



اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: دکتر قاسم درزی

سر دبیر: دکتر فروغ پارسا

مدیر داخلی: زهرا مردانی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرحیم قیدوایی	استاد مطالعات قرآنی، دانشگاه علیگر مسلم، دهلی، هند
فائقه شیرازی	استاد جامعه شناسی دانشگاه تگزاس آستین
شفیق نزار علی ویرانی	استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه تورنتو، تورنتو، کانادا
حسین آبادیان	استاد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
پروین بهارزاده	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا
فروغ پارسا	دانشیار علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سید مصطفی شهرآیینی	استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مهدی مطیع	دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
نصرت نیلساز	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه انجمن نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ آزاد است.

آدرس سامانه نشریه: <http://www.iscw.isqs.ir>

Email: iscw.journal@gmail.com

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

Google scholar

Linkdin

Noor Mags

Magiran

Academia

دو فصلنامه: اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر

سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴، پیاپی ۷

فهرست مقالات (بر اساس نام نویسنده اول)

۱-۳۲	بازخوانی مبانی و روش تفسیر علمی آیت‌الله محمدآصف محسنی (ره) با تأکید بر بهره‌گیری از علوم تجربی دادمحمد امیری؛ عبدالقادر کمالی
۳۳-۵۶	مواجهه مفسران اسلامی با سنت‌های بایبلی در آراء گابریل رینولدز ساره تنافرد؛ زهرا قاسم نژاد؛ سید محمد موسوی مقدم
۵۷-۷۶	بوطیقای فضاهاى مقدس در اشعار نوایی (خوانشی بر اساس نظریه‌ی فضای گاستون باشلار) فاطمه حاجی اکبری؛ مهمت حقی سوچین
۷۷-۱۰۸	تأثیر تحولات جوامع شیعی معاصر بر روی‌کردهای عاشوراپژوهی غربیان حامد خانی (فرهنگ مهروش)
۱۰۹-۱۳۶	مدل حکمرانی عالمان دینی از عصر نادری تا ناصری نیره دلیر
۱۳۷-۱۶۰	تحلیل چند مولفه‌ای کنش انسان در قرآن بر پایه نظریه شناختی-رفتاری و رویکردهای تفسیری رقیه رنگین کمان؛ قاسم درزی
۱۶۱-۱۸۹	میان‌رشتگی روشی در مطالعات معاصر حدیث اسلامی نمونه‌موردی: تحلیل شبکه اجتماعی روایان حدیث «علل الشرایع» مرتضی سلمان نژاد؛ امین شهبازی
۱۹۰-۲۲۱	گفتمان کاوی انتقادی روایت «سلسله الذهب» بر مبنای نظریه گفتمانی نورمن فرکلاف محمد سلیمانی؛ محمد مهدی آجیلیان مافوق؛ مهدی احمدی؛ احمد زارع زردینی
۲۲۲-۲۴۷	تبیین کاربرد واژه «خسران» در قرآن در راستای استنباط اصول تربیت دینی مهدیه کشانی؛ ایازر کافی موسوی
۲۴۸-۲۸۴	تبیین الگوی جهان‌شهر اسلامی در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی ابوالفضل مشایخی؛ سید عبدالهادی دانشپور
۲۸۵-۳۰۷	نقد پنداره انحصار توجه به سند حدیث در اهل سنت زهرا مقیسه؛ محمدعلی تجری
۳۰۹-۳۴۷	تحلیل مولفه‌های معنایی «جنت» و بهشت در قرآن با تکیه بر نمادشناسی آیینی-فرهنگی فریده مردانه؛ زهرا بشارتی؛ مصطفی مرادی



A Re-examination of the Foundations and Methodology of Ayatollah Muhammad Asif Mohseni’s (d. 2019) Scientific Exegesis of the Quran, with Emphasis on the Utilization of Empirical Sciences

Dad Mohammad Amiri¹

Abdulqadir Kamali²

1. Assistant Professor, International Research Institute of Imam Reza (A), Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. (The corresponding author). Dma1359@gmail.com

2. Assistant Professor, Head Department of Studies on Modern Islamic Civilization, International Research Institute of Imam Reza (A.S.), Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Sarepuli@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2025.2066061.1175

Original Research

Received:
2025-07-16

Accepted:
2025-08-05

Keywords:
Ayatollah Muhammad Asif Mohseni (d. 2019), Scientific Exegesis, Scientific Miracle, Quranic Verses on Science, Religious Rationality

Abstract: This study examines and analyzes the epistemological foundations and methodological framework of Ayatollah Muhammad Asif Mohseni (d. 2019), a prominent contemporary Islamic scholar, in his approach to the scientific exegesis of the Quran. Despite his distinguished contributions to the fields of hadith and rijāl (biographical evaluation of narrators), his approach to the interaction between the Quran and empirical sciences—one of the most significant yet challenging areas of contemporary epistemology—has not yet been subject to comprehensive and independent scrutiny. The primary objective of this article is to elucidate Ayatollah Mohseni’s epistemological and methodological framework and to reconstruct his interpretive model as a balanced approach to leveraging modern scientific advancements in understanding the Quran. Employing a descriptive-analytical approach and based on a content analysis of Ayatollah Mohseni’s written works, this study demonstrates that his interpretive methodology is grounded in clear and precise principles: conditional acceptance of a shared epistemic domain between the Quran and science with the ultimate goal of “guidance,” belief in the compatibility of the Quran with “definitive scientific knowledge,” adherence to the apparent meaning of the text while avoiding unwarranted reinterpretations, and, most crucially, an emphasis on a rigorous epistemological criterion distinguishing between “definitive and observable scientific findings” and “inferential and non-definitive theories.” An analysis of the application of these principles to specific Quranic verses—such as those concerning gravity, the movement of the Earth, and animal consciousness—reveals that Ayatollah Mohseni, while avoiding hasty correlations, judiciously utilized scientific insights to uncover deeper semantic layers of the Quran, thereby affirming its dynamism and timelessness in the contemporary world. The findings of this study present Ayatollah Mohseni’s interpretive model as a balanced, rationally grounded, and cautious approach, offering an effective framework for interdisciplinary studies of the Quran and science.



بازخوانی مبانی و روش تفسیر علمی آیت‌الله محمد آصف

محسنی (ره) با تأکید بر بهره‌گیری از علوم تجربی

عبدالقادر کمالی^۲

دادمحمد امیری^۱

۱. استادیار پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه‌المصطفی العالمية، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

Dma1359@gmail.com

۲. استادیار پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه‌المصطفی العالمية، مشهد، ایران.

Sarepuli@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0004-9808-7681>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2066061.1175](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2066061.1175)

چکیده: این پژوهش به بازخوانی و تحلیل مبانی و روش تفسیر علمی قرآن در اندیشه آیت‌الله محمدآصف محسنی (ره)، از اندیشمندان برجسته معاصر جهان اسلام، می‌پردازد. با وجود جایگاه ممتاز وی در علوم حدیث و رجال، رویکرد او به تعامل میان قرآن و علوم تجربی - به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و درعین‌حال چالش‌برانگیزترین عرصه‌های معرفتی معاصر - تاکنون به‌طور مستقل و عمیق بررسی نشده است. هدف اصلی این مقاله، تبیین چارچوب معرفت‌شناختی و روش‌شناختی آیت‌الله محسنی و بازسازی الگوی تفسیری او به‌عنوان مدلی سنجیده برای بهره‌گیری از دستاوردهای دانش مدرن در فهم قرآن است. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و بر پایه تحلیل محتوای آثار مکتوب آیت‌الله محسنی (ره)، نشان می‌دهد که روش تفسیری وی بر اصولی روشن و دقیق استوار است: پذیرش مشروط قلمرو مشترک معرفتی میان قرآن و علم با غایت «هدایت»، اعتقاد به سازگاری قرآن با «علم قطعی»، التزام به ظواهر متن و پرهیز از تأویل‌های بی‌ضابطه و مهم‌تر از همه، تأکید بر معیار معرفت‌شناختی سخت‌گیرانه در تمایز میان «یافته‌های قطعی و شهودی علمی» و «نظریه‌های استنتاجی و غیرقطعی». بررسی کاربست این مبانی در تفسیر مصادیق عینی - مانند آیات مربوط به نیروی جاذبه، حرکت زمین و شعور حیوانات - نشان می‌دهد که وی، با پرهیز از و تطبیق‌های اشتباه‌زده، در عین بهره‌گیری سنجیده از ظرفیت‌های علمی، راه را برای کشف لایه‌های معنایی ژرف‌تر قرآن کریم و اثبات پویایی و جاودانگی آن در جهان معاصر گشوده است.

نتیجه این پژوهش، معرفی الگوی تفسیری آیت‌الله محسنی به‌عنوان رویکردی متعادل، عقل‌گرا و محتاط است که می‌تواند چارچوبی کارآمد برای مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علم فراهم آورد.

صص

۱-۳۲

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴-۰۴-۲۵

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۵-۱۴

کلیدواژه‌ها:

آیت‌الله

محمدآصف

محسنی (ره)،

تفسیر علمی،

اعجاز علمی،

آیات علمی،

عقلانیت دینی.

۱- مقدمه

در سپهر اندیشه اسلامی معاصر، تعامل میان آموزه‌های وحیانی و دستاوردهای علوم تجربی، یکی از گسترده‌ترین و چالش‌برانگیزترین عرصه‌های فکری به شمار می‌رود. در این میان، «تفسیر علمی قرآن کریم» به‌عنوان جریانی پویا، در پی آن بوده است که پیوندی نظام‌مند میان متن مقدس و دانش نوین برقرار کند و به پرسش‌های انسان معاصر در این زمینه پاسخ دهد. آیت‌الله محمدآصف محسنی (ره)، از فقها و اندیشمندان برجسته جهان اسلام در دهه‌های اخیر، با رویکردی عقل‌گرا و درعین‌حال پایبندی جدی به مبانی سنتی، حضوری مؤثر در این جریان داشته است. با آن‌که نام ایشان بیشتر با علوم حدیث و رجال گره خورده؛ اما ابعاد و عمق نگاه تفسیری وی، به‌ویژه در حوزه بهره‌گیری از علوم تجربی، کمتر به‌صورت تخصصی مورد بررسی قرار گرفته است و این امر، خلأی قابل‌توجه در شناخت منظومه فکری او ایجاد کرده است.

اهمیت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که بازخوانی رویکرد آیت‌الله محسنی (ره)، فراتر از شناخت دیدگاه‌های یک مفسر، می‌تواند الگویی روشمند برای تعامل سنجیده با یافته‌های علمی در فرآیند فهم قرآن کریم ارائه کند؛ الگویی که نه به تحمیل نظریه‌های ناپایدار علمی بر قرآن می‌انجامد و نه از ظرفیت‌های دانش بشری برای تعمیق فهم آیات الهی غفلت می‌ورزد. از این‌رو، این مقاله با هدف بازسازی و تبیین مبانی نظری و روش عملی آیت‌الله محسنی در تفسیر علمی نگاشته شده است. پرسش محوری این تحقیق آن است که چارچوب معرفت‌شناختی و روش‌شناختی وی در مواجهه با آیات علمی قرآن چیست و این مبانی چگونه در تحلیل مصادیق عینی به کار گرفته شده است؟

برای دستیابی به این هدف، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از تحلیل محتوای آثار مکتوب آیت‌الله محسنی (ره)، به واکاوی این موضوع می‌پردازد. در ساختار مقاله، ابتدا چارچوب مفهومی «تفسیر علمی» تبیین می‌شود تا زمینه ورود به بحث اصلی فراهم گردد. سپس، مبانی نظری و اصول شش‌گانه حاکم بر اندیشه تفسیری ایشان در این حوزه، شامل امکان‌سنجی تفسیر علمی، اصل سازگاری قرآن و علم قطعی، غایت‌شناسی گزاره‌های علمی، زبان قرآن و

صلاحیت معرفت‌شناختی علم، استخراج و تحلیل می‌شود. در گام بعدی، با بررسی نمونه‌هایی از تفسیر علمی ایشان، مانند تبیین نیروی جاذبه، حرکت زمین و خورشید، زوجیت در گیاهان و سخن گفتن حیوانات، میزان پایبندی عملی وی به مبانی نظری‌اش ارزیابی خواهد شد. در پایان، جمع‌بندی مقاله تصویری منسجم از روش تفسیر علمی آیت‌الله محسنی در بستر جریان تفسیری معاصر ارائه می‌دهد.

۲- زمینه مفهومی و ادبیات پژوهش

۲-۱- معرفی آیت‌الله محسنی و جایگاه تفسیری ایشان

آیت‌الله محمدآصف محسنی (۱۳۱۴-۱۳۹۸ ش)، از چهره‌های ممتاز علمی جهان اسلام، پس از تحصیل در حوزه علمیه نجف اشرف و شاگردی نزد بزرگانی چون آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی، رویکردی نظام‌مند در معارف اسلامی ارائه داد. گرچه شهرت اصلی ایشان به سبب تخصص عمیق در علم حدیث و رجال و تألیف آثار مرجعی چون «معجم الأحادیث المعتمدة» است (ویکی‌نور، ۲۰۲۵/۱۴۰۳)؛ اما همین پشتوانه حدیثی - رجالی، پایه و ستون اصلی روش تفسیری وی را تشکیل می‌دهد. تلاش برای اعتبارسنجی دقیق احادیث تفسیری و پرهیز از اتکا به روایات ضعیف، وجه تمایز تفسیرهای اوست؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آثار تفسیری وی را در زمره مبتنی‌ترین تفسیرهای معاصر بر میانی علم رجال دانست (ویکی‌شیعه، بی‌تا).

در کنار این بنیاد رجالی استوار، رویکرد نواندیشانه آیت‌الله محسنی که در آثاری چون «الفقه و مسائل طیبیه» و «توضیح المسائل سیاسی» با طرح مسائل مستحدثه فقهی تبلور یافته، در آثار تفسیری ایشان نیز به‌روشنی مشهود است. آثار متعدد تفسیری ایشان، از جمله «افق اعلی»، «افق مبین»، «قرآن یا سند اسلام»، «قوانین زندگانی انسان در قرآن» و «تفسیر سوره شمس»، همگی با دغدغه پاسخگویی به نیازهای فکری و اجتماعی عصر حاضر و با پایبندی به قواعد علمی فهم متن به نگارش درآمده‌اند (مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، ۱۳۹۷). به‌ویژه کتاب «قوانین زندگانی انسان در قرآن»، نمایانگر تلاش ایشان برای تبیین کارآمدی قرآن برای جهان معاصر است؛ آنجا که در مقدمه، پرسش محوری خود را این‌گونه مطرح

می‌کند: «آیا در قرن بیست‌ویکم، رعایت و التزام به قوانین قرآن در زندگی دنیوی، حتی برای افرادی که به وجود قیامت ایمان ندارند، همچنان مفید و ضروری تلقی می‌شود یا خیر؟» (محسنی (ره)، ۱۳۹۲، ص ۱۸). این رویکرد عصری، در عمل نیز خود را نشان می‌دهد؛ برای نمونه، پس از نخستین سفر انسان به فضا و بروز نزاع علمی در کابل، آیت‌الله محسنی با ارائه تفسیر علمی و روزآمدی از سوره شمس، به تبیین دیدگاه قرآن درباره فضا و کهکشان‌ها پرداخت و به آن جنجال‌ها خاتمه داد (محسنی (ره)، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۹).

در نتیجه، شخصیت علمی آیت‌الله محسنی بر دو پایه استوار است: تسلط بر مبانی سنتی حدیث و رجال و اهتمام جدی به پاسخگویی به پرسش‌های جهان معاصر. همین پیوند میان اصالت در روش‌شناسی سنتی و دغدغه‌مندی نسبت به مسائل روز است که مبانی و روش تفسیری وی را شکل داده است؛ روشی که تحلیل آن، به‌ویژه در حوزه تعامل با علوم تجربی، هدف اصلی این پژوهش به شمار می‌رود.

۲-۲- پیشینه پژوهش درباره آثار محسنی

پژوهش‌های انجام‌شده پیرامون منظومه فکری آیت‌الله محمدآصف محسنی (ره) به‌گونه‌ای غالب بر جایگاه محوری و روش‌شناسی ممتاز ایشان در علوم حدیث و رجال تمرکز یافته‌اند. در این راستا، تحلیل‌ها درباره آثاری چون «معجم الأحادیث المعتمدة» و «مشرعة بحار الانوار»، عمدتاً به دقت رجالی بی‌بدیل و احتیاط مثال‌زدنی ایشان در فرآیند اعتبارسنجی روایات پرداخته‌اند (خلیلی، ۱۳۹۶؛ حسینی حنیف و توسلی، ۱۳۹۷). مقاله «پژوهشی در مباحث نقد سندی آیت‌الله محسنی و اثرات آن» (خلیلی، ۱۳۹۶) نمونه بارزی از این رویکرد به شمار می‌رود که سخت‌گیری روش‌شناختی ایشان را در برخورد با سنت نقلی به نحو شایسته‌ای تبیین کرده است. با این حال، یک پرسش کلیدی در این پژوهش‌ها بی‌پاسخ مانده است: آیا این «احتیاط روش‌شناختی» که مشخصه اصلی کار ایشان در حوزه نقلی است، در مواجهه با داده‌های علوم تجربی نیز امتداد یافته و به یک الگوی منسجم تبدیل شده است؟ تحقیقاتی که به سایر ابعاد اندیشه ایشان پرداخته‌اند نیز، به دلیل تمرکز بر موضوعات دیگر، به این پرسش حیاتی نپرداخته‌اند. این آثار حوزه‌هایی چون کلام، فقه سیاسی

و فقه خانواده را پوشش می‌دهند. در زمینه کلام، مقالاتی نظیر «چیستی و گستره علم امامان (ع) از دیدگاه آیت‌الله محسنی» (حسینی، ۱۳۹۸) و «روش‌شناسی کلامی مرحوم آیت‌الله محسنی» (یوسفی، ۱۴۰۲) به بررسی دیدگاه‌های ایشان پرداخته‌اند. در تکمیل این مباحث، کتاب «اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی آیه الله محسنی» که توسط جواد غزنوی در سال ۱۳۸۷ تألیف شده است، منبعی مهم برای درک بنیان‌های فکری ایشان در حوزه‌های کلامی، فقهی و سیاسی محسوب می‌شود. در حوزه فقه سیاسی، مقاله «مشروعیت حکومت دینی در فقه سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله محسنی» (اخلاقی، ۱۴۰۲) و در فقه خانواده، مقاله «خانواده در اندیشه فقهی و تربیتی آیت‌الله محسنی» (احسانی، ۱۴۰۳) به ابعاد مختلف اندیشه ایشان در این زمینه‌ها پرداخته‌اند.

در حوزه مطالعات تفسیری نیز، آثاری چون کتاب «نگاهی به مبانی و روش‌های تفسیری آیت‌الله محسنی» (سعیده محسنی (ره)، ۱۳۹۸) و مقاله «بررسی حجیت خبر واحد در تفسیر از منظر آیت‌الله محسنی» (رحمت‌الله حمیدی، ۱۴۰۰)، به ترتیب به کلیات و جنبه‌ای خاص از روش تفسیری ایشان پرداخته‌اند. با این حال، هیچ‌یک از منابع مذکور، بحث «تفسیر علمی» را به شکل تخصصی و نظام‌مند مورد واکاوی قرار نداده‌اند؛ امری که به‌وضوح خلأ پژوهشی عمیقی را در این زمینه نمایان می‌سازد.

بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف خاص تبیین مبانی و ارائه نمونه‌هایی از تفسیر علمی در آثار آیت‌الله محسنی طراحی شده است تا این شکاف معرفتی موجود را پر کند. این مقاله با تحلیل دقیق مباحث نظری و شواهد تفسیری ایشان، به بازسازی چارچوب روش‌مند وی می‌پردازد تا نشان دهد که آیا آن احتیاط و دقت مشهور در سنت نقلی، به یک الگوی منسجم و قابل‌اتکا در تعامل با علوم مدرن و تولید تفسیر علمی منجر شده است یا خیر؛ موضوعی که در تمامی پژوهش‌های پیشین مورد غفلت واقع شده است.

۲-۳- چارچوب مفهومی تفسیر علمی

به منظور تحلیل دقیق رویکرد تفسیری آیت‌الله محسنی (ره)، ضروری است ابتدا چارچوب مفهومی «تفسیر علمی» به روشنی تبیین گردد. نفیسی در کتاب جریان‌شناسی تفسیر علمی، تحلیلی روشمند از این اصطلاح ارائه می‌دهد که به عنوان مبنای این بحث اتخاذ می‌شود. او با تفکیک این ترکیب به مؤلفه‌های «تفسیر»، «علم» و «رابطه میان آن دو»، درکی بهتری از ماهیت آن ارائه می‌دهد (نفیسی، ۱۳۹۷، ص ۱۵). بر اساس این چارچوب، «تفسیر» اساساً به معنای «تبیین و بسط معنای آیات» است، به ویژه آیاتی که فهم اولیه آن‌ها با ابهام یا چالش همراه است. این فرآیند هم شامل «معنایابی» (درک مفهومی) و هم «مصادق‌یابی» (تطبیق بر نمونه‌های عینی) می‌شود (همان، ص ۱۵؛ به نقل از الذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵؛ طباطبایی المیزان، بی‌تا، ج ۱، ص ۴؛ صدر المدرسه القرآنی، ۱۳۹۷، ص ۲۹۴ تا ۲۹۶).

مؤلفه کلیدی در این تعریف، واژه «علم» است که نفیسی مراد از آن را مشخصاً علوم تجربی (Empirical Sciences) مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی می‌داند (نفیسی، ۱۳۹۷، ص ۱۵ و ۱۶). این تحدید، «تفسیر علمی» را از سایر رویکردهای تفسیری که بر مبانی فلسفی، عرفانی یا دیگر حوزه‌های معرفتی استوارند، متمایز می‌سازد. نقطه اوج تحلیل نفیسی، تبیین رابطه میان علم و تفسیر است. او معتقد است علم تجربی دو کارکرد کاملاً متفاوت در فرآیند تفسیر ایفا می‌کند:

- کاربرد ابزاری (علم به مثابه منبع اطلاعات): در این رویکرد، مفسر از یافته‌های علمی به عنوان ابزاری برای روشن ساختن معنای آیات، به ویژه آیات مرتبط با طبیعت و کیهان (آیات هستی‌شناختی)، بهره می‌گیرد. هدف در اینجا، «استخراج مطالب علمی» یا «تطبیق» آن‌ها بر قرآن برای نشان دادن هماهنگی میان این دو و گاه اثبات اعجاز علمی است (همان، ص ۱۷؛ به نقل از خولی، ۱۳۴۰، ص ۲۷۸).

- حاکمیت پارادایمی (علم به مثابه جهان‌بینی حاکم): در این رویکرد عمیق‌تر، نه فقط یافته‌های علمی، بلکه «روش» و «جهان‌بینی» مبتنی بر اصالت حس و تجربه بر کل فرآیند تفسیر حاکم می‌شود. در این نگاه، مفسر می‌کوشد تمام

آموزه‌های قرآن، حتی امور فرامادی و غیبی (مانند معجزات) را در چارچوب قوانین طبیعت بازتفسیر، توجیه یا تأویل کند تا هرگونه تعارض ظاهری میان دین و علم برطرف گردد (همان، ص ۱۷؛ به نقل از زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

این تحلیل، نفیسی را به یک تعریف جامع رهنمون می‌سازد:

تفسیر علمی، گونه‌ای از تفسیر قرآن است که در آن، علوم تجربی هم به‌عنوان منبعی برای تبیین اطلاعاتی آیات و هم به‌مثابه یک جهان‌بینی و روش‌شناسی حاکم بر فرآیند فهم متن مقدس به کار گرفته می‌شود (نفیسی، همان: ۱۹).

این چارچوب مفهومی، ابزار تحلیلی دقیقی برای بازخوانی و ارزیابی رویکرد تفسیری آیت‌الله محسنی (ره) فراهم می‌آورد.

۳- مبانی آیت‌الله محسنی (ره) در مواجهه با تفسیر علمی

مبانی تفسیری، چارچوب‌های معرفت‌شناختی و مبادی نظری‌اند که جهت‌گیری مفسر را در مواجهه با متن قرآن شکل می‌دهند و روش‌شناسی او را در فرآیند معناکاوی سامان می‌بخشند (میرمحمودی و مؤدب، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۲۰۱ و ۲۰۲). این مبانی در تفسیر علمی اهمیتی دوچندان دارند، زیرا مفسر در این حوزه ناگزیر است میان آموزه‌های دینی و دستاوردهای علوم تجربی پیوندی منطقی و سنجیده برقرار کند. از این‌رو، واکاوی مبانی فکری آیت‌الله محمدآصف محسنی در تفسیر علمی، شرط لازم برای تحلیل رویکرد تفسیری اوست. در این راستا، می‌توان ساختار معرفتی هر مفسر علمی را بر پایه پاسخ‌های او به شش پرسش بنیادی ارزیابی کرد:

(۱) آیا قرآن و علوم تجربی دارای قلمرو مشترک معرفتی هستند؟

(۲) در صورت وجود این قلمرو مشترک، آیا میان آموزه‌های قرآنی و یافته‌های علمی سازگاری وجود دارد؟

(۳) هدف قرآن از پرداختن به مباحث علمی چیست؟

(۴) زبان قرآن در این دسته از آیات، چه نسبتی با زبان علم دارد؟

(۵) آیا علم از صلاحیت معرفتی لازم برای مشارکت در تفسیر قرآن برخوردار است؟

۶) و درنهایت، آیا تفسیر علمی ضرورتی معرفت‌شناختی یا دینی دارد؟ این شش پرسش، مبنای سنجش هر رویکرد تفسیری در حوزه تفسیر علمی قرار می‌گیرد و چارچوب تحلیلی مناسبی برای تبیین دیدگاه‌های آیت‌الله محسنی فراهم می‌سازد (نفیسی، ۱۳۹۵، ش ۱، ص ۱۵۱).

پاسخ‌های آیت‌الله محسنی به این پرسش‌ها، رویکردی عقل‌گرا، منسجم و درعین‌حال محتاط را آشکار می‌سازد؛ رویکردی که ضمن پذیرش امکان بهره‌گیری از دانش‌های نوین در فهم آیات، با تأکید بر مرزهای روشی و معرفتی، از تحمیل پیش‌فرض‌های علمی بر متن وحی پرهیز می‌کند. در ادامه، این مبانی تحلیل خواهد شد.

۳-۱- امکان سنجی تفسیر علمی: پذیرش مشروط اشتراک قلمرو

نخستین و اساسی‌ترین مبنا در فرآیند تفسیر علمی، تبیین مسئله «اشتراک قلمرو معرفتی» میان قرآن و علوم تجربی است. پرداختن به این حوزه تفسیری تنها در صورتی موجه و معنادار خواهد بود که به وجود حوزه‌ای مشترک، هرچند حداقلی، میان این دو اذعان شود. در این زمینه، دو رویکرد کلی در میان قرآن‌پژوهان وجود دارد؛ رویکرد نخست، دیدگاه حداکثری است که با استناد به آیاتی نظیر «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل/۸۹) و «... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام/۳۸)، بر این عقیده‌اند که قرآن کریم متضمن تمامی دانش‌ها، از جمله کلیه علوم تجربی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸). آیت‌الله محسنی با اتخاذ رویکردی معتدل، این دیدگاه حداکثری را نقد می‌کند. او استدلال می‌نماید که مراد از «کتاب» در برخی آیات، لزوماً قرآن کریم نیست و می‌تواند به لوح محفوظ اشاره داشته باشد. حتی در آیاتی که صراحتاً ناظر به قرآن است، ایشان با ارائه تفسیری غایت‌محور، دامنه «كُلُّ شَيْءٍ» را به اموری محدود می‌داند که در راستای هدف اصلی قرآن، یعنی «هدایت» انسان به سوی کمال، قرار دارند (محسنی ره)، (۱۳۷۵، ص ۲۱۳ و ۲۱۴)؛ بنابراین، از منظر ایشان، قرآن یک دایره‌المعارف علمی نیست، اما دارای قلمرو مشترک «مشروط» و «هدفمند» با علوم تجربی است که تفسیر علمی را ممکن و معنادار می‌سازد.

این موضع‌گیری دقیق، سنگ‌بنای رویکرد محتاطانه محسنی را تشکیل می‌دهد. او به وجود آیات علمی در قرآن کریم اذعان دارد؛ - و حتی در جایی به نقل از احمد امین عراقی، تعداد این آیات را حدود ۷۵۰ آیه ذکر می‌کند (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۳۳)؛ اما بلافاصله با تعیین یک «چارچوب هدایتی»، از افتادن در دام افراط و این تصور که قرآن کریم یک دایرةالمعارف علمی است، جلوگیری می‌کند. از دیدگاه او، قرآن کریم در دو سطح به طبیعت پرداخته است: آیاتی که به صورت کلی به تفکر در آفرینش دعوت می‌کنند و آیاتی که به صورت جزئی به توصیف پدیده‌ها می‌پردازند. هر دو دسته، در خدمت هدف اصلی قرآن، یعنی «هدایت»، قرار دارند و تنها در این چارچوب است که تفسیر علمی آن‌ها معنا و موضوعیت می‌یابد. بدین ترتیب، قلمرو مشترک از منظر ایشان، یک قلمرو «مشروط» و «هدفمند» است.

۳-۲- اصل سازگاری: عدم تعارض ذاتی میان قرآن و علم قطعی

آیت‌الله محسنی (ره)، همسو با اصل کلامی رایج که بر عدم تعارض «کتاب تکوین» و «کتاب تدوین» تأکید دارد (ر.ک: نصر، ۱۴۰۱، ش ۱، ص ۳۰۰؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ق، ج ۲، ص ۶۴) به سازگاری بنیادین میان قرآن و علم باوری قاطع دارد. از دیدگاه او که مبتنی بر تخلف‌ناپذیری سنت‌های الهی و قانون علیت است (محسنی (ره)، ۱۳۸۴، ص ۱۹)، محال است میان «صنع» خداوند سبحان (طبیعت) و «کلام» او (قرآن کریم) تضادی وجود داشته باشد. ایشان با اطمینان کامل بیان می‌کند که هیچ‌یک از مطالب قرآن با «مسائل قطعی و علمی» روز ناسازگار نیست و هرگونه ادعای تعارض را ناشی از جهل یا غرض‌ورزی می‌داند (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۱۴۱). کلیدواژه محدودکننده «قطعی و علمی» در بیان ایشان، مهم‌ترین سازوکار روش‌شناختی برای جلوگیری از تطبیق‌های شتاب‌زده و نشان‌دهنده رویکرد محتاطانه اوست.

این موضع قاطع، نشان‌دهنده یک مبنای کلامی و معرفت‌شناختی مستحکم در اندیشه ایشان است. با این حال، کلیدواژه اساسی و محدودکننده در این دیدگاه، «مسائل قطعی و علمی» است. تأکید مکرر بر این قید نشان می‌دهد که این سازگاری

از نظر ایشان، یک اصل مطلق و بی‌قیدوشرط نیست. همان‌طور که در مبنای پنجم به تفصیل خواهد آمد، آیت‌الله محسنی (ره) با ارائه تعریفی خاص و سخت‌گیرانه از «علم قطعی»، عملاً یک معیار مشخص برای حوزه این سازگاری وضع می‌کند و از تطبیق قرآن با نظریه‌ها، فرضیه‌ها و یافته‌های غیرقطعی علوم تجربی، به شدت پرهیز می‌نماید. این احتیاط روش‌شناختی، مانع از آن می‌شود که اصل کلی «سازگاری» به ابزاری برای تحمیل هر یافته علمی بر قرآن تبدیل شود.

۳-۳- غایت‌شناسی گزاره‌های علمی: هدایت‌محوری و رشد فکری

در پاسخ به پرسش از هدف قرآن کریم در طرح مباحث علمی، آیت‌الله محسنی (ره) دیدگاهی دولایه و هدمند ارائه می‌دهد که با موضوع غالب مفسران علمی همسوست. این مفسران عموماً قرآن کریم را ذاتاً کتاب هدایت می‌دانند، نه کتاب علوم تجربی و معتقدند اشارات علمی آن، کارکردی ابزاری و استطرادی برای اثبات اموری نظیر توحید، معاد و نبوت دارند (نفیسی، ۱۳۹۵، ص ۵۴ و ۵۵). آیت‌الله محسنی (ره) نیز دقیقاً در همین چارچوب حرکت می‌کند. هدف اصلی و اولیه از دیدگاه ایشان، «هدایت» است. وی تأکید می‌کند که هدف غایی قرآن کریم، رهنمون ساختن انسان به سوی حق و کمال است (محسنی (ره)، ۱۳۹۴، ب، ج ۱، ص ۳۵۲) و طرح مباحث مربوط به خلقت و کائنات نیز در خدمت همین هدف اصلی قرار دارد. ایشان می‌نویسد:

«قرآن کتابی است دینی که برای هدایت و ارشاد انسان نازل شده ... و ضمناً به راز آفرینش و خلقت کائنات، به‌ویژه خود انسان، توجه کرده و از آسمان‌ها، کواکب، نجوم، شمس و قمر سخن رانده و موضوعات متنوعی را با هدف ارشاد و راهنمایی انسان مورد بحث قرار داده است» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۱۳۹).

در کنار این هدف اصلی، آیت‌الله محسنی به یک هدف ثانویه و مهم یعنی «رشد و تعالی فکری و علمی مخاطبان» نیز معتقد است. از دیدگاه ایشان، آیات علمی علاوه بر کارکرد هدایتی، به‌طور مشخص بر رشد علمی جامعه نیز نظر داشته‌اند. او معتقد است آیاتی که بر فضیلت علم تأکید می‌کنند، شامل علوم تجربی نیز می‌شوند (محسنی (ره)، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۲). به باور وی، همین تأکیدات قرآن و سنت نبوی

بود که زمینه‌ساز ظهور تمدن عظیم اسلامی گردید؛ تمدنی که پیشرفت‌های علمی آن امروز به‌نوبه خود به اثبات اعجاز علمی قرآن کریم یاری می‌رساند (محسنی ره)، ۱۳۹۴ ب، ۳، ص ۳۳۷). ایشان در تفسیر آیه پنجم سوره علق می‌نویسد:

«همین آیات و سایر تأکیدات قرآن و سنت نبوی بر اهمیت تعلیم و تعلم... بود که توانست مردمی عقب‌مانده و غرق در جهل و فقر را... به حرکت وادارد و بزرگ‌ترین و درخشان‌ترین تمدن بشری را در تاریخ به منصف ظهور برساند» (محسنی ره)، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۲۳۹).

درنهایت، ایشان یک هدف سوم را نیز برای این آیات برمی‌شمرد که اثبات اعجاز و منشأ الهی قرآن را در بر دارد و جنبه «اثباتی» و «کلامی» آن را نشان می‌دهد:

«قرآن با اینکه کتاب تخصصی... نیست...؛ اما در ضمن بیانات خود، به حقایق علمی و فلسفی متعددی نیز اشاره نموده که این اشارات، خود نمایانگر جنبه اعجاز و خدایی بودن این کتاب آسمانی است؛ زیرا عقل سلیم... صدور این معانی دقیق... را از زبان یک انسان امی... محال عادی می‌داند» (محسنی ره)، بی‌تا: ص ۷۵).

این دیدگاه سه‌لایه (هدایتی، تمدن‌ساز، اعجازی)، نگاهی جامع و پویا به کارکرد آیات علمی قرآن کریم است. آیت‌الله محسنی با تأکید بر «هدایت‌محوری» به‌عنوان هدف غایی، از افتادن در دام «علم‌زدگی» (این تصور که هدف اصلی قرآن آموزش علم است) جلوگیری می‌کند. هم‌زمان، با برجسته کردن نقش «رشد فکری» و «تمدن‌سازی»، به قرآن کریم کارکردی فعال و پویا در تاریخ علم می‌بخشد و با اشاره به جنبه «اعجاز»، جایگاه کلامی این آیات را برای انسان معاصر تبیین می‌نماید.

