌تر است. این تفسیر، برخلاف تفسیرهای قرن چهاردهم است که سعی می‌کنند به مباحث اجتماعی مثل استعمار و احیای دینی و مشکلات جهان اسلام گریز بزنند. کسی که نویسنده و سال تألیف این تفسیر را نداند، اگر آن را بخواند فکر می‌کند در قرن ۱۱ نوشته شده است. یعنی مفسر کاملاً در حال و هوای کلاسیک زندگی می‌کرده است. نمونه‌ای است که چگونه الگوی *منهج الصادقین* در قرن معاصر ادامه پیدا کرده است (همان: ۲۰۳).

در این تفسیر مآثور، از طبرسی، عیاشی، قمی و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) نقل شده است (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۴۲). وی همچنین ثابت می‌کند که قرآن کنونی تحریف نشده است (بروجردی، ۱۳۶۶: ۲۲/۱). مطرح کردن پرسشی احتمالی ذیل برخی آیات و پاسخ به آن از شیوه‌های این مفسر بزرگ است؛ مثلاً ذیل آیه «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...» (بقره: ۳۰) می‌گوید:

اگر بگویند فرشتگان چگونه فهمیدند پیش از خلقت آدم که ابناء بشر روی زمین فتنه و فساد و خون‌ریزی می‌نمایند. جواب گویند: چون می‌دانستند ماهیت و حقیقت مخلوقات زمینی مرکب باشد از قوای شهویه و غضبیه و زندگانی روی زمین امکان ندارد جز به مدینه و اجتماعی و از این‌رو خالی از فساد و خون‌ریزی نباشد» (همان: ۱۳۰/۱).

### ۶. دوره تغییر

در عصر حاضر، که توجه به بعد هدایتی و تربیتی در تفسیر بیشتر شده است، تفسیری تک‌جلدی با گرایش واعظانه به زبان فارسی و شامل سوره یوسف به نام *پرتوی از جمال انسانیت* اثر شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (متوفای ۱۳۸۵ ه.ش.) از فضلالی معاصر شیعه نگاشته شده است (صالحی، ۱۳۸۱: ۳۵۷).

هرچه از سده‌های چهارم و پنجم به این طرف پیش می‌رویم گرایش به سمت عقل و رویکرد عقلی بیشتر می‌شود تا اینکه در قرن چهاردهم و پانزدهم به اوج می‌رسد. تفاسیر با توجه به نیازهای روز، چهره‌هایی نو پیدا می‌کنند و گهگاه دیدگاه‌های کلامی، فقهی، اجتهادی، اجتماعی، ادبی، عرفانی و ... در فراز و فرود مسائل فرهنگی - سیاسی جامعه، اوج گرفته یا افول می‌کند. قرن‌های چهاردهم و پانزدهم، با پیشرفت علوم تجربی، صنعتی شدن، حضور اندیشمندان مادی‌گرا، دوری انسان‌ها از منبع وحی و سرچشمه هدایت به دلایل گوناگون و در نتیجه ایجاد بحران‌های معنوی، تفاسیری را با ویژگی‌های خاصی می‌طلبد. جایگاه تفسیر واعظانه در این عصر تقریباً خالی می‌ماند؛ چراکه با گسترش عقل‌گرایی، حساسیت بیش از حد مفسران به بررسی روایات و ذکر اسناد و قصص وارد شده در تفاسیر موجب می‌شود تفسیر از گرایش واعظی خود فاصله بگیرد و مخاطب عام خود را از دست دهد و به سمت تفاسیر تربیتی، گرایش پیدا کند. بنابراین، در دوران معاصر با تغییر روش از تفسیر واعظانه به تفسیر هدایتی مواجهیم.

تفاسیر هدایتی، مانند تفاسیر سیاسی، اقتصادی و ... به قلمرو ویژه‌ای می‌پردازد و از زاویه‌ای ویژه به مفاهیم قرآن توجه دارد (اعرافی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۵). این نوع تفاسیر به دو شیوه ۱. موضوعی و ۲. ترتیبی به تفسیر آیات می‌پردازد (همان: ۱۷). تفاسیر *المیزان* از محمدحسین طباطبایی، تفسیر نمونه از ناصر مکارم شیرازی، *من هدی القرآن* از سید محمدتقی مدرسی، تفسیر روشن اثر مصطفوی، تفسیر *آسان* اثر نجفی و تفسیر تسنیم اثر عبدالله جوادی آملی از تفاسیر شیعه، از جمله تفاسیر تربیتی و هدایتی است (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: ۳۶۰). این تفاسیر را که توجه ویژه‌ای به بعد هدایتی و تربیتی در آنها شده است، می‌توان نوعی از تفاسیر واعظانه دانست؛ با این تفاوت که: تفاسیر هدایتی و تربیتی، مباحث ادبی و بلاغی را به‌اختصار می‌آورند و از مطرح کردن شقوق گوناگون مباحث کلامی و فروع متنوع مسائل فقهی پرهیز دارند و بیشتر به ابعاد تربیتی، فلسفه احکام و راهبردهای هدایتی مباحث کلامی در پرتو قرآن کریم می‌پردازند (ابن‌ابراهیم شاذلی، ۱۴۰۰: ۲۶۲/۱-۲۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۸۴/۱-۵۸۸). در این نوع تفاسیر، برخلاف تفاسیر واعظانه، حضور اسرئیلیات، به‌ویژه در حوزه قصص قرآن، رنگ می‌بازد و در پذیرش روایات اسباب نزول و همچنین روایات تفسیری، معیارهای سخت‌گیرانه‌تر و اصولی‌تر همچون هماهنگی روایات با اهداف و مقاصد نزول قرآن و سیاق قریب و بعید آیات

مربوط اتخاذ می‌شود (رشید رضا، ۱۳۷۳: ۴۵۵/۲). اما همانند تفاسیر واعظانه از تفهیم مخاطبان با زبانی ساده و روان و به دور از اصطلاحات پیچیده علمی و فنی و ترغیب مخاطبان به تدبّر هرچه بیشتر در آیات قرآنی و حتی عرضه شیوه‌هایی ساده و آسان برای تحقیق سوره‌ای و موضوعی در قرآن و مطرح کردن مباحث نظری و عملی مربوط به آن در جهت همگانی‌سازی و عمومیت‌بخشیدن به فهم قرآن از هیچ کوششی دریغ نکردند (مدرسی، ۱۴۱۹: ۸۴/۱؛ مراغی، بی‌تا: ۱۱/۱-۱۹).

### نتیجه

با بررسی تفاسیر واعظانه از ابتدای پیدایش تاکنون مشخص می‌شود که این تفاسیر طبق وضعیت ایجادشده در فرهنگ و اوضاع جامعه و دغدغه‌ای که برای مفسر ایجاد شده است، برای هدایت، وعظ و ارشاد تألیف شده‌اند که مردم به طور عموم از آن بهره می‌جستند و خواص نیز بهره‌های فراوانی از آن داشته‌اند؛ نیازی که امروزه نیز بسیاری از مفسران باید به آن توجه جدی داشته باشند. بحران‌های معنوی جوانان، خوگرفتن آنها به رفاه بیش از اندازه، و غفلت از هدف آفرینش، ناآرامی‌های ذهنی‌ای برای آنها به ارمغان آورده است که بزرگ‌ترین راه نجاتشان توسل‌جستن به ریسمان محکم الاهی است.

نیازمند تفسیری واعظانه از قرآن هستیم که جامع مباحث مختلف باشد و در آن، قصص زیبای قرآنی به شکل صحیح آن با توجه به روایات رسیده از معصوم نقل شود و با بررسی اسباب نزول و شناختن صحیح از ناصحیح و استفاده از اشعار و مثال‌های زیبای فارسی، در کنار همه مباحث مطرح‌شده مخاطب‌محوری را فراموش نکند. مفسر، همدلانه با مخاطب به گفت‌وگو بنشیند و بر اثرگذاری تفسیر خویش بیفزاید.

مهم‌ترین ویژگی‌های نسبی تفاسیر واعظانه عبارت‌اند از: ۱. زبان ساده و قابل فهم بودن آن برای عامه مردم که هر چه از این جهت فاصله گرفته شود، ارزش و عطی آن کم‌رنگ‌تر می‌شود و مخاطب عام خود را از دست خواهد داد؛ ۲. پرداختن تفصیلی به داستان‌ها و رخداد‌های تاریخی؛ ۳. توجه نکردن به ذکر سند روایات؛ ۴. نقل روایات بدون تصریح به روایت بودن آنها؛ ۵. نقل اسرائیلیات که ویژگی مذموم و جزء لاینفک این تفاسیر بوده است.