۳-۴- زبان قرآن در گزاره‌های علمی: پایبندی به دلالت‌های لفظی

در پاسخ به این پرسش که «زبان قرآن در بیان پدیده‌های طبیعی چه نسبتی با زبان علم دارد؟»، می‌توان چنین برداشت کرد که آیت‌الله محسنی (ره)، هرچند به‌طور مستقل نظریه‌ای منسجم درباره زبان قرآن ارائه نکرده؛ اما از خلال نقدها و تأکیدهای پراکنده‌اش، می‌توان رویکردی مبتنی بر پایبندی به دلالت‌های ظاهری در چارچوب قواعد معتبر تفسیر را از او استنباط کرد. از نگاه وی، زبان قرآن کریم در گزارش پدیده‌های طبیعی، زبانی جدی و ناظر به واقع است، نه زبانی رمزی، نمادین یا صرفاً

تمثیلی. بر همین اساس، تفسیر این گونه آیات باید در محدوده معنای ابتدایی و متعارف واژگان و با التزام به ضوابط پذیرفته شده تفسیری انجام گیرد. وی با رویکردهایی که به منظور اثبات هم‌سویی قرآن با یافته‌های علمی جدید، به تأویل‌های بی‌قاعده و خروج از معنای لغوی واژگان قرآن متوسل می‌شوند، مخالفتی جدی دارد. او تصریح می‌کند:

«گروهی از این نویسندگان، آیات فراوانی از قرآن را به مسائل و یافته‌های علمی جدید (ساینس)... تفسیر کرده‌اند... اما متأسفانه در این مسیر، گاه از حدود دلالت الفاظ و معنای لغوی کلمات قرآنی خارج شده‌اند و حتی در برخی موارد، مطالبی را از آیات استنباط کرده‌اند که آیات قرآن هرگز به آن معانی توجه و دلالتی ندارد» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۳۱).

این موضع را می‌توان نوعی پایبندی ضابطه‌مند به دلالت‌های لفظی قرآن تلقی کرد؛ به این معنا که معنای ظاهری و عرفی آیات تا زمانی که قرینه‌ای معتبر و قطعی برخلاف آن وجود نداشته باشد، حجت و معتبر است. بر مبنای این دیدگاه، نمی‌توان به‌صرف انگیزه هماهنگی با علم روز، از معنای تحت‌اللفظی و متداول واژگان قرآن عدول کرد. از این منظر، زبان قرآن در حیطه آیات علمی، نه زبانی مبهم و انعطاف‌پذیر برای هر نوع تفسیر علمی، بلکه زبانی دقیق، منسجم و تابع قواعد خاص خویش است؛ قواعدی که مفسر باید با رعایت آن‌ها، از ورود به تفسیر به رأی یا تأویل بی‌ضابطه پرهیز کند. درواقع، این رویکرد نوعی مکانیسم بازدارنده در برابر افراط‌گرایی در تفسیر علمی قرآن فراهم می‌آورد و چارچوبی مشخص برای تمایز میان تفسیر علمی معتبر و تأویلات غیرموجه عرضه می‌دارد.

۳-۵- معرفت‌شناسی تفسیر علمی: تمایز میان یافته‌های قطعی و

استنتاجی

در پاسخ به پرسش پنجم، مبنی بر اینکه «آیا علم از صلاحیت معرفتی لازم برای مشارکت در تفسیر قرآن برخوردار است؟»، پاسخ آیت‌الله محسنی یک «آری» مشروط و بسیار دقیق است. صلاحیت علم برای او، مطلق نیست و به‌طور کامل به مرتبه معرفت‌شناختی «یافته علمی» بستگی دارد. ایشان با درکی عمیق از این تمایزات، حقایق علمی را به دو دسته اساسی تقسیم می‌کند:

«نوع اول، حقایق علمی است که یا از طریق مشاهده حسی مستقیم و بدون واسطه و یا از طریق ابزارها و آلات دقیق سمعی و بصری، به درجه‌ای از وضوح، شهود و بداهت رسیده است که دیگر جای هیچ‌گونه شک و تردیدی در صحت آن‌ها باقی نمی‌ماند؛

نوع دوم، حقایق علمی است که از طریق استنتاج و استدلال... به دست می‌آید، اما هنوز... به مرحله شهود و قطعیت کامل نرسیده است» (محسنی (ره)، ۱۳۹۴، ج، ح، ۱، ص ۲۹۶).

ایشان با قاطعیت اعلام می‌کند که تفسیر علمی و تأویل نصوص دینی، تنها و تنها با استناد به نوع اول جایز است و نمی‌توان «صرفاً به خاطر این‌گونه یافته‌های استنتاجی، نصوص قطعی و مسلم دینی را تأویل و توجیه نمود» (همان). این احتیاط از آنجا ناشی می‌شود که هدف از این کار، اغلب اثبات اعجاز قرآن به‌عنوان یک امر مقدس است و استدلال برای چنین هدفی با مقدمات غیرقطعی، منطقی و اخلاقاً نادرست است:

«استدلال کردن برای اثبات هر مقصود و مدعایی... با استناد به مقدمات مشکوک، ضعیف و یا باطل، از نظر عقل و منطق، کاری ناپسند، نادرست و غیرقابل قبول است... لذا نباید در این مسیر، جز به دلایل معتبر، قطعی و خدشه‌ناپذیر تمسک جست» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۳۱).

این تفکیک، سنگ‌بنای روش‌شناسی آیت‌الله محسنی است. این رویکرد، نشانگر یک مبنا‌ی معرفت‌شناختی مبتنی بر «یقین‌گرایی» در مقابل «احتمال‌گرایی» رایج در علم مدرن است.

۳-۶- ضرورت تفسیر علمی: نیازی معرفتی برای انسان معاصر

درنهایت، در پاسخ به پرسش ششم، مبنی بر اینکه «آیا تفسیر علمی ضرورتی معرفت‌شناختی یا دینی دارد؟»، دیدگاه آیت‌الله محسنی کاملاً مثبت است. او این نوع تفسیر را نه یک امر تفننی، بلکه یک «ضرورت انکارناپذیر» در شرایط کنونی می‌داند. استدلال ایشان برای این ضرورت، بر سه پایه استوار است:

الف. فهم عمیق تر و دقیق تر متن: ایشان معتقد است پیشرفت های علمی، ما را از «تأویل های پر پیچ و خم» که گذشتگان به دلیل محدودیت های دانش ناگزیر از آن بودند، بی نیاز کرده و به فهمی نزدیک تر به «دلالت های روشن لفظی» آیات رهنمون می شود. به برکت علم، بسیاری از حقایقی که در گذشته صرفاً تعبیدی بودند، امروز جنبه مبرهن و اثبات شده یافته اند (محسنی (ره)، ۱۳۹۴، ب، ج ۲، ص ۸۴).

ب. پویایی و جاودانگی فهم قرآن: آیت الله محسنی به یک «فهم پویا» از قرآن کریم باور دارد. از دیدگاه او، فهم قرآن کریم در یک مقطع تاریخی متوقف نمی شود و هر عصری با ابزارهای معرفتی خود، قادر به کشف لایه های جدیدی از معانی آن است:

«همان گونه که این پیشرفت و ترقی روزافزون علوم، افق های جدیدی را در برابر ما گشوده است، بدون شک آیندگان نیز با بهره مندی از دستاوردهای علمی بیشتر، قرآن را بهتر و عمیق تر از ما درک خواهند کرد و پیام های ژرف قرآن در اذهان آنها، به مراتب رساتر و تأثیرگذارتر از آنچه در ذهن ما نقش بسته است، تجلی خواهد یافت» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ق، ص ۱۴۱).

ج. آمادگی ذهنی برای فهم قرآن: ایشان بر این باور است که آشنایی با علوم مختلف، ذهن و اندیشه انسان را برای درک عمیق تر مفاهیم قرآنی «آماده تر و مستعدتر» می سازد و به او امکان می دهد تا با تکیه بر ظواهر آیات، به مطالب ژرف تری دست یابد (محسنی (ره)، ۱۳۸۴، ص ۹۶).

این دیدگاه، نشانگر باور عمیق آیت الله محسنی به جاودانگی و پویایی متن قرآن کریم است. وی معتقد نیست که فهم گذشتگان، نقطه پایان تفسیر است؛ بلکه قرآن کریم کتابی برای همه اعصار است که در هر دوره ای، به زبان همان دوره و با استفاده از ابزارهای معرفتی آن، پیام خود را آشکار می سازد. این رویکرد، تفسیر علمی را از یک فعالیت حاشیه ای به یک ضرورت معرفتی و کلامی برای اثبات کارآمدی، غنا و جاودانگی قرآن در جهان معاصر تبدیل می کند.

۴- تحلیل مصادیق تفسیر علمی در منظومه فکری آیت‌الله محسنی

پس از تبیین مبانی نظری، اینک نوبت به تحلیل کاربرست عملی این مبانی در منظومه تفسیری آیت‌الله محسنی می‌رسد. ایشان در گستره وسیعی از آثار خود، با پایبندی به مبانی پیش‌گفته، به تبیین آیاتی که حاوی اشارات علمی هستند، پرداخته است. روش ایشان مبتنی بر کشف ارتباط منطقی میان آیات و اکتشافات قطعی علوم تجربی و پرهیز از تحمیل نظریات اثبات‌نشده بر قرآن است. هدف این بخش، ارزیابی این رویکرد از طریق واکاوی نمونه‌های شاخص است. مصادیق در آثار ایشان متعدد است، از جمله: قوه جاذبه عمومی (محسنی (ره)، ۱۳۹۶، ج ۱، ج ۲۲۶)، حرکت زمین (همو، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۰۲)، حرکت خورشید (همو، ۱۴۳۶، ص ۲۳)، زوجیت گیاهان (همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۱۸)، سخن‌گفتن حیوانات (همو، ۱۴۳۶، ص ۴۱)، علم حیوانات، راز خلقت، تبخیر آب، فلسفه کوه‌ها، تسخیر طبیعت، شق القمر، تسبیح کائنات، الهام به زنبور عسل و فقدان علم هنگام تولد.

نظر به محدودیت‌های این نوشتار، در ادامه به تحلیل پنج مورد نخست، یعنی «نیروی جاذبه عمومی»، «حرکت زمین»، «حرکت خورشید»، «زوجیت در گیاهان» و «سخن‌گفتن حیوانات»، پرداخته خواهد شد تا میزان پایبندی عملی ایشان به مبانی نظری‌شان ارزیابی گردد.

۴-۱- نیروی جاذبه عمومی: ستون‌های نامرئی آسمان

یکی از مصادیق برجسته و قابل تأمل در حوزه اعجاز علمی قرآن کریم، اشاره به نیروی جاذبه در آیاتی نظیر «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (رعد: ۲) و آیه مشابه در سوره لقمان (آیه ۱۰) است. در تفسیر عبارت کلیدی «بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا»، دو وجه تفسیری عمده میان مفسران و قرآن‌پژوهان مطرح شده است:

➤ الف. آسمان‌ها اساساً فاقد هرگونه ستون (اعم از مرئی و نامرئی) هستند و

برپایی آن‌ها صرفاً به قدرت الهی استوار است (مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ج ۴، ص ۳۷۳).

➤ ب. آسمان‌ها دارای ستون‌هایی هستند که با چشم دیده نمی‌شوند؛

به عبارت دیگر، ستون‌ها وجود دارند؛ اما نامرئی هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج

آیت‌الله محسنی (ره) در آثار متعدد خود (محسنی (ره)، ۱۴۳۶ ق، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۲۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۲۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۳۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۲۸، ج ۱، ق ۹۸)، با قاطعیت وجه دوم را برگزیده و آن را مصداقی شگفت‌انگیز از انطباق قرآن با قانون جاذبه عمومی نیوتن می‌داند. ایشان در این خصوص می‌نویسد:

«خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...»؛ یعنی خداوندی که آسمان‌ها را برافراشت، بدون آنکه شما ستون‌هایی را برای آن‌ها مشاهده کنید. (رعد: ۲) این آیه مبارکه به‌وضوح بیان می‌دارد که برافراشتگی آسمان‌ها به‌واسطه ستون‌هایی غیرقابل مشاهده و نامرئی صورت پذیرفته است و این ستون‌های نامرئی، چیزی جز همان قانون جاذبه عمومی نیست. این آیه شریفه با قانون جاذبه عمومی که قرن‌ها بعد، توسط اسحاق نیوتن در قرن یازدهم هجری (هفدهم میلادی) کشف گردید، انطباق و هماهنگی شگفت‌انگیزی دارد» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۲۳).

ایشان بر این باور است که این بیان قرآنی، حقیقتی علمی را در زمانی آشکار ساخت که نظریه هیئت بطلمیوسی بر محافل علمی جهان حاکم بود. طبق آن نظریه، آسمان‌ها به‌صورت کراتی تودرتو و شبیه به پوسته‌های پیاز (افلاک پوست‌پیزی) تصور می‌شد که هر یک بر دیگری متکی بود و تصور اجرامی معلق در فضا وجود نداشت. علم جدید، حدود یک هزار سال پس از نزول قرآن، این نظریه را ابطال نمود و نشان داد که ثبات و پایداری اجرام آسمانی در مدارهای خود، حاصل تعادل دقیق میان «نیروی جاذبه» و «نیروی دافعه» (ناشی از حرکت دورانی) است. این توازن میان دو نیرو، عملاً به‌مثابه ستون‌هایی نامرئی و قدرتمند عمل می‌کند که کرات را در پهنا کیهان حفظ می‌نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۱۱).

این تفسیر، نمونه بارزی از پایبندی آیت‌الله محسنی (ره) به مبنای «سازگاری علم و دین» (اصل دوم) و «ضرورت تفسیر علمی» (اصل ششم) در منظومه فکری ایشان است. وی با بهره‌گیری از یک حقیقت علمی قطعی، در پی آشکارسازی لایه‌ای عمیق‌تر از معنای آیه برای انسان معاصر است. باین‌حال، تحلیل دقیق‌تر این رویکرد با دو ملاحظه روبروست:

۱. **چالش استعاره و اصالت ظهور:** تفسیر «جاذبه» به «ستون»، تفسیری استعاری است که می‌تواند با مبنای چهارم ایشان، یعنی «اصالت ظهور الفاظ»، در چالش باشد. البته آیت‌الله محسنی (ره) با تکیه بر قید «تَرَوْنَهَا» (که آن را می‌بینید)، وجود ستون را از آیه مفروض می‌گیرد و تنها رؤیت‌پذیری آن را نفی می‌کند و از این طریق، انسجام منطقی استدلال خود را حفظ می‌کند.

۲. **غایت اعجاز در برابر غایت هدایت:** تمرکز اصلی بیان ایشان بر اثبات «اعجاز علمی» قرآن است، درحالی‌که طبق مبنای سوم (هدایت‌محوری)، انتظار می‌رود تبیین شود که این نظم شگفت‌انگیز مبتنی بر جاذبه، چگونه به درک عمیق‌تر توحید، تدبیر و قدرت خداوند و نهایتاً به هدایت انسان منجر می‌شود. این جنبه هدایتی، اگرچه به‌صورت ضمنی در تحلیل ایشان وجود دارد، اما برای تحقق کامل هدف غایی تفسیر، نیازمند تصریح و بسط بیشتری است.

۴-۲- حرکت زمین: غلبه تحلیل درون‌متنی بر دیدگاه مشهور

یکی از مباحث علمی که در قرآن کریم به شیوه‌ای موجز و پرمعنا بدان اشاره شده، مسئله حرکت کره زمین است. آیه ۸۸ سوره نمل، همواره کانون این بحث و بررسی بوده است:

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»؛ و کوه‌ها را می‌بینی، (و چنین) می‌پنداری که آن‌ها ثابت و بی‌حرکت هستند؛ درحالی‌که آن‌ها (در حقیقت) همانند ابرها در حال گذر و حرکت می‌باشند. این، آفرینش خداوندی است که هر چیزی را به بهترین و استوارترین شکل آفریده است. به‌یقین، او به آنچه شما انجام می‌دهید، کاملاً آگاه است» (نمل: ۸۸).

در مواجهه با این آیه، دو دیدگاه تفسیری شکل گرفته است. بسیاری از مفسران، با عنایت به سیاق آیات قبل و بعد که به وقایع نفخ صور اشاره دارند، معتقدند که این آیه صرفاً ناظر به حوادث و تحولات عظیم در آستانه قیامت است که طی آن، کوه‌ها از جای خود کنده شده و به حرکت درمی‌آیند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۴۰۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ق، ج ۱۷، ص ۲۴۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق: ۶: ۴۳). در مقابل، گروهی

دیگر از قرآن پژوهان بر این باورند که قرائن و شواهد متعددی در خود متن آیه وجود دارد که آن را به نشانه‌های توحیدی در همین جهان کنونی مرتبط ساخته و به‌طور مشخص به «حرکت کره زمین» اشاره دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱۵، ص ۲۴۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۶۸).

آیت‌الله محسنی (ره) با قاطعیت دیدگاه دوم را تأیید کرده و معتقد است این آیه به‌روشنی به حرکت وضعی (به دور خود)، حرکت انتقالی (به دور خورشید) و حتی حرکت تبعی زمینی (حرکت همراه با منظومه شمسی در کهکشان) اشاره دارد (محسنی (ره)، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۳۰۲ و ۳۰۳). ایشان در پاسخ به دیدگاه نخست، استدلال می‌کند که اختصاص آیه به قیامت، فاقد شاهد درون‌متنی است:

«ممکن است برخی چنین تصور کنند که آیه مبارکه فوق... صرفاً مربوط به اوضاع و احوال روز قیامت است... اما این تصور، اشتباه و نادرست است؛ زیرا در خود آیه مبارکه، هیچ شاهد و قرینه‌ای دال بر اختصاص آن به قیامت وجود ندارد؛ بلکه برعکس، دلایل و شواهد متعددی وجود دارد که ثابت می‌کند حرکت کوه‌ها... مربوط به همین دنیای کنونی ما نیز می‌باشد» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶ ق، ص ۱۸).

ایشان برای اثبات این مدعا به سه دلیل زبان‌شناختی و مفهومی از درون خود آیه استناد می‌کند:

الف. پندار خلاف واقع: تعبیر «تَحْسَبُهَا جَامِدَةً» (آن را ساکن می‌پنداری) به یک خطای حسی و پندار ظاهری اشاره دارد. این پندار، دقیقاً با وضعیت کنونی ما در زمین سازگار است که حرکت آن را حس نمی‌کنیم؛ اما در قیامت، جایی برای چنین «پنداری» وجود ندارد، زیرا حوادث آن چنان آشکار و محسوس است که همگان متلاشی شدن کوه‌ها را به چشم می‌بینند، نه آنکه آن‌ها را ساکن بپندارند. قرآن خود تصریح می‌کند که در آن روز «وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُّبْتَثًّا؛ و کوه‌ها در هم کوبیده و به غبار پراکنده تبدیل می‌شوند» (واقع: ۵ و ۶).

ب. مفهوم «اتقان» در آفرینش: عبارت «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ؛ آفرینش خداوندی است که هر چیزی را استوار و متقن آفریده است»، حرکت کوه‌ها را به‌عنوان یک «صُنْعٌ مُّتَقَنٌ» معرفی می‌کند. واژه «اتقان» به معنای استواری، نظم

و کمال بخشی است و با نظام پایدار و حکیمانه کنونی جهان تناسب دارد، نه با فروپاشی و درهم‌ریختگی نظام عالم در قیامت.

ج. دلالت زمان فعل: بخش پایانی آیه، «**إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**» (او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است)، از فعل مضارع «**تَفْعَلُونَ**» استفاده می‌کند که بر استمرار و زمان حال دلالت دارد. این فعل، آگاهی خداوند از اعمال جاری انسان‌ها در همین دنیا را بیان می‌کند. اگر آیه ناظر به روز حساب و اعمال گذشته بود، انتظار می‌رفت از فعل ماضی مانند «**بِمَا فَعَلْتُمْ**» (به آنچه انجام دادید) استفاده می‌شد (محسنی (ره)، ۱۴۳۶ ق، ص ۱۸ تا ۲۰).

این استدلال، قدرت روش‌شناختی آیت‌الله محسنی در پایبندی به مبنای چهارم خود (تحلیل زبان‌شناختی و اصالت ظهور) را به نمایش می‌گذارد. او به‌جای پذیرش دیدگاه مشهور که مبتنی بر قرینه بیرونی «سیاق» است، با تحلیل دقیق واژگان و ساختار نحوی خود آیه، استدلال می‌کند که دلالت‌های صریح درون‌متنی بر قرائن سیاقی ارجحیت دارند. این روش، نمونه‌ای موفق از استخراج یک مفهوم علمی بدون تحمیل آن بر متن و با تکیه بر ظرفیت‌های ذاتی خود قرآن است.

۴-۳- حرکت خورشید: شناوری در قرارگاهی معین

قرآن کریم در آیات متعددی به نظم کیهانی و حرکت اجرام آسمانی اشاره می‌کند. یکی از برجسته‌ترین این آیات که کانون مباحث تفسیری و علمی بوده، آیه ۳۸ سوره یس است:

«**وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**؛ و خورشید (نیز پیوسته) به‌سوی قرارگاه ویژه خود در حرکت است. این، تقدیر و اندازه‌گیری خداوند توانای داناست» (یس: ۳۸).

برای قرون متمادی، این آیه در چارچوب هیئت بطلمیوسی تفسیر می‌شد که زمین را مرکز عالم و خورشید را در حال گردش به دور آن می‌پنداشت. پس از انقلاب کوپرنیکی و تثبیت نظریه خورشیدمرکزی توسط دانشمندانی چون گالیله و کپلر، تصور بر این بود که خورشید مرکزی ثابت و مطلق است؛ اما پیشرفت‌های بعدی در علم اخترشناسی آشکار ساخت که این تصور نیز دقیق نیست و خورشید خود دارای

یک حرکت انتقالی مستقل در فضای کهکشان راه شیری است؛ بنابراین، خورشید ضمن حفظ مرکزیت خود نسبت به سیارات منظومه شمسی، خود نیز به همراه کل این منظومه به سوی مقصدی معین در حال حرکت است (محسنی (ره)، ۱۴۳۶ ق، ص ۲۳ و ۲۴). در این زمینه، حضرت آیت‌الله محسنی با تکیه بر همین یافته علمی و تحلیل دقیق واژگانی، آیه مذکور را نمونه‌ای بارز از اعجاز علمی قرآن کریم دانسته و در تبیین آن می‌نویسد:

«مراد از حرکت خورشید [در این آیه]، همان حرکت انتقالی واقعی آن است، نه حرکت ظاهری و محسوس روزانه آن [که ناشی از چرخش زمین است]. دلیل این مدعا، عبارت «لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» است. واژه «مُسْتَقَرٍّ» از منظر صرفی و لغوی می‌تواند معانی متعددی داشته باشد، از جمله: اسم مفعول (استقرار یافته)، اسم مکان (محل استقرار)، اسم زمان (زمان استقرار) و مصدر میمی (نفس استقرار). گرچه این واژه از نظر ساختار صرفی می‌تواند یکی از این چهار حالت را بپذیرد، اما در سیاق آیه شریفه، انصراف معنایی آن به «اسم مکان» (محل استقرار) بسیار روشن است؛ بنابراین، معنای آیه چنین خواهد بود: خورشید در جریان و حرکت است به سوی قرارگاه و محل استقراری که برای آن تعیین شده است... لذا، برای درک صحیح معنای آیه، باید حرکت انتقالی خورشید [در کهکشان] مد نظر قرار گیرد. بر این اساس، نگارنده این آیه را از جمله معجزات علمی قرآن کریم به حساب می‌آورد» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶ ق، ص ۲۶).

این مصداق نیز، همچون نمونه پیشین، پابندی دقیق آیت‌الله محسنی (ره) به مبنای چهارم خود (تحلیل زبان شناختی و اصالت ظهور) را آشکار می‌سازد. ایشان صرفاً یک یافته علمی جدید را بر آیه تحمیل نمی‌کند، بلکه با یک تحلیل لغوی دقیق نشان می‌دهد که چگونه ساختار خود آیه، به‌ویژه با وجود حرف «لام» بر سر واژه «مستقر» و انصراف معنایی آن به «اسم مکان»، معنایی را ایجاب می‌کند که تنها با کشف حرکت انتقالی خورشید قابل فهم است. این روش‌شناسی، تفسیر او را از اتهام «تفسیر به رأی» و «تطبیق‌گرایی» مصون داشته و نمونه‌ای از تعامل روشمند و نظام‌مند میان متن مقدس و علم قطعی محسوب می‌شود.

۴-۴ زوجیت در گیاهان: تعمیم قانون از مصداق به مفهوم

یکی از شگفت‌انگیزترین قوانین حاکم بر نظام آفرینش، اصل فراگیر زوجیت (Pairing) است که قرآن کریم در آیات متعدد و با تعبیر مختلف، آن را به‌عنوان یکی از نشانه‌های برجسته قدرت و تدبیر الهی معرفی نموده است. این اشارات قرآنی را می‌توان در چند لایه مفهومی دسته‌بندی کرد:

- زوجیت در گیاهان و میوه‌ها: «وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلْ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (رعد: ۳؛ همچنین نک: طه: ۵۳)

- زوجیت در حیوانات: «قُلْنَا اَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (هود: ۴۰)

- زوجیت در موجوداتی فراتر از دانش بشر آن روز: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (یس: ۳۶)

- زوجیت به‌مثابه یک قانون کلی در همه اشیاء: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹)

تا پیش از دوران مدرن، تصور عمومی از زوجیت محدود به انسان، حیوانات و مصادیق محدودی از گیاهان مانند درخت خرما بود. نقطه عطف علمی در این زمینه، در قرن هجدهم میلادی و با پژوهش‌های گیاه‌شناس سوئدی، کارل لینه (Carl Linnaeus)، رخ داد. او برای اولین بار به‌صورت علمی ثابت کرد که گیاهان نیز دارای اجزای نر و ماده هستند و تولیدمثل در آن‌ها مبتنی بر آمیزش این اجزاست. با پیشرفت علم، این قانون تعمیم بیشتری یافت و مشخص شد که ماده در سطح اتمی نیز از زوج‌های ذره‌ای مانند الکترون (با بار منفی) و پروتون (با بار مثبت) تشکیل شده و حتی این اصل تا سطح ذرات بنیادی‌تر نیز تسری دارد (اصفهانی و فراهی بخشایش، ۱۳۹۳، ش ۱۶، ص ۱۳۵).

مفسرانی همچون طبرسی (۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۶۶۳)، علامه طباطبایی (۱۳۵۲، ج ۱۷، ص ۸۷) و آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۸۷)، با استناد به عمومیت آیات، اصل زوجیت را یک قاعده فراگیر در کل نظام آفرینش دانسته‌اند. آیت‌الله محسنی نیز در آثار مختلف خود به تفصیل به این موضوع پرداخته (محسنی

(ره)، ۱۳۹۴ ب: ج ۲، ص ۲۱۸؛ ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۲۷) و آن را از جنبه‌های اعجاز علمی قرآن برمی‌شمرد. او با هوشمندی میان «دانش عمومی و جزئی» و «قانون علمی و کلی» تمایز قائل می‌شود و اعجاز قرآن را نه در اشاره به مصداقی شناخته‌شده، بلکه در بیان آن به‌مثابه یک اصل فراگیر می‌بیند:

«در قرن ۱۸ میلادی یک دانشمند گیاه‌شناس غربی متوجه به زوجیت و جفت بودن گیاهان شد که امروز یک قانون شده... بنابراین آیه فوق یک معجزه علمی قرآن مجید است. بله بعضی از مصادیق این قانون حتی برای عرب‌های آن زمان... ظاهر بود و در درخت خرما عملی می‌کردند. گرد درخت نر را بر درخت ماده می‌پاشیدند تا ثمر دهد؛ ولی قرآن آن را به‌عنوان یک قانون کلی بیان کرده و لینه گیاه‌شناس، آن را به‌طور علمی اثبات کرد» (محسنی (ره)، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۲۷ و ۲۲۸).

این نمونه، رویکرد روش‌شناختی آیت‌الله محسنی (ره) را در مواجهه با آیاتی که ظاهراً به امری بدیهی اشاره دارند، به‌خوبی نشان می‌دهد. او اعجاز را نه در ذکر مصداق شناخته‌شده‌ای چون لقاح نخل، بلکه در «تعمیم» و «قانون‌مند» دانستن این پدیده می‌بیند؛ امری که کلیت و گستره آن، از گیاهان تا ذرات بنیادی، قرن‌ها بعد توسط علم کشف شد. این تحلیل با مبنای اول (وجود قلمرو مشترک میان علم و دین) و دوم (سازگاری) کاملاً همسوست و نشان می‌دهد که چگونه قرآن با بیانی ساده و قابل فهم برای مخاطب اولیه، به قانونی عمیق و فراگیر در تاروپود نظام آفرینش اشاره کرده است که در آیه «وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (و از آنچه نمی‌دانند) به‌روشنی به ابعاد ناشناخته آن در آن زمان تصریح می‌کند.

۴-۵- سخن گفتن حیوانات: احتیاط در مرز میان علم و اعجاز

قرآن کریم با نگاهی عمیق، به ابعاد گوناگون حیات حیوانات اشاره کرده و آن‌ها را موجوداتی دارای سازمان اجتماعی («أُمَّمٌ أُمَّثَلُكُمْ»؛ انعام: ۳۸)، تسبیح و عبادت («وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ»؛ اسراء: ۴۴) و حتی دارای تکلیف و مسئولیت معرفی می‌کند. اوج این نگاه در داستان سخن گفتن هدهد و مورچه با حضرت سلیمان (نمل: ۱۸ تا ۲۸) تجلی می‌یابد. هم‌زمان، علم جدید نیز به کشف سیستم‌های ارتباطی پیچیده در میان حیوانات نائل آمده است؛ برای نمونه، پژوهش‌ها نشان داده‌اند که برخی گونه‌های پرندگان دارای «لهجه‌های محلی»

هستند و به لهجه‌های بومی خود واکنش سریع‌تری نشان می‌دهند (نصیری و نقدی، ۱۳۸۹، ش ۶، ص ۶۳).

در این میان، آیه «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ؛ گفتند: خدایی که همه موجودات را به سخن آورد، ما را نیز گویا ساخت» (فصلت: ۲۱). به‌صراحت اصل «نطق» را به تمام موجودات تعمیم می‌دهد.

آیت‌الله محسنی در مواجهه با این مسئله پیچیده، رویکردی دوجبهی و دقیق اتخاذ می‌کند. از یک سو، او یافته‌های علمی روز را تأییدی بر اصل کلی مطرح شده در قرآن می‌داند و می‌نویسد:

«در داستان حضرت سلیمان، از هوش و سخن‌گویی پرنده‌ای به‌نام هدهد و نیز مورچه سخن به میان آمده است که تحقیقات علمی روز، اعجاز علمی این آیات را اثبات می‌کند» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ص ۲۰۵).

اما از سوی دیگر، با آگاهی کامل از عمق مسئله و تفاوت بنیادین میان «سیستم‌های ارتباطی حیوانی» و «زبان مفهومی و استدلالی» که قرآن به هدهد نسبت می‌دهد (شامل گزارش دقیق سیاسی، دینی و توحیدی)، با احتیاطی عالمانه از هرگونه تطبیق شتابزده پرهیز می‌کند. ایشان در تفسیر آیه نطق همگانی موجودات می‌نویسد:

«در این آیه یادی از نطق تمام موجودات شده است... ما برای تفسیر و تحلیل این موضوع عالی، مهم و غامض که از روی یکی از نوامیس بزرگ طبیعت پرده برمی‌دارد، عجله‌ای نداریم. می‌گذاریم تا فلسفه و علم آینده بشری آن را کاملاً یا نسبتاً معرفی کنند... ما امروز به حقایقی رسیده‌ایم که از خیال و تصور گذشتگان ما بیرون بود و حتماً آیندگان ما به چیزهایی می‌رسند که امروز در ذهن ما خطور نمی‌کند. پس نباید این مطلب مهم را به یک سطح پایین تنزل داده و مانند بعضی از ظاهرینان، نطق اشیاء را به زبان حال آن‌ها تفسیر نمود. برای نگارنده از نظر فلسفه و عرفان، مقداری میسور است که این موضوع را تشریح کند، ولی چون بعضی از اصول آن به‌درجه قطعیت نرسیده، از بحث آن خودداری می‌کند؛ و این آیندگان می‌باشند که افتخار تفسیر این آیات مقدسه و مانند آن‌ها را به‌واسطه نیروی علمی تازه خواهند یافت» (محسنی (ره)، ۱۴۳۶، ق، ص ۴۱).

ایشان در تحلیل داستان هدهد می افزاید که قرآن قدرت تفکر، شناخت و سخن گویی دقیقی را برای این پرنده به رسمیت می شناسد که تا مدتی پیش محال عادی تلقی می شد؛ اما کاوش های علمی به تدریج در حال پرده برداری از این اسرار است و دانش بشری در آینده به درک عمیق تری از این رازهای طبیعی خواهد رسید (همان، ص ۳۶ و ۳۷).

این مصداق، جنبه «محتاطانه» رویکرد آیت الله محسنی و پایبندی دقیق او به مبنای پنجم (شرط قطعیت علم) را به بهترین شکل به تصویر می کشد. او ضمن بهره گیری از یافته های علمی روز برای تأیید اصل کلی شعور و ارتباط در حیوانات، از تطبیق تقلیل گرایانه و یکسان پنداری آن با نطق پیچیده و مفهومی هدهد اجتناب می کند. ایشان این پدیده را در مرزی حساس میان یک «حقیقت طبیعی قابل کشف در آینده» و یک «معجزه خاص» مرتبط با مقام حضرت سلیمان (ع) قرار می دهد. این رویکرد، هم راه را برای تحقیقات علمی آینده باز می گذارد و هم شأن اعجاز آمیز و رمز آلود متن (همان، ص ۳۸) را حفظ می کند. این موضع گیری محتاطانه، نشان دهنده درک عمیق ایشان از پیچیدگی های موضوع و لزوم پرهیز از ادعاهای جزمی و شتاب زده در حوزه تفسیر علمی است.

نتیجه گیری

این پژوهش با هدف بازخوانی و تبیین نظام مند مبانی و روش تفسیر علمی در اندیشه آیت الله محمد آصف محسنی (ره) به انجام رسید. نتایج تحقیق نشان داد که رویکرد ایشان نه مجموعه ای از دیدگاه های پراکنده، بلکه یک چارچوب منسجم و روشمند است که بر اصولی دقیق و معرفت شناختی استوار است. آیت الله محسنی (ره)، با پشتوانه عمیق خود در علوم حدیث و رجال، مدلی از تفسیر علمی را ارائه می دهد که می توان آن را «عقل گرایی محتاطانه» نامید؛ رویکردی که در میانه دو جریان افراطی «علم زدگی و تطبیق گرایی شتاب زده» و «انکار مطلق ظرفیت های معرفتی علم» قرار می گیرد.

یافته های کلیدی این پژوهش را می توان در چند محور اصلی خلاصه کرد:

مبنای غایت‌محور: از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره)، هدف قرآن کریم از طرح گزاره‌های علمی، آموزش علوم تجربی نیست؛ بلکه این اشارات در خدمت هدف اصلی دین، یعنی «هدایت» و تعمیق باور به توحید و قدرت الهی قرار دارند. این نگاه، مانع از آن می‌شود که قرآن به یک دایرةالمعارف علمی تقلیل یابد.

اصل سازگاری مشروط: ایشان به سازگاری ذاتی میان «کتاب تکوین» (طبیعت) و «کتاب تدوین» (قرآن) باوری قاطع دارد؛ اما این سازگاری را به یافته‌های قطعی و مسلم علم محدود می‌کند. این قید، مهم‌ترین سازوکار بازدارنده در روش ایشان برای جلوگیری از تحمیل فرضیه‌ها و نظریه‌های ناپایدار علمی بر متن مقدس است.

پایبندی به اصالت متن: تحلیل مصادیق نشان داد که آیت‌الله محسنی در استناد به یافته‌های علمی، همواره از ظرفیت‌های درونی متن قرآن، شامل دلالت‌های لغوی، ساختار نحوی و قراین درون‌متنی، بهره می‌گیرد و از تأویل‌های بی‌ضابطه و خروج از معنای ظاهری کلمات به شدت پرهیز می‌کند. این روش، تفسیر او را از اتهام «تفسیر به رأی» مصون می‌دارد.

احتیاط روش‌شناختی: بارزترین ویژگی منظومه فکری ایشان، احتیاط عالمانه در مرز میان علم و اعجاز است. همان‌گونه که در تحلیل داستان هدهد و نطق حیوانات مشاهده شد، وی ضمن استقبال از یافته‌های علمی، از تطبیق کامل و تقلیل‌گرایانه آن با مفاهیم پیچیده و چندوجهی قرآنی خودداری می‌کند و راه را برای اکتشافات آینده و همچنین حفظ جنبه رازآلود و اعجاز‌آمیز متن باز می‌گذارد.