تفاسیر واعظانه از نقل شفاهی در دوره پیدایش خود در سده نخست به دوره تشکیل اولین تفسیر واعظانه شیعی در قرن ششم می‌رسد و در دوره رشد و اوج شکل‌گیری تفاسیر تا قرن یازدهم، محوریت خود را حفظ می‌کند. در قرن دوازده و سیزده، به دلایل وضعیت اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، کم‌رنگ می‌شود و به دوران افول خود می‌رسد. در قرن چهاردهم به شیوه تفسیر واعظانه در دوره تابعان نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که محوریت تفسیر، نقل از روایات ائمه معصوم است که از آن به دوره رشد مجدد تعبیر شده است. اما تفسیر واعظانه در پیمودن سیر تکامل خود، در دوره معاصر در مواجهه با عقل و گرایش عقلی تغییر ماهیت داده به سمت تفاسیر هدایتی- تربیتی گرایش پیدا می‌کند.

مهم‌ترین شباهت تفاسیر واعظانه با تفاسیر هدایتی- تربیتی، تلاش در تفهیم مخاطبان با زبانی ساده و روان و به دور از اصطلاحات پیچیده علمی و فنی به هدف تأثیر بیشتر در جان‌ها و نفوس است و مهم‌ترین تفاوت این دو نوع تفسیر، کم‌رنگ شدن و فقدان اسرئیلیات به‌ویژه در حوزه قصص قرآن و همچنین وجود معیارهای سخت‌گیرانه‌تر و اصولی‌تر در پذیرش روایات اسباب نزول و روایات تفسیری در تفاسیر هدایتی است.

### پی‌نوشت

۱. از جمله: بقره: ۶۶؛ نساء: ۳۴؛ نور: ۳۴؛ لقمان: ۱۳؛ سبأ: ۴۶ و ...

## منابع

### قرآن کریم

- ابن ابراهیم شاذلی، سید قطب (۱۴۰۰). *تفسیر فی ظلال القرآن*، قاهره: دار الشروق.
- ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*، تحقیق: عبد السلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی، محمدمهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰). *بحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- ادنه وی، احمد بن محمد (۱۴۱۷). *طبقات المفسرین*، مدینه: مکتبة العلوم والحکم.
- استادی، رضا (۱۳۸۳). *آشنایی با تفاسیر: علم تحریف قرآن*، تهران: نشر قدس.
- اعرافی، علی‌رضا؛ همت بناری، علی؛ رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). «روش‌شناسی تفسیر ترتیبی قرآن»، در: *قرآن و علم*، ش ۳، ص ۹-۲۲.
- افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۳). *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، قم: من منشورات مکتبة آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- الامین، احسان (۱۴۲۱). *التفسیر بالمأثور و تطویره عند الشیعة الامامیة*، بیروت: دار الهادی.
- امین، سید محسن (۱۳۷۱). *اعیان الشیعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
- ایزدی، مبارکه (۱۳۸۶). «سبک تفسیری ابوالفتوح رازی و جایگاه حدیث در آن»، در: *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۲، ص ۱۰۹-۱۳۸.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بروجردی، سید محمدابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*، تهران: انتشارات صدرا.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷). *جلاء الازهار و جلاء الاحزان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- جمشیدی، اسدالله (۱۳۸۲). «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه»، در: *معرفت*، ش ۷۱، ص ۸۶-۹۷.
- حریری، محمد یوسف (۱۳۸۴). *فرهنگ اصطلاحات قرآنی*، قم: هجرت.
- حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*، تهران: انتشارات میقات.
- خضبری، محمد بن عبدالله علی (۱۴۲۰). *تفسیر التابعین*، ریاض: دار الوطن.

دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۸۳). پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر قرآن، تهران: سهروردی.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، دمشق/ بیروت: دار العلم، الدار الشامية.