درنهایت، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که آیت‌الله محمدآصف محسنی نه صرفاً یک نقل‌کننده تفاسیر علمی، بلکه یک صاحب‌نظر و روش‌شناس در این حوزه است. اهمیت کار او در ارائه مدلی است که هم به سنت و اصالت متن وفادار است و هم از دستاوردهای عقلانی بشر برای درک پویای وحی استقبال می‌کند. این رویکرد متعادل که بر تفکیک دقیق میان «علم قطعی» و «نظریه علمی» بنا شده، می‌تواند به‌عنوان یک الگوی کارآمد و قابل‌انکاس برای قرآن‌پژوهان و متفکران دینی در مواجهه با چالش‌ها و فرصت‌های جهان معاصر مورد توجه قرار گیرد. برای تحقیقات آتی، پیشنهاد می‌شود که یک مطالعه تطبیقی میان روش‌شناسی آیت‌الله محسنی و دیگر

مفسران علمی برجسته همچون طنطاوی، علامه طباطبایی و دکتر رضایی اصفهانی صورت گیرد تا وجوه تمایز و اشتراک اندیشه ایشان با دقت بیشتری روشن شود.

منابع

۱. احسانی، محمد، (۱۴۰۳). خانواده در اندیشه فقهی و تربیتی آیت‌الله محسنی (ره). فصلنامه خانواده در آئینه فقه، ۱۱، ۱۱۵-۱۴۴.
۲. اخلاقی، محمدعلی، (۱۴۰۲). مشروعیت حکومت دینی در فقه سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره). دانش حقوقی، ۱، ۱۶۷-۱۸۹.
۳. حسینی حنیف، سید احمد؛ توسلی، علی، (۱۳۹۷). شیوه صحیح اعتبارسنجی روایات بحارالأنوار از دیدگاه آیت‌الله محمدآصف محسنی در مشرعة بحارالانوار. حدیث حوزه، ۱۶، ۱۳۲-۱۶۴.
۴. حسینی، سید اسحاق، (۱۳۹۸). چیستی و گستره علم امامان (ع) از دیدگاه آیت‌الله محسنی (ره). مطالعات فلسفی کلامی، ۱۵، ۵-۳۰.
۵. حمیدی، رحمت‌الله، (۱۴۰۰). بررسی حجیت خبر واحد در تفسیر از منظر آیت‌الله محسنی (ره). در مسیر استنباط، ۱۱(۲۴)، ۸۵-۹۶.
۶. خلیلی، عصمت‌الله، (۱۳۹۶). پژوهشی در مباحث نقد سندی آیت‌الله محسنی و اثرات آن. زلال وحی، ۲۷، ۴۳-۶۰.
۷. خولی، امین، (۱۳۴۰ق). مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب. قاهره: دار المعرفه.
۸. ذهبی، محمدحسین، (بی‌تا). التفسیر و المفسرون. قاهره: دارالکتب الحدیثه.
۹. رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار). بیروت: دار المعرفة.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ فراهی بخشایش، علی اکبر، (۱۳۹۳). سازگاری قرآن و علوم طبیعی از منظر مستشرقان. قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ۱۶، ۱۰۹-۱۴۶.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۲). درسنامه روشها و گرایش‌های تفسیری قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۱۳. صدر، محمدباقر، (۱۳۷۹). المدرسه القرآنیه. قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق). مجمع البیان لعلوم القرآن (ج ۸، با تعلیقات فضل الله یزدی طباطبایی و تصحیح هاشم رسولی محلاتی). بیروت: دار المعرفة.
۱۶. فضل الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۱۷. محسنی، سعیده، (۱۳۹۸). نگاهی به مبانی و روش های تفسیری حضرت آیت الله العظمی محمد آصف محسنی (ره). کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۱۸. محسنی، محمدآصف، (۱۳۷۵). مسایل کابل (چ ۲). مشهد: واقفی.
۱۹. محسنی، محمدآصف، (۱۳۸۴). تفسیر سوره شمس. کابل: [بی نا].
۲۰. محسنی، محمدآصف، (۱۳۸۷الف). متافیزیک. کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۱. محسنی، محمدآصف، (۱۳۸۷ب). نقش اسلام در عصر حاضر. کابل: [بی نا].
۲۲. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۲). قوانین زندگانی انسان در قرآن. کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۳. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۴الف). عدالت صحابه در پرتو قرآن، سنت و تاریخ. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۴. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۴ب). انوار هدایت (ج ۱-۳). کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی محسنی.
۲۵. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۴ج). رنگارنگ (ج ۱-۲). کابل: حوزه علمیه خاتم النبیین.
۲۶. محسنی، محمدآصف، (۱۳۹۶). افق اعلی: تفسیر آیاتی از قرآن مجید. قم: نشر ادیان.

۲۷. محسنی، محمد‌آصف، (۱۴۲۸ق). صراط الحق فی المعارف الإسلامية و الأصول الإعتقادية. قم: ذوی القربی.
۲۸. محسنی، محمد‌آصف، (۱۴۳۶ق). قرآن یا سند اسلام. کابل: مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی محسنی.
۲۹. محسنی، محمد‌آصف، (بی‌تا). مقالات در تحلیل دانستی‌های علمی. مشهد: فیروزیان.
۳۰. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور، (۱۳۹۷). مجموعه آثار حضرت آیت‌الله محمد‌آصف محسنی [نرم‌افزار چندرسانه‌ای]. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور.
۳۱. مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. ایران: دار الکتب الإسلامی.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۳. میرمحمودی، سیدهادی؛ مودب، سیدرضا، (۱۳۹۴). مبانی تفسیر قرآن از دیدگاه مفسران شیعه. فصلنامه تفسیرپژوهی، ۴، ۱۹۷-۲۳۶.
۳۴. نصر، سید حسین، (۱۴۰۱). پرسشی از پیدایش کیهان؛ کیهان به‌عنوان موضوع مطالعه علمی. ترجمه محدثه امینی، اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر، سال اول، شماره ۱، ۲۸۳-۳۰۲.
۳۵. نصیری، علی؛ نقدی، محمدرضا، (۱۳۸۹). نظریه‌پردازی‌های علمی در دنیای حیوانات بر اساس آموزه‌های قرآنی. قرآن و علم، ۶، ۴۵-۷۶.
۳۶. نفیسی، شادی، (۱۳۹۵). مبانی اختصاصی تفسیر علمی از قرآن کریم. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۵(۹)، ۱۴۹-۱۶۸.
۳۷. نفیسی، شادی، (۱۳۹۷). جریان شناسی تفسیر علمی (چ ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۸. ویکی‌شیعه، (بی‌تا). محمد‌آصف محسنی قندهاری. بازیابی‌شده در ۱۲ اوت ۲۰۲۵، از https://fa.wikishia.net/view/محمدآصف_محسنی_قندهاری

۳۹. ویکی‌نور، (۱۴۰۳). محسنی (ره)، محمدآصف. بازیابی‌شده در ۱۲ اوت ۲۰۲۵، از

https://fa.wikinoor.ir/wiki/محمدآصف_محسنی

Resources

1. Ehsani, M. (2024). The family in the jurisprudential and educational thought of Ayatollah Mohseni (RA). *Journal of Family in the Mirror of Fiqh*, 11, 115–144. (In Persian)
2. Akhlaqi, M. A. (2023). The legitimacy of religious government in political jurisprudence with an emphasis on the viewpoint of Ayatollah Mohseni (RA). *Legal Knowledge*, 1, 167–189. (In Persian)
3. Hosseini, S. I. (2019). The nature and extent of the knowledge of the Imams (AS) from the perspective of Ayatollah Mohseni (RA). *Philosophical-Theological Studies*, 15, 5–30. (In Persian)
4. Hosseini Hanif, S. A., & Tavassoli, A. (2018). The correct method of authenticating the narrations of Biḥār al-Anwār from the viewpoint of Ayatollah Muhammad Asif Mohseni in Mashra'at Biḥār al-Anwār. *Hadith-e Howzeh*, 16, 132–164. (In Persian)
5. Hamidi, R. (2021). An examination of the authority of the single-narrator report (khabar al-wāḥid) in exegesis from the perspective of Ayatollah Mohseni (RA). *Dar Masir-i Istinbat*, 11(24), 85–96. (In Persian)
6. Khalili, E. (2017). A study on Ayatollah Mohseni's discussions on the critique of isnād and its effects. *Zolal-e Vahy*, 27, 43–60. (In Persian)
7. Khulī, A. (1921). *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* [Methods of Renewal in Grammar, Rhetoric, Exegesis, and Literature]. Dar al-Ma'rifah. (In Arabic)
8. Dhahabi, M. H. (n.d.). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* [Exegesis and the Exegetes]. Dar al-Kutub al-Hadīthah. (In Arabic)
9. Rashid Rida, M. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)* [Exegesis of the Wise Quran (The Manar Commentary)]. Dar al-Ma'rifah. (In Arabic)
10. Rezaei Esfahani, M. A., & Farahi Bakhshayesh, A. A. (2014). The compatibility of the Quran and natural sciences from the perspective of Orientalists. *Qur'ānpazhūhī-e Khāvarshenāsān*, 16, 109–146. (In Persian)
11. Rezaei Esfahani, M. A. (2003). *Darsnāmeḥ-ye Ravesh-hā va Gerāyesh-hā-ye Tafsīrī-e Qur'ān* [A Textbook on the Methods and Trends of Quranic Exegesis]. The World Center for Islamic Sciences. (In Persian)
12. Rezaei Esfahani, M. A. (2008). *Tafsīr-e Qur'ān-e Mehr* [The Mehr Exegesis of the Quran]. Research Center for Exegesis and Quranic Sciences. (In Persian)

13. Sadr, M. B. (2000). *Al-Madrasah al-Qur'ānīyah* [The Quranic School]. Markaz al-Abhath wa al-Dirasat al-Takhassusiyyah li al-Shahid al-Sadr. (In Arabic)
14. Tabataba'i, S. M. H. (1973). *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān* [The Balance in the Exegesis of the Quran]. Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. (In Arabic)
15. Tabarsi, F. ibn H. (1988). *Majma' al-Bayān li-'Ulūm al-Qur'ān* [The Comprehensive Exposition of the Sciences of the Quran] (Vol. 8, H. Rasouli Mahallati, Ed. & F. Yazdi Tabatabaei, Annot.). Dar al-Ma'rifah. (In Arabic)
16. Fadlullah, S. M. H. (1999). *Min Wahy al-Qur'ān* [From the Inspiration of the Quran]. Dar al-Malak. (In Arabic)
17. Mohseni, S. (2019). *Negāhī be Mabānī va Ravesh-hā-ye Tafṣīr-e Ḥaẓrat-e Āyatullāh al-'Uẓmā Muḥammad Āṣif Muḥsinī (RA)* [A Look at the Exegetical Foundations and Methods of His Eminence Grand Ayatollah Muhammad Asif Mohseni (RA)]. Khatam al-Nabiyin Seminary. (In Persian)
18. Mohseni, M. A. (n.d.). *Maqālāt dar Taḥlīl-e Dānestānīhā-ye 'Ilmī* [Articles on the Analysis of Scientific Knowledge]. Firuzian. (In Persian)
19. Mohseni, M. A. (1996). *Masā'il-e Kābul* [The Issues of Kabul] (2nd ed.). Waqifi. (In Persian)
20. Mohseni, M. A. (2005). *Tafṣīr-e Sūrah Shams* [Exegesis of Surah al-Shams]. [n.p.]. (In Persian)
21. Mohseni, M. A. (2008a). *Metaphysics*. Khatam al-Nabiyin Seminary. (In Persian)
22. Mohseni, M. A. (2008b). *Naqsh-e Islām dar 'Aṣr-e Ḥāẓir* [The Role of Islam in the Present Era]. [n.p.]. (In Persian)
23. Mohseni, M. A. (2013). *Qawānīn-e Zendegānī-e Insān dar Qur'ān* [The Laws of Human Life in the Quran]. Khatam al-Nabiyin Seminary. (In Persian)
24. Mohseni, M. A. (2015a). *'Adālat-e Ṣaḥābah dar Parto-ye Qur'ān, Sunnat va Tārīkh* [The Justice of the Companions in Light of the Quran, Sunnah, and History]. Bustan-e Ketab. (In Persian)
25. Mohseni, M. A. (2015b). *Anwār-e Hidāyat* [The Lights of Guidance] (Vols. 1–3). Center for the Preservation and Publication of the Works of Grand Ayatollah Mohseni. (In Persian)
26. Mohseni, M. A. (2015d). *Rangārang* [Variegated] (Vols. 1–2). Khatam al-Nabiyin Seminary. (In Persian)
27. Mohseni, M. A. (2017). *Ufūq-e A'lā: Tafṣīr-e Āyātī az Qur'ān-e Majīd* [The Highest Horizon: Exegesis of Verses from the Glorious Quran]. Nashr-e Aryan. (In Persian)

28. Mohseni, M. A. (2007). *Şirāt al-Haqq fī al-Ma'ārif al-Islāmīyah wa al-Uşūl al-I'tiqādīyah* [The Path of Truth in Islamic Gnosis and Axioms of Belief]. Dhu al-Qurba. (In Arabic)
29. Mohseni, M. A. (2015c). *Qur'ān yā Sanad-e Islām* [The Quran, or the Document of Islam]. Center for the Preservation and Publication of the Works of Grand Ayatollah Mohseni. (In Persian)
30. Mughniyah, M. J. (2003). *Al-Tafsīr al-Kāshif* [The Unveiling Exegesis]. Dar al-Kitab al-Islami. (In Arabic)
31. Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-e Nemūneh* [The Exemplary Exegesis]. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Persian)
32. Mir-Mahmoudi, S. H., & Moaddab, S. R. (2015). The foundations of Quranic exegesis from the viewpoint of Shi'i exegetes. *Tafsir Pajouhi*, 4, 197–236. (In Persian)
33. Nasr, S. H. (2022). A question of cosmic origins: The cosmos as a subject of scientific study (M. Amini, Trans.). *Islām-shenāsī va Qur'ān-pazhūhī dar Jahān-e Mo'āşer*, 1(1), 283–302. (In Persian)
34. Nasiri, A., & Naqdi, M. R. (2010). Scientific theorizations in the animal world based on Quranic teachings. *Qur'ān va 'Ilm*, 6, 45–76. (In Persian)
35. Nafisi, S. (2016). The specific foundations of the scientific exegesis of the Holy Quran. *Pazhūshnāmeḥ-ye Tafsīr va Zabān-e Qur'ān*, 5(9), 149–168. (In Persian)
36. Nafisi, S. (2018). *Jaryān-shenāsī-e Tafsīr-e 'Ilmī* [A Genealogy of Scientific Exegesis] (1st ed.). Research Institute of Hawzah and University. (In Persian)
37. Noor Computer Research Center of Islamic Sciences. (2018). *The collected works of Ayatollah Muhammad Asif Mohseni* [Multimedia software]. (In Persian)
38. WikiShia. (n.d.). *Muhammad Asif Mohseni Qandahari*. Retrieved August 12, 2025, from https://fa.wikishia.net/view/محمدآصف_محسنی_قندهاری (In Persian)
39. WikiNoor. (2024). *Mohseni (RA), Muhammad Asif*. Retrieved August 12, 2025, from https://fa.wikinoor.ir/wiki/محمدآصف_محسنی (In Persian)

Islamic Exegetes' Engagement with Biblical Traditions in the Perspective of Gabriel Said Reynolds

Sareh Tanafard¹

Zahra Ghasemnejad²

Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam³

1. Corresponding Author, Phd from Department of Jurisprudence Quran Science, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran. E-mail: s.tanafard@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Jurisprudence Quran Science, Faculty of Theology and Islamic studies, University of Shiraz, Shiraz, Iran. z_ghasemi62@yahoo.com

3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Science, Faculty of Theology, College of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2056592.1156](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2056592.1156)

*Promotional
Research*

Received:
2025-03-25

Accepted:
2025-08-05

Keywords:
Bible,
falsification,
Gabriel
Reynolds,
interpretation

Abstract: Gabriel Said Reynolds, an American Qur'anic scholar and professor of Islamic studies and theology at the University of Notre Dame, advocates for a deeper understanding of the Qur'an through the lens of Judeo-Christian sacred texts, positing a dialogical relationship between the Qur'an and the Bible. In his 2010 book, *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Reynolds critiques the approach of Islamic exegetes toward biblical sources. He argues that, despite their varying degrees of awareness of the Qur'an's biblical subtext, most exegetes have not utilized these sources as a key to unlocking the Qur'an's meaning. Some have even adopted an overtly antagonistic stance toward them. Reynolds attributes their limited success in grasping the Qur'an's true meaning to this reluctance. Employing a descriptive-analytical method, this study seeks to elucidate Reynolds' perspective accurately while examining the obstacles to engaging with the Bible, including the influence of *Isra'iliyat* (biblical narratives in Islamic tradition) and the notion of biblical distortion (*tahrif*). It also explores the permissibility of referencing the Bible. The findings suggest that the existing Bible contains authentic content that, under specific conditions, can serve as a valuable tool for understanding the Qur'an.

مواجهه مفسران اسلامی با سنت‌های بایبلی در آراء گابریل

رینولدز

ساره تنافرد^۱ زهرا قاسم نژاد^۲ سید محمد موسوی مقدم^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) s.tanafard@gmail.com
۲. دانشیار گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. z_ghasemi62@yahoo.com
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2056592.1156](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2056592.1156)

چکیده: گابریل سعید رینولدز قرآن‌پژوه آمریکایی و استاد مطالعات اسلام و الهیات دانشگاه نتردام که فهم بهتر قرآن را در پرتو متون مقدس یهودی-مسیحی می‌داند و به ارتباطی از نوع گفتگو میان قرآن و بایبل قائل است، در سال ۲۰۱۰ در کتاب خود، قرآن و زیرمتن عهدینی آن، رویکرد مفسران اسلامی به منابع عهدینی را مورد نقد قرار داده و معتقد است مفسران علیرغم آگاهی‌شان (به درجات مختلف) از زیرمتن قرآن، عموماً به‌عنوان کلیدی برای بازگشایی معنای قرآن بر آن تکیه نکرده‌اند و حتی برخی از ایشان، رویکردی کاملاً متضاد و خصمانه با آن‌ها در پیش گرفته‌اند؛ و همین امر را سبب عدم موفقیت ایشان در دستیابی به معنای صحیح قرآن دانسته است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا ضمن تبیین دقیق و صحیح دیدگاه رینولدز، موانع موجود در رجوع به بایبل، از جمله وجود اسرائیلیات و تفکر تحریف بایبل و نیز جواز رجوع به آن را مورد بررسی قرار دهد. نتایج حاصله نشان می‌دهد کتاب مقدس موجود حاوی مطالب حقه‌ای است که رجوع به آن می‌تواند به‌عنوان یکی از ابزارهای فهم قرآن در شرایطی خاص مورد استفاده قرار گیرد.

صص

۳۳-۵۶

علمی ترویجی

دریافت:

۱۴۰۴-۰۱-۰۵

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۵-۱۴

کلیدواژه‌ها:

گابریل رینولدز،

تفسیر،

بایبل،

تحریف،

اسرائیلیات،

عهدین

مقدمه

طی سالیان متمادی مباحث متعددی پیرامون وجود ارتباط میان قرآن و کتاب مقدس، توسط مستشرقان مطرح گشته و تعداد پژوهش‌های انتقادی بسیاری به جستجوی منابع قرآن در نوشته‌های یهودی و مسیحی پیشین اختصاص یافته است. گابریل سعیدرینولدز که متولد سال ۱۹۷۳ در امریکا و استاد مطالعات اسلام و الهیات دانشگاه نتردام و پژوهشگر در زمینه مطالعات قرآن، تاریخ مسیحیت، روابط مسیحیان و مسلمانان و اسلام آغازین است (تنافرد و قاسم‌نژاد، ۱۴۰۲-الف، ص ۳۲)، از جمله پژوهشگرانی است که در آثار خود از ارتباط میان قرآن و کتب پیشین سخن به میان آورده است؛ با این تفاوت که در بیان نوع ارتباط میان قرآن و کتاب مقدس، همچون سایرین به دنبال جستجوی منبع قرآن در کتب مقدس نیست، بلکه به ارتباطی از نوع گفتگو میان قرآن و کتاب مقدس قائل است؛ وی متن موجود قرآن را به‌عنوان متن متعارف و مورد احترام مسلمین پذیرفته و در تلاش برای ارائه فهم صحیح آن در پرتو متون مقدس است. به همین منظور در سال ۲۰۱۰ در کتاب خود با عنوان «قرآن و زیرمتن بابیلی آن» به ارائه نظریه خویش در رابطه با فهم قرآن پرداخت و این نظریه غالب را به چالش کشید که قرآن بایستی بر اساس تفاسیر مربوط به سده‌های میانی که همگی بر اساس زندگینامه پیامبر (ص) شکل یافته‌اند، خوانده شود؛ و در عوض چنین پیشنهاد داد که متن قرآن در پرتو متون مقدس یهودی-مسیحی، بهتر خوانده می‌شود؛ زیرا قرآن با استفاده از تلمیح‌ها و اشارات، بر دانش مخاطبان متکی است؛ چنانکه گویی می‌خواهد خواننده را به روایات خاصی هدایت کند تا زمینه برای درک پیام آن فراهم شود؛ از این رو حافظه مخاطبان را در رابطه با روایات مد نظر بیدار کرده و سپس بدون مکث، پیام دینی خود را بیان می‌کند. با این حال او در کتاب خویش رویکرد مفسران اسلامی به سنت‌های بابیلی را مورد نقد قرار داده و بر این باور است که ایشان علیرغم اطلاع از وجود منابع عهدینی عموماً به‌عنوان کلیدی برای بازگشایی معنای قرآن بر آن تکیه نمی‌کردند؛ و همین امر سبب عدم موفقیت آنان در رسیدن به فهم صحیح آیات قرآن شده است. به باور او درحالی که قرآن انتظار دارد مخاطبانش با ادبیات کتاب مقدس آشنا باشند، هم سنت اسلامی و هم سنت پژوهش انتقادی به جدایی قرآن و انجیل گرایش داشته‌اند؛ اما

خود قرآن اقتضای می‌کند که آن‌ها در کنار هم نگهداری شوند. در واقع گویی مفسران اسلامی کوشیده‌اند تا قرآن را از روایات و عقاید یهودیان و مسیحیان دور کرده و آن را از آن خود کنند. تا کنون پژوهش‌هایی پیرامون برخی نظریات رینولدز صورت گرفته است، اما مسئله هیچ یک، نقد و بررسی دیدگاه مطرح شده در این پژوهش نبوده است؛ به‌عنوان مثال اخوان صراف در مقاله «دوتایی‌های قرآنی و فرضیه ویرایش متأخر قرآن رسمی» (۱۴۰۰) به معرفی و نقد فرضیه رینولدز پیرامون عبارت‌های تکرار شونده در قرآن پرداخته است و زروانی و همکاران در مقاله «بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت حضرت مریم» (۱۳۹۵) و تنافرد و قاسم‌نژاد در مقاله «نقد و ارزیابی دیدگاه گابریل رینولدز درباره واژه «رجیم» در قرآن» (۱۴۰۲) فارغ از تشریح دیدگاه‌های رینولدز، تنها به بررسی موردی یکی از مثال‌های سیزده‌گانه مطرح شده در کتاب او پرداخته‌اند. بررسی قسمت اول نظریه رینولدز از محدوده این نوشتار خارج بوده و در پژوهشی مجزا بررسی خواهد شد. از این رو در این پژوهش نقد رینولدز نسبت به رویکرد مفسران به سنت‌های بابیلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت و ضمن تبیین دقیق آن و ادله مطرح شده توسط او، موانع احتمالی رجوع به بابیل در فهم قرآن از دیدگاه مفسران و امکان‌سنجی جواز رجوع به بابیل، مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

۱- لزوم مراجعه به زیرمتن قرآن از منظر رینولدز

رینولدز قرآن را یک اثر اصیل در ادبیات و مفاهیم دینی خویش می‌داند که بر آگاهی مخاطبانش از بابیل و سنت‌های برآمده از آن متکی است. به باور او ساختار ادبی قرآن «اشاره‌ای» و در گفتگو با سنت ادبی بزرگ‌تر به‌ویژه ادبیات بابیلی است (شفیعی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۴).

«... به نظر می‌رسد که قرآن از طریق تلمیح‌ها و ارجاعات، خواننده را به روایات مشخصی هدایت می‌کند تا زمینه را برای درک پیام خود فراهم کند. قرآن حافظه مخاطبان را در رابطه با این روایات بیدار می‌کند و سپس بدون مکث پیام دینی خود را بیان می‌نماید. به‌عبارت‌دیگر، عمل خواندن قرآن، گوش دادن و پاسخ دادن است.

مخاطب باید از قرآن پیروی کند تا به برخی از زیرمتن‌های روایات برسد» (Reynolds, 2010, p2).

او می‌نویسد:

«قرآن از دیدگاه من هرگز یک گیرنده منفعل از سنت‌های پیشین نیست چه این سنت‌ها در بائبل ریشه داشته باشند یا مدراش یا هر جای دیگری. قرآن اطلاعات را برمی‌گزیند و بر مبنای دغدغه‌های الهیاتی و جدلی خود به آن‌ها شکل می‌دهد» (Reynolds, 2017, p144).

رینولدز معتقد است از منظر ادبی، رابطه بین قرآن و ادبیات بائبلی به‌طور قابل توجهی نزدیک‌تر از رابطه میان عهد جدید و بائبل عبری است زیرا همان‌گونه که به‌عنوان مثال، اناجیل از خواننده می‌خواهند که روایت‌های بائبل عبری را بدانند قرآن نیز از خواننده می‌خواهد روایت‌های ادبیات بائبلی را بشناسد؛ و خود به‌جای روایت ماجرا، به روایت‌های ادبیات بائبلی وابسته است (Reynolds, 2010, pp232-233). به‌عنوان مثال در بیان ماجرای حضرت یونس، ماهیت اصلی داستان و حتی توالی صحیح وقایع از آیات قابل استنباط نیست؛ بلکه قرآن تنها به آن دسته از عناصر داستان که به پند و توصیه مد نظرش مربوط است و به آن ترتیبی که برای آن امر مهم، مناسب‌تر باشد اشاره می‌کند (ibid).

رینولدز به دو دسته از آیات استناد نموده و بر این باور است که گاهی خود قرآن صراحتاً دانش مخاطب را از سنت‌های بائبلی برمی‌انگیزد:

«و هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ (ص: ۲۱)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى (طه: ۹؛ نازعات: ۱۵)

و لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ (بقره: ۶۵)»

و گاهی بازتاب‌های خود از بائبل را با فعل امر «أذْكَرُ» (به یاد بیاور) معرفی می‌کند

و به همین منظور خود را ذکر و یادآوری می‌خواند:

«وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ (ص: ۱)

إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (تکویر: ۲۷)

وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (قلم: ۵۲)»

هرچند یادآوری قرآن بیش از هر چیز در مورد حقانیت وجود روز قیامت و حساب و کتاب الهی است اما یادآوری داستان‌های تاریخ مقدس نیز است، زیرا این داستان‌ها دلیلی بر جدی گرفتن تهدید قضاوت الهی است. داستان‌هایی چون بیان سرگذشت اقوام هود و نوح و....

۲- موعظه دانستن قرآن

رینولدز که معتقد است زبان‌شناسان در رابطه با قرآن خود را به پرسش از منابع محدود کرده و توجه کمی به نوع ادبی قرآن نشان می‌دهند، در فصل انتهایی کتاب خود کوشیده است با ذکر برخی ویژگی‌های ادبی قرآن رابطه و عطف‌گونه آن با ادبیات بابیلی را به تصویر بکشد. او لغت‌شناسان را بر این باور می‌داند که قرآن در رقابت با بابیل و به دست یک شخص (محمد (ص)) نوشته شده که با برگرفتن قوانین و سنت‌های دینی و استفاده از آن‌ها سعی در ایجاد یک کتاب جدید و انتساب آن به خود نموده است. آن‌ها با استناد به آیه ۱۰۳ سوره مبارکه نحل، به دنبال کشف آثاری هستند که پیامبر در تلاش برای پاک کردنشان بود.

رینولدز رابطه قرآن با زیرمتن خود را مانند رابطه موعظه و متون مقدس می‌داند. همان‌گونه که در عبادت مسیحی، موعظه پس از قرائت کتاب مقدس برای جماعت صورت می‌گیرد. قرآن نیز از مخاطبان خود انتظار دارد با سنت‌های یهودی و مسیحی آشنا باشند. آشکارترین نشانه بر موعظه بودن قرآن، توسل مکرر آن به تلمیح و کنایه و اشارات است. اینکه گاهی به جای بیان کل داستان، تنها با بیان یک کلمه یا عبارت ساده، کل آن داستان را به ذهن مخاطب متبادر می‌کند و بلافاصله به بعد دینی ماجرا می‌پردازد؛ زیرا هدف قرآن بیان داستان‌ها نیست بلکه داستان‌ها وسیله‌اند. به‌عنوان مثال در داستان خنده ساره همسر ابراهیم (هود: ۷۱) چنین می‌گوید که قرآن نه دلیل و نه معنای پشت خنده او را توضیح نمی‌دهد. فقط با یک عبارت گذرا به آن اشاره می‌کند تا آگاهی مخاطب را از خنده او به ذهن متبادر کند و سپس بلافاصله به بعد مذهبی این داستان می‌پردازد: «آیا از فرمان خدا تعجب می‌کنی؟! این رحمت خدا و برکاتش بر شما خانواده است؛ چرا که او ستوده و والا است.» (هود: ۷۳) از منظر رینولدز بدون آگاهی از حکایت بابیل، خوانندگان در

مواجهه با خنده ساره، در یک حالت سردرگمی رها می‌شوند؛ همچنان که مفسران چنین شده‌اند؛ زیرا در آیات قرآن به منظور حفظ ریتم و قافیه، خنده ساره قبل از خبر بشارت او به فرزند مطرح شده است (Reynolds, 2010, pp246-247).

قرآن همچون یک موعظه‌گر آن چیزی را به خاطر می‌آورد که مخاطبش زمانی می‌دانست، اما به دلیل تمایل انسان به فراموشی (بقره: ۴۴؛ انعام: ۶۸ اعراف: ۵۳؛ توبه: ۶۷؛ و موارد دیگر)، دیگر به آن توجه نمی‌کند (ibid, p236). رینولدز با اشاره به نظر ونزبرو مبنی بر اینکه تکرار و تفاوت بیان، در داستان‌های قرآنی از سوی نویسندگان نیست، بلکه ناشی از تصمیم محافظه‌کارانه ویرایش‌گرانی است که نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند یک نسخه از یک داستان را انتخاب کنند و تصمیم گرفتند ترکیب آن‌ها را بیاورند، چنین می‌افزاید که در این کتاب این رویکرد حاکم نیست و وی به قرآن به عنوان کتاب مقدس، یعنی متن متعارف و مورد قبول جامعه مسلمانان توجه دارد در عین حالی که مدافع این ایده نیست که هرگونه ویژگی ادبی - مانند تکرار داستان‌ها - لزوماً بر درخشش ادبی قرآن می‌افزاید؛ بنابراین نه همچون ونزبرو معتقد است ویرایشگرها نخواستند نسخه‌های متعدد داستان را حذف کنند و نه تکرارها را نشان از درخشش ادبی قرآن می‌داند بلکه آن‌ها را از جمله ویژگی‌های موعظه می‌داند. از منظر رینولدز قرآن به دنبال تصحیح، چه رسد به جایگزینی ادبیات بایبل نیست، بلکه به دنبال استفاده از آن ادبیات برای اندرز موعظه‌ای خود است (ibid, pp237-239). او وابستگی قرآن به بایبل را تا جایی می‌داند که به رد نظر نویورت مبنی بر شباهت قرآن با مزامیر پرداخته و می‌گوید: «مشابهت با مزامیر کاملاً قانع‌کننده نیست. با چند استثناء (مثلاً مزامیر ۷۸، ۱۰۵، ۱۰۶)، مزامیر برای انتقال پیام خود به دانش مخاطب از روایت قبلی وابسته نیست. از سوی دیگر، قرآن مرتباً به چنین دانشی وابسته است» (ibid, p244).

رینولدز همچنین وجود قافیه‌ها و الزام به ایجاد قافیه را هم به دلیل موعظه بودن آن و تأثیربخشی بیشتر موعظه می‌داند (ibid, p242).

نویورت قاطعانه مفهوم قرآن را به عنوان موعظه رد می‌کند و خاطر نشان می‌کند که یک خطبه «حقیقی را بیان می‌کند که قبلاً اعلام شده است و سعی می‌کند آن حقیقت را بر شنونده القا کند» (Neuwirth, 1977, p253)؛ اما رینولدز این توصیف

از گفتمان قرآنی را بسیار زیبا دانسته و می‌گوید: «قرآن پیوسته اصرار دارد که حقیقت جدیدی نمی‌آورد، بلکه همان حقیقتی است که همه پیامبران پیشین اعلام کرده‌اند» (Reynolds, 2010, p244). «ما کتاب را به حق بر تو نازل کردیم و آنچه را که پیش از آن بود از کتاب تصدیق کردیم» (مائده: ۴۸) «او کتاب را بر تو نازل کرد و آنچه را که پیش از آن بود تصدیق کرد، چنانکه تورات و انجیل را نازل کرد» (آل عمران: ۳) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و رسولش و به کتابی که بر پیامبرش نازل کرد و به کتابی که پیش از آن نازل کرده است ایمان بیاورید» (نساء: ۱۳۵) «اگر در چیزی که بر شما نازل شده شک دارید، از کسانی پرسید که قبل از شما کتاب خوانده‌ام» (یونس: ۹۴؛ ر.ک. نحل: ۴۳؛ برای مثال‌های بسیار بیشتر رجوع کنید به: بقره: ۱۷۷؛ انبیاء: ۲۴-۲۵؛ غافر: ۷۰-۷۲؛ و غیره)، وظیفه پیامبر قرآن این است که شنونده را نسبت به آن حقیقت قدیمی برانگیزاند (Reynolds, 2010, p245).

«بگوئید ما به خدا ایمان آورده‌ایم؛ و به آنچه بر ما نازل شده؛ و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردید و (همچنین) آنچه به موسی و عیسی و پیامبران (دیگر) از طرف پروردگار داده شده است، ما هیچ تفاوتی بین آن‌ها قائل نیستیم؛ و ما تسلیم او هستیم» (بقره: ۱۳۶).

۳- رویکرد مفسران در برخورد با کتب مقدس پیشین از منظر رینولدز

رینولدز دانش و نگرش مفسران نسبت به سنت‌های بابلی را متفاوت دانسته و معتقد است مفسران علیرغم آگاهی‌شان (به درجات مختلف) از زیرمتن قرآن، عموماً به‌عنوان کلیدی برای بازگشایی معنای قرآن بر آن تکیه نمی‌کردند. تا جایی که برخی از ایشان از جمله ابن‌کثیر، رویکردی کاملاً متضاد و خصمانه با آن‌ها دارند. گویی همه آن‌ها کوشیده‌اند تا قرآن را از روایات و عقاید یهودیان و مسیحیان دور کرده و آن را از آن خود کنند. ایشان سنت‌های حدیثی را از محمد (ص)، بزرگ‌ترین پیامبر خدا می‌دانند و در همین حال سنت‌های بابلی را از سوی کسانی می‌دانند که وحی اسلامی را که به پیامبران پیشین موسی و عیسی داده شده تحریف کرده‌اند (Reynolds, 2010, p201). رینولدز معتقد است سبک تلمیحی قرآن و اشاره مکرر

قرآن به مطالب یهودی-مسیحی، یک مراجعه اجتناب‌ناپذیر برای مفسران اولیه ایجاد نموده تا ناگزیر باشند برای درک کتاب مقدس خود به یهودیان و مسیحیان مراجعه کنند؛ اما مفسران در استفاده از مطالب کتاب مقدس تنها بر آن دسته از جزئیات مطالب یهودی و مسیحی تکیه می‌زنند که ممکن است به اثربخشی داستان‌های آن‌ها کمک کند. به‌عنوان مثال به داستان حضرت ابراهیم و همسر او ساره، اشاره می‌کند؛ هنگامی که تعدادی از فرشتگان به مهمانی ایشان آمده و اعلام نمودند که مأمور به نزول عذاب الهی و هلاکت قوم لوط هستند و در ادامه بشارت فرزند دار شدن را به آن دو دادند.

رینولدز مدعی است همه مفسران متفق‌القول نام زن را ساره دانسته‌اند، درحالی که نام او در هیچ جای قرآن ذکر نشده و نیز همگی، مهمانان ابراهیم را فرشته می‌دانند، درحالی که این مطلب در بایبل ذکر شده و نه در قرآن؛ یعنی در این دو موضوع که از جمله جزئیاتی است که می‌تواند به تقویت داستان‌های مفسران کمک کند، آن‌ها به سراغ بایبل رفته و از مطالبش بهره جسته‌اند، اما همین مفسران در مورد علت خنده ساره، از سنت بایبلی پیروی نمی‌نمایند؛ چه اینکه در متون یهودی-مسیحی، خنده ساره ناشی از تعجب او بعد از شنیدن بشارت فرزند است؛ درواقع او با شنیدن این خبر و با اطلاع از وضعیت نازایی و کهن‌سالی خود و همسرش، به نشان ناباوری و نوعی خنده‌ی تمسخر گونه که «مگر چنین چیزی ممکن است!» می‌خندد؛ اما به باور رینولدز در تفاسیر اسلامی به این معنا هیچ توجهی نشده و خنده او در معانی دیگری تفسیر شده است. (از جمله اینکه ساره از آمدن ملائکه و نخوردن غذا توسط ایشان نگران شده بود، ولی چون شنید که آن‌ها برای اجرای فرمان الهی در مورد قوم لوط آمده‌اند آسوده‌خاطر شد و خندید).

بعلاوه رینولدز بدگمانی نسبت به سنت‌های یهودی-مسیحی را در میان مفسران متأخر فزون یافته و به‌ویژه در مورد این کثیر مشهود می‌داند. به عقیده رینولدز، موضع‌گیری معینی در روابط میان مفسران و داستان‌های یهودی-مسیحی وجود دارد به‌طوری که این روایات در جزئیات مفید مورد جستجو قرار می‌گیرند و چون نوبت به سؤالات اساسی تفسیر می‌رسد به کناری نهاده می‌شوند (-ibid, pp217, 219). او در کتاب خود می‌کوشد تا نشان دهد علمای مسلمان چگونه از تفسیر در

بیان آموزه‌های دینی خاص خود بهره بردند و چگونه از تفسیر استفاده کردند تا قرآن را از آن خود کنند؛ گویی آن‌ها تمایل داشتند قرآن را از روایات و عقاید یهودیان و مسیحیان دور کنند.

۴- نقد و بررسی

سخن رینولدز مبنی بر موعظه دانستن قرآن، از دیدگاه دانشمندان اسلامی نیز مورد تأیید است و نقش موعظه‌گری قرآن در میان مسلمانان قابل انکار نیست؛ اما توجه به این نکته نیز ضروری است که استدلال رینولدز مبنی بر اینکه قرآن برای انتقال پیام خود مرتباً به دانش مخاطب از روایت قبلی وابسته است (ibid, p244)، در مورد تمام آیات قرآن پذیرفته نیست؛ زیرا استفاده از تلمیح و اشارات تنها درصد محدودی از متن قرآن را شامل می‌شود و این وابستگی شامل تمام آیات قرآن نمی‌شود. به بیان دیگر، نقش قرآن به موعظه محدود نمی‌شود، بلکه قرآن در مقام قانون‌گذاری، بیان دستورات فردی و اجتماعی و بسیاری موارد دیگر نیز سخن گفته است؛ اما انتقاد رینولدز مبنی بر عدم مراجعه مفسران به کتب مقدس پیشین تا حدی صحیح به نظر می‌رسد؛ زیرا همواره تصور تحریف کتب مقدس و ترس از گرفتار شدن در اسرائیلیات، سبب عدم اعتماد و رجوع مناسب به بایبل در میان مفسران بوده است. این در حالی است که همان‌گونه که در برخورد با روایات اسلامی، به دلیل وجود برخی احادیث جعلی، خود را از کل مجموعه احادیث محروم نکرده و در جهت تشخیص سره از ناسره و بهره‌مندی از سخن حق معصومین (ع) می‌کوشیم، در رجوع به منابع عهدینی نیز می‌توان با تأملاتی در جهت تفکیک اسرائیلیات از مطالب حقه قدم برداشت نه اینکه خود را از هرگونه بهره‌مندی از این منابع محروم نماییم. به همین منظور در این بخش نخست مروری خواهیم داشت بر موانع موجود در رجوع به بایبل و در ادامه استفاده از منابع پیشین در فرآیند فهم قرآن را مورد امکان‌سنجی قرار خواهیم داد.

۴-۱- پیدایش اسرائیلیات و رویکرد مفسران به منابع عهدینی

ذهبی با اذعان به لزوم مراجعه به عهدین در تفسیر قرآن، در رابطه با اسرائیلیات می‌گوید: «می‌توانیم مدعی شویم که ورود اسرائیلیات در حوزه تفسیر به عهد صحابه

باز می‌گردد؛ زیرا قرآن با تورات و انجیل در بیان پاره‌ای از مسائل اتفاق نظر داشت؛ با این تفاوت که قرآن به صورت مختصر و موجز به آن‌ها پرداخته بود و تورات و انجیل آن‌ها را به تفصیل بیان کرده بودند و رجوع به اهل کتاب یکی از منابع تفسیر نزد صحابه به شمار می‌رفت؛ به این ترتیب که وقتی یکی از صحابه داستانی را از داستان‌های پیامبران در قرآن می‌خواند و می‌دید که قرآن به پاره‌ای از مسائل در زندگی آن پیامبر به طور ضمنی اشاره کرده است، میل داشت تفصیل آن را بداند و کسی جز همین چند نفر اهل کتاب تازه‌مسلمان شده را نمی‌شناخت که جواب خواسته‌های او را بدهد؛ لذا ناگزیر، به سوی همین افراد که فرهنگ و معارف اهل کتاب را به همراه خود و با اسلام آوردنشان به حوزه اسلام وارد کرده بودند مراجعه می‌کردند و آن‌ها هم هر چه از اخبار و قصص می‌دانستند برای ایشان بازگو می‌کردند» (ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۹). علامه نیز درباره نحوه شکل‌گیری اسرائیلیات می‌گوید:

«و اما حدیث در آن زمان به نحو چشمگیری رواج یافت و نقل و ضبط احادیث بسیار شد، به حدی که عمر بعضی از صحابه را از نقل حدیث نهی کرد، زیرا او زیاده از حد حدیث گفته بود، از سوی دیگر عده‌ای از اهل کتاب به اسلام در آمدند و محدثین که کارشان نقل حدیث بود مطالب بسیاری از آنان درباره اخبار کتاب‌هایشان و داستان‌های انبیایشان و امت‌هایشان را شنیدند و شنیده‌های خود را با آنچه از احادیث که از رسول خدا (ص) شنیده و حفظ کرده بودند مخلوط نموده و جعل احادیث دروغین و دستبرد در احادیث صحیح را شروع کردند که امروز در میان احادیثی که از طرق صحابه و راویان صدر اول از رسول خدا (ص) نقل شده مقدار بسیار زیادی از این کلمات در احادیث مقطوع نقل شده از صحابه بریده یافت می‌شود که ظاهر الفاظ قرآن کریم آن‌ها را رد می‌کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳۷). ایشان همواره از تبعیت از اسرائیلیات بر حذر داشته و هشدار می‌دهد که برخی مفسران در اثر عدم بررسی روایات و اعتماد مفرط به آن‌ها، گرفتار اسرائیلیات شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۱۳۴). شاید به همین علت است که آن‌گونه که صادق‌نیا و همکاران در پژوهش خود نشان داده‌اند، علامه به عنوان یک نماینده و چهره شاخص از میان مفسران مسلمان، کوشیده است تا آیات مربوط به یهودیان و

مسیحیان را نیز بدون توجه خاص به بابیل و با استفاده حداقلی از آن و تنها با استفاده از روش معمول خود در تفسیر سایر آیات، تفسیر نماید (صادق‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲، صص ۷-۳۰)؛ اما نباید از این نکته غافل شد که علامه در این رویکرد حداقلی خود نسبت به بابیل به این مطلب قائل است که اگر متنی با نصوص قطعی قرآن، مخالفت نداشته باشد، قابل اعتنا و استناد است (الاوسی، ۱۳۷۰، صص ۲۴۰-۲۴۱).

بعلاوه درحالی که امثال آیت‌الله معرفت بر جدایی مندرجات عهدین از منقولات شفاهی کسانی همچون کعب الاحبار و ابن منبّه تأکید نموده‌اند (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۶۳۸ و ۶۴۰)، شایسته نیست مندرجات عهدین و اسرائیلیات را هم‌ارز با یکدیگر و دارای این همانی دانست (وصفی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۲۴۸). ذهبی با استناد به برخی آیات قرآن، جواز مراجعه به اهل کتاب و نقل از آنان درباره اموری که مخالف شریعت نیست را استنتاج کرده است و می‌گوید: «ما اگر به قرآن کریم مراجعه کنیم به آیاتی برمی‌خوریم که آشکارا پیامبر اسلام و مسلمانان را به مراجعه به اهل کتاب اعم از یهود و نصاری فرا می‌خواند و می‌خواهد که از اهل کتاب درباره بعضی از حقایقی که در کتاب‌های آنان آمده و اسلام هم همان‌ها را آورده است ولی آنان انکار کرده یا نسبت به آن غفلت ورزیده‌اند سؤال شود تا حجت بر آنان تمام شود و شاید هدایت یابند؛ از جمله، این آیه است: «فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّرِينَ» (یونس: ۱۰) یا در آیه دیگر می‌فرماید: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷؛ نحل: ۴۳) یا می‌فرماید: «وَ سَأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا» (زخرف: ۴۵) یعنی از امت‌ها و عالمان دینی ایشان بپرس. فراء در بیان وجه مجاز در آیه شریفه می‌گوید: آنان (علمای بنی‌اسرائیل) پیامبر را از محتوای کتاب‌های پیامبران پیشین خبر می‌دهند؛ در نتیجه اگر از آن دانشمندان سؤال شود گویا از خود انبیاء علیهم‌السلام سؤال شده است. آیات دیگری نیز مردم را به مراجعه اهل کتاب فرا می‌خواند از جمله: «وَ سَأَلْهُمْ عَنِ الْقُرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ» (اعراف: ۱۶۳) یا «فَسْئَلِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اسراء: ۱۰۱) یا «سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ» (بقره: ۲۱۱) - ذهبی می‌گوید: این اوامر که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و آله‌را به

پرسش از اهل کتاب فرامی‌خواند جملگی بر جواز رجوع به آنان دلالت دارد. البته نه در همه چیز؛ تنها درباره حقایقی که دست تحریف و تبدیل به آن نرسیده است و همگام با قرآن است و حجت را بر معاندان - اعم از اهل کتاب و دیگران - تمام می‌سازد» (ذهبی، ۱۴۰۵، صص ۶۰-۶۱ و ۶۳) سپس می‌گوید: «بنابراین، نقل آنچه از اهل کتاب روایت شده و موافق شریعت ماست جایز است» (ذهبی، ۱۴۰۵، صص ۶۴-۶۵).

۲-۴- تحریف بائبل از دیدگاه قرآن

بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که انگاره تحریف بائبل نخستین بار در خود قرآن بیان شده است، درحالی‌که مشاهده می‌شود از قرن‌ها پیش از نزول قرآن، این مسئله در بحث‌های میان فرقه‌ای مسیحی یا در مجادلات یهودی مسیحی مطرح بوده است (ر.ک: طباطبائی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۵، صص ۹-۲۸). افزون بر آن، در فضای اسلامی نیز چنین نیست که این بحث هم‌زمان با ظهور اسلام مطرح شده باشد و نه تنها قرآن آغازکننده این مباحث نیست، بلکه پس از ظهور قرآن نیز تا حدود دو قرن بعد از آن، هیچ سخنی از تحریف بائبل در میان مسلمانان مطرح نبوده است (همو، ۱۳۹۷، ص ۱۳۸). تتبع در آثار به‌جای مانده از پنج قرن نخست جهان اسلام نشان می‌دهد که در قرن‌های نخست، سخن قابل‌توجهی از تحریف باوری نسبت به تورات و انجیل، در میان مفسران شیعه و سنی مطرح نبوده است و پس از فراز و نشیب‌های بسیار طی این چند قرن، نهایتاً در قرن پنجم است که این ایده به قول غالب و رایج در میان مفسران مسلمان تبدیل می‌شود (طباطبائی و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۲۹۷-۳۲۱). در رابطه با متن قرآن نیز، پژوهش‌های صورت گرفته حاکی از آن است که در قرآن هیچ سخنی، به تصریح یا تلویح، ناظر به تحریف متن بائبل وجود ندارد و آیاتی که توسط قائلان به تحریف مورد استناد قرار گرفته است، حداکثر بر کتمان یا تحریف شفاهی قسمت‌هایی از آن دلالت می‌نماید (ن.ک: احمدی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۳-۱۹۳ و توفیقی، ۱۳۸۵، صص ۱۳۳-۱۳۵).

آیت‌الله معرفت در این باره می‌گوید: «به اعتقاد ما، در قرآن مطلبی نیست که دلالت کند بر وقوع تحریف اصطلاحی در تورات و انجیل؛ یعنی تبدیل متن کتاب یا کم‌وزیاد

کردن آن، بلکه قرآن می‌گوید: کتب عهدین دستخوش تحریف معنوی شده، آن را به غیر معنای خودش تفسیر کردند و در اخبار اسلامی و سخنان بزرگان اسلام نیز چیزی که گویای وقوع تغییر یا تبدیل و تحریف در نص عهدین باشد وجود ندارد، البته دلیلی هم بر آن نداریم» (معرفت، ۱۳۸۷، صص ۱۰۷-۱۱۱).

در بررسی‌های جزئی‌تر، طباطبائی، مسعودی و مهدوی راد با بررسی آیات تبدیل (بقره: ۵۹؛ اعراف: ۱۶۲) به این نتیجه رسیدند که برخلاف ادعای پژوهشگران غربی که با تمسک به آیات تبدیل مدعی شدند قرآن یهودیان را به تحریف و تبدیل تورات متهم کرده است، در هیچ یک از دوره‌های تفسیری، اعم از متقدم و متأخر، هیچ یک از مفسران اسلامی، اعم از شیعه و سنی، آیات مذکور را مرتبط با بحث تحریف تورات ندانسته‌اند. همچنین ایشان با کاوش در آیه ۷۹ بقره اثبات نمودند برخلاف تصور رایج در تفاسیر اسلامی، عبارت «نوشتن با دست» در این آیه، با تحریف یهودیان بی‌ارتباط است و در پاسخ به ادعای یهودیان نازل شده است که معتقد بودند نسخه‌های موجود تورات به دست خود خدا و با انگشت او نوشته شده است (طباطبائی و همکاران، ۱۳۹۹، صص ۱-۳۲). طباطبائی، خود در پژوهش دیگری با جستجو در ریشه‌شناسی واژه «حرف» نشان می‌دهد نه تنها در عصر نزول قرآن بلکه تا قرن‌ها پس از آن هیچ دلیلی برای فهم «تحریف» در معنای «دست برد در متون» وجود نداشته و اعراب، تحریف را صرفاً در معنای «تغییر معنا» می‌فهمیده‌اند و نه «تغییر الفاظ». همچنین بررسی آیاتی که در آن عبارت یحرفون به کار رفته است (بقره: ۷۵؛ مائده: ۱۳ و ۴۱؛ نساء: ۴۶) نشان می‌دهد در هیچ یک از این چهار آیه نه تنها مفعول، بلکه بافت سخن مرتبط با «الکتاب» یا دیگر کلمات دال بر آن مانند تورات، انجیل، زبور یا صحف نیست و فعل «یحرفون» در هر چهار کاربرد قرآنی‌اش، هیچ ارتباطی با تورات یا سایر بخش‌های بابیل ندارد و موضوع آن تغییر معنای سخنان پیامبر یا مسلمانان توسط یهودیان است (جهت مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبائی، ۱۴۰۰، صص ۱۶۲-۱۴۱).

قرآن به تأکید، خود را تصدیق کننده متون مقدس پیش از خود می داند (بنگرید به: بقره: ۸۹، ۴۱، ۹۱ و ۹۷؛ آل عمران: ۳؛ نساء: ۴۷؛ مائده: ۴۸؛ انعام: ۹۲؛ یونس: ۳۷؛ یوسف: ۱۱۱؛ فاطر: ۳۱؛ احقاف: ۱۲ و ۳۰)؛ اما به دلیل وجود برخی مضامین به ظاهر ناسازگار با برخی برداشت های دینی از یک سو و تأیید و تصدیق کتب پیشین از سوی قرآن، به منظور ارائه راه حلی نسبت به موضوع تأیید تورات و انجیل توسط قرآن، بحث های مفصلی درباره اینکه منظور از تورات و انجیل مد نظر و مورد تأیید قرآن کدام است صورت گرفته و آراء مختلفی توسط پژوهشگران ارائه شده است. برخی با مخالفت با ایده دیگرانی که منظور از تورات و انجیل را مطلق شریعت دانسته اند (احمدی، ۱۳۹۱، صص ۳۷ و ۳۹)، چنین استدلال کرده اند که تورات و انجیل ناظر به یک ماهیت نوشتاری قابل اشاره (یک متن) است. همان گونه که در برخی آیات (همچون توبه: ۱۱۱) هم ردیف با قرآن قرار گرفته اند که هرگز به معنای مطلق شریعت حضرت محمد (ص) نیست (سلامی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۷۷). برخی نیز در بیان مقصود حقیقی تورات و انجیل در قرآن، قائل به تفکیک میان تورات و انجیل موجود در عصر رسالت و کتب رایج در زمان کنونی شدند؛ در حالی که تحقیقات نسخه شناسی کتاب مقدس اثبات می کند که تورات و انجیل کنونی از مهر و موم ها قبل از ظهور اسلام در میان مردم رایج بوده و بدون هیچ تغییری به دست ما رسیده است. به عنوان مثال بر اساس نسخه های کشف شده در ساحل بحرالمیت و سایر نسخه ها نمونه اولیه ای از عهد عتیق به حدود ۳۰۰ سال قبل از میلاد بازمی گردد و قدیمی ترین نسخه های عهد جدید از جمله نسخه واتیکانیه، سیناییه و اسکندریه که به ترتیب در کتابخانه های «پاپ» در روم، «لنین گراد» در روسیه و در «موزه بریتانیا» موجود است متعلق به قرن چهار و پنج میلادی هستند (همو، به نقل از عهد عتیق، ۱۳۹۴، ص ۹۸ و توفیقی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲). دسته ای دیگر نیز تفکیک میان کتب رایج با کتب اصلی زمان حضرت موسی و عیسی را پیش کشیدند و به دوگانه «تورات اصیل ناموجود» و «تورات محرف موجود» قائل شدند (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۹). به عنوان مثال علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بدون ارائه ادله لفظی و صرفاً بر مبنای دیدگاه کلامی خود، ذیل تفسیر هر آیه ای که با اشاره به تورات موجود سازگار به نظر می رسیده آن را به همین معنا دانسته و هر کجا امکان استناد

به تورات موجود نبوده است منظور آیه را تورات اصلی دانسته که بر موسی (ع) نازل شد و در آن روزگار در دسترس مردم نبوده است (سلامی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۹۰). در برخی ناهمگونی‌های موجود در المیزان ملاحظه می‌شود درحالی که علامه در جایی در تصدیق تورات توسط قرآن، آن را ناظر به تورات اصلی دانسته (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۵۲) در جایی دیگر تصدیق قرآن را ناظر به تورات رایج می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸) و این در حالی است که مصدق بودن حضرت عیسی (ع) نسبت به تورات را نیز ناظر به تورات اصلی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۹ و ۱۹۷ و ۱۹۸ و ۲۰۱؛ ج ۵، ص ۳۴۷). درحالی که خداوند برای هر دو از عباراتی شبیه به هم استفاده نموده است: درباره قرآن می‌فرماید: «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (آل عمران: ۳) و در مورد حضرت عیسی (ع) فرموده: «وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ» (آل عمران: ۵۰) و این سؤال در اذهان شکل می‌گیرد که اگر مصدق بودن نسبت به تورات رایج پذیرفتنی است، پس چرا نباید حضرت عیسی و انجیل را تصدیق‌کننده تورات رایج دانست و اگر قابل‌پذیرش نیست چرا باید قرآن را مصدق تورات رایج بدانیم؟ (سلامی و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۹۰-۹۱) گروه دیگری نیز با ارائه ادله، دیدگاه‌های قبلی را به چالش کشیده و نتیجه گرفته‌اند که منظور قرآن از «تورات و انجیل»، هیچ‌گاه کتاب‌های غیرموجود نیست و وجود کتب اصلی از هیچ یک از آیات قرآن برداشت نمی‌شود؛ بلکه همواره این دو عنوان برای اشاره به کتب رایج در بین اهل کتاب عصر نزول به کار رفته و کلام خداوند ناظر به تورات و انجیل رایج و موجود نزد یهودیان و مسیحیان در عصر پیامبر است که همان‌گونه نیز به دست ما رسیده و از قرن دوم میلادی هیچ تغییری در آن صورت نگرفته و امروزه نیز موجود است (ر.ک: سلامی و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۷۶-۱۰۱). حقیقتی که در پژوهش طباطبائی و همکارانش نیز با ارائه ادله‌ای در واکاوی معنای عبارت «بین یدی» و کاربرد آن در سراسر قرآن نشان داده شده که هرگاه سخن از تصدیق است، کتابی پیش رو و در دسترس مد نظر است که از گذشته به زمان حال رسیده و نه کتابی مربوط به گذشته که دیگر اثری از آن در دست نیست (طباطبائی و همکاران، ۱۳۹۸، صص ۱۱۷-۱۳۴).

علامه نیز ذیل آیه ۹ سوره مائده، آنچه را مورد تصدیق قرار گرفته، حکم توراتی می‌داند که در آن روزگار، در دست یهودیان بوده و آن همان توراتی است که بعد از فتح بابل، توسط عزراء و با اجازه کوروش، پادشاه ایران گردآوری شد... و همین تورات از زمان رسول خدا (ص) تا به امروز، در دست یهود باقی است؛ لذا به باور ایشان در تورات موجود، حکم خدا وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۴۲).

بررسی تفصیلی ادله هر یک از دیدگاه‌ها و نقد آن‌ها از موضوع پژوهش حاضر خارج است.^۱ اما آنچه در این نوشتار مورد نیاز و استناد است، وجه اشتراکی است که در تمام این دیدگاه‌ها ملاحظه می‌شود و آن عبارت است از اینکه در تمام آن‌ها تورات و انجیل کنونی حاوی مطالب حقه‌ای است که می‌تواند در کمک به فهم بهتر قرآن مورد استفاده قرار بگیرد. به عبارت دیگر چه اینکه به استناد آیات ۱۱۱ توبه و ۴۴-۴۷ مائده، به اتحاد ماهوی تورات و انجیل و قرآن به عنوان مجموعه‌ای از معارف و حیانی مورد نیاز قائل شویم، (سلامی و همکاران، ۱۳۹۷، صص ۹۰-۹۱) و چه معتقد باشیم پس از مفقود شدن و از بین رفتن تورات، آنچه توسط عزرا و دیگران به عنوان کتاب مقدس نوشته شد تورات اصلی نیست اما قطعاً مشتمل بر بخشی از کتب اصلی است، (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۵۸) در هر صورت به این نقطه مشترک خواهیم رسید که تورات و انجیل کنونی بسیاری از معارف اصلی را در بر دارد (نقوی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). همچنان که آیت‌الله معرفت نیز با تقسیم آموزه‌های عهدین در ارتباط با قرآن، به سه دسته ناسازگار، سازگار و خاموش؛ بهره‌گیری از دو دسته اخیر را مجاز دانسته است (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۶۴۱-۶۴۲).

۴-۴- جواز رجوع به عهدین

آنچه از برآیند مباحث حاصل می‌شود این است که خداوند توراتی را نازل فرموده است که در آن نور و هدایت است (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ (مائده: ۴۴)) و این تورات در نزد مردم عصر نزول موجود بوده (وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ (مائده: ۴۳)) و حاوی حکم خدا بوده است (فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ (مائده: ۴۳)) و همان تورات موجود نزد مردم

^۱ جهت مطالعه کامل و جامع در این باره رجوع کنید به: سلامی، احمد، ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۷)، منظور از تورات و انجیل در قرآن، پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و سوم، شماره ۱، صص ۷۶-۱۰۱.

عیناً به دست ما رسیده است و نه تنها مورد پذیرش و تصدیق قرآن است (مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ (بقره: ۴۱)) بلکه مورد استناد خداوند قرار گرفته و به شهادت و داوری فراخوانده شده است. (قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (آل عمران: ۹۳)) و همین گونه است در مورد حضرت عیسی (ع) که طبق آیات قرآن، تصدیق کننده تورات پیش از خود است (مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ (مائده: ۴۶)) و انجیلی از سوی خدا نازل شده است (وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (آل عمران: ۳)) و به عیسی (ع) داده شده، انجیلی که در آن هدایت و نور است (وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ (مائده: ۴۶)) و اهل انجیل موظف‌اند بر اساس آنچه خداوند در آن نازل فرموده حکم نمایند. (وَلِيُحْكُمَ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ (مائده: ۴۷)) بر همین اساس معتقدیم که تمامی تورات تحریف نشده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸) و وجود تحریف در بخشی از تورات و انجیل، مانع قبولی بخش‌های دیگر نیست. در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام نیز مشاهده می‌شود که ایشان در مناظراتشان با یهودیان و مسیحیان به تورات و انجیل موجود در میان مردم استدلال می‌نمودند. به‌عنوان مثال می‌توان به مناظره امام رضا علیه‌السلام با جاثلیق اشاره کرد که شرح کامل آن در کتاب‌های توحید (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، صص ۴۱۷-۴۴۱) و عیون اخبار الرضا (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۱۳۹-۱۵۹) نوشته شیخ صدوق (۳۰۵-۳۸۱ ق) روایت شده است. در شیوه عملی مفسران نیز مشاهده می‌شود که عهدین به‌عنوان یکی از منابع تفسیر در نظر گرفته شده است. به‌عنوان مثال در بخش‌هایی از تفسیر المیزان به‌ویژه ذیل آیات مرتبط با یهودیت اشارات و استناداتی به تورات وجود دارد؛ همچنین علامه در بیان تاریخ تورات، به مطالب قاموس کتاب مقدس استناد می‌کند که دایره المعارفی مسیحی پیرامون واژگان و مفاهیم کتاب مقدس است (صادق‌نیا و همکاران، ۱۳۹۲، صص ۲۶ و ۲۸). آیت‌الله معرفت نیز مراجعه به کتاب‌های دینی پیشین را به‌منظور بررسی و به‌ویژه ابهام‌زدایی از برخی داستان‌های مشترک میان قرآن و عهدین ضرورتی فرهنگی عنوان نموده و ضمن تأکید بر لزوم نقد و بررسی و کاوش در تمسک به تورات می‌گوید: «جزئیات رویدادهایی که قرآن به‌اختصار بیان کرده و با انتخاب بخش‌هایی، آن‌ها را در لابه‌لای قضایا و قصه‌های کوتاه خود آورده،

در کتاب عهد قدیم آمده است؛ لذا برای شرح آن قضایا و روشن ساختن پاره‌ای از ابهامات داستان‌های قرآن می‌توان به عهد قدیم مراجعه کرد. البته با احتیاط کامل» (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۶۰۷ و ۶۴۱-۶۴۲).

در پایان این بخش، توجه به این نکته ضروری است که استفاده از بایبل تنها برای فهم بخشی از آیات مفید خواهد بود و تنها می‌تواند به عنوان ابزاری در کنار سایر ابزار فهم قرآن مورد استفاده قرار گیرد. افزون بر اینکه رجوع به بایبل، لزوماً به معنای نبود منابع کافی در فهم آیات، در میان منابع اسلامی نیست؛ بلکه در برخی موارد می‌توان از آن‌ها به مثابه راهنما و سرنخی برای یافتن معنای صحیح از میان منابع اسلامی موجود یاری گرفت. همان‌گونه که تنافرد و قاسم نژاد در واکاوی واژه «رجیم» نشان دادند (تنافرد و قاسم نژاد، ۱۴۰۲-ب، صص ۱۵۵-۱۷۸) که چگونه رجوع به بایبل و استفاده از مطالب موجود در آن می‌تواند ما را به استفاده بهتر از منابع اسلامی رهنمون شود تا جایی که خطای پیش آمده در تفاسیر اسلامی را با الهام از منابع بایبلی اما با استفاده از منابع اسلامی اصلاح کنیم.

نتیجه‌گیری

رینولدز معتقد است سبک تلمیحی قرآن و اشاره مکرر قرآن به مطالب یهودی - مسیحی، یک مراجعه اجتناب‌ناپذیر برای مفسران اولیه ایجاد نموده تا ناگزیر باشند برای درک کتاب مقدس خود به سنت‌های یهودی و مسیحی مراجعه کنند. همواره تصور تحریف کتب مقدس و ترس از گرفتار شدن در اسرائیلیات، سبب عدم اعتماد و رجوع مناسب به بابیل در میان مفسران بوده است. این در حالی است که همان‌گونه که در برخورد با روایات اسلامی، به دلیل وجود برخی احادیث جعلی، خود را از کل مجموعه احادیث محروم نکرده و در جهت تشخیص سره از ناسره و بهره‌مندی از سخن حق معصومین (ع) می‌کوشیم، در رجوع به منابع عهدینی نیز می‌توان با تأملاتی در جهت تفکیک اسرائیلیات از مطالب حقه قدم برداشت نه اینکه خود را از هرگونه بهره‌مندی از این منابع محروم نماییم. بعلاوه قرآن به تأکید، خود را تصدیق‌کننده متون مقدس پیش از خود می‌داند و تورات و انجیل کنونی بسیاری از معارف اصلی را دربردارد و وجود تحریف در بخشی از تورات و انجیل، مانع قبولی بخش‌های دیگر نیست کما اینکه در سیره امامان معصوم علیهم‌السلام نیز استدلال به این کتب دیده می‌شود. ناگفته نماند که استفاده از بابیل تنها برای فهم بخشی از آیات مفید خواهد بود و تنها می‌تواند به‌عنوان ابزاری در کنار سایر ابزار فهم قرآن مورد استفاده قرار گیرد. افزون بر اینکه رجوع به بابیل، لزوماً به معنای نبود منابع کافی در فهم آیات، در میان منابع اسلامی نیست؛ بلکه در برخی موارد می‌توان از آن‌ها به‌مثابه راهنما و سرنخی برای یافتن معنای صحیح از میان منابع اسلامی موجود یاری گرفت.

منابع

- قرآن کریم
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). **توحید**؛ قم: موسسه النشر الاسلامی بجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق). **عیون اخبار الرضا**؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 ۳. احمدی، محمدحسن (۱۳۹۱). «تأملی در تفسیر آیه شریفه یُخْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»، **مطالعات تفسیری**، شماره ۱۰، صص ۳۱-۴۴.
 ۴. احمدی، محمدحسن (۱۳۹۳). **مسئله شناسی تحریف با نگاهی به قرآن کریم و کتاب مقدس**، قم: دانشکده اصول الدین، صص ۱۲۳-۱۹۳.
 ۵. اخوان صراف، زهرا، (۱۴۰۰). «دوتایی های قرآنی و فرضیه ویرایش متأخر قرآن رسمی»، **دین و دنیای معاصر**، دوره: ۸، شماره: ۲.
 ۶. الاوسی، علی (۱۳۷۰ ش)، **روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان**، ترجمه سید حسین میر جلیلی. سازمان تبلیغات اسلامی.
 ۷. بلاغی نجفی، محمدجواد، (۱۴۲۰). **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، قم: بنیاد بعثت.
 ۸. تنافرد، ساره، قاسم نژاد، زهرا (۱۴۰۲-الف). **قرآن پژوهان و حدیث پژوهان در غرب**؛ اصفهان: فرهنگستان اندیشه.
 ۹. تنافرد، ساره، قاسم نژاد، زهرا (۱۴۰۲-ب). «نقد و ارزیابی دیدگاه گابریل رینولدز درباره واژه «رجیم» در قرآن»، **قرآن پژوهی خاورشناسان**، سال هجدهم، شماره ۳۵.
 ۱۰. توفیقی، حسین، (۱۳۸۵). **آشنایی با ادیان بزرگ**، تهران: سمت.
 ۱۱. توفیقی، حسین، (۱۳۹۵). **تفسیر پنج موضوع قرآنی**، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۱۲. ذهبی، محمدحسین، (۱۳۸۱). **التفسیر والمفسرون**، قاهره: دارالکتب الحدیثه.
 ۱۳. ذهبی، محمدحسین، (۱۴۰۵). **الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث**، دمشق: دارالایمان.
 ۱۴. رشیدرضا، محمد (۱۹۹۰). **تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
 ۱۵. زروانی، مجتبی، علمی، قربان، سعیدی، محمدباقر (۱۳۹۵). «بررسی و نقد آرای گابریل رینولدز در باب کفالت حضرت مریم»، **پژوهش های قرآن و حدیث**، سال چهل و نهم، شماره دوم، صص ۲۶۹-۲۸۴.

۱۶. سلامی، احمد، ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۷). منظور از تورات و انجیل در قرآن، *پژوهش‌های قرآنی*، سال بیست و سوم، شماره ۱، صص ۷۶-۱۰۱.
۱۷. شفیعی، سعید (۱۴۰۰). *مطالعات قرآنی معاصر در غرب*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. صادق نیا، مهرباب؛ سلیمانی، حسین؛ طباطبایی، سید محمدعلی (۱۳۹۲). «بررسی تفسیر آیات مرتبط با یهودیت در المیزان»، *مطالعات تفسیری*، سال ۴، شماره ۱۳، ۲ صص ۷-۳۰.
۱۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبائی، محمدعلی، مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۵). «تاریخ انگاره تحریف بابیل در دوران پیش اسلامی»، *پژوهش‌های ادیبانی*، شماره ۷، صص ۹-۲۸.
۲۱. طباطبائی، محمدعلی، مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۷). «تاریخ انگاره تحریف بابیل در مجادلات مسیحی اسلامی»، *تاریخ اسلام*، سال ۱۹، شماره ۷۴، صص ۱۳۷-۱۸۰.
۲۲. طباطبائی، محمدعلی، مسعودی، عبدالهادی، مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۸). «تاریخ تطبیقی انگاره تحریف بابیل در تفاسیر شیعه و اهل سنت»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال پنجم، شماره دوم، صص ۲۹۷-۳۲۱.
۲۳. طباطبائی، محمدعلی، مسعودی، عبدالهادی، مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۹). «(تبدیل)» و «نوشتن کتاب با دستان»؛ تحلیلی زبان‌شناختی از دو گزاره موهم تحریف بابیل در قرآن»، *سراج منیر*، سال یازدهم، شماره ۴۰، صص ۱-۳۲.
۲۴. طباطبائی، محمدعلی (۱۴۰۰). «تحلیلی زبان‌شناختی تاریخی از معنای «تحریف» در قرآن و روند تحول معنایی آن پس از قرآن»، *دین و دنیای معاصر*، سال هشتم، شماره ۱، صص ۱۴۱-۱۶۲.
۲۵. *عهد عتیق* (۱۳۹۴). ترجمه پیروز سیار، تهران: هرمس و نشر نی.
۲۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷). *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلاميه.
۲۷. نقوی، حسین (۱۳۹۰). «تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن»، *معرفت ادیبان*، سال سوم، شماره اول، صص ۵-۲۴.
۲۸. وصفی، محمدرضا؛ شفیعی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). «نگرشی روشمند به جایگاه عهدین در تفسیر قرآن با تکیه بر الگوی نشانه‌شناختی بینامتنیت»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*، سال دهم، شماره ۲.

29. Reynolds, G. 2010, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, New York: Routledge.
30. Reynolds, G. 2017, "Noah's Lost Son in the Qur'ān", *Arabica*, 64, 129-148.
31. Neuwirth, A. "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran." Deutscher Orientalistentag 1975. Wiesbaden: Steiner, 1977, 736 - 9. Trans.: "Some remarks on the special linguistic and literary character of the Qur'an".