رشید، رضا (۱۳۷۳). تفسیر المنار، قاهره: دار المنار.  
سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۰۸). منشور جاوید، اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت.  
سمعانی، عبدالکریم (بی تا). التحبیر فی المعجم الکبیر، بی جا: بی نا.  
سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.  
شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲). مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.  
شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد.  
صالحی شهیدی، عبدالحسین (۱۳۸۱). تفسیر و تفاسیر شیعه، قزوین: حدیث امروز.  
طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.  
طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طهرانی، آقابزرگ (۱۳۶۰). الذریعة الی تصانیف الشیعة، تهران: مجلس شورای تهران.  
عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۸۷). طبقات مفسران شیعه، قم: نوید اسلام.  
علم الهدی، علی بن حسین (۱۹۹۸). الامالی، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الفکر عربی.  
علوی مهر، حسین (۱۳۸۹). آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

فهیمی تبار، حمیدرضا (۱۳۸۵). «روش شناسی منهج الصادقین»، در: پژوهش های قرآنی، ش ۴۶-۴۷، ص ۲۱۶-۲۲۹.

کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی.  
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین (ع).

مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). تفسیر مراغی، بی جا: دار الفکر.  
مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم (بی تا). دایرةالمعارف قرآن کریم، اصفهان: ناشر دیجیتال مرکز تحقیقات رایانه اصفهان، ج ۱-۸، موجود در: [www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

مروتی، سهراب (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن سده نخست، تهران: نشر رمز.  
مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران، قم: انتشارات تمهید.  
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

موسوی مبلغ، محمدحسین (۱۳۷۴). «روض الجنان و اسباب نزول»، در: پژوهش های قرآنی، ش ۱، ص ۱۸۳-۲۰۰.





حکیمه های انگلیسی

## The Introduction and Explanation of Evolution Process of Preaching Interpretations in Shia

Mohammad Sharifi\*

Akram Hosseinzadeh\*\*

Preaching interpretation is a trend based on oration and sermon, along with other trends adopted by the interpreter, aiming at direction and guidance with a focus on the general audience, which has special characteristics and style. The interpreter attempts to increase the effectiveness of his/her interpretation any way. Spiritual growth of the community is actually to draw attention to human perfection. Thus, following each verse, he/she notes to the verse related materials in detail and does not hesitate subjects with the slightest connection with the verse. In addition to this comprehensiveness, the layout and order of interpretation is maintained and more importantly the audience does not get bored or tired. The result of this study, which was conducted using descriptive-analytic method, indicates that the characteristics of each era have been effective on whether the preaching interpretations are written or not. Preaching interpretations of oral quotes in the first century, reached its tipping point in the sixth century and retained its centrality until eleventh century.. Nowadays, according to the scientific and intellectual growth in different fields, especially in interpretation and presence of material thinkers as well as physical and spiritual crises of society and the effectiveness of preaching and sermon, it requires to comprehensive preaching interpretation that can be written according to present era requirements as well as based on Imams' Words.

**Keywords:** Preaching interpretations, Evolution, the General audience, Isra'iliyyat.

---

\*. Faculty Member of University of Mazandaran, m.sharifi@umz.ac.ir

\*\* M.A Student of Theology, University of Mazandaran, akramhoseinzade8@gmail.com

## An Investigation into Backgrounds and Pathways of Entering Shia to Morocco

Hasan Khosravi<sup>\*</sup>

Sohrab Eslami<sup>\*\*</sup>

After the Islamic conquest, Residents of Morocco chose Maliki madhhab as their own madhhab and acted according to its ideology. Thus, there was no opportunity for the development of other Islamic sects and school of Fiqh, but historical resources suggested that Shi`ism penetrated among the people of this region, since they considered Ahl-al-Bayt (AS) and Alavians as the only bulwark of their wishes and rights. Furthermore, political and intellectual autocracy of the Umayyad and Abbasid could not barricade the activation of the Shia imams and Alavians and by different ways they tried to promote Shi`ism in Morocco. Therefore, Shia penetration into Morocco, is traced back to the periods before uprisings of the Edrissian (172-375 AH) and the Fatimid (297-567 AH). Three different groups including Berberian advocates of Ahl-al-Bayt, proponents of Imam Sadiq (AS), and Alavians contributed to the introduction of Shi`ism in Morocco. The rapid spread of the Fatimid's Invitation in Africa and Morocco suggests the penetration of Shi`ism and the familiarity of Maghreb`s residents with Shiite beliefs and ideas. By resorting to historical resources and through a descriptive-analytical library approach, this paper aims at reviewing the backgrounds and pathways of entering Shi`ism to Morocco.

**Keywords:** Shi`ism, Morocco, Alavians, Berber, Maleki development, practical rules.

---

\*. Faculty member of Azad University of Khomein, hkhosravi88@gmail.com

\*\*\*. Lecturer, Azad University of Khomein, sohrabeslami2014@gmail.com

## An Investigation into Weak Role of Qomian Agents in Quoting Hadith

Sayyid Ebrahim Mousavi<sup>\*</sup>

Sayyid Jamaledin Mousavi<sup>\*\*</sup>

Because of the presence of a large amount of Shiites, Qom was considered as a Shiite base. With the establishment of agency institution from the time of Imam Sadiq (AS) and its apex in the time of Imam Kadhim (AS), Qom was one of the centers for agents in the period of Imam Reza (AS). Studying our Shia hadith sources leads us to faint presence of agents in Shia hadith heritage. This weak and faint presence was relative and achieved by comparing them with other Qomian narrators. Given the selection of agents from great Shia families and assignment of tradition's content to their narrators, it is possible to trace the faint presence of agents about traditions in not getting involved in Shia doctrinal conflicts and consequently failing in accomplishing the main duties of advocacy institution.

**Keywords:** Agency, Hadith School of Qom, Qomian Agents, Ash'ari Tribe

---

\*. Faculty member of University of Al-Mustafa, [sabm1338@gmail.com](mailto:sabm1338@gmail.com)

\*\*. M.A Graduate of Hadith Studies, [sjm900979@yahoo.com](mailto:sjm900979@yahoo.com)

## Political and Historical Role of Feyziyeh School in the Revitalization of Shia

Mohammad Rajaeinejad<sup>\*</sup>

Sayyid Ali Mirmousavi<sup>\*\*</sup>

from its birth up to now, Shiite has had a history full of ups and downs. In some historical situations, there were some opportunities to form an Islamic government and to revive the Islamic civilization through cultural investigations of Shiite scholars. In recent history, the Iranian revolution led by Imam Khomeini and foundation of the Islamic Republic of Iran have led to revive Shiite. In this degeneracy, the most important role has been played by the Shiite clergy. Feyziyeh has been considered as one of the most effective religious schools in development of the clergy men and current changes of Shiite situation. Investigation into this school's historical changes, recognition of the effective factors in these changes, and the influence of Feyzieh on the political life of Shiite are the important issues being explained and analyzed in this paper. In recent history, Feyziyeh has been not only a center for scientific and religious education but also a base for the revolutionists and political activists inside or outside of Hozeh (related to Shiite religious school). Therefore, the emergence of the religion and politics together has led to a new period of Shiite life. Therefore, political concepts in development and revitalization of Shiite life are to be historically analyzed in the paper.

**Keywords:** Feyziyeh, Revitalization of Shia, Imam Khomeini, Islamic revolution.

---

\*. PhD Student of History of Shia, University of Religions and Denominations, mrajaei1348@gmail.com

\*\*\*. Faculty Member of University of Mofid, mirmoosavi@gmail.com

## An investigation into Shiite Faqihs' viewpoints on Tatbir

Ali Aghanoori<sup>\*</sup>

Azam Khoshourat Movaffagh<sup>\*\*</sup>

Mourning for Imam Hussein (AS) is one of the most significant instances of Shiite rituals that is done in the Shiite community. This pervasive Shiite rite is done along with Tatbir and injuring body that has been led to portrait a violent and hateful Shia across the world. Therefore studying and criticizing the legitimacy of such actions seems to be necessary from Shiite Faqihs' point of views. Shiite Faqihs have taken different stances. Some of them have allowed to do such actions and some others have permitted to do it on the condition of not injuring the body. Given to be offensive for Shia School and to be as instance of forbidden and Haram action, a group of Faqihs have considered it as haram action. In the eyes of this group, according to the needs and priorities of the present time, it lacks legal authority based on the secondary rule of the actions and the reasons of its supporters can be rejected. This paper addresses this subject and challenges the proponents' reasons.