References:

The Holy Quran

1. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1398 AH). Tawheed; Qom: Al-Islami Publishing House in the Group of Teachers in the Scientific Seminary. (in Persian)
2. 3- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1404 AH). Ayoun Akhbar al-Rida; Beirut: Al-Alami Publishing House. (in Arabic)
3. Ahmadi, Muhammad Hassan (1391). "A Reflection on the Interpretation of a Noble Verse They Distort the Word from Its Context", Interpretive Studies, No. 10, pp. 31-44. (in Persian)
4. Ahmadi, Muhammad Hassan (1393). The Problem of Tahrif with a View to the Holy Quran and the Holy Bible, Qom: Faculty of Principles of the Religion, pp. 123-193. (in Persian)
5. Akhawan-Saraf, Zahra, (1400). "Quranic dualities and the hypothesis of the late revision of the official Quran", Religion and Contemporary World, Volume: 8, Issue: 2. (in Persian)
6. Al-Awsi, Ali (1991), Allamah Tabataba'i's method in the interpretation of al-Mizan, translated by Seyyed Hossein Mir Jalili. Islamic Propaganda Organization. (in Persian)
7. Balaghi Najafi, Mohammad Javad, (1996). Ala'a al-Rahman fi Tafsir al-Quran, Qom: Be'sat Foundation. (in Arabic)
8. Tanafard, Sareh, Ghasem-Nejad, Zahra (1996). Quranic scholars and hadith scholars in the West; Isfahan: Andisheh Academy. (in Persian)
9. Tanafard, Sareh, Ghasem-Nejad, Zahra (1996). "Criticism and evaluation of Gabriel Reynolds' view on the word "Rajim" in the

- Quran", *Quranic Studies of Orientalists*, Year 18, Issue 35. (in Persian)
10. Towfighi, Hossein, (2006). *Introduction to the Great Religions*, Tehran: Samt. (in Persian)
 11. Towfiqi, Hossein, (2016). *Interpretation of Five Quranic Topics*, Qom: University of Religions and Schools Press. (in Persian)
 12. Dhahabi, Mohammad Hossein, (2002). *Tafsir and Interpreters*, Cairo: Dar al-Kutb al-Hadith. (in Arabic)
 13. Dhahabi, Mohammad Hossein, (2005). *The Israelites in Tafsir and Hadith*, Damascus: Dar al-Iman. (in Arabic)
 14. Rashid Reza, Mohammad (1990). *Tafsir al-Quran al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Egyptian General Book Authority. (in Arabic)
 15. Zarwani, Mojtaba, Elmi, Ghorban, Saeedi, Mohammad Baqir (2016). "Review and Criticism of Gabriel Reynolds' Opinions on the Guardianship of Mary", *Quran and Hadith Studies*, Year 49, Issue 2, pp. 269-284. (in Persian)
 16. Salami, Ahmad, Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2018). The meaning of the Torah and the Gospel in the Quran, *Quranic Studies*, Year 23, Issue 1, pp. 76-101. (in Persian)
 17. Shafi'i, Saeed (2001). *Contemporary Quranic Studies in the West*; Tehran: Tehran University Press. (in Persian)
 18. Sadeq Nia, Mehrab; Soleimani, Hossein; Tabataba'i, Seyyed Mohammad Ali (2013). "A Study of the Interpretation of Verses Related to Judaism in Al-Mizan", *Interpretive Studies*, Year 4, Issue 13, 2 pp. 7-30. (in Persian)

19. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hussein (2017). *Al-Mizan in the Interpretation of the Quran*; Qom: Islamic Publications Office. (in Arabic)
20. Tabataba'i, Mohammad Ali, Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2016). "The History of the Idea of Bible Distortion in the Pre-Islamic Era", *Religious Studies*, Issue 7, pp. 9-28. (in Persian)
21. Tabatabaei, Mohammad Ali, Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2018). "The History of the Idea of Bible Distortion in Christian-Islamic Controversies", *History of Islam*, Year 19, Issue 74, pp. 137-180. (in Persian)
22. Tabatabaei, Mohammad Ali, Masoudi, Abdul Hadi, Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2019). "The Comparative History of the Idea of Bible Distortion in Shiite and Sunni Interpretations", *Comparative Interpretation Studies*, Year 5, Issue 2, pp. 297-321. (in Persian)
23. Tabatabaei, Mohammad Ali, Masoudi, Abdul Hadi, Mahdavi-Rad, Mohammad Ali (2019). "Transformation" and "Writing a Book by Hand"; A Linguistic Analysis of Two Illusionary Statements of Bible Distortion in the Quran", *Siraj Munir*, Year 11, Issue 40, pp. 1-32. (in Persian)
24. Tabatabaei, Mohammad Ali (1400). "A Historical Linguistic Analysis of the Meaning of "Distortion" in the Quran and the Process of Its Semantic Evolution after the Quran", *Religion and the Modern World*, Year 8, Issue 1, pp. 141-162. (in Persian)
25. Ahd Atiq (1394). Translated by Pirouz Sayar, Tehran: Hermes and Nay Publishing House. (in Persian)

26. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1387). Al-Tafsir and the Interpreters in Thobeh al-Qushayb, Mashhad: Al-Jami'ah al-Razaviyyah for Islamic Sciences. (in Arabic)
27. Naqvi, Hossein (1390). "The Compilation of the Torah and the Gospel from the Perspective of the Verses of the Quran", Ma'rifat Idyan, Year 3, Issue 1, pp. 5-24. (in Persian)
28. Wasfi, Mohammad Reza; Shafi'i, Seyyed Ruhollah (1392). "A Methodological Approach to the Position of the Two Testaments in the Interpretation of the Quran Based on the Semiotic Model of Intertextuality", Research in the Sciences of the Quran and Hadith, Al-Zahra University, Year 10, No. 2. (in Persian)
29. Reynolds, G. 2010, The Qur'an and its Biblical Subtext, New York: Routledge.
30. Reynolds, G. 2017, "Noah's Lost Son in the Qur'ān", Arabica, 64, 129-148.
31. Neuwirth, A. "Einige Bemerkungen zum besonderen sprachlichen und literarischen Charakter des Koran." Deutscher Orientalistentag 1975. Wiesbaden: Steiner, 1977, 736 - 9. Trans.: "Some remarks on the special linguistic and literary character of the Qur'an."

The Poetics of Sacred Spaces in the Poetry of Navā'ī: A Reading Based on Gaston Bachelard's Theory of Space

Fatemeh HajiAkbari¹

Mehmet Hakki Söcin²

1. Associate Professor, Department of Quranic sciences and Hadith, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran. (The corresponding author) f.hajiakbari@kub.ac.ir

2. Full Professor, Arabic Language Teaching Department, Gazi University, Ankara, Türkiye. mhakkisucin@yahoo.com/<https://orcid.org/0000-0003-4433-7468>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054062.1144](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054062.1144)

*Original
Research*

Received:
2025-02-21

Accepted:
2025-07-07

Keywords:

'Alīshīr

Navā'ī,

Dīvān,

Gaston

Bachelard,

Place,

Islamic

Spaces

Abstract: Gaston Bachelard, in his seminal work *The Poetics of Space*, posits that places exert not only physical but also profound psychological and emotional influences on individuals. From his perspective, a place transcends its mere physicality to become a concept interwoven with imagination, emotions, and memories, serving as a mirror of the human inner world and constituting one of the most fertile realms of the imagination. Space, in this sense, manifests as the mode through which characters emerge and interact within real or imagined settings, shaped by cultural, social, and epistemological perspectives as reflected in poetry. 'Alīshīr Navā'ī, a distinguished poet of the ninth century AH (fifteenth century CE), effectively utilized the semantic potential of space in the construction of meaning within his poetry. In his works, space assumes diverse dimensions, ranging from simple, tangible natural settings to sacred and religious spaces, employed with poetic finesse to convey mystical, ethical, and philosophical concepts. Drawing on Bachelard's theory of the poetics of space, this article examines the sacred and religious spaces in Navā'ī's *Dīvān*. It analyzes the epistemological foundations and semantic patterns of the spaces depicted in his poetry, with a particular focus on their representation. The poetics of space in Navā'ī's *Dīvān*, especially in the depiction of religious sites, reveals the depth of his mystical and spiritual vision. This study demonstrates how sacred spaces in Navā'ī's poetry serve as symbolic reflections of the poet's inner and spiritual experiences.



بوطیقای فضاهای مقدس در اشعار نوایی

خوانشی بر اساس نظریه‌ی فضای گاستون باشلار)

فاطمه حاجی اکبری^۱ مهمت حقی سوشین^۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران. (نویسنده مسئول)

f.hajiakbari@kub.ac.ir

۲. استاد دپارتمان آموزش زبان عربی، دانشگاه غازی، آنکارا، ترکیه.

<https://orcid.org/0000-0003-4433-7468/mhakkisucin@yahoo.com>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054062.1144](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054062.1144)

صص

۷۶-۵۷

علمی پژوهشی

دریافت:

۲۳-۱۲-۱۴۰۳

پذیرش:

۱۶-۰۴-۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

علیشیر نوایی،
دیوان اشعار،
گاستون باشلار،
مکان،
فضاهای اسلامی

چکیده: گاستون باشلار در کتاب *بوطیقای فضا* بر این باور است که مکان‌ها نه تنها نقش فیزیکی، بلکه تأثیرات روان‌شناختی و عاطفی عمیقی بر انسان دارند. از دیدگاه او، مکان از یک موجودیت صرفاً فیزیکی به مفهومی آمیخته با تخیل، احساسات و خاطرات تبدیل می‌شود و به‌عنوان آینه‌ای از دنیای درونی انسان، یکی از حاصلخیزترین عرصه‌های تخیل را شکل می‌دهد. فضا، شیوه‌ی ظهور و بروز شخصیت‌ها در مکان‌های واقعی یا فرضی است که تحت تأثیر نگرش‌های فرهنگی، اجتماعی و معرفتی در شعر تجلی می‌یابد. علی‌شیر نوایی، شاعر برجسته‌ی قرن نهم هجری، در فرایند معناسازی از فضای دلالی حاکم بر اشعار خود به‌گونه‌ای مؤثر بهره برده است. مکان در اشعار او ابعاد متنوعی دارد؛ از فضاهای ساده و ملموس طبیعی گرفته تا فضاهای مقدس و دینی که با ظرایف و شگردهای خاص شاعرانه برای بیان مفاهیم عرفانی، اخلاقی و فلسفی به کار گرفته شده‌اند. این مقاله با تکیه بر نظریه‌ی بوطیقای فضا گاستون باشلار، به بررسی فضاهای مقدس و دینی در دیوان علی‌شیر نوایی می‌پردازد. در این راستا، ضمن بررسی و تحلیل فضاهای طرح‌شده در اشعار او، بنیان‌های معرفت‌شناختی این فضاها و الگوهای معناشناختی آن‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد. بوطیقای فضا در دیوان نوایی، به‌ویژه در توصیف مکان‌های دینی، نشان‌دهنده‌ی عمق نگاه عرفانی و معنوی اوست. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه فضاهای مقدس در شعر نوایی به‌عنوان نمادهایی بازتاب‌دهنده‌ی تجربیات درونی و معنوی شاعر هستند



مقدمه

«بوطیقای فضا» اثر گاستون باشلار (۱۹۶۲-۱۸۸۴)، فیلسوف، ریاضی‌دان، شاعر و معرفت‌شناس فرانسوی، یکی از مهم‌ترین آثار در حوزه‌ی پدیدارشناسی و مطالعات مربوط به فضا و تخیل شاعرانه است. باشلار که در ابتدا به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته در حوزه‌ی تاریخ و فلسفه علم شناخته می‌شد، سال‌ها کرسی استادی این رشته‌ها را در دانشگاه سوربن بر عهده داشت. او در آثار اولیه‌اش، همچون «عقل و علیت» و «روش علمی»، به بررسی مباحث مربوط به علم و روش‌شناسی پرداخت. با این حال، باشلار در میانه‌ی مسیر فکری خود، رویکردی نوین را در پیش گرفت و به‌طور ناگهانی با انتشار کتاب «روان‌کاوی آتش» (۱۹۳۸)، مسیر جدیدی را در مطالعات خود آغاز کرد. این کتاب که به بررسی نمادها و تخیلات مرتبط با عنصر آتش می‌پرداخت، نقطه‌ی عطفی در کارنامه‌ی فکری باشلار محسوب می‌شد. پس از آن، او با انتشار آثار دیگری همچون «آب و رؤیایها» (۱۹۴۲)، «هوا و رؤیایها» (۱۹۴۳)، «زمین و رؤیایهای اراده» (۱۹۴۸) و «زمین و رؤیایهای آسایش» (۱۹۴۸)، به‌طور جدی به بررسی رابطه‌ی بین تخیل شاعرانه و عناصر چهارگانه‌ی طبیعت (آتش، آب، هوا و زمین) پرداخت. «بوطیقای فضا» (۱۹۵۷) نیز در ادامه‌ی همین مسیر فکری قرار می‌گیرد. این کتاب که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار باشلار در حوزه‌ی پدیدارشناسی فضا شناخته می‌شود، به بررسی رابطه‌ی بین فضاهای فیزیکی و تخیل شاعرانه می‌پردازد.

بوطیقای مکان به بررسی رابطه میان انسان و محیط‌های مکانی می‌پردازد و درک ما از مکان را با استفاده از مفاهیم شاعرانه و فلسفی توضیح می‌دهد. این مفهوم که توسط گاستون باشلار توسعه یافته است، به چگونگی تأثیر مکان بر خاطرات، احساسات و تجربه‌های انسانی تأکید دارد. باشلار معتقد است که مکان‌ها نه تنها نقش فیزیکی بلکه تأثیرات روان‌شناختی و عاطفی عمیقی بر انسان دارند. وی بر این باور است که مکان‌ها با خاطرات و رؤیایمان عجین شده و در بازتولید حس هویت فردی و جمعی نقشی مهم دارند. فضا در نگاه باشلار هم ظرف است و هم مظهر و گاه دری است که به روی استعاره‌ی خیال باز می‌شود. «صندوقچه‌ها

به‌ویژه گنجه‌های کوچکی که متعلق به ماست، چیزهایی است که شاید روزی باز شوند از چنین چیزهایی بی‌کرانگی جریان یابد» (باشلار، ۱۴۰۱، ۷) روح ما خانه است و با خاطر سپردن خانه‌ها و اتاق‌ها می‌آموزیم که در خود سکون یابیم. حالا همه چیز روشن می‌شود و خیالات خانه در هر دو مسیر حرکت می‌کنند: آن‌ها درون ما هستند و به همان اندازه که ما درون آن‌ها هستیم (همان، ۲۹). تخیل به تعریف باشلار مرموزترین نیروی روانی کیهان است (همان، ۱۱) تخیل، به‌مانند آدمی، ناچیزترین پناه‌ها را جستجو می‌کند سرودن شعر همان کنار هم چیدن خیال‌های متعدد است. این سرودن همراه با عناصر پیچیده‌ی روان‌شناسانه‌ای خواهد بود که فرهنگ‌های گذشته را در کنار ایده‌های واقعی می‌نشانند (همان، ۱۹).

علی شیر بیگ یا امیرعلی شیر (۸۴۴ تا ۹۰۷ ق / ۱۴۴۱ تا ۱۵۰۱ م) متخلص به نوایی برجسته‌ترین شخصیت (چغتایی) است که در عصر تیموری ماوراءالنهر بالید (حاجی اکبری، ۲۰۲۴، ۲۱۷). علی شیر نوایی بزرگ‌ترین عامل گسترش نهضت ادبی در هرات به شمار می‌رفت سیاستمدار و فرهنگ‌مرد پرآوازه‌ی روزگار تیموری در سال ۹۰۶ هجری قمری چشم از دنیا فرو بست. حضور توانمندانه وی در عرصه‌های گوناگون چون سیاست، پشتیبانی از اهل فرهنگ، ساخت‌وساز بناهای عام‌المنفعه، نگارش و سرایش، توسعه ادب ترکی و... جایگاه پرفراز و رفعتی را بدو بخشید (ولدی طوغان، ۱۳۷۷، ۳۹). این پژوهش ضمن بررسی و تحلیل اشعار، بنیان‌های معرفت‌شناختی را واکاوی و تحلیل فضا را در اشعار نوایی ارائه می‌کند.

نقش مکان در اشعار نوایی در ارتباط با حسرت به گذشته، تخیل و زمینه‌های عاطفی پیوند می‌خورد. شاعر با عواطف خود به شعر زیبایی و جان می‌بخشد و عاطفه و حس زمینه‌ی درونی و معنوی شعر است. باز جمله بوی خاک. خاک پتریکور (petrichor) نام دارد این رایحهٔ خاک، نامی یونانی دارد که حاصل دو واژهٔ پترا (Petra) به معنی سنگ و ایکور (Ichor) هست که در اسطوره‌شناسی یونان نام مایعی بوده که در رگ خدایان و رویین‌تنان جریان داشته است. در حوزه عرفان عظمت خاک در این است که پیوسته در حال نمو است. (<https://en.wikipedia.org/wiki/Petrichor>) انسان از همان آغاز تولد بر خاک

چشم می‌گشاید و در هنگامه مرگ نیز به خاک سپرده می‌شود. اشعر در ابیاتی به این زمینه‌های عاطفی به خاک میکده اشاره می‌کند.

مستی آرد بوی خاک میکده‌ای پیر دیر / گویی اندودی به لای باده این کاشانه را
(غزل ۱۸) در غزلی علی شیر نوایی زمان حضور در یک میکده را به چند قرن قبل باز می‌گرداند یعنی زمان حضرت موسی. او در این بیت به مخاطب می‌گوید اگر آتشی که با موسی کلیم‌الله سخن گفت را ندیده‌ای به میکده بیا و سقف میکده را نگاه کن که انعکاس فروغ می در آن افتاده است:

بنگر به سقف میکده عکس فروغ می / گر ز آتش کلیم ندیدی زبانه را (غزل ۳۸)
خیالی که محور این تصور متغیر است به نوبت زمینی و آسمانی می‌شود و آشنا و کیهانی است همان خیال چراغ است. شاعران به ما کمک می‌کنند تا در خود لذتی را کشف کنیم که گاه در حضور شیء کاملاً آشنا جلوه می‌کند، لذتی که ما در گسترده‌گی فضای صمیمی خود تجربه می‌کنیم (باشلار، ۱۹۶).

هدف این پژوهش تحلیل دیدگاه شاعرانه علی شیر نوایی نسبت به مکان‌های مقدس است و تلاش دارد تا با استفاده از ابزارهای مفهومی گاستون باشلار، نحوه نگاه و درک نوایی از مکان را بررسی کند. در این راستا:

۱. به بررسی تصاویر مکان‌های مقدس یا مکان‌های خاص اشاره‌شده‌ی قرآنی در دیوان نوایی پرداخته می‌شود.

۳. سازگاری دیدگاه نوایی با مفهوم بوطیقای مکان در فلسفه باشلار ارزیابی می‌شود.

روش این پژوهش تحلیل کیفی است که با استفاده از ابزارهای مفهومی طرح شده در بوطیقای باشلار به بررسی مکان‌های مقدس در دیوان علی شیر نوایی می‌پردازد.

بر اساس جست‌وجوهای صورت گرفته اثر مستقلى در این زمینه وجود ندارد. آثار موجود بیشتر به بررسی و تطبیق چهار عنصر در دیگر کتب باشلار (روانکاوی آتش، شعله‌ی، هوا و رؤیاها، آب و رؤیاها) یا نظریه فضا در دیوان‌های شعری غیر از علی شیر نوایی پرداخته‌اند. از جمله این آثار عبارت‌اند از:

۱. الهام سیدان در بوطیقای فضا در غزل‌های روایی عطار (۱۳۹۴)، به ابعاد مختلف فضا در دیوان عطار پرداخته است.
 ۲. زیبا پریشانی و دیگران در مقاله‌ی جستجوی انگاره خانه در آثار «سهراب سپهری» بر مبنای پدیدارشناسی تخیل «گاستون باشلار» (۱۳۹۹)، به بررسی کهن الگوی خانه در آثار سپهری پرداخته‌اند.
 ۳. دیده‌بان و دیگران در مقاله‌ی کاربست نظریه‌ی بوطیقای فضای باشلار در بارون درخت نشین اثر ایتالو کالوینو و کیمیاگر اثر پائولو کوئیلو (۱۳۹۹)، کاربست مفهوم شاعرانگی فضای باشلاری را در آثار کیمیاگر کوئیلو و بارون درخت نشین کالوینو بررسی کرده‌اند.
- بر این اساس بررسی فضاهای دینی در دیوان شعری علی شیر نوایی بی‌سابقه است.

چارچوب نظری

گاستون باشلار در کتاب «بوطیقای مکان» (La Poétique de l'Espace، ۱۹۵۸)، تأثیر مکان‌های فیزیکی بر دنیای خیالی و عاطفی فرد را بررسی می‌کند. او مکان را نه صرفاً به‌عنوان یک فضای فیزیکی، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای که با خاطرات، تخیلات و احساسات فرد آمیخته است، تحلیل می‌کند.

باشلار در این اثر، با استفاده از رویکردی پدیدارشناختی، به تحلیل فضاهایی همچون «خانه»، «خانه و جهان»، «کشوها، قفسه‌ها و گنجه‌ها»، «آشپان‌ها»، «صدف»، «گوشه‌ها»، «مینیاتورها»، «بی‌کرانگی درون»، «دیالکتیک درون و برون» و «پدیدارشناسی تدور» می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این فضاها می‌توانند به‌عنوان مکان‌هایی برای تجلی تخیل و رؤیا عمل کنند. یکی از ویژگی‌های بارز «بوطیقای فضا»، گریز آن از علیت و روش‌های علمی متعارف است.

باشلار در این کتاب، به‌جای پرداختن به تحلیل‌های عقلانی و علی‌معلولی، بر تجربه‌ی زیسته و تخیل شاعرانه تأکید می‌کند. او معتقد است که فضاها نه تنها به‌عنوان مکان‌های فیزیکی، بلکه به‌عنوان مکان‌هایی برای بازتاب احساسات، خاطرات و رؤیاهای انسان عمل می‌کنند. به‌عقیده‌ی باشلار، فضاها می‌توانند

به‌عنوان نمادهایی از درون‌مایه‌های روانی و معنوی در نظر گرفته شوند و به انسان کمک کنند تا به عمق وجود خود دست یابد.

باشلار در کتاب خود بیان می‌کند که فضا معنایی دارد که عمیقاً در ادراک انسان می‌رود و تخیل را تحریک می‌کند. وی نه تنها بر بعد فیزیکی فضا، بلکه بر معانی نمادین آن که تجارب درونی، خاطرات و واکنش‌های احساسی ما را شکل می‌دهد، تأکید می‌کند. تأمل در جمله او که می‌نویسد: «من فضایی هستم که در آن زندگی می‌کنم» (پیشین، ۱۴۵) نشان می‌دهد که دایره‌ی معنایی او از فضا چقدر گسترده است.

در ادامه، مفاهیم اصلی و توضیحات همراه با مثال‌های دقیق آورده شده است:

۱. پناهگاه و مفهوم خانه

به‌گفته باشلار، خانه اساسی‌ترین و امن‌ترین پناهگاه برای فرد است. خانه به‌عنوان جایی که فرد برای اولین بار با دنیا آشنا می‌شود، هم محافظت فیزیکی و هم عاطفی ارائه می‌دهد. فضاهای داخلی خانه (مانند اتاق زیرشیروانی، زیرزمین و اتاق‌ها) با دنیای ناخودآگاه فرد نیز مرتبط هستند. مثال‌ها: اتاق زیرشیروانی و تخیل. باشلار اتاق زیرشیروانی را مکانی برای اندیشه‌های منطقی می‌داند. این فضای بلند و روشن، تخیلات را به سمت بالا هدایت می‌کند. برای مثال، کودکی که در اتاق زیرشیروانی کتاب‌های قدیمی را جست‌وجو می‌کند، دریچه‌ای جدید به دنیای خیال خود باز می‌کند. زیرزمین و ناخودآگاه: زیرزمین، برعکس، مکانی برای ترس‌ها و افکار تاریک است. باشلار آن را استعاره‌ای برای ناخودآگاه انسان می‌بیند (باشلار، ۱۴۰۱، ۲۷).

۲. فضاهای کوچک و جادوی جزئیات

باشلار معتقد است که تمرکز بر فضاهای کوچک و جزئیات، تخیل را تحریک می‌کند. کسوها، کمدها و جعبه‌ها نمونه‌هایی از این فضاهای کوچک و بسته هستند که حس رمز و راز و خاطرات گذشته را برمی‌انگیزند.

مثال: باز کردن یک جعبه قدیمی و یافتن اسباب‌بازی‌های کودکی می‌تواند خاطراتی عمیق را زنده کند. این‌گونه فضاهای کوچک، جایی برای پیوند فرد با گذشته و آزادی تخیل هستند (همان، ۵۶).

۳. فضاهای طبیعی و رؤیاهای کیهانی

باشلار بر این باور است که طبیعت و فضاهای باز نیز الهام‌بخش تخیل هستند. به‌ویژه عناصر طبیعی مانند آسمان، آب و جنگل نقش مهمی در شکل‌گیری تجربیات عاطفی فرد دارند. مثال‌ها: آسمان و بی‌نهایت: نگاه به آسمان می‌تواند باعث شود فرد خود را در بی‌نهایت گم کند و تخیل خود را به کار گیرد. آسمان فقط یک فضای فیزیکی نیست، بلکه نمادی از بی‌کرانگی و آزادی است. انعکاس در آب: انعکاس در یک برکه، نوعی واقعیت دوگانه ایجاد می‌کند و به فرد این امکان را می‌دهد که هم به وجود خود و هم به عمق طبیعت بیندیشد (همان، ۸۵).

۴. فضاهای متحرک و سفر

باشلار معتقد است فضاهای متحرک (مانند کشتی یا قطار) نیز تخیل را تغذیه می‌کنند. این فضاهای متحرک، هم‌سفر فیزیکی و هم‌سفر عاطفی برای فرد فراهم می‌کنند. مثال: فردی که در یک کشتی سفر می‌کند، با حرکت مداوم دریا هم جهان بیرون و هم دنیای درونی خود را دوباره کشف می‌کند. این‌گونه فضاها، احساسی از «میان‌بودگی» موقت ایجاد می‌کنند (همان، ۱۱۰).

۵. رابطه مکان و زمان

مکان‌ها نه‌تنها فضاهای فیزیکی هستند، بلکه انباشته از زمان نیز هستند. خاطرات گذشته، همراه با ویژگی‌های حسی یک مکان، پیوندی عمیق و عاطفی در فرد ایجاد می‌کنند. مثال: باز کردن در یک خانه قدیمی و مواجهه با بوی آن، ترک‌های دیوارها یا صدای جیرجیر کف چوبی، می‌تواند خاطرات گذشته را زنده کند. این امر نشان می‌دهد که مکان به‌عنوان نوعی کپسول زمانی عمل می‌کند (همان، ۱۳۰).

۶. فضاهای خیالی

باشلار معتقد است که مکان فقط محدود به فضاهای ملموس نیست، بلکه مکان‌های خیالی که در ذهن فرد شکل می‌گیرند نیز بسیار مهم هستند. شاعران و نویسندگان اغلب از این نوع مکان‌ها در آثار خود استفاده می‌کنند. مثال: در یک شعر، توصیف «یک جنگل بی‌پایان» یا «قلعه‌ای جادویی» می‌تواند به فرد اجازه دهد تا در دنیای خیالی خود به کاوش بپردازد (همان، ۱۵۰).

۷. فضاهای متافیزیکی

باشلار بیان می‌کند که فضاهای مقدس تأثیر متافیزیکی بر فرد دارند. این فضاها جایی هستند که فرد آرامش درونی پیدا کرده و به لحاظ روحی بازسازی می‌شود. مثال: فردی که در قله یک کوه مراقبه می‌کند، می‌تواند هم به لحاظ فیزیکی و هم روحی احساس قدرت کند. این وضعیت نشان‌دهنده بعد روحانی مکان است. بوطیقای مکان باشلار، مکان را از یک موجودیت صرفاً فیزیکی به یک مفهوم آمیخته با تخیل، احساسات و خاطرات تبدیل می‌کند. این مفهوم را می‌توان در ادبیات، معماری، هنر و تجربیات فردی به کار گرفت. مکان از دیدگاه باشلار آینه‌ای از دنیای درونی انسان است و یکی از حاصلخیزترین عرصه‌های تخیل را تشکیل می‌دهد (باشلار، ۱۴۰۱، ۱۷۰).

۲. مکان‌های مقدس در شعر نوایی:

علی شیر نوایی در غزل‌هایش برای طرح معنا و پیشبرد فرایند معنا سازی به نحو قابل توجهی از فضای دلالتی حاکم بر اشعار استفاده کرده است. بررسی غزلیات و قصاید دیوان فارسی علی شیر نشان می‌دهد که فضا یک عنصر صرفاً پس‌زمینه‌ای ساده نیست بلکه در تمام روایت به صورت جدی حضور دارد. حضور این فضای حاکم بر اشعار ارتباط مستقیمی با ادراک و احساس شاعر و شخصیت‌ها داشته و مطابق آن روایت در فضا شکل می‌گیرد. فضا در اشعار علی شیر نوایی از ابعاد مختلفی قابل بررسی است از جمله فضاهای فردی، اجتماعی یا ادبی و نمادین و البته ارتباط میان فضاهای مختلف نیز قابل بررسی است.

مکان‌های مذهبی چون کعبه، مسجد، محراب، خانقاه، نمادهایی از پناهگاه، آرامش روانی و تأمل روحانی‌اند که در دیوان شعری فانی (تخلص شاعر) حضور پررنگی دارد. باشلار مفهوم خلوت و پناه را به‌عنوان فضایی برای بازگشت به درون و دستیابی به آرامش درونی اشاره می‌کنند. وی گوشه را به‌عنوان مکانی برای سکون و سکوت توصیف می‌کند، نوایی امکان مقدس را به‌عنوان فضایی طرح می‌کند که فرد در آن‌ها می‌تواند از جهان بیرون فاصله بگیرد و به درون خود بازگردد. هر دو متن، به‌عنوان نمادهایی از دیالکتیک درون و برون و وحدت وجود، نشان‌دهنده‌ی اهمیت فضاهای درونی و معنوی در زندگی انسان هستند.

کعبه

از جمله اشارت‌های علی شیرخانه‌ی کعبه است که شاعر هنرمندانه به ذکر این مکان تأکید می‌کند که انسان به هر طرف روی کند خداوند حضور دارد:

کعبه و دیر تفاوت نکند چون همه جا / دیده بر روی تو و میل دلم سوی تو بود

(۱۵۳)

این بیت بیانگر نوعی وحدت در عشق است که فراتر از مرزهای مذهبی و جغرافیایی قرار می‌گیرد. باشلار در نظریه‌ی خود بر این تأکید دارد که فضاها تنها مکان‌های فیزیکی نیستند، بلکه حامل بارهای عاطفی، نمادین و روانی هستند که بر ذهن و احساسات انسان تأثیر می‌گذارند. باشلار در کتاب بوطیقای فضا به مفهوم **تدور** (گرد بودن) و **تمرکز** اشاره می‌کند. او بیان می‌کند که وقتی چیزی در هسته‌ی خود محصور می‌شود، به شکل مدور درمی‌آید و این شکل‌گیری گرد، نشان‌دهنده‌ی **تمرکز** و **جمع‌شدگی** است. باشلار این پدیده را به **گنبد آسمان** تشبیه می‌کند که با چرخه‌ی هستی گرد می‌شود و آرامش را به همه چیز منتقل می‌کند. به عقیده‌ی او، این شکل‌گیری مدور، نمادی از **مرکزیت** و **تمرکز** است، گویی که هر چیز منزوی‌شده، خود را به‌عنوان مرکز جهان می‌بیند. بیت نوایی، **کعبه** و **دیر** نیز می‌توانند به‌عنوان نمادهایی از **تمرکز** و **جمع‌شدگی** در نظر گرفته شوند. این مکان‌ها، فارغ از تفاوت‌های ظاهری، به فرد امکان می‌دهند تا به درون خود بازگردد و به مرکز وجود خود دست یابد. (باشلار، ۲۲۶-۲۲۷)

باشلار بیان می‌کند که شکل‌گیری مدور، آرامش را به همه چیز منتقل می‌کند. این مفهوم، به‌عنوان نمادی از سکون و آرامش، نشان‌دهنده‌ی اهمیت فضاهای درونی و معنوی در زندگی انسان است. در بیت نوایی، کعبه و دیر نیز به‌عنوان نمادهایی از سکون و آرامش در نظر گرفته می‌شوند. این مکان‌ها، فارغ از تفاوت‌های ظاهری، به فرد امکان می‌دهند تا از جهان بیرون فاصله بگیرد و به درون خود بازگردد. (همان)

مسجد و محراب

قبول عام را از مسجد آبی دیرتر بیرون
 کزین مسجد گزینی خوب‌تر صدبار
 رهبانی (قصاید شماره ۵)

«قبول عام» (پذیرش عمومی یا مقبولیت عامه) را از مسجد بیرون آورده‌ای، زیرا رهبانیت (عزت و دوری از جهان) صدبار بهتر از این مسجد (این نوع پذیرش) است. در این بیت علی شیر نوایی به تقابل بین فضای جمعی (مسجد) و فضای فردی (رهبانیت) می‌پردازد. شاعر فضای رهبانیت را به‌عنوان مکانی برای خلوت، تأمل و آرامش ترجیح می‌دهد و فضای مسجد را به‌عنوان مکانی ناکافی رد می‌کند. این تقابل نشان‌دهنده‌ی تمایل شاعر به فاصله گرفتن از اجتماع و بازگشت به خود است. باشلار با تأکید بر تخیل فضایی و معانی عمیق‌تر فضاها، به ما کمک می‌کند تا این بیت را به‌عنوان بیان‌گر یک جست‌وجوی درونی و معنوی درک کنیم. مسجد به‌عنوان یک فضای مقدس و جمعی، نمادی از اجتماع، عبادت و پذیرش عمومی است. باشلار به فضاهای درونی و بیرونی توجه می‌کند. مسجد به‌عنوان یک فضای بیرونی و جمعی، در مقابل رهبانیت به‌عنوان یک فضای درونی و فردی قرار می‌گیرد. شاعر فضای درونی (رهبانیت) را بر فضای بیرونی (مسجد) ترجیح می‌دهد.

باشلار به تقابل بین فضای جمعی و فردی توجه می‌کند. مسجد به‌عنوان یک فضای جمعی، نمادی از پذیرش و تأیید اجتماعی است، اما شاعر این پذیرش را رد می‌کند و فضای فردی رهبانیت را ترجیح می‌دهد. این تقابل نشان‌دهنده‌ی تمایل شاعر به فاصله گرفتن از اجتماع و بازگشت به خود است. از منظر باشلار این فضای

بیرون و درون، دیالکتیک گونه‌ای از تقسیم‌بندی آشکار چیزی است که به محض ورود به عرصه‌ی استعاره چشمان ما را خیره می‌کند. (پیشین، ۲۰۴)

باده ده زانکه ز هر خانه سوی حق راهست اگر از گوشه مسجد و گراز کنج کنشت
(غزلیات، ۷۲)

فضای خانه و مسجد/کنشت: در این بیت، شاعر به فضای خانه به‌عنوان مکانی اشاره می‌کند که راهی به‌سوی حقیقت دارد. این فضا در مقابل مسجد و کنشت قرار می‌گیرد که به‌عنوان فضاهای مقدس رسمی شناخته می‌شوند.

باشلار به فضاهای روزمره مانند خانه به‌عنوان مکان‌هایی که حامل معانی عمیق‌تر هستند، توجه می‌کند. در این بیت، شاعر بیان می‌کند که حقیقت را می‌توان در فضاهای روزمره مانند خانه یافت، نه‌تنها در فضاهای مقدس رسمی مانند مسجد و کنشت.

شاعر با تخیل خود، فضای خانه را به‌عنوان مکانی برای کشف حقیقت بازتعریف می‌کند. این ایده با نظریه‌ی باشلار در مورد بازتعریف فضاها با استفاده از تصور و خیال کردن در ذهن هم‌خوانی دارد. باشلار در کتاب خود به مفهوم **گوشه** به‌عنوان فضایی برای **خلوت** و **پناه** اشاره می‌کند. او گوشه را مکانی می‌داند که فرد در آن از جهان بیرون فاصله می‌گیرد و به درون خود بازمی‌گردد. این فضا، به‌عنوان نمادی از **سکون** و **سکوت**، به فرد امکان می‌دهد تا از هیاهوی جهان خارج دور شود و به آرامش درونی دست یابد. باشلار گوشه را **تالار هستی** می‌نامد، جایی که فرد می‌تواند به عمق وجود خود راه یابد و با خویشتن خویش گفت‌وگو کند. این فضا، به‌عنوان دیالکتیک درون و برون، نشان‌دهنده‌ی تقابل بین جهان بیرونی و درونی است. (باشلار، ۱۴۰۱، ۱۴۵-۱۴۶)

هر دو متن، به‌عنوان نمادهایی از **دیالکتیک درون و برون و وحدت وجود**، نشان‌دهنده‌ی اهمیت فضاهای درونی و معنوی در زندگی انسان هستند.

به بوی وصل نهد رو به درگهت فانی چنانکه اهل عبادت به گوشه محراب
(قصائد، فصول اربعه)

یعنی فانی به بوی وصال تو روی به درگاہت می آورد، همان گونه که اهل عبادت به گوشه‌ی محراب روی می آورند.

باشلار گوشه را به عنوان مکانی برای سکون و سکوت توصیف می کند و به نظر او هر جایی که دوست داریم پنهان شویم یا در آن از دیگران کناره گیریم در خیال نماد خلوت است. از بسیاری جهات گوشه‌ای که در آن زندگی صورت گرفته باشد تمایل به مقاومت دارد و می‌خواهد زندگی را از خود براند یا پنهان کند. گوشه نفی جهان است. او می‌نویسد: آدمی در گوشه‌ی خویش با دیگری سخن نمی‌گوید. وقتی ساعاتی ر در گوشه‌ها به سر برده‌ایم به یاد می‌آوریم پیش از هر چیز خاموشی به یاد می‌آید، آن هم خاموشی اندیشه. به عقیده‌ی من هرگونه انزوایی در عالم روح صورتی از پناه است. گوشه‌ها اصلی‌ترین پناهگاه‌های شایسته تجزیه شدند. پیش از هر چیز گوشه بهشتی است که ما را به وجود ارزشمندی مثل سکون نوید می‌دهد. گوشه جایی است مطمئن و قرین سکوت (باشلار، ۱۴۰۱، ۱۴۶)

دیر

خلقی تو را به کعبه طلبکار و ما به دیر آن خانه به کوی تو این نیز خانه‌ای است

(۱۲۵)

از نظر باشلار، «خانه» مفهومی بسیار پیچیده است؛ مجموعه‌ای از احساس‌ها، خاطره‌ها، اندیشه‌ها، امیدها و آرزوها، ارتباط با دیگرانی که در آن خانه زیسته‌اند، کابوس‌ها و رؤیاهای شیرین درون خانه، حس امنیت، شادی، غم و بسیاری وجوه دیگر. در این بیت کعبه نماد عبادت و تقرب به خدا در اسلام است و دیر نماد عشق و عبادت در مسیحیت. شاعر با اشاره به این دو مکان، نشان می‌دهد که خانه‌ی واقعی او جایی است که معشوق در آن حضور دارد. این خانه‌ها نه تنها مکان‌های فیزیکی، بلکه نمادهایی از عشق و معنویت هستند این تحلیل نشان می‌دهد که فضا در شعر تنها یک مکان فیزیکی نیست، بلکه بازتابی از احساسات، عواطف و آرمان‌های شاعر است. باشلار تأکید می‌کند که فضاها در ذهن انسان بازتاب می‌یابند و به بخشی از روان او تبدیل می‌شوند. در این شعر، خانه‌ی شاعر نه یک مکان بیرونی، بلکه فضایی درونی است که با عشق به معشوق ساخته شده است.

خانه چون پناهگاهی مستحکم به ما امنیت می‌دهد و مجموعه‌ای از احساس‌ها را در افراد زنده می‌کند (باشلار، ۱۴۰۱، ۷۱)

شکم حوت

به حوت یونس مه را رسانده کردی امن / ز حادثاتش هر چند بود رنج و عنا
(قصیده ۱ بیت ۱۰۶)

بیت فوق اشاره به داستان حضرت یونس (ع) و ماهی بزرگی دارد که او را بلعید و سپس به سلامت به ساحل رساند. شکم ماهی باید به ظاهر خیلی وحشتناک باشد اما خداوند آن را مکانی امن برای حضرت یونس قرار داد که هیچ آسیبی به او نرسید:

در داستان حضرت یونس (ع)، ماهی به‌عنوان فضایی نمادین عمل می‌کند که هم نشان‌دهنده‌ی بحران و خطر است و هم نماد رستگاری و نجات. یونس پس از بلعیده شدن توسط ماهی، در فضای درون آن قرار می‌گیرد و سپس به سلامت به ساحل می‌رسد. باشلار به اهمیت فضاهای بسته و محدود در ایجاد احساسات عمیق روانی اشاره می‌کند. باشلار او معتقد است که این فضاها می‌توانند نماد بحران، تنهایی و اضطراب باشند، اما درعین‌حال می‌توانند به‌عنوان مکان‌هایی برای بازسازی روانی و رسیدن به آرامش عمل کنند. فضای درون ماهی در این بیت، نماد بحرانی است که یونس در آن قرار گرفته، اما در نهایت به‌عنوان مکانی برای نجات و رستگاری عمل می‌کند.

باشلار در فصل پنج کتاب خود به صدف‌ها می‌پردازد. او معتقد است میان جسم سخت داخل صدف و موجود زنده‌ای که از آن بیرون آید دیالکتیک برقرار است. مطمئن‌ترین نشان حیرت اغراق است. از آن‌رو که ساکن در دل صدف می‌تواند ما را حیرت‌زده کند، تخیل به‌زودی موجودات شگفت‌انگیزی را که از واقعیات حیرت‌انگیزترند و می‌دارد از صدف پا بیرون بگذارند (۱۲۲) از نگاه پدیدارشناسانه باشلار همه‌چیز درباره موجودی که از صدف بیرون می‌آید دیالکتیکی است. درباره صدف تخیل علاوه بر دیالکتیک کوچک و بزرگ با دیالکتیک موجوداتی زنده می‌شود که یا آزادند یا در بند. آخر از موجودات بی‌بند چه انتظاری می‌توان داشت؟ در داستان یونس نیز، در شکم نهنگی که یونس را بلعیده بود حیات و سکونت

جریان داشت و شکل خانه به خود گرفته بود و برای او حس امنیت داشت. آری طبیعت با بزرگ‌نمایی به راحتی ما را به حیرت می‌اندازد (باشلار، ۱۴۰۱، ۱۳۳) چطور یک انسان می‌تواند در بطن نهنگی جای گیرد و زنده بماند و زندگی کند؟

چاه

آنچه در قصص قرآنی به لحاظ روایت‌شناختی حائز کمال اهمیت است، کارکرد و نقش مکان در ارتباط با سایر مؤلفه‌های قصص و کارکرد آن در پیشبرد کنش داستان و شخصیت‌پردازی است؛ به عبارت بهتر، همیاری و تعامل مکان و سایر اجزا چگونه است؟ نکته‌ی مهم دیگر چگونگی تبلور مکان در متن است؛ به دیگر سخن، چه شاخص‌های متنی (textual markers) در وهله‌ی نخست به برجستگی مکان و نمود آن در متن قرآن کمک کرده است؟ در ثانی خواننده از دیدگاه چه کسی یا کسانی با فضای متن آشنا می‌شود؛ به دیگر سخن، نوع نزدیکی یا دوری راوی به صحنه‌ها می‌تواند نقشی مهم در صحنه‌پردازی ایفا کند. از جمله سوره‌هایی که مکان در آن عنصر غالب است و نقشی مهم در پیشبرد کنش دارد، سوره‌ی یوسف (ع) است. (حری، ۱۳۸۸، ۱۳۷)

به دلو یوسف خورشید را ز چاه افق / برون کشیده نکردی در آن مضیق رها
(قصیده ۱ بیت ۱۰۵)

این بیت اشاره به داستان حضرت یوسف (ع) و چاهی دارد که او در آن انداخته شد و سپس نجات یافت. چاهی که برادران یوسف او را در آن انداختند به ظاهر تاریک و تنگ بود اما همین مکان باعث شد او از فرش به عرش برود و عزیز مصر گردد. در داستان حضرت یوسف (ع)، چاه به‌عنوان فضایی نمادین عمل می‌کند که نشان‌دهنده‌ی بحران، تنهایی و تاریکی است. یوسف در چاه انداخته می‌شود، اما در نهایت از آن نجات می‌یابد. در این چاه مفهوم نگه‌داری نهفته است که در آن علاوه بر جرئت فراوان حس مقاومت و خانه‌آدمی به یوسف می‌دهد. از دیدگاه باشلار چنین مکان‌هایی همانند پناهگاهی کوچک که باکیفیت نگه‌دارندگی خود به صاحب آن قدرت می‌دهد. یک پناهگاه که به بارویی محکم تبدیل می‌شود به قصری سنگی برای خلوت. می‌بایست آموخت تا ترس را در پناه دیوارهای آن

فراموش کرد. چرا که چنین سکونتی تنها با شجاعت درونی امکان‌پذیر است. آزمون سخت تنهایی و خلوت در آنجا در جریان است (باشلار، ۶۷) بدین روی یوسف باید بر تنهایی اعماق چاه چیره می‌شد تا به وقار مردی دست می‌یافت که پایان عمیق تراژدی در خود داشت. بدین‌سان آن چاه در برابر خصومت طوفان و گردباد حکم حفاظت و مقاومت داشت، او آغوش می‌گشود تا دریافت‌کننده رحمت باشد.

نتیجه گیری

لذت زیبایی‌شناختی که از شعر احساس می‌کنیم، با پریدن از مرحله‌ای به مرحله دیگر با انتقال‌های سمفونیک تغییر می‌کند، اما این لذت همیشه وجود دارد. این تخیل است که فعال می‌شود و فضاهایی را به تصویر می‌کشد. علی‌شیر نوایی، شاعر بزرگ دوره تیموری، در دیوان فارسی خود مکان را نه فقط به‌عنوان فضایی فیزیکی، بلکه به‌عنوان بستری برای تجلی احساسات، تخیلات و مفاهیم فلسفی به کار می‌گیرد. مکان در دیوان فارسی علی‌شیر نوایی، در چارچوب بوطیقای باشلار، نقش مهمی در بازتاب تجربیات درونی و تخیلات شاعر ایفا می‌کند. نوایی با طرح روایت‌های کوتاه و نمادین در غزل‌های خود، قدرت بی‌همتایی در استفاده از مکان برای انتقال مبانی فکری و عرفانی خود نشان می‌دهد. بافت و فضای نمادین کلام در شعر فارسی دوره میانه در اشعار عرفانی و قلندری مشاهده می‌شود. دیوان شعر فارسی علی‌شیر نوایی نیز از جمله این آثار است که تشریح مفاهیم مدنظر سراینده‌ی آن بدون در نظر گرفتن بافت نمادین حاصل نمی‌شود. در برخی موارد واقعه و مواردی به‌ظاهر نامتعارف مشاهده می‌شود که بدون توجه به بافت کلام نمی‌توان به مقصود نویسنده رسید. برجسته‌ترین ویژگی فضا در غزل‌های علی‌شیر نوایی تمرکز بر دگرگونی فضا و تحول درونی شخصیت‌ها است. غلبه‌ی زبان فضا در بافتی نمادین به شکل‌گیری زیرساخت‌های روایت و تمرکز بر تغییر و تحول درونی آنان می‌توان این اشعار را از مقوله‌ی روایت‌های سنی فضا محور برشمرد. مکان‌های مقدس پناهگاه از حوادث روزگاران است و برای شاعر همانند محل امن عمل کند و هم خاطرات او و حس عاطفی او را برمی‌انگیزاند و هم با او در زمان سفر می‌کند.

پژوهش فوق نشان داد که تعامل ابعاد مختلف فضا به توسعه معرفت اندیشی و پیشبرد معنا کمک می‌کند. فضاها در ایجاد احساسات عمیق روانی و نقش آن‌ها در فرآیند رشد روانی انسان چقدر قدرتمند هستند و می‌تواند به‌عنوان نمادی از تجربه‌ی بحران و رستگاری در زندگی انسان مورد بررسی قرار گیرد.

در اشعار نوایی، اماکن مقدس به‌عنوان نمادهایی از آرامش، پاکی و ارتباط با خداوند تصویر می‌شوند. نوایی از این فضا برای بیان احساسات عمیق معنوی و عرفانی استفاده می‌کند. در این ابیات فضا مکانی برای تأمل درونی، سکون روحی و رهایی از دنیای مادی است. این مفهوم با نظریه باشلار درباره مکان به‌عنوان پناهگاه و مکانی برای بازسازی روانی تطابق دارد. مکان‌های مقدس جایی است که در گوشه آن انسان آرام می‌گیرد و از حوادث چرخ و بالا و پایین روزگار در حصار و امن است.

منابع

۱. امیرعلی شیر نوایی، علی شیر بن کیچکنه، (۱۳۹۵)، دیوان امیر نظام‌الدین علی شیر نوایی فانی، مایل هروی، نجیب، باقریان موحد، رضا و رستاخیز، سید عباس. کابل - افغانستان: امیری <https://noorlib.ir/book/info/153293>
۲. باشلار، گاستون، (۱۴۰۱)، بوطیقای فضا، ترجمه محمد کمالی و محمد شیر بیچه، تهران.
۳. پور نامداریان، تقی، ۱۳۶۸، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی.
۴. حاجی اکبری، فاطمه، مفهوم عرفانی خرابات در دیوان علی شیر نوایی، (۲۰۲۴)، دانشگاه شرق‌شناسی تاشکند، ازبکستان.
۵. حری، ابوالفضل، (۱۳۸۸)، مؤلفه‌های زمان و مکان روایی در قصص قرآنی، ادب پژوهی، شماره ۷ و ۸، ۱۲۵-۱۴۱.
۶. حقی صوتشین، مهمت، (۲۰۲۴)، زیبایی‌شناسی فضایی در معلقه امرئ القیس، دانشگاه علوم اجتماعی آنکارا.
۷. سیدان، الهام، (۱۳۹۵)، بوطیقای فضا در غزل‌های روایی عطار، ادب فارسی، شماره ۱۷، ۱۵۳-۱۷۲.
۸. فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، بلاغت تصویر، تهران، سخن.
۹. کورت، وسلی، (۱۳۹۱)، زمان و مکان در داستان مدرن، ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیلی پور، تهران، آوند دانش.
۱۰. ولیدی طوغان، احمدزکی، (۱۳۷۷)، امیرعلی شیر نوایی بزرگ‌ترین شخصیت ادبی ترک، مترجم مریم ناطق شریف، نامه پارسی، شماره ۱۰، ۳۹-۵۷.

Resours:

1. **Nava’i, A. A.** (1395). *Divan-e Amir Nizam al-Din Alisher Nava’i Fani* [The Divan of Amir Nizam al-Din Alisher Nava’i Fani] (N. Maile Herawi, R. Baghrian Movahed, & S. A. Rastakhiz, Eds.). Kabul, Afghanistan: Amiri.
2. **Bachelard, G.** (1401). *Boṭiqā-ye fazā* [The poetics of space] (M. Kamali & M. Shir Bacha, Trans.). Tehran.
3. **Pournamdarian, T.** (1368). *Ramz va dāstānhā-ye ramzi dar adab-e fārsi* [Symbol and symbolic stories in Persian literature]. Tehran: Elmi va Farhangi.
4. **Fotouhi, M.** (1385). *Balāghat-e tasvir* [The rhetoric of imagery]. Tehran: Sokhan.
5. **Kurt, W.** (1391). *Zamān va makān dar dāstān-e modern* [Time and space in the modern story] (F. Ganji & M. B. Esmaili Pour, Trans.). Tehran: Avand Danesh.
6. **Harri, A.** (1388). Mowafeq-e zamān va makān-e revāyatī dar qeşaṣ-e Qur’ānī [Narrative time and space components in Quranic stories]. *Adab Pazhuhi, 7-8*, 125–141.
7. **Seyedan, E.** (1395). *Boṭiqā-ye fazā dar ghazalhā-ye revāyi-ye ‘Attār* [The poetics of space in Attar’s narrative ghazals]. *Adab-e Farsi, 17*, 153–172.
8. **Velidi Togan, A.-Z.** (1377). *Amīr Alisher Nava’i: Bozortarin shakhsyat-e adabi-e Tork* [Amir Alisher Nava’i: The greatest literary figure of the Turkic world] (M. Nategh Sharif, Trans.). *Nāmeḥ-ye Parsi, 10*, 39–57.

9. **HajiAkbari, F.** (2024). *Maḥmum-e erfāni-ye kharābāt dar Divan-e Alisher Nava'i* [The mystical concept of "kharabat" in the Divan of Alisher Nava'i]. Tashkent University of Oriental Studies, Uzbekistan.
10. **Hakki Söcin, M.** (1393). *Zibāyi-shenāsi-ye fazā dar mo'allāqa-ye Imru' al-Qays* [The aesthetics of space in the Mu'allāqa of Imru' al-Qays]. Ankara University of Social Sciences.

Contemporary Shiite Societies: Shaping Western 'Āshūrā' Studies

Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Associate Professor, Department of Theology, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran.

Hamed.Khani@IAU.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-2982-6239>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2053085.1137](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2053085.1137)

*Promotional
Research*

Received:
2025-02-10

Accepted:
2025-08-05

Keywords:

Shia-
phobia,
Ashura
rituals,
traditional
Shia,
modern
Shia,
Islamism.

Abstract: The initial attempts to analyze the Shiite 'Āshūrā' ceremony through the lens of modern social sciences began shortly before the 1960s coinciding with the early political activities of contemporary Iranian Shiite Islamists, and have continued into recent years. For Shiites, these decades have been marked by significant social and cultural developments. Key events include the victory of the Iranian Islamic Revolution in 1979, the escalation of tensions between Shiites and the Israel following the Israel attack on southern Lebanon in 1982, the heightened importance of Iran among Islamists after the September 11 attacks in 2001, and the development of the Arbaeen procession post the execution of Saddam Hussein in 2006, which saw widespread participation from Shiites globally. Western studies on the contemporary Shia 'Āshūrā' ceremony reflect the collective mindset of Western academic circles and the broader cultural attitudes towards the Shiite world. This study seeks to address three primary questions: Firstly, how have these studies been influenced by the expansion of political activities among Shia Islamists? Secondly, what impact have major political and geopolitical developments in the Shia world had on the approach, methodology, and objectives of these studies? Thirdly, how has the Western perspective evolved from the initial studies to the present day?



تأثیر تحولات جوامع شیعی معاصر بر رویکردهای عاشورا پژوهی غربیان

حامد خانی (فرهنگ مهروش)

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

<https://orcid.org/0000-0003-2982-6239/Hamed.Khani@IAU.ac.ir>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2053085.1137](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2053085.1137)

چکیده: نخستین کوشش‌ها برای تحلیل آیین‌های شیعیان در روز عاشورا از منظر علوم اجتماعی نوین اندکی پیش از دهه ۱۹۶۰ م/ ۱۳۴۰ ش و تقریباً یکی دو سال پیش‌تر از آن پای گرفت که اسلام‌گرایان شیعی معاصر فعالیت‌های سیاسی خود را به رهبری امام خمینی (ره) آغاز کنند. ارائه چنین تحلیل‌هایی تا سال‌های اخیر هم استمرار یافته است. این سال‌ها برای شیعیان سال‌هایی مقارن با تحولات اجتماعی و فرهنگی بسیار بوده‌اند. از جمله این تحولات می‌توان به پیروزی انقلاب اسلامی ایران، گسترش تنش‌ها میان شیعیان و رژیم اسرائیل با حمله اسرائیل به جنوب لبنان در ۱۹۸۲ م/ ۱۳۶۱ ش، اهمیت یافتن ایران در میان اسلام‌گرایان بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ م/ ۱۳۸۰ ش، یا مثلاً توسعه راه‌پیمایی اربعین در سال‌های بعد از اعدام صدام حسین در ۲۰۰۶ م/ ۱۳۸۵ ش و حضور گسترده شیعیان در آن از جای‌جای جهان اشاره کرد. از منظر مطالعات فرهنگی و هم از منظر مطالعات امنیتی، این یک پرسش مهم است که گسترش فعالیت‌های سیاسی اسلام‌گرایان شیعی و تحولات ژئوپولیتیکی کلان در جهان تشیع چه تأثیری بر رویکرد و روش و اهداف این مطالعات نهاده‌اند. مطالعه پیش‌رو کوششی برای پاسخ به همین مسئله است و بر مبنای پذیرش این اصل صورت می‌پذیرد که مطالعات غربیان در این زمینه می‌توانند بازتاباننده ذهنیت جمعی غربی‌ها نسبت به جهان تشیع دانسته شود. فرضیه بحث آن است که با تحول تدریجی قدرت سیاسی شیعیان رویکرد و اهداف چنین مطالعاتی تحول یافته‌اند. رویافت این مطالعه بر ترکیبی از روش‌های مطالعات تحلیلی و تطبیقی استوار است؛ روش‌هایی تحلیلی همچون تحلیل محتوای رسانه‌ای با تفسیر پیام‌ها و خوانش دقیق آن‌ها و روش‌هایی از جنس آنچه در مطالعات تطبیقی خرد استفاده می‌شوند.

صص

۷۷-۱۰۸

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۱-۲۲

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۵-۱۴

کلیدواژه‌ها:

شیعه‌هراسی،

آیین‌های عاشورا،

تشیع سنتی،

تجددگرایی

شیعی،

اسلام‌گرایی.



طرح مسئله

دست‌کم از اواخر سده ۱۹ م می‌توان کوشش مردم‌شناسان و دیگر محققان غربی برای تحلیل آیین‌های اسلامی با رویکردهای مختلف را بازدید. با این حال، تحلیل آیین‌های شیعی سابقه‌ای کهن‌تر از دهه ۱۹۶۰ م/ ۱۳۴۰ ش ندارد. مطابق انتظار، نخستین آیین شیعی که از دید یک ناظر بیگانه شایان توجه و مطالعه می‌نمود مراسم عاشورا بود؛ مراسمی که تا پیش از آن‌که پیاده‌روی اربعین در جهان تشیع در سال‌های اخیر به نحو گسترده‌ای رواج یابد و جمعیتی عظیم از شیعیان سراسر جهان را در خود گردآورد مهم‌ترین آیین مذهبی شیعیان در طول تاریخ محسوب می‌شد؛ مراسمی بسیار پرجمعیت که خود را برای بینندگان غربی بیش از همه در سنت‌های خشونت‌بار برخی شیعیان سنتی مثل قمه‌زنی دسته‌جمعی جلوه‌گر می‌کرد.

گروه‌های سنتی‌گراینده به رفتارهایی مثل قمه‌زنی هرگز گرایشی به مداخله سیاسی در امور از خود نشان نداده بودند. گروه‌های سیاسی شیعی در ادوار بعد نیز هیچ پیوندی با سنت‌های خشونت‌باری همچون قمه‌زنی نداشتند و پیش‌برندگان‌شان درکی کاملاً متفاوت از معنای آیین‌های شیعی بازمی‌نمودند و حتی غالباً رفتارهایی مثل قمه‌زنی را برنمی‌تابیدند. با این حال، همین جلوه‌های رفتار آیینی شیعیان سنتی در ذهنیت غربیان سبب شد که تحلیل‌گران غربی ظرفیت آیین‌های عاشورائی برای بسیج توده‌ها و تأثیر آن‌ها بر قدرت سیاسی را شایان توجه بدانند؛ حتی پیش از آن‌که با وقوع رویدادی همچون انقلاب اسلامی ایران چنین ظرفیتی خود را نمایان کند (نک: مهروش، ۱۴۰۱: ۹۳-۹۲).

اصل سخنان غربیان درباره ظرفیت سیاسی بالقوه آیین‌های عاشورائی بی‌تردید صحیح بود. در نیمه دهه ۱۳۵۰ ش برگزاری آیین‌های عاشورائی نقش مهمی در شکل‌دهی اجتماعات انقلابیان اسلام‌گرای ایران داشتند (نک: هراتی، ۱۳۹۱: ۲۰۶-۲۱۲). همین سبب شد که با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ش/ ۱۹۷۹ م کوشش غربیان برای شناخت اسلام شیعی و از جمله تلاش‌ها برای تحلیل آیین‌های عاشورائی با رویکردهای مختلف توسعه یابد: محققانی برخاسته از آکادمی‌های دین‌شناسی، شرق‌شناسی، هنرهای نمایشی، معماری، اسلام‌شناسی، مردم‌شناسی، ارتباطات اجتماعی و مدیریت شهری به تحلیل این آیین‌ها پرداختند و از کلان‌ترین ابعاد برگزاری این مراسم همچون تأثیر آن بر هویت اجتماعی قوم تا جزئی‌ترین مسائل آن مثل نحوه طبخ غذاها و مدیریت صوتی را به بحث گذاشتند.

به طبع همه این تحلیل‌ها از موضع فردی بیگانه صورت می‌گرفت که گاه باید بیش از هر چیز نگران تأثیر این آیین‌ها بر سیاست و فرهنگ غربی - به مثابه جامعه خودی او - باشد.

پیش از این کوشش‌هایی برای تحلیل و تفسیر محتوای برخی جریان‌های علمی عاشورا پژوهی غربیان صورت پذیرفته است. برای نمونه، مهروش در مطالعه‌ای به این توجه نشان داده است که چه‌گونه غربیان در نخستین تلاش‌های پراکنده‌شان برای مطالعه آیین‌های عاشورائی شیعیان به ارزش و کارکرد و معنای سیاسی آن‌ها پی بردند (نک: مهروش، ۱۴۰۱: ۶۳-۹۶)؛ یا چه‌گونه در آکادمی‌های اسلام‌شناسی غربیان کوشش برای تحلیل آیین‌های عاشورائی شیعیان با مطالعه آیین‌های عاشورائی اهل سنت پیوند خورد (مهروش، ۲۰۲۳: ۵۶۰-۵۹۷). با این حال تاکنون کوششی برای دسته‌بندی مجموع این مطالعات، بازشناسی سیر تحول آن‌ها و جست‌ن پیوند این تحولات با تحولات جامعه شیعی صورت نگرفته است.

مطالعه کنونی با همین هدف صورت می‌گیرد. می‌خواهیم در گام اول از بازشناسی و تحلیل مطالعات عاشورا پژوهانه غربیان بر مرور و بازخوانی و تحلیل محتوای مطالعاتی تمرکز کنیم که مستقیماً درباره آیین‌های روز عاشورا صورت گرفته‌اند. بر این پایه، مطالعات مرتبط با شهادت امام حسین (ع) یا آیین‌های جاری در دیگر روزهای محرم و اربعین خارج از پیمایش کنونی جای می‌گیرند. می‌خواهیم با سنجش این مطالعات بدانیم: اولاً، آیا مطالعات عاشورا پژوهانه غربیان در محیط‌های آکادمیک و رشته‌های مختلف علمی فعالیت‌هایی منفرد و بی‌ارتباط با همدیگر است یا می‌توان در سوژه و رویکرد و روش‌های مطالعه آن‌ها گونه‌ای از انسجام را بازشناخت؛ انسجامی که بتواند حاکی از وجود ذهنیتی مشترک در فضای آکادمیک غربی باشد؛ ثانیاً، خواه با فرض وجود چنین انسجامی یا بدون آن، مطالعات عاشورا پژوهانه غربیان چه ادواری را پشت‌سر نهاده است؛ ثالثاً، چه پیوندی می‌توان میان تحول احتمالی این مطالعات با تحولات سیاسی جوامع شیعی بازشناخت.

به طبع مهم‌ترین رویداد اجتماعی در جهان شیعی معاصر انقلاب اسلامی ایران و حمایت‌های آن از گروه‌های شیعی در منطق مختلفی از جهان در قاره‌های مختلف است. رویداد مهم دیگر سقوط صدام حسین و حصول آزادی نسبی بیشتر برای شیعیان عراق است. از دیگر حوادث مهم در زیست جهان شیعیان معاصر اشغال منطقه شیعه‌نشین جنوب لبنان توسط اسرائیل، مقاومت شیعیان

لبنان با شکل‌گیری جنبش حزب‌الله و حمایت‌های ایران و رویارویی‌های گسترده شیعیان با حملات بعدی اسرائیل است. محافل عاشورائی شیعیان در خلال همه این رویدادها مرکزی مهم برای بسیج سیاسی می‌توانسته است باشد.

چنین مطالعه‌ای تحقیق نظری اکتشافی^۱ از جنس مطالعات تاریخ اندیشه را دربر می‌گیرد و با پیمایش در زمانی داده‌ها می‌تواند به انجام برسد. با این حال بنا نیست که داده‌ها کمی شوند؛ بلکه بناست مطالعه با کاربست روش‌های کیفی تحقیق صورت پذیرد. از میان روش‌های کیفی پژوهش این کوشش به مطالعات تطبیقی کلان شبیه‌تر است: اولاً، از نوع مطالعات تطبیقی است؛ زیرا بناست مؤلفه‌های مؤثر بر تغییر یک پدیده (نگرش غربیان به آیین‌های عاشورائی) را از طریق مقایسه آن با پدیده‌ای دیگر (تحولات جهانی جایگاه شیعیان) بازشناسند. ثانیاً، به مطالعات تطبیقی کلان شبیه‌تر است؛ زیرا بناست پیوندهای موجود میان اجزاء مختلف یک سامان^۲ (جامعه علمی غرب) بر اساس قیاس آن با پیوندهای سامانی دیگر (جامعه شیعی) بازشناخته شوند. به بیانی کوتاه، این مطالعه نگاهی تاریخی - تطبیقی به سوژه مطالعه را عرضه می‌کند.

۱. تحلیل‌گران معنای سیاسی آیین‌های عاشورا

تحلیل‌ها درباره آیین‌های عزاداری شیعیان در عاشورا از آستانه دهه ۱۳۴۰ ش/ ۱۹۶۰ م آغاز شد. این تحلیل‌ها در آثاری عرضه شدند که مطالعاتی پدیدارشناسانه را در حوزه دین و اجتماع پی می‌گرفتند. صاحبان این آثار بر تحلیل معنای آیین‌های عاشورائی تمرکز کردند و از میان معناهای مختلفی نیز که می‌توانستند آن را تحلیل کنند روی تحلیل معنای سیاسی آیین متمرکز شدند. این البته غرابتی ندارد؛ زیرا بسی پیش از آن‌که پژوهشگران غربی بخواهند آیین‌های عاشورائی شیعیان را مطالعه کنند از نگاه علوم اجتماعی نوین غربی کارکرد سیاسی آیین‌ها امری مسلم دانسته می‌شد.

۱-۱) زمینه نظری و پیشینه تحلیل کارکرد سیاسی آیین‌ها

نخستین بار امیل دورکهایم جامعه‌شناس فرانسوی در کتاب *صُور بنیادین حیات دینی* (۱۹۱۲ م/ ۱۲۹۱ ش) کارکرد سیاسی آیین‌ها را به‌مثابه جلوه‌ای مهم از کارکرد اجتماعی آن‌ها تبیین کرد. وی باور

1. Exploratory Research.
2. System.

داشت که قدسیّت اساساً یک مفهوم اجتماعی است. برخلاف تحلیل‌گرانی همچون رودولف اُتو^۱ فیلسوف و متاّله آلمانی (درگذشته ۱۹۳۷ م/ ۱۳۱۶ ش) که دین را از جنسِ حالاتِ غیرعادی و نابهنجار^۲ افراد بازمی‌شناخت، امیل دورکهایم دین را امری برخاسته از نیازهای طبیعی و وضعیتی بهنجارِ زندگی اجتماعی انسان‌ها تلقی کرد. او جلوه‌ای از امر قدسی را بازنمود که پیش از این مغفول بود: پیوند آیین‌های قدسی با ساختارِ اجتماعی و روابطِ انسانی (نک: Zuesse, 1987: 412).

در نیمهٔ دوم سدهٔ ۲۰ م/ ۱۴ ش انسان‌شناسانی از قبیل ویکتور ترنز و کلیفورد گیزتر و پیروانشان را می‌توان یافت که با تحلیلِ جایگاهِ نمادها در آیین‌ها بر این تأکید می‌کنند که فعالیت‌های آیینی، هم یکسری مفاهیم جهان‌شناسانهٔ مهم را در قالب فرهنگ عرضه می‌دارند، هم ارزش‌هایی را با نیروی انگیزشی مُجاب‌کننده به خوردِ پیروان آن فرهنگ می‌دهند؛ و بدین‌سان، اعضأ متمایزی را که در یک فرهنگ با همدیگر مشترک‌اند به‌صورت جامعه‌ای منسجم و اصیل درمی‌آورند (نک: ibid: 413).

بر پایهٔ چنین رویکردهایی این در علوم اجتماعی نوین امری مسلم تلقی می‌شود که آیین‌ها حقایقی را در ذهن فرد فرد جامعه تثبیت می‌کنند که بقاء جامعه وابسته به آن است؛ حقایقی که هرگاه در میان توده منتشر گردد موجبِ شکل‌گیریِ قدرتِ اجتماعی و سیاسیِ عظیمی خواهد شد. افزون بر این، در آیین‌های جمعی توده‌های بزرگی از مردم با هدفی واحد گرد می‌آیند و چُنین اجتماعی خود نیز قدرت‌آفرین است و می‌تواند به بسیجِ توده‌ها برای اهدافِ سیاسی بینجامد.

مطالعاتِ جدیدتر وسعتِ دیدِ ما را نسبت به تأثیرگذاریِ سیاسی آیین‌ها به‌مثابهٔ جلوه‌ای از قدرت اجتماعی آن‌ها در پی داشته‌اند. مردم‌شناسان بوم‌گرایی همچون روی راپاپورت با تبیین کارکرد بوم‌شناختی آیین توضیح داده‌اند چه‌گونه آیین همچون یک قدرتِ مرکزی، همهٔ نیروهای مختلف یک بوم و جامعه را در سیطرهٔ خود می‌گیرد و رشدِ روحیهٔ جنگاوری، نرخ رشد جمعیت انسانی، میزان تراکم مشاغل در زمینه‌های مختلف، آموزشِ نحوهٔ تأمینِ نیازهای پروتئینی در دورانِ بحران‌ها، میزان شکار و بسیاری از دیگر مسائل زندگی یک قوم، همه و همه، با برگزاریِ یک آیین به حد تعادل خود می‌رسند (نک: Rappaport, 1968: the entire book). در دهه‌های اخیر تحلیل کارکردهای سیاسی آیین‌ها بسی توسعه‌یافته و فراتر از آیین‌های جمعی، آداب فردی را نیز دربر گرفته است؛

-
1. Rudolf Otto.
 2. Abnormal.

چنان‌که مثلاً کارن اریکسون و جفری ام. پایج در تحلیل آیین‌های تولیدمثل در جوامع مختلف به این نتیجه می‌رسند که این آیین‌ها تاکتیک‌هایی برای چانه‌زنی در حلّ مُعضلاتِ سیاسی-اجتماعی ناشی از مشکلاتِ جمعیتی هستند (Erickson and Paige, 1981: 255).

۱-۲) کشف ارزش سیاسی آیین

این‌گونه، مطابق انتظار، از همان حدود دهه ۱۹۶۰ م/ ۱۳۴۰ ش که پژوهشگران غربی معاصر به مطالعه آیین‌های شیعی علاقه‌مند شدند از تحلیل کارکردهای سیاسی‌شان هم غفلت ن‌ورزیدند. نخستین بار الیاس کانتی، رمان‌نویس یهودی‌تبار بلغاری در سال ۱۹۶۰ م/ ۱۳۳۹ ش چنین تحلیلی بازنمود؛ وقتی در چاپ اول کتاب **توده و قدرت** که به زبان آلمانی انتشار یافت، با گونه‌شناسی توده‌های انسانی، کوشید نحوه رفتار هریک از این گونه‌ها را تحلیل کند. وی گونه‌ای از توده را با نام «توده سوگواری» بازشناساند؛ اجتماعی مثل آنچه گرد یک رئیس قبیله هنگام جان دادن او شکل می‌گیرد و در آن عاطفه‌ورزی همراه با ترس از مرگ و یادآوری آن به قدری شدید است که به آسیب‌رسانی به محضر و تسریع مرگش، آسیب‌های فراوان اشخاص به بدن خود و در مرحله بعد نیز فرافکنی این آسیب‌ها و انتسابشان به دشمنان و کوشش‌های انتقام‌جویانه از متهمانی مبهم و بعضاً بی‌گناه می‌انجامد (Canetti, 1962: 103-107).

کانتی در تحلیل خود از رفتار سیاسی توده‌ها چنین توده‌ای را خطرناک‌ترین نوع اجتماع بشری برای انسان مدرن و بارزترین نمونه باقی‌مانده و اثرگذار از آن را هم عزاداران شیعه روز عاشورا برشمرد (کانتی، ۱۹۸۴: ۱۴۹-۱۵۴). او خاصه با توجه به این‌که در دوران معاصر سلاح‌های کشتار جمعی در جهان پدید آمده است از توسعه آیین‌های سوگواری شیعیان احساس نگرانی کرد و توده‌های شیعی را بزرگ‌ترین دشمن امنیت جهان بعد از جنگ جهانی دوم برشمرد (Canetti, 1962: 467-470؛ برای مروری تفصیلی بر نظریه کانتی و نقد آن، نک: مهرش، ۱۴۰۱: ۶۸-۸۱). با نظریه‌پردازی او تصویری هراس‌انگیز از شیعیان به جامعه غربی بازنموده شد.