**Keywords:** Tatbir, Self-injury, Latm, Faqih.

---

\*. Faculty Member of University of Religions and Denominations, Tehran, Iran

\*\*\*. PhD of Schools of Fiqh, University of Religions and Denominations, a.khoshourat@yahoo.com

## **Analytical Review of Orientalists' Method on Imam Muhammad Baqir (AS)**

**Seyyed Abdolkarim Hasanpour**\*

**Mohammad Reza Barani**\*\*

Understanding Islam and Shi'ism in the West is accomplished due to orientalist's works. Considering the important role and personality of Imam Baqir (AS) and the features of his period, two fundamental issues including his political stances (against the Umayyads and his confrontation with anti-Umayyad movements) and his Imamate are very important among the Shiites. Therefore these two issues are studied in this paper based on orientalist's methodologies. There are two important methods considered in Oriental studies: historical method (finding the roots of the teachings, events and ideas) and phenomenology (To identify people who believe in the doctrines and history of each religion). Thus, two mentioned issues will be discussed in the paper from the perspective of methodology in the works of people like Ethan Kohlberg, Dwight Donaldson, Heinz Halm, Hollister, Arzina Lalani.

**Keywords:** Imam Baqir (AS), Orientalists, Methodology, Historical Method, Phenomenology.

---

\*. PhD Student of History of Shia, University of Religions and Denominations, sahasanpour@yahoo.com

\*\*\*. Faculty Member of University of al-Zahra, m.barani@alzahra.ac.ir





- 
- 9 Analytical Review of Orientalists' Method on Imam Muhammad Baqir**  
Seyyed Abdolkarim Hasanpour, Mohammad Reza Barani
- 27 An investigation into Shiite Faqihs' viewpoints on Tatbir**  
Ali Aghanoori, Azam Khoshsourat Movaffagh
- 53 Political and Historical Role of Feyziyeh School in the Revitalization of Shia**  
Mohammad Rajaeinejad, Sayyid Ali Mirmousavi
- 73 An Investigation into Weak Role of Qomian Agents in Quoting Hadith**  
Sayyid Ebrahim Mousavi, Sayyid Jamaledin Mousavi
- 89 An Investigation into Backgrounds and Pathways of Entering Shia to Morocco**  
Hasan Khosravi, Sohrab Eslami
- 109 The Introduction and Explanation of Evolution Process of Preaching Interpretations in Shia**  
Mohammad Sharifi, Akram Hosseinzadeh
-

In the Name of Allah

## *Shi`a Pajoohi*

(Shiite Studies)

**A Quarterly Journal of Shiite Studies**

**Vol. 2, No. 5, Winter 2015-2016**



**Proprietor:** University of Religions and Denominations

**Director in Charge:** Seyyed Abolhasan Navvab

**Editor-in-Chief:** Ali Aqanoori

**Executive Manager:** Mohammad Reza Mollanoori



### **Editorial Board**

<b>Ali Aqanoori</b>	Associate Professor, University of Religions and Denominations
<b>Mohammad Reza Jabbari</b>	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
<b>Reza Mokhtari</b>	Lecturer, Seminary and University
<b>Najmoddin Moraveji Tabasi</b>	Lecturer, Islamic History and Theology
<b>Mohammad Hasan Nadem</b>	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
<b>Ne'matollah Safari Forooshani</b>	Associate Professor, Al-Mustafa International University
<b>Es'haq Taheri</b>	Associate Professor, Shahid Mahalati College
<b>Mohammadhadi Yoosefi Gharavi</b>	Lecturer, Islamic History



**Copy Editor:** Zeynab Salehi

**Copy Editor of English Abstracts:** Mohsen Mohassel Yazdi

**Cover Designer:** Shahram Bordbar

**Layout:** Seyyed Ahmad Reza Hashemi



**Mailing Address:** University of Religions and Denominations,  
Opposite to the Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran  
P.O.Box 37185/178



**Tel:** +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

**Website:** [www.urd.ac.ir](http://www.urd.ac.ir), **Email:** [shiapazhoohi@urd.ac.ir](mailto:shiapazhoohi@urd.ac.ir)

**Print Run:** 1000

**Price:** 75000 Rials

**ISSN:** 4125-2423