حدود ۱۵ سال بعد و در نیمه‌های دهه ۱۹۷۰ م/ ۱۳۵۰ ش، بی‌ارتباط با مطالعات کانتی، محقق دیگری در دانشگاه هاروارد به مطالعه آیین‌های عاشورائی شیعیان توجه نشان داد: محمود مصطفی ایوب که خود برخاسته از جامعه شیعی لبنان بود رساله دکتری خود را با عنوان **رنج رستگاری‌بخش در اسلام: مطالعه‌ای درباره ابعاد شورآفرین عاشورا نزد شیعیان دوازده‌امامی** با هدف مقایسه

روش‌های رستگاری در فرهنگ مسیحی و اسلام پی گرفت (Ayoub, 1978: 7). در آغاز همین دهه دین‌شناسانی همچون ثورکیلد چیکوب‌سان کوشیده بودند باور مسیحیت به‌ضرورت رنج برای رستگاری را نتیجه اشاعه باورهای رایج در میان اقوام ساکن بین‌النهرین باز نمایند (Jacobsen, 1970: the entire book). محمود ایوب از یک سو در همراهی با این دیدگاه کوشید نشان دهد باور به لزوم رنج برای رستگاری اختصاصی به دین مسیحی ندارد و از دیدگاه پیروان ادیان مختلف، خاصه مسلمانان، هم این نگرش معتبر است. از دیگر سو، کوشید چنین اشتراکی را نه نتیجه اشاعه فرهنگی، بلکه نتیجه اشتراک ادیان در اهداف و کارکردها بشناساند (Ayoub, 1978: 231-232).

به باور او، در سخن از دین اسلام باید بارزترین جلوه چنین باوری را در آیین‌های عاشورائی شیعیان بازدید: شیعیان می‌خواهند با گزاردن این آیین‌ها رنج در عالم هستی را همچون یک سناریوی عظیم که با آغاز هستی آغاز می‌شود و تا پایانش ادامه پیدا می‌کند نشان دهند. ایوب در مرور گزارش‌های تاریخی، اقوال بزرگان دین، آداب گرامیداشت و باورهای عمومی شیعیان درباره آیین‌های عاشورائی کوشید ضمن تبیین دیدگاه یادشده کارکردهای سیاسی و اجتماعی آن را باز نماید. وی گرچه تصویری هراس‌انگیز از شیعیان باز نمی‌نمود کوششی برای اصلاح تصویر هراس‌انگیز پیشین هم نمی‌کرد. ضمناً، به جامعه هراسیده غرب یادآوری می‌کرد که میراث آیینی شیعه بالقوه این ظرفیت را دارد که افزون بر زنده نگاه داشتن امید به مجازات مجرمان، آیین‌گزاران را به اقدام عملی سیاسی برای تغییر شرایط موجود نیز بکشانند (Ayoub, 1978: 233-234)؛ برای سنجش‌های مطالعه وی، نک: Nagel, 1980: 205-206; Werblowsky, 1981: 241.

۱-۳) تبیین پیوند انقلاب اسلامی ایران با آیین‌های عاشورائی

پیروزی انقلاب اسلامی ایران تنها حدود دو سال بعد از نگارش رساله دکتری محمود ایوب، اعتبار پیش‌بینی او درباره ظرفیت سیاسی بالقوه آیین‌های عاشورائی را نشان داد؛ زیرا همگان آشکارا دیده بودند که این جنبش اجتماعی-سیاسی در حلقه‌های عزاداری عاشورا شیعیان پای گرفته است. اکنون دیگر آیین‌های عاشورائی صرفاً سوژه‌ای برای تحلیل دین‌شناسان نبودند؛ بلکه لازم بود نحوه تأثیرگذاری آن‌ها بر یک رویداد سیاسی ملی همچون انقلاب اسلامی تحلیل شود؛ رویدادی که ناآشنایی با فرهنگ شیعی به‌مثابه زمینه‌ساز آن سبب شده بود منافع آمریکا و دیگر قدرت‌های غربی

در خاورمیانه با چالش‌های جدی روبه‌رو شود.

از میان‌گرایندگان به انسان‌شناسی سیاسی، هانس کیپن‌برگ در مقاله‌ای با عنوان «کل‌یوم عاشورا و کل‌ارض کربلا: ایران در سال‌های ۱۳۵۶-۱۳۶۰ ش» که نخستین بار در سال ۱۹۸۱ م/ ۱۳۶۱ ش منتشر شد، کوشید کارکرد سیاسی آیین‌های عاشورائی را در پیروزی انقلاب اسلامی و دیگر کنشگری‌های اسلام‌گرایان شیعه ایرانی مطالعه کند. کیپن‌برگ با مطالعه وصیت‌نامه‌های شهداء انقلاب و جنگ ایران و عراق و مرور دیگر شواهد به نقش مهم آیین‌های عاشورائی در پیروزی انقلاب اسلامی پی برد و انقلاب اسلامی ایران را نمونه بارزی از یک خشونت مذهبی دانست. وی با بهره‌جویی از ادبیات و اصطلاحات ماکس گلاکمن^۱، قوم‌شناس بریتانیایی (درگذشته ۱۹۷۵ م/ ۱۳۵۴ ش) آیین‌های عاشورائی شیعیان را نمونه‌ای از مناسک وارونگی و وقوع انقلاب را نیز نتیجه تحقیق همین مناسک برشمرد (Kippenberg, 2008: 67-68).

مناسک وارونگی به آیین‌هایی گفته می‌شود که در آن‌ها موقتاً ساختار قدرت اجتماعی برهم می‌ریزد و جای ضعیف و قوی و شاه و گدا در طبقات اجتماعی برای مدت کوتاه اجراء آیین عوض می‌شود. از نمونه‌های برگزاری این مناسک می‌توان آیین میرنوروزی در ایران قدیم را مثال آورد؛ آیینی که در آستانه نوروز، گدایی را چند روزی به‌جای شاه می‌نشانند و در پایان جشن‌های نوروزی به‌خواری می‌رانند (درباره این آیین، نک: نوربخش، ۱۳۷۶: ۶۸-۷۰). گلاکمن معتقد است برگزاری دوره‌ای این آیین‌ها سبب می‌شود صاحب‌منصبانی که در دوره قدرتمندی خود موجبات رنج عموم شده‌اند بازخوردی بگیرند و بدون برهم خوردن کلی نظم اجتماعی تا حدی مجازات شوند. به بیان دیگر، این آیین‌ها کارکردی همچون سوپاپ اطمینان سیستم دارند و به حفظ ساختار قدرت اجتماعی می‌انجامند (Gluckman, 1963: 126-131).

در تحلیل گلاکمن هرگز آیین‌های عاشورا مثالی برای مناسک وارونگی تلقی نشده بود. کیپن‌برگ برای توضیح پیوند آیین‌های عاشورای شیعیان با مناسک وارونگی از نظریه‌ای بهره جست که ویکتور ترنر، انسان‌شناس بریتانیایی (درگذشته ۱۹۸۳ م/ ۱۳۶۲ ش)، در تحلیل آیین‌های تشرّف^۲ بازنموده بود. آیین‌های تشرّف به آن قبیل آیین‌ها در زندگی انسان گفته می‌شود که نشان‌دهنده سرآغاز مرحله‌ای

-
1. Max Gluckman.
 2. Rites of passage.

جدید از زندگی، یا پا نهادن به یک تجربه معنوی جدید است؛ چنان که مثلاً احرام آیینی برای تشریف به حج، یا ختنه‌سوران آیینی برای تشریف به مسلمانان است. ویکتور ترنر در تحلیل آیین‌های تشریف گفته بود که در هر یک از نمونه‌های مهم و پیچیده این آیین‌ها در فرهنگ‌های مختلف می‌توان سه مرحله دید؛ **وارونگی، آستانگی و بازگشت**: در مرحله وارونگی نظم عادی زندگی به هم می‌خورد، در مرحله آستانگی اشخاص به تجربه‌های عمیق معنوی می‌رسند و در مرحله بازگشت برای ورود دوباره به زندگی روزمره آماده می‌شوند (Turner, 1977: 94-131).

کیپنبرگ در چارچوب این تحلیل ترنر، همان رفتارهایی مثل قمه‌زنی، کفن‌پوشی و نزاع هیئت‌های عزاداری را که غربیان به عزاداران شیعی نسبت می‌دادند (و غالباً توجهی به این نداشتند که شیعیان سیاسی به این کارها نمی‌گیرند) شواهدی حاکی از برهم‌خوردن نظم عادی زندگی و ورود آیین‌گزاران به مرحله وارونگی دانست. آنگاه انقلاب اسلامی را نیز به‌زعم خود نتیجه خشونت‌بار همین انگاشت که آیین‌گزاران اسلام‌گرای معاصر شیعی با ورود به مرحله وارونگی در آن باقی مانده و امکان خروج نیافته‌اند؛ البته، بی آن‌که توجه داشته باشد اسلام‌گرایان سیاسی معاصر در ایران بالکل رفتارهای خشونت‌باری مثل قمه‌زنی را مشروع نمی‌دانند و اساساً توجه به معنای سیاسی آیین‌ها در حلقاتی شکل گرفت که از این رفتارها دوری می‌جستند؛ حلقاتی که رهبران فکری آن همچون مطهری و شریعتی چنین رفتارهایی را تحریف عاشورا می‌دانستند (برای نمونه از گفتارهای محافظه‌کارانه مطهری، نک: مطهری، ۱۳۶۸: ۲۱۲؛ مطهری، ۱۳۹۰: ۱۴۷؛ نیز، برای مجموعه‌ای از اقوال شریعتی در آثار مختلفش و هم‌چنین نقدشان از منظر شیعیان سنتی، نک: اسلامی، بی‌تا: ۱۳۹-۱۴۲).

باری، به باور کیپنبرگ، پیش از این رویدادها شیعیان در آیین‌های عاشورائی خود کسانی را مجازات می‌نمودند که با غضب حق امامان شیعه (ع) در حق جامعه ظلم کرده بودند. شیعیان چنین مجازاتی را در این آیین‌ها به شکلی نمادین پی می‌گرفتند. وانگهی، اکنون شیعیان در مرحله وارونگی مانده بودند. در نتیجه همین خشونت‌ها را نثار یزید زمان خود یعنی طبقه اجتماعی حاکم روا می‌داشتند (Kippenberg, 2008: 68).

این‌گونه، کیپنبرگ — با ارائه شواهدی از وضعیت نابسامان زندگی ایرانیان در اواخر حکومت پهلوی — اعتراضات و تظاهرات خیابانی منتهی به انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ ش را که به‌زعم او همگی

با آیین‌های روز عاشورا شروع شده بودند نتیجه این دانست که شیعیان حاضر در آیین‌های عاشورائی در ضمن برگزاری آیین به مرحله وارونگی رسیده‌اند؛ ولی به سبب اختلالی اجتماعی در مرحله وارونگی باقی مانده و از خشونت همراه با این مرحله رهایی نیافته‌اند. او وقوع چنین اختلالی را نیز مختص جوامعی دانست که با انعطاف‌ناپذیرشدگی طبقات اجتماعی جابه‌جایی مردمان میان این طبقات ناممکن شود (Kippenberg, 2008: 71-74).

۴-۱) بازشناسی خاستگاه معنای سیاسی آیین

از اوایل دهه ۱۹۹۰ م / ۱۳۷۰ ش محققانی در مراکز مطالعات شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی به بازخوانی معنای تاریخی آیین‌های عاشورائی پرداختند. دیگر این مسلّم انگاشته می‌شد که آیین‌های عاشورائی شیعیان معنای سیاسی دارند. اکنون محققان غربی می‌خواستند بدانند این معنای سیاسی از چه زمان و متأثر از چه عواملی به آیین‌های عاشورائی راه یافته است. از پیش‌گامان چنین مطالعاتی سلیمان باشیر، استاد دانشگاه اورشلیم (درگذشته ۱۹۹۱ م / ۱۳۷۰ ش)، بود. هنوز آن‌قدر میزان آشنایی غربیان با منابع شیعی اندک بود که باشیر به مطالعه آیین‌های عاشورائی عامه مسلمانان، خاصه رسم کهن روزه‌داری عاشورا، پرداخت و در سال ۱۹۹۱ م / ۱۳۷۰ ش مقاله‌ای با نام «روزه عاشورا، یک آیین اسلامی متقدم»^۱ منتشر کرد. وی با اشاره به مضامین متعارض و بعضاً متناقض روایات روزه عاشورا (Bashear, 1991: 281-290) نتیجه گرفت همگی مجهولاتی متأخرند؛ مگر آن دسته از روایت‌ها که اشاراتی به خاستگاه یهودی این آیین دارند (Bashear, 1991: 315-316).

به باور وی، رسم روزه عاشورا که از دوره پیش‌اسلامی در میان یهودیان مدینه رواج داشت و به فرهنگ اسلامی نیز راه یافت، همچون روزه‌ای واجب در سده نخست هجری ترویج شد. بعد، با گرایش یافتن مسلمانان به ایجاد مرزی میان هویت خود با یهودیان جایگاهی همچون یک روزه مستحب یافت. آنگاه از نیمه‌های سده ۲ ق که به تدریج آیین‌های عزاداری شیعیان در عاشورا پی گرفته شد، عامه مسلمانان ترجیح دادند این رسم را وانهند و دیگر به ترویج گسترده آن اهتمام نورزند (Bashear, 1991: 310)؛ نیز برای نقد آراء وی، نک: مهرش، ۱۳۹۶: ۵۴-۶۴).

اندکی بعد از انتشار مطالعه باشیر، اسحاق ناکاش - استاد دانشگاه پرنستون - خاستگاه آیین‌های عاشورائی شیعیان را بازکاوید. او به گونه‌شناسی آداب عزاداری شیعیان در عاشورا و کوشش

1. Bashear, Suliman, “Āshūrā, an Early Muslim Fast”.

برای بازخوانی خاستگاه هریک از گونه‌ها پرداخت. برای نمونه، ضمن بحث از مرثیه‌خوانی‌های عاشورائی شیعیان کوشید از این دفاع کند که معنایی که این مرثیه‌ها القاء می‌کنند بسیار شبیه سرودهایی است که یهودیان برای بزرگداشت عید پَسَح یعنی خروج موسی (ع) از مصر و نجاتش از دست فرعون می‌خوانند؛ سرودهایی که در آن‌ها تأکید می‌شود «هر یهودی در هر دوره‌ای باید چنان بینگارد که گویی خود هم اکنون از آزار مصریان رهیده است» (NaKash, 1993: 164).

ناکاش در سخن از تاریخ دسته‌روی و شبیه‌خوانی‌ها به‌مثابه گونه‌ای دیگر از عزاداری عاشورائی نیز گفت که در این مراسم عناصری دیده می‌شود که به نظر می‌آید ریشه در آیین‌های برخی فرقه‌های مسیحی اروپا مثل تعزیه‌خوانی **کُرپوس کریستی**^۱ دارند؛ همچنان که در آن می‌توان عناصری از شیوه‌های کهن عزاداری ایرانی مثل همراه آوردن اسب و پرچم را هم بازشناخت (NaKash, 1993: 170). در سخن از آیین قمه‌زنی هم آن را شیوه‌ای برگرفته از فرقه مسیحی **فرانسیسکان** شناساند؛ شیوه‌ای که از ۱۲۶۰ م/ ۶۵۸ ق برای کفاره‌دهی گناهان دنبال می‌شده و در اوایل هزاره دوم هجری به فرهنگ شیعی نیز راه یافته است (NaKash, 1993: 177-179).

مطالعه ناکاش در تحلیل تاریخ آیین‌های متأخر عاشورائی شایان توجه، اما در تحلیل آیین‌های کهن بیش‌تر به مطالعه محمود ایوب متکی بود. جرالدهاوتینگ استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی^۲ کوشید دنباله بحث از شباهت آیین‌های عاشورائی عامه مسلمانان با آیین‌های یهود را که پیش از این باشیر هم به آن توجه کرده بود بازخوانی و تحلیل کند. او چنین دریافت که راه‌یابی آیین‌های عاشورائی یهود به جهان اسلام در آداب روزه عاشورا عامه مسلمانان خلاصه نمی‌شود؛ بلکه شکل‌گیری هسته نخستین فرقه تشیع — یعنی پیش‌برندگان **قیام توّابین** که خواسته‌اند خود را به کفاره عهدشکنی‌شان با تن سپردن به رزمی نابرابر مجازات کنند — با تکیه بر فهمی ویژه از عبارت قرآنی «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره/ ۵۴) امکان‌پذیر شده که مضمون آن در برخی متون مرتبط با فرقه قمرانی از فرقه‌های یهود قابل‌پی‌جویی است (Hawting, 1994: 181-187).

اندکی بعد ماریبل فیرو بلو محقق مطالعات خاورمیانه در شعبه علوم انسانی شورای ملی

1. Corpus Christi Play.
2. SOAS.

تحقیقات اسپانیا در مادرید^۱ کوشید از این دفاع کند که در اصل رسم روزه‌داری عاشورا هم که عامه مسلمانان پی می‌گیرند واکنشی به مراسم عاشورائی شیعیان بوده است. به بیان دیگر، برخلاف تصور سلیمان باشیر، مراسم روزه عاشورا در تعامل با آیین‌های شیعی تعدیل نگردیده، بلکه وقتی نخستین آیین‌های شیعی – چنان‌که هاوتینگ می‌گفت – برای بزرگداشت عاشورا پدید آمده، روزه عاشورا نیز با اقدامات سیاسی حجاج بن یوسف (درگذشته ۹۵ ق) همچون رفتاری واکنشی از جانب حکومت اموی در برابر شیعیان نخستین ترویج شده است (Fierro Bello, 1995: 199-200).

مطالعه خالد سنداوی استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه حیفا در فلسطین اشغالی با عنوان «روز عاشورا و یوم کبیر» (۲۰۰۱ م/ ۱۳۸۱ ش) را نیز گرچه با تأخیر زمانی هفت‌ساله از نمونه‌های یادشده صورت گرفته است باید به همین مطالعات ملحق کرد و آخرین نمونه از مطالعه با همین رویکرد انگاشت. وی کوشید شباهت‌هایی را که پیش از این ناکاش میان آیین‌های یهودی روزه عاشورا با آیین‌های عامه مسلمانان در این روز یافته بود به نحو دقیق‌تری در مقایسه آیین‌های عاشورائی شیعیان با آیین‌های یوم کبیر یهودی باز یابد (Sindawi, 2001: the entire article؛ نیز، برای بحث تفصیلی درباره این دوره از مطالعات مستشرقان درباره آیین‌های عاشورائی، نک: مهرش، ۲۰۲۳: ۵۹۷-۵۶۰).

۲. معنای عاشورا برای حلقات شیعیان معاصر

بعد از انتشار مطالعات جرالدهاوتینگ و ماریبل فیرو در ۱۹۹۵ م/ ۱۳۷۴ ش مسیر جدیدی در مطالعات عاشورا پژوهانه غربیان آغاز شد. به استثناء مطالعه سنداوی، در مطالعاتی که بعد از ۱۹۹۶ م/ ۱۳۷۵ ش صورت می‌گیرد کوشش‌ها دیگر نه معطوف به شناخت معنای سیاسی آیین‌های عاشورا و خاستگاه تاریخی این معنا، بلکه مصروف بازشناسی معنای آیین برای اجتماعات شیعی معاصر است. کم‌تر می‌توان در این مطالعات اشاره صریحی به وجود یک مسیر مطالعاتی جدید جمعی در همه عاشوراپژوهی‌های غربیان یا تغییر مسیر مطالعات بعد از این تاریخ دید؛ اما هرگاه مجموع آن‌ها کنار هم نهاده و باهم دیده و تحلیل محتوا شوند می‌توان هم وجود یک هدف مشترک بین‌الاذهانی در این مطالعات و هم تغییر مسیر آن‌ها را حس کرد.

1. Spanish National Research Council's humanities branch in Madrid.

۱-۲) مسیر مطالعاتی جدید

از میان نظریه‌پردازان این تغییر مسیر باید اولیویه روی^۱ استاد فلسفه دانشگاه بایروث^۲ در آلمان را یاد کرد. وی در کوشش برای بازنمودن مبنایی نظری برای تحلیل رفتار مسلمانان می‌گوید مسئله این نیست که منابع دینی ایشان واقعاً دربارهٔ مسائل مختلف چه گفته‌اند؛ مسئله آن است که مسلمانان معاصر آن گفته‌ها را چه‌گونه می‌فهمند (روی، ۲۰۰۴: ۱۰). گرچه روی خود مطالعه‌ای دربارهٔ عاشورا را پی نمی‌گیرد مسیری نو بر پایهٔ همین بینش که وی نظریه‌پرداز آن است بنا می‌شود. از میان عاشوراپژوهان، توماس فییگر – دانشیار کنونی مردم‌شناسی در دانشگاه آرهوس دانمارک – در بحثش دربارهٔ آیین‌های عاشورائی شیعیان بحرین می‌گوید فهم صحیح معنای عاشورا برای جامعهٔ امروزی بحرین بیش از آن‌که نیازمند تحلیل رویدادهای تاریخی عاشورا در گذشته یا تلاش برای شناخت اسلام اصیل باشد، نیازمند شناخت مطالبات سیاسی مسلمانان معاصر و هم‌چنین تفسیر خود ایشان – هرچند ناصحیح – از مسائل تاریخی است (Fibiger, 2010: 43).

نباید از یاد برد که در این دوران استراتژی‌های آمریکا به‌مثابهٔ مهم‌ترین ابرقدرت غربی نسبت به ایران یعنی قدرتمندترین کشور شیعی خصوصت‌آمیزتر می‌شود. دولت کلینتون در ۱۹۹۶ م/ ۱۳۷۵ ش تحریم‌هایی ضد ایران وضع می‌کند. پس از چند سال محاکمه، در ۱۹۹۷ م/ ۱۳۷۶ ش آلمان دولت ایران را در ترور سران گُرد مخالف دولت در رستوران میکونوس متهم می‌شناساند (نک: شریفیان، ۱۳۷۶: ۵). در همین سال گرچه با ریاست جمهوری سید محمد خاتمی در ایران و شعار گفتگوی تمدن‌های او قدری از تنش‌ها میان ایران و غرب کاسته می‌شود، همچنان حکومت شیعی ایران خطری بالقوه برای منافع غربیان خاصه آمریکا در خاورمیانه به‌شمار می‌رود. به نظر می‌رسد غربیان که تا پیش از این خود را بیش از همه نگران حضور اسلام‌گرایان تندرو سنی در سرزمین‌های تحت حاکمیت خود می‌دیدند اکنون دارند نسبت به حضور شیعیان در این مناطق حساس‌تر می‌شوند.

این‌گونه، ضرورت‌های اجتماعی جهان اسلام و جهان تشیع توجهات غربیان را از مباحث نظری صرف به واقعیت‌های اجتماعی معطوف می‌کند. از این پس بحث دربارهٔ خاستگاه تاریخی معنای

1. Olivier Roy.
2. Bayreuth.

سیاسی عاشورا در آکادمی‌های شرق‌شناسی فراموش می‌شود، کوشش‌ها برای کشف آن بی‌حاصل و نیمه‌تمام باقی می‌ماند و از آن سو مطالعاتی دیگر در آکادمی‌های مردم‌شناسی شکل می‌گیرد. مردم‌شناسان غربی — در مرحله اول از تلاش جدید خود — به شناخت رفتارهای آیینی شیعیان مدرن در حواشی جوامع غربی روی می‌آورند؛ شیعیانی که از جاهای مختلف جهان در شهرهایی با حاکمیت فرهنگ غربی گرد آمده‌اند و غالباً تنها می‌توانند روز عاشورا هویت خود را در محیط جدید به دیگران ارائه کنند.

بیش از هر چیز به نظر می‌رسد هدف مردم‌شناسان غربی از این مطالعات آن است که پی‌آمدهای حضور روبه‌فزون شیعیان در جوامع خود را بهتر بشناسند. شاید نیز هدف آن است که فرهنگ شیعی در سطحی کلان شناخته شود؛ اما فعلاً ساده‌ترین کار برای یک مردم‌شناس آن است که از حواشی جامعه غربی و از مطالعه شیعیانی شروع کند که کمابیش انسی با غربیان دارند و می‌توانند با یک محقق اروپایی زبان مشترکی داشته باشند. سبب امر هرچه باشد، این را می‌توان دید که مردم‌شناسان غربی در مرحله بعد البته به مطالعه کوشش‌های شیعیان در دیگر مناطق جهان هم روی می‌آورند.

۲-۲) اقلیت‌های گرینده به مدرنیزاسیون عاشورا در جوامع غربی

از نیمه‌های دهه ۱۹۹۰ م / ۱۳۷۰ ش غربیان به مطالعه آیین‌های عاشورائی آن دسته از شیعیان روی می‌آورند که به‌زعم این غربیان می‌خواهند مراسمی متناسب با نیازهای عصر جدید اجراء کنند و معنایی قابل‌درک بر پایهٔ هنجارهای زندگی مدرن به آن نسبت بدهند. آن‌ها این قبیل تلاش‌ها را «مدرنیزاسیون عاشورا» می‌نامند. چنین مطالعاتی با کوشش برای مطالعه آیین‌های عاشورائی در میان مهاجران جوامع مدرن غربی آغاز می‌شود و نخستین نمونه از آن را در تلاش ورنون جیمز شوبل استاد مطالعات دین‌شناختی کالج کینیون در ایالت اوهایو می‌توان دید. وی در مقاله خود با عنوان «کربلا همچون فضایی مقدس در میان شیعیان آمریکای شمالی» (۱۹۹۶ م / ۱۳۷۵ ش) به آیین‌های عاشورائی شیعیان کانادا که اغلب مهاجران آفریقایی و گجراتی بودند توجه نمود. این شیعیان می‌خواستند هویت مذهبی خود را داشته باشند. با این حال، چون در جامعه‌ای غربی می‌زیستند و به تناسب این زندگی از مذهبشان هم‌خوانشی تجددگرایانه داشتند، لازم بود آیین‌های خود را نیز متناسب زیست‌بوم جدید خود مدرنیزه کنند.

شوبل بحث خود را با التفات به این آغاز می‌کند که وقتی قومی از جایی دیگر به وطن جدید

خود آمده‌اند و قرار است از میان عناصرِ هویت‌سازِ فراوانشان صرفاً برخی را حفظ کنند، تصمیمی که در نهایت گرفته می‌شود نشان می‌دهد اصلی‌ترین عنصرِ هویت‌ساز از دید ایشان چه بوده است. شوبل می‌گوید این شیعیان با گزینشِ برخی آدابِ عزاداریِ عاشورا دست به گزینشی زده‌اند که هم با هویتِ پیشین‌شان تناسب دارد و هم برای اجتماع و هویت‌سازی‌شان در محیطِ جدیدِ کانادا بیش از همه مفید است (Schubel, 1996: 188-190).

او در ادامه توضیح می‌دهد که شیعیان برای عزاداریِ خود نوعی مکانِ مذهبی ساختند که آشکارا هویتِ اسلامی داشت؛ اما بی‌شبهت به ساختمان‌های کانادایی نیز نبود و در بافت ساختمان‌های کانادایی وصلهٔ ناجوری به‌شمار نمی‌رفت. راه‌پیماییِ عاشوراییِ آن‌ها نیز هرچند شبیه تظاهراتِ گروه‌های دیگر کانادایی حتی با اندیشه‌هایی بس متضاد بود، کاملاً هویتِ شیعیِ ایشان را باز می‌نمایاند. شوبل سپس مروری می‌کند بر مراسمی که در عاشورای سال ۱۴۱۱ ق/ ۱۳۶۹ ش در ساختمان امام‌بارۀ شهر تورنتوی کانادا برگزار شد. ضمن توضیحِ اجزاءِ مراسم و مضمونِ سخن‌رانی‌ها، نشان می‌دهد چه‌گونه شیعیانِ کانادا از قومیت‌های مختلف اختلافاتی با هم بر سر برخی مسائل دینی و نحوهٔ اجرای مراسم دارند و چه‌گونه در ضمن این مراسم به سمت حلِّ مسالمت‌آمیز آن‌ها بر پایهٔ متون دینی و گفتارِ مراجع مذهبی شیعه می‌روند (Schubel, 1996: 186).

مثلاً، شیعیان کانادا تصمیم گرفته‌اند با توجه به ممنوعیتِ مراسم مذهبی زنجیرزنی و قمه‌زنی در این کشور، برای این‌که خونی از خودِ روزِ عاشورا بریزند، به بانک خونی که در آن نزدیکی راه‌اندازی شده است بروند و اهداءِ خون کنند. آن‌ها برای کمک به فقیرانِ شهرِ خود صدقه جمع می‌کنند و سخن‌رانِ آفریقایی مراسم بر این تأکید می‌کند که حسین (ع) برای دفاع از حقوقِ اقلیت‌ها به شهادت رسیده است. چنین تعبیری — بیش از آن‌که با رویدادهای تاریخِ عاشورا سازگاری داشته باشد — نشان می‌دهد چه اندازه شیعیان خود را در یک جامعهٔ غربیِ اقلیت و محروم حس می‌کنند و چه‌گونه آرمانِ عاشورا قرار است با واقعیتِ زندگی‌شان تطابق یابد. این‌گونه، کربلا هویتِ گروهی شیعیان را حفظ می‌کند، آن‌ها را به کنشِ اخلاقیِ متناسب با جامعهٔ کنونی می‌خواند و در غلبه بر مشکلاتِ اجتماعیِ جدیدشان و بحران‌های عقیدتی و مسائلِ عصرِ جدیدِ یاری می‌رساند (Schubel, 1996: 201 ff).

مطالعهٔ دیگر از همین دست کوششِ پاول تابار استادِ دانشگاه سنت لوییزه لبنان و دانشگاه سیدنی

شرقی در استرالیا دربارهٔ مراسم عاشورا شیعیان مهاجر شهر سیدنی است. او می‌خواهد بداند در جامعهٔ مهاجری مثل جامعهٔ شیعیان سیدنی — که مراسم عاشورا دارد هر ساله با تفصیل فزاینده و به شکل پیچیده‌تری دنبال می‌شود — چه‌گونه نمادها و صورت‌های اجرای مراسم در فضای جامعهٔ مهاجرپذیر تغییر پیدا می‌کنند تا در خدمتِ عناصرِ محیطِ جدید قرار گیرند (Tabar, 2002: 285). او می‌خواهد نشان دهد شیعیان هر منطقه‌ای اهدافِ عاشورا و نهضتِ امام حسین (ع) را مطابق نیازهای خودشان تفسیر می‌کنند. مثلاً برخلاف شیعیان مناطقی مثل لبنان که می‌کوشند از امام حسین (ع) درس مبارزه بگیرند، شیعیان سیدنی روی این معنا تمرکز می‌کنند که امام حاضر نشد ارزش‌هایی را که به آن‌ها باور داشت و انهد (Tabar, 2002: 288).

کارکرد دیگر عاشورا برای شیعیان استرالیا ایجاد حس حضور در خانه است. آن‌ها در محیطی که فردگرایی، سرمایه‌داری، استثمار و سکولاریسم حاکم است احساس غربت — یعنی تنهایی و ترس و بی‌پناهی و دورافتادگی — می‌کنند. مشارکت آن‌ها در مراسم عاشورا به آن‌ها کمک می‌کند بتوانند سیدنی را برای خودشان خانهٔ جدید کنند (Tabar, 2002: 297). هم‌چنین، مشارکت شیعیان سیدنی در مراسم عاشورا سبب می‌شود پایداری ارزش‌های خانوادهٔ خود را تضمین شده ببینند (Tabar, 2002: 300). وقتی شیعیان به چنین امنیتی دست پیدا می‌کنند از کنشگری منفعل آن‌چنان فراتر می‌روند که می‌توانند با مشارکت‌جویی در مراسم سینه‌زنی و ایفاء نقش فعال در رفتارهایی از این دست — که فاصلهٔ آشکاری با هنجارهای جامعهٔ بومیان سیدنی دارد — احساس هم‌بستگی خود را به اوج برسانند (Tabar, 2002: 300-301). این‌گونه، مراسم عاشورا در سیدنی صرفاً یادآوری گذشته‌ها نیست؛ بازسازی زمان حال است (Tabar, 2002: 303).

۲-۳) تجددگرایان در بوم‌های کهن شیعی

کمی بعد از آغاز مطالعهٔ آیین‌های عاشورائی در حواشی فرهنگ غرب، غربیان از نیمهٔ دههٔ ۲۰۰۰ م/ ۱۳۸۰ ش مطالعهٔ آیین‌های عاشورائی در جوامع شیعی را نیز همچون مسیری موازی پی گرفتند. این مطالعات روی شیوه‌های عزاداری شیعیان نوگرا در بوم‌های کهن شیعه‌نشین متمرکز بود؛ شیعیانی که به اسلام سیاسی می‌گراییدند و ارائهٔ درکی مدرن از مفاهیم و آیین‌های عاشورائی را پی می‌گرفتند. سبب روی آوردن به چنین مطالعاتی آن بود که تحرکات سیاسی شیعیان در سطح جهانی چنان داشت گسترده می‌شد که چنین مطالعاتی را ایجاب می‌کرد. برنامهٔ هسته‌ای ایران که از اوایل دههٔ

۱۳۷۰ ش آغاز شده بود اولین بار در سال ۲۰۰۲ م/ ۱۳۸۱ ش خبرساز شد (Murray, 2010: 149). اندکی بعد در ۸ دسامبر ۲۰۰۴ م/ ۱۸ آذرماه ۱۳۸۳ ش برای نخستین بار ملک عبدالله پادشاه اردن از این گفت که ممکن است یک «هلال» جدید از جنبش‌ها یا دولت‌های شیعی مسلط در ایران، عراق، سوریه و لبنان ظهور کند (Wright, and Baker, 2004: all the news). تا چند سال بعد این بینش فراگیر شد که در خاورمیانه یک هلال شیعی به رهبری ایران در حال ظهور است (برای نمونه، نک: Helfont, 2009: 284). از دیگر سو، مطالعات عاشورا پژوهانه غربی خود نیز هم‌اکنون به مرحله‌ای رسیده بود که توسعه آن غوری عمیق‌تر در فرهنگ شیعی و نظری از جایگاهی نزدیک‌تر به آن را طلب می‌کرد و دیگر مطالعه اقلیت‌های شیعی حواشی جوامع غربی کافی به نظر نمی‌رسید.

یک مطالعه از این قبیل در بردارنده شرح مشاهدات میدانی لارا دیب – استاد کرسی مردم‌شناسی کالج اسکرپیس در شهر کلارمونت از ایالت کالیفرنیا ای امریکا – از حضور در جنوب لبنان و مشاهده مراسم مذهبی شیعیان این دیار در عاشورا از خلال سال‌های ۱۹۹۹-۲۰۰۱ م/ ۱۳۷۸-۱۳۸۰ ش است. دیب معتقد است عزاداری‌های شیعیان لبنانی در دهه ۱۹۶۰ م/ ۱۳۵۰ ش توسعه پیدا کرده و این به بسیج اسلامی شیعیان لبنان و بازیابی هویت‌شان به مثابه جمعیتی انجامیده است که پیش از این از نظر سیاسی منزوی بودند. اشغال جنوب لبنان در ۲۰۰۰ م/ ۱۳۷۹ ش هم این روند بازیابی هویت را تسریع کرده است. وی می‌خواهد بداند چه عواملی به بازسازی این هویت دینی مدد رسانده‌اند. او که باور دارد الگوگیری شیعیان از عاشورا نقش مهمی در بازیابی هویت‌شان ایفا کرده است می‌خواهد با این مطالعه بداند شیعیان لبنان دقیقاً از کدام عناصر عاشورا و آیین‌های آن الگو گرفته‌اند (Deeb, 2001: 123).

به باور دیب در دوران معاصر می‌توان دو شیوه متمایز عزاداری را در میان شیعیان لبنان دید. یک شیوه شیوه‌ای است که سنتی خوانده می‌شود و با کارهایی همراه است که در فرهنگ بومی جنوب لبنان **لُطَم** نامیده می‌شوند و مستلزم آسیب‌رسانی به بدن اند (مثلاً قمه‌زنی)؛ شیوه دیگر هم شیوه‌ای است که در آن بر پیام عاشورا تأکید می‌شود (Deeb, 2001: 124). دیب توضیح می‌دهد چه‌گونه انقلاب اسلامی ایران، جنگ داخلی لبنان و پیامدهای ناپدید شدن موسی صدر سبب شدند بازیابی هویت دینی شیعیان جنوب لبنان سرعت گیرد. بر پایه شواهد او، آیین‌های عاشورائی نقش مهمی در

این میان ایفاء کردند (Deeb, 2001: 124-126). مجالس عزاداری که پیش از این تنها فرصتی برای گریستن بود اکنون جایی برای تفسیر قرآن و تأمل در پیام آن شد. قمه زنی هم جای خود را به رفتارهای کم خشونت سپرد و زنان که پیش از این صرفاً تماشاچی بودند، اکنون در قالب کاروانی حامل عکس‌های شهداء به جلوه بصری مراسم افزودند. این گونه، معنای مراسم بالکل عوض شد و عزاداری که پیش از این روشی برای رهایی از گرفتاری‌های بعد از مرگ بود به شیوه‌ای برای مبارزه با گرفتاری‌ها در همین دنیا بدل گشت (Deeb, 2001: 132). در نتیجه، خانواده‌های لبنانی که همگی در جنگ با رژیم اسرائیل دچار آسیب شده‌اند، می‌توانند با مصائب اهل بیت (ع) احساس همدردی و هم‌ذات‌پنداری و عاشورا را در زندگی روزمره خود بازتولید کنند (Deeb, 2001: 137).

۳. در جست‌وجوی تحریری سازگار از عاشورا با فرهنگ غربی

امریکا در سال ۲۰۰۳ م/ ۱۳۸۲ ش حکومت عراق را سرنگون می‌کند. از آن پس انتظار می‌رود شناخت فرهنگ شیعیان عراق و زندگی سنتی ایشان به ضرورتی مهم‌تر از پیش برای غربیان تبدیل شود. نیز، با انتخاب محمود احمدی‌نژاد به ریاست جمهوری ایران در ۲۰۰۵ م/ ۱۳۸۴ ش به تدریج تنش‌های ایران و امریکا فزونی می‌گیرد. یک سال بعد وزارت امور خارجه امریکا گزارشی از فعالیت‌های هسته‌ای ایران به شورای امنیت سازمان ملل می‌دهد، میز جدیدی برای ایران ایجاد می‌کند و برنامه‌هایی را برای گسترش آموزش فارسی و ایجاد یک پست دیپلماتیک در دبی برای رسیدگی به امور ایران پی می‌گیرد (نک: Murray, 2010: 117). در ۲۹ مارس ۲۰۰۷ م/ ۹ فروردین ۱۳۸۶ ش در جلسه‌ای سناتور باراک اوباما که به زودی رئیس‌جمهور نیز می‌شود به‌صراحت می‌گوید بازگشت به مسیر تخصص با ایران اشتباه است (Obama, 2007: the first session). این شواهد نشان می‌دهند که غربیان و در رأس‌شان امریکا پذیرفته‌اند که نمی‌توانند قدرت سیاسی اسلام‌گرایان شیعی را بالکل نادیده بگیرند و باید مسیر جدیدی برای حفظ منافع خودشان در قالب هم‌زیستی مسالمت‌آمیزتری بیابند.

۱-۳) مطالعه کوشش‌ها برای ابقاء مراسم عاشورا سنتی

نخستین کوشش‌ها بر پایه این نوع نگرش را در مطالعاتی می‌توان دید که وجه جمع‌شان کوشش برای شناخت رفتار شیعیان سنتی است. به نظر می‌رسد رفتارهای دینی شیعیان سنتی در این مطالعات

از آن روی کاویده می‌شد که اولاً، ایشان بدنه اصلی جهان تشیع‌اند؛ ثانیاً، تحریری از دین‌داری را بازمی‌نمایند که می‌تواند جایگزین خوانش مدرن اسلام‌گرایان از تشیع باشد؛ خوانشی که برای غربیان چالش‌برانگیز بوده است.

کوشش قوم‌نگارانه آگوستوس ریچارد نورتون، استاد گروه انسان‌شناسی و روابط بین‌الملل در دانشگاه بوستون یک نمونه از این مطالعات است. نورتون در مقاله‌ای با عنوان «آیین، خون و هویت شیعیان: عاشورا در نبطیه لبنان» می‌خواهد مراسم شیعیان شهر ۳۵۰۰۰ نفری نبطیه در جنوب لبنان را بررسی کند؛ مراسمی مُرکّب از اجزائی سنتی و نو که هرچند عالمان مختلف معاصر شیعه و گرایندگان به تفسیر امروزی اسلام با اجزاء سنتی آن مخالف‌اند، آن اجزاء همچنان به بقاء خود ادامه می‌دهند (Norton, 2005: 147).

بر پایه تحقیقات وی، شیوه عزاداری‌ای که اکنون شیعیان نبطیه آن را سنتی می‌انگارند سابقه‌ای کم‌تر از ۱۰۰ سال دارد و نتیجه اشاعه فرهنگی رسومی است که یک شیعه اهل بعلبک در سال ۱۹۳۸ م/ ۱۳۱۷ ش از نجف با خود به این منطقه آورده و با اشاعه آن توانسته است شیعیان پراکنده را دارای هویتی جمعی کند و خود نیز ریاستی مذهبی بر ایشان و اقتداری سیاسی در لبنان بیابد. از آن سو، گروه سیاسی حزب الله لبنان نیز مراسم خود را با جمعیتی نیم‌میلیونی در اطراف همان حسینیه برپا می‌کند که احمد حاج‌خَنساء یعنی همان مهاجر شیعه بعلبکی بنا نهاد (Norton, 2005: 141).

بر پایه مطالعات وی تا چندی پیش‌تر، آداب سنتی عزاداری عاشورا که احمد حاج‌خَنساء با خود آورده بود زندگی روستایی و دوری از هنجارهای مدرن شهری را تداعی می‌کرد؛ اما دوباره از حدود سال ۱۹۹۰ م/ ۱۳۷۰ ش این آداب چنان رونق یافت که دسته‌زوی و زنجیرزنی و قمه‌زنی در خیابان‌ها هم رایج شد (Norton, 2005: 141). عالمان لبنانی معاصر که طرفدار جنبش حزب‌الله‌اند اکثر رفتارهای رایج در این عزاداری‌های خیابانی را نمی‌پسندند و آن‌ها را مایه وهن تشیع می‌دانند. با این حال، برخی روحانیان نیز هستند که چنین شیوه‌هایی را مقبول می‌شناسند و خاصه در ترویج آن فرصتی برای رقابت با حزب‌الله لبنان و تثبیت هویت شیعیان در مقام مقابله با اهل سنت منطقه می‌جویند (Norton, 2005: 147). در عمل هم با همه مخالفت‌های روشنفکرانه این شیوه‌ها از میان نرفته‌اند (Norton, 2005: 141). نورتون ظاهراً می‌خواهد بدانند چنین اجتماع پیچیده‌ای از پیروان اندیشه‌های مختلف چه کارکردهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و دینی دارد، پیروان هر

یک از آداب کهن یا نو چه آرمانی را دنبال می‌کنند و چه عواملی سبب می‌شوند شیوه‌های کهنی که اکنون بسی در معرض نقد اسلام‌گرایان شیعه لبنانی قرار دارند هنوز به بقاء خودشان در جامعه ادامه دهند. ظاهراً این همان چیزی باید باشد که غربیان در این مرحله از رویارویی با اسلام‌گرایان می‌خواهند رازش را کشف کنند. البته معلوم است که نباید انتظار داشت به‌صراحت این هدف را در نوشتارهای خود بازگویند.

نورتون پس از توضیح تفاوت آداب سنتی رایج در این منطقه، مثل قمه‌زنی نوزادان، می‌گوید حتی مخالفت‌های بهداشتی و فتوای مراجع نتوانسته است مانع گرویدن به این مراسم بشود (Norton, 2005: 151). با این حال، گرچه عوام‌الناس گاهی به‌صراحت می‌گویند «اسلام واقعی در کتاب‌ها نیست؛ بلکه در این مراسم است!»، به نظر او حضور در این مراسم حتی با انگیزه‌های سنتی فرصتی پدید آورده است که شیعیان نوگرا تأمل در فلسفه و هدف عزاداری را ترویج کنند (Norton, 2005: 146-147). ضمناً، وجود دشمن مشترکی همچون رژیم اسرائیل سبب می‌شود، صرف‌نظر از برخی تنش‌ها، رفتار شیعیان مدرن و سنتی با همدیگر کاملاً دوستانه باشد (Norton, 2005: 149-153).

وی نتیجه می‌گیرد که مراسم کنونی عاشورا شیوه‌ای برای به چالش کشیدن نظم موجود جهانی است: تا چند دهه پیش از این مراسم محرم در لبنان وضع سیاسی موجود را تثبیت و تأیید می‌کرد و سکون را آموزش می‌داد؛ اکنون اما مراسم عاشورا «جلوة بارز سیاست‌زدگی شیعیان» است، نظم موجود را به چالش می‌کشد و می‌خواهد با ظلم درافتد. رهبران سیاسی جنبش‌های امل و حزب‌الله نیز در شرایط فعلی می‌توانند از این وضع بیش‌ترین بهره را ببرند و احساسات عمومی را به نفع خود مهار کنند. رهبران مذهبی شیعه نیز در شرایط کنونی از امام حسین (ع) الگویی برای کنشگری سیاسی و توانمندسازی خود برای هدفی بزرگ بازمی‌نمایند. مخالفت‌هایی که هنوز در برابر این رویکردها دیده می‌شود و به بقاء سنت‌های کهن می‌انجامد هم نشانه‌ی دو چیز است: یکی تعدد مراجع فکری و پراکندگی قدرت مرجعیت شیعی در دوران معاصر و دیگری، تنوع تفاسیر از این‌که چه‌گونه می‌شود مسلمانی بهینه بود (Norton, 2005: 153-154).

به نظر می‌رسد نورتون می‌خواهد بی‌سروصدا از یک‌سو به سیاست‌گذاران قدرت‌های بزرگ جهانی اعلام کند که اشتباه است اگر گمان شود می‌توان با حمایت از تحریرهای سنتی تشیع از

گسترش خوانش‌های مدرن آن ممانعت نمود؛ و درعین حال، می‌خواهد این را نیز به تلویح یادآور شود که بهترین راه برای مهار نسبی قدرت سیاسی شیعیان سرمایه‌گذاری روی همین گروه‌های سنتی و اعمال قدرت بر اسلام‌گرایان از طریق آن‌هاست.

۲-۳) پیوندهای تشیع سنتی با نوگرایان و حکومت‌ها

خیلی زود مطالعه کوشش‌ها برای ابقاء مراسم عاشورا سنتی با مطالعه پیوندهای تشیع سنتی با نوگرایان و حکومت‌ها گره می‌خورد. برای نمونه، سابرینا مروین پژوهشگر دفتر بیروت از مؤسسه فرانسوی خاور نزدیک^۱ در مقاله‌ای با عنوان «اشک و خون شیعیان: آداب مراسم عاشورا در لبنان و سوریه» در مقام قوم‌نگاری عزاداری‌های عاشورایی شیعیان در این دو بوم به تحلیل رابطه مناسک عاشورائی با بدن گزارندگان این آیین‌ها می‌پردازد. او می‌خواهد بداند شیعیانی که رفتارشان را می‌کاود چه رابطه‌ای میان جسم خود با امر مقدس برقرار می‌کنند که سبب می‌شود در مراسمی عمومی همدیگر را بزنند، خون خود را بریزند، با پای برهنه بسی راه بروند و مجروح شوند، میان جمعیتی متراکم و انبوه آزار ببینند، یا زنان و کودکان‌شان شیون کنند (Mervin, 2006: 153). او در ضمن تحلیل محتوای پیام‌ها و زبان بدن شرکت‌کنندگان به این توجه می‌کند که چه‌گونه عاشورای سنتی شیعیان در دوران معاصر عملاً با تعاملات پیچیده‌ای میان طرفداران بینش‌ها و گرایش‌های سنتی و شیعیان نوگرا مدرن شده و با بهره‌جویی از رسانه‌های معاصر حتی به توسعه صنعت گردشگری انجامیده است (نک: (Mervin, 2006: the entire article).

در مطالعه‌ای مشابه ایکران اوم – مردم‌شناس پژوهشگر مطالعات خاورمیانه در دانشگاه میونخ میونخ سئول^۲ و دانش‌آموخته دکتری مطالعات اسلام و عرب از دانشگاه اکستر بریتانیا در مقاله‌ای با عنوان «رابطه فرهنگ آشپزی کنونی با هویت مذهبی مردم خلیج فارس بر پایه مطالعه مراسم عاشورای شیعیان بحرین و کویت» می‌خواهد چگونگی شکل‌گیری هویت دینی مسلمانان سنی و شیعه در منطقه خلیج فارس را با مقایسه شیوه‌های آشپزی شیعیان کویت و بحرین در مراسم عاشورا و معنای نمادین غذاهای هر یک از این دو گروه برای دیگر ساکنان سرزمین‌شان بازکاود. به باور وی شیعیان این بوم‌ها بیش‌تر بینش سنتی دارند و کم‌تر از اندیشه‌های اسلام‌گرایان مدرن

1. CNRS-IFPO, Beyrouth.
2. Myongji University, Seoul.

تأثیر پذیرفته‌اند. یک فرق مهم نیز با هم دارند: شیعیان بحرین اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند، با اقلیت سنی حاکم در تخصص‌اند، سیاست‌های حکومتی تبعیض آمیزی بر ایشان اعمال می‌شود و مجبورند مشاغل را عهده‌دار شوند که از نگاه اقلیت اهل سنت جامعه تحقیرآمیزند (Eum, 2008: 64-65). برعکس، شیعیان کویت اگرچه اقلیت‌اند، با اکثریت سنی همکاری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیزتری دارند (Eum, 2008: 56, 67). او در این مطالعه می‌خواهد با توضیح نگرش غیرشیعیان در هریک از این بوم‌ها به غذاهای نذری شیعیان دریابد اقلیت‌های شیعی در جوامع اهل سنت و تحت تأثیر حکومت‌های غیرشیعی چه‌گونه توانسته‌اند هویت خود را حفظ کنند (Eum, 2008: 61). نیز، می‌خواهد بداند غذاهای جدیدی که در دوره معاصر از غرب یا از مناطق شیعه‌نشین همچون ایران وارد خوراکی‌های این بوم‌ها شده، هریک چه اندازه به منوی خوراکی‌های نذری شیعیان راه یافته و تأثیر گرایش‌های دینی بر پذیرش این خوراکی‌ها به‌مثابه غذای نذری تا چه حد بوده است (Eum, 2008: 65-66). ایک‌ران اوم در مقام جمع‌بندی می‌گوید برخلاف بحرین — که در آن سیاست‌های تبعیض‌آمیز دولت به مسلمانان شیعه هویتی متمایز می‌دهد و آن‌ها را از آمیختگی با مسلمانان سنی باز می‌دارد — مسلمانان شیعه کویتی هویتی مبهم دارند و کاملاً با جریان اصلی جامعه در پیوسته‌اند (Eum, 2008: 69)؛ آن‌سان که حتی جوانان شیعه نسل جدید آداب عزاداری کهن بوم خود را از یاد برده‌اند (Eum, 2008: 67).

مثال دیگر از این قبیل مطالعات را می‌توان در کوشش توماس فیبیر جست. وی در مقاله «عاشورا در بحرین: تجزیه و تحلیل یک رویداد تحلیل برانگیز» نشان می‌دهد چه‌گونه در عصر جدید شیعیان بحرین بر سر این دچار اختلاف نظرند که باید مراسم عاشورا را در درجه اول یک رویداد مذهبی سنتی بدانند یا یک شیوه کنشگری سیاسی یا بزرگ‌ترین جشن ملی (Fibiger, 2010: 29). او در ادامه توضیح می‌دهد که البته صاحبان هریک از این تحلیل‌ها چه‌گونه با دیگر گروه‌های شیعی (Fibiger, 2010: 34-38) و هم‌چنین با حکومتی که نگران توسعه باورهای اسلام‌گرایان شیعی در میان عموم است (Fibiger, 2010: 41) همکاری و تعامل دارند. به باور او، این‌که عده‌ای می‌توانند عاشورا را سیاسی تفسیرکننده و عده‌ای هم آن را غیرسیاسی بشناسند عملاً ظرفیتی پدید می‌آورد که گروه‌های مختلف در جایگاه اکثریتی فاقد قدرت بتوانند مطالبات سیاسی خود را پی گیرند و نیازهای اجتماعی‌شان را هم برآورند (Fibiger, 2010: 42-43).

۳-۳) پیوند آیین‌های عاشورائی با زندگی روزمره

از حدود دهه ۲۰۱۰ م / ۱۳۹۰ ش به بعد می‌توان امتداد مطالعات در همه محورهای پیشین را بازدید؛ از مطالعه درباره تاریخ آیین‌های عاشورائی شیعیان سوماترا و هند گرفته (نک: Daneshgar et al., 2015: 491-505) تا بازخوانی پیوند آیین‌هایی عاشورائی با رقابت علماء شیعه در نبطیه (نک: Tabet, 2012: 399-415)، یا شیوه گزاردن آیین‌های عاشورائی در بوم‌های غربی مهاجرپذیر (نک: McMurray, 2021: 1-22; Mirshahvalad, 2019: 1-14). با این حال، به نظر می‌رسد مطالعه آیین‌های عاشورائی سمت‌وسوی دیگری نیز یافته است. پژوهش‌گران در این دوره علاقه‌مند به مطالعه تحریرهایی از عاشورا شده‌اند که نوعاً گزارندگان‌شان در تلاش برای نوعی احیاء سنت‌های کهن خویش در سازگاری با فرهنگ جهانی غرب‌اند؛ یعنی در عین آن‌که زیست مدرنی دارند، نگاهی سکولار به مراسم مذهبی را پی می‌گیرند. این دوران دورانی است که سیاست‌های ایالات متحده آمریکا در جایگاه ابرقدرت غربی کمابیش در رویارویی با مردمان عراق نیز دچار شکست شده و تعاملاتش با شیعیان عراق نیز به مسیری مشابه با ایران درافتاده است (Murray, 2010: 145).

از جمله پژوهشگران صاحب این رویکرد می‌توان میشل ثابت را یاد کرد. ثابت می‌خواهد بداند چه‌طور گردانندگان سنتی حسینی شهر نبطیه در جنوب لبنان توانسته‌اند از رقابت دو گروه شیعه سیاسی امل و حزب‌الله به نفع خود بهره‌جویند و بقاءشان را در عین تمایز فکر سنتی‌شان با ایدئولوژی این دو گروه قدرتمند استمرار بخشند. در کوشش برای پاسخ به این پرسش، ثابت پیوند آیین‌های عاشورائی نبطیه با هویت‌های سیاسی حاضر در مراسم را مرور می‌کند (Tabet, 2012: 400). می‌گوید که در نبطیه دو شیوه اجرای آیین را می‌توان تمییز داد: مدلی که ریشه در تاریخ تشیع و جامعه محلی نبطیه دارد و دوام آن ضامن بقاء روحانیان سنتی نبطیه است؛ و مدلی که تداوم انقلاب ایران و نوگرایی شیعی در سطحی جهانی است. آیینی که میان دو گروه مرز می‌کشد قه‌زنی است (Tabet, 2012: 400-401). شیعیان مدرن به فتوای مراجعی تمسک می‌کنند که به حرمت این شیوه رأی داده‌اند. روحانیان سنتی شهر هم از مراجع دیگر فتوا می‌گیرند. در برابر کوشش شیعیان مدرن برای ایجاد جذابیت‌های روشن‌فکرانه و آمیختن مراسم با تحلیل‌های عقلانی، شیعیان سنتی به توسعه جذابیت‌های بصری و هنری شبیه‌خوانی‌ها و دیگر اجزاء مراسم کوشیده و از خدمات رسانه‌ای مدرن

بهره‌ وافی جسته‌اند (Tabet, 2012: 408-409). وی نتیجه می‌گیرد شیعیان سنتی نبطیه برای بقاء سبک زندگی و اندیشه‌های خود قدرت‌یابی یک خاندان روحانی شیعی را در منطقه دامن زده‌اند و برای تاب‌آوری در برابر فشار اندیشه‌های نوگرای اسلامی، سنت خود را مدرن و جهانی‌سازی شده کرده‌اند. بازآفرینی شبیه‌خوانی‌ها در قالب نمایش‌های حرفه‌ای، پوشش رسانه‌ای گسترده، یا همکاری صمیمانه و جدی‌شان با خبرنگاران همه نتیجه همین رویکرد است (Tabet, 2012: 413).

همین رویکرد را در دیگر مطالعات صورت‌گرفته از ۲۰۱۰ م/ ۱۳۹۰ ش به بعد نیز می‌توان دید. مثلاً، وقتی مک‌مورای توضیح می‌دهد شیعیان برلین چه‌گونه کلیسایی کهنه را خریده و تبدیل به حسینیه کرده‌اند (McMurray, 2021: 2)، یا توضیح می‌دهد چه‌گونه در مراسم عاشورایشان با بهره‌گیری از رسانه صدا (طلبل‌های بزرگ و آمپلی‌فایر) متعمدانه آلودگی صوتی پدید می‌آورند و به قول عالمان علوم رسانه، بازرساگی^۱ را موجب می‌شوند (مک‌مورای، ۲۰۲۱: ۲) یا با سیر در خیابان‌ها ترافیک را کند می‌کنند (McMurray, 2021: 16-17)، می‌خواهد نشان دهد شیعیان در این بوم‌ها چه‌گونه می‌کوشند از یک‌سو آداب سنتی هویت‌بخش خود را نگاه دارند و از دیگرسو، بوم غربت را برای خودشان تبدیل به وطن کنند.

نتیجه

محققانی که آراءشان مرور شد هر یک تعلق به بومی و هم‌چنین تخصص علمی‌ای متفاوت با دیگری داشتند. آن‌ها هرگز به‌صراحت نگفتند که می‌خواهند با مطالعات خود گامی در مسیر مهار و ضبط جنبش‌های شیعی معاصر بردارند. با این حال، اگر بخواهیم وجه اشتراکی میان تلاش‌های ایشان از حدود شصت سال پیش تاکنون بباییم و چنین اشتراکی را هم بازگوکننده آگاهی جمعی غربیان بدانیم، آن وجه اشتراک تلاش برای شناخت آیین‌های عاشورائی شیعیان از حیث معنای سیاسی آن و خاصه با نظر به تأثیر آن بر معادلات جهانی قدرت سیاسی غربیان است.

عاشورا پژوهی غربیان با هراس از فعالیت‌های سیاسی شیعیان در آستانه دهه ۱۳۴۰ ش و در حوزه‌های تخصصی پراکنده آغاز می‌شود، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران ابعاد نظری‌تری به خود می‌گیرد و به مؤسسات اسلام‌شناسی و شرق‌شناسی انتقال می‌یابد؛ باشد که ریشه‌های تاریخی امری

مهم را بازشناسند که بر قدرت غربیان در خاورمیانه اثر نهاده است. با توسعه حضور اقلیت‌های شیعی در کشورهای غربی از دهه ۱۳۸۰ ش به بعد، مسیر این مطالعات هم تغییر می‌کند و تحلیل‌های تاریخی هنوز به نتیجه وافیه نرسیده رها می‌شود. مطالعات مردم‌شناسانه با تمرکز روی تحلیل روابط قدرت جای مطالعات تاریخی را می‌گیرند.

نخست با مطالعات مردم‌شناسانه بناست فهمیده شود اسلام‌گرایان شیعه مدرن در حواشی جوامع غربی چه خوانشی از آیین‌های عاشورائی بازمی‌نمایند و این آیین‌ها چه کارکردی در جوامع غربی می‌تواند داشته باشد. در مرحله بعد، از حدود ۱۳۹۰ ش و پایه‌پای گسترش تنش‌های سیاسی قدرت‌های غربی خاصه امریکا با شیعیان، مطالعات با تمرکز بر این معنا دنبال می‌شود که چه‌گونه می‌توان قرائت شیعیان سنتی از آیین‌های عاشورائی را در مقام رقابت با اسلام‌گرایان شیعه تقویت کرد. بالاخره، با توسعه گسترده‌تر برگزاری مراسم عاشورا در مناطق مهاجرپذیر غربی در سال‌های اخیر از یک‌سو و پذیرفته شدن این‌که نمی‌توان اسلام‌گرایان شیعه را نادیده گرفت و باید به نحوی با ایشان تعامل کرد، به نظر می‌رسد رویکرد مطالعات باز هم در حال تغییر است و کوشش‌ها دارد به این سمت می‌رود که چه‌گونه می‌توان با شیعیان هم‌زیستی داشت.

منابع

قرآن کریم.

- ۱- اسلامی، ق. (بی تا). *پیوند اشک و خون ناگسستنی است* (ویراست جدید). کانال تلگرامی «شهید آیت الله شیخ قاسم اسلامی (ره)». بازیابی شده در اسفند ۱۴۰۳، از پیوند [https://t.me/Sheikh_Ghasem_Eslami/890].
- ۲- شریفیان، ج. (۱۳۷۶). دادگاه میکونوس و حقوق بین الملل. *دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها (بولتن ماهانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی)*، ۱۱ (۱۱۰)، ۵-۸.
- ۳- مطهری، م. (۱۳۶۸). *حماسه حسینی*. انتشارات صدرا.
- ۴- مطهری، م. (۱۳۹۰). *جاذبه و دافعه علی (ع)*. انتشارات صدرا.
- ۵- مهروش، ف. (۱۳۹۶). روزه عاشورا در دو سده نخست هجری: دسته‌بندی و گونه‌شناسی روایات. *علوم قرآن و حدیث*، ۴۹ (۲)، ۵۱-۷۹.
- ۶- مهروش، ف. (۱۴۰۱). کشف پیوند آیین‌های شیعی عاشورا با قدرت سیاسی: تحلیل‌های دین‌شناختی کانتی، ایوب و کیپن‌برگ. *دین و دنیای معاصر*، ۹ (۲)، ۶۳-۹۶.
- ۷- مهروش، ف. (۲۰۲۳). تاریخ تحلیل‌های غربیان از خاستگاه آیین‌های عاشورائی. *وقائع مؤتمر الاستشراق والامام الحسین (ع)* (جلد ۶، صص. ۵۶۰-۵۹۷). مؤسسه وارث الانبیاء.
- ۸- نوربخش، ح. (۱۳۷۶). نوروز: رسوم از یادرفته و آیین‌های روبه‌زوال. *گزارش*، (۷۴)، ۶۸-۷۲.
- ۹- هراتی، م.، لطیف‌پور، ه.، و حجازی، س. م. ک. (۱۳۹۱). عاشورا و تحولات اجتماعی ایران: عصر انقلاب اسلامی. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۱ (۲)، ۱۹۹-۲۲۰.
- 10- Ayoub, Mahmoud (1978), *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā in Twelver Shiism*, The Hague, Mouton.
- 11- Bashear, Suliman (1991), «'Āshūrā, an Early Muslim Fast», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), no. 141.
- 12- Canetti, Elias (1962), *Crowds and Power*, Translated from the German by Carol Stewart, New York, Continuum, 1984.
- 13- Daneshgar, Majid & Ahmad Shah, Faisal & Mol, Arnold Yasin (2015), "Ashura in the Malay-Indonesian World: The Ten Days of Muḥarram in Sumatra as Depicted by Nineteenth-Century

- Dutch Scholars”, *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Volume 8, Number 4, Autumn 2015.
- 14- Deeb, Lara (2001), “Living Ashura in Lebanon: Mourning Transformed to Sacrifice”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, no. 1.
 - 15- Erickson Paige, Karen and Paige, Jeffrey M. (1981), *The Politics of Reproductive Ritual*, Berkeley, University of California Press.
 - 16- Eum, IkRan (2008), “A Study on Current Culinary Culture and Religious Identity in the Gulf Region Focused on the Ashura Practice Among the Shia Muslims of Bahrain and Kuwait”, *International Area Review*, Vol. 11, no. 2.
 - 17- Fibiger, Thomas (2010), “Ashura in Bahrain Analyses of an Analytical Event”, *Social Analysis*, Vol. 54, Issue 3, Winter 2010.
 - 18- Fierro Bello, María Isabel (1995), “The Celebration of Āshūrā, in Sunni Islām”, *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Budapest, The Arabist, Vol. I.
 - 19- Gluckman, Max (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, New York, Free Press.
 - 20- Hawting, Gerald R. (1994), “The Tawwābūn Atonement and ‘Āshūrā’,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. XVII.
 - 21- Helfont, Samuel (2009), “The Muslim Brotherhood and the Emerging ‘Shia Crescent’”, *Orbis*, Volume 53, Issue 2. doi: 10.1016/j.orbis.2009.01.005.
 - 22- Jacobsen, Thorkild (1970), *Towards an Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian Religion and Culture*, ed. W. L. Moren, Cambridge, Harvard University Press.
 - 23- Kippenberg, Hans G. (2008), “Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala: Iran 1977–1981”, *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München, C.H.Beck Verlag.
 - 24- McMurray, Peter (2021), “Mobilizing Karbala: Sonic Remediations in Berlin Ashura processions”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 10, no. 44.
 - 25- Mervin, Sabrina (2006), “Les larmes et le sang des chiites: pratiques rituelles lors des célébrations de ‘Āshūrā’ (Liban,

- Syrie)”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, vol. 113.
- 26- Mirshahvalad, Mino (2019), “Ashura in Italy: The Reshaping of Shi’a Rituals”, *Religions*, vol. 10 (3), no. 200. doi:10.3390/rel110030200.
- 27- Murray, Donette (2010), *Us Foreign Policy and Iran: American–Iranian Relations since The Islamic Revolution*, London/ New York, Routledge.
- 28- Nagel, T. (1980), Besprechung des Buches *Redempting Sufferring in Islam...*, *Die Welt des Islams*, vol. 20, Issue 3 (4).
- 29- NaKash, Yitzhak (1993), “An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ‘Āshūrā’”, *Die Welt des Islams*, vol. 33.
- 30- Norton, Augustus Richard (2005), “Ritual, Blood, and Shiite Identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon”, *The Drama Review*, vol. 49, no. 4, Winter 2005.
- 31- Obama, Barak (2007), Hearing before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, One Hundred Tenth Congress, First Session, March 29, 2007, *Senate Hearing 110-226*, The U.S. Government Publishing Office¹.
- 32- Rappaport, Roy A. (1968), *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven: Yale University Press.
- 33- Schubel, Vernon James (1996), “Karbala as Sacred Space among North American Shi’a”, *Making Muslim Space in North America and Europe*, ed. Metcalf, Barbara Daly, Berkeley: University of California Press, 1996, p. 186 ff.
- 34- Sindawi, Khalid (2001), *The Maqatil in Shi’ite Literature*, Ph.D. thesis, Ramat Gan, Bar-Ilan University.
- 35- Tabar, Paul (2002), “Ashura in Sydney: a transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society”, *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 23, No. 3.
- 36- Tabet, Michel (2012), “Les rituels de Achoura à Nabatiyé: institutionnalisation et rivalités politiques”, *Leaders et partisans*

1. <https://www.govinfo.gov/content/pkg/CHRG-110shrg39855/html/CHRG-110shrg39855.htm>.

- au Liban*, ed. Franck Mermier & Sabrina Mervin, Paris, Karthala.
- 37- Turner, Victor (1977), *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, New York, Cornell University Press.
 - 38- Werblowsky, R. J. Z. (1981), "Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism by Mahmoud Ayoub", *Numen*, Vol. 28, Fasc. 2.
 - 39- Wright, Robin and Baker, Peter (2004), "Iraq, Jordan See Threat to Election From Iran," *The Washington Post*, Dec. 8, 2004.
 - 40- Zuesse, Ivan M. (1987), "Ritual", *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, MacMillan Publishing Company, vol. XII.

References:

- The Holy *Quran*.
1. Ayoub, Mahmoud (1978), *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā in Twelver Shiism*, The Hague, Mouton.
 2. Bashear, S. (1991). 'Āshūrā, an Early Muslim Fast. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (ZDMG), 141.
 3. Canetti, E. (1984). *Crowds and Power* (C. Stewart, trans.). Continuum (Original work published 1962).
 4. Daneshgar, M., Shah, F. A., & Mol, A. Y. (2015). Ashura in the Malay-Indonesian world: The ten days of Muḥarram in Sumatra as depicted by nineteenth-century Dutch scholars. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 8(4).
 5. Deeb, L. (2001). Living Ashura in Lebanon: Mourning transformed to sacrifice. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25(1), 122–137.
 6. Erickson, K. P., & Paige, J. M. (1981). *The politics of reproductive ritual*. University of California Press.
 7. Eslami, Q. (n.d.). *Payvand-e ashk va khun nagosestani ast* [The bond between tears and blood is unbreakable] (New ed.). Available on the Telegram channel "Shahid Ayatollah Sheikh Qasem Eslami (RA)." Retrieved March 2025.
 8. Eum, I. (2008). A study on current culinary culture and religious identity in the Gulf region focused on the Ashura practice among the Shia Muslims of Bahrain and Kuwait. *International Area Review*,

- 11(2), 123–142.
9. Fibiger, T. (2010). Ashura in Bahrain: Analyses of an analytical event. *Social Analysis*, 54(3), 1–18. <https://doi.org/10.3167/sa.2010.540301>
 10. Fierro Bello, M. I. (1995). The celebration of Āshūrā in Sunni Islam. In *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Vol. 1, pp. 193–208). The Arabist.
 11. Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Free Press.
 12. Helfont, S. (2009). The Muslim Brotherhood and the emerging “Shia Crescent.” *Orbis*, 53(2), 284–299. <https://doi.org/10.1016/j.orbis.2009.01.005>
 13. Herati, M. J., Latifpour, H., & Hejazi, S. M. K. (2012). Ashura va tahavvolat-e ejtema’i-ye Iran: Asr-e Enqelab-e Eslami [Ashura and social transformations in Iran: The era of the Islamic Revolution]. *Pazhuhesh-ha-ye Enqelab-e Eslami*, 1(2), 199-220.
 14. Jacobsen, T. (1970). *Towards an image of Tammuz and other essays on Mesopotamian religion and culture* (W. L. Moren, Ed.). Harvard University Press.
 15. Kippenberg, H. G. (2008). Jeder Tag Aschura, jedes Grab Kerbala: Iran 1977–1981. In *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung* (pp. 123–145). C.H. Beck.
 16. McMurray, P. (2021). Mobilizing Karbala: Sonic remediations in Berlin Ashura processions. *Ethnic and Racial Studies*, 44(10), 1785–1804.
 17. Mehrvash, F. (2017). Rouze-ye Ashura dar do qarn-e nokhost-e hejri: Dastebandi va gune-shenasi-ye revayat [Fasting on Ashura in the first two centuries of Hijri: Classification and typology of narrations]. *Ulum-e Quran va Hadith*, 49(2), 51-79.
 18. Mehrvash, F. (2022). Kashf-e payvand-e ayin-ha-ye Shi’i-ye Ashura ba qodrat-e siyasi: Tahlil-ha-ye din-shenakhti-ye Kanti, Ayoub va Kipenberg [Uncovering the connection between Shiite Ashura rituals and political power: Kantian, Ayoub, and Kippenberg’s religious analyses]. *Din va donya-ye mo’aser*, 9(2), 63-96.
 19. Mehrvash, F. (2023). Tarikh-e tahlil-ha-ye gharbiyan az khastgah-e ayin-ha-ye Ashurai [The history of Western analyses on the origins of Ashura rituals]. *Waq’a’ e ‘Mu’tamar al-Istishraq wa al-Imam al-Husayn (AS)*, Qom/Karbala: Mu’assasat Warith al-Anbiya’, 6, 560-597.
 20. Mervin, S. (2006). Les larmes et le sang des chiïtes: Pratiques rituelles lors des célébrations de ‘Āshūrā’ (Liban, Syrie). *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113, 201–222.

21. Mirshahvalad, M. (2019). Ashura in Italy: The reshaping of Shi'a rituals. *Religions*, 10(3), 200. <https://doi.org/10.3390/rel10030200>
22. Motahhari, M. (1989). *Hamase-ye Hosayni* [The Husayn Epic]. Sadra. (p. 212).
23. Motahhari, M. (2011). *Jazebe va dafe-ye Ali (AS)* [The attraction and repulsion of Ali (AS)]. Sadra. (p. 147).
24. Murray, D. (2010). *US foreign policy and Iran: American-Iranian relations since the Islamic Revolution*. Routledge.
25. Nagel, T. (1980). [Review of the book *Redemptive suffering in Islam...*]. *Die Welt des Islams*, 20(3-4), 226-228.
26. NaKash, Y. (1993). An attempt to trace the origin of the rituals of 'Ashūrā'. *Die Welt des Islams*, 33, 161-181.
27. Norton, A. R. (2005). Ritual, blood, and Shiite identity: Ashura in Nabatiyya, Lebanon. *The Drama Review*, 49(4), 140-155.
28. Nourbakhsh, H. (1997). Nowruz: Rosum-e az yad rafte va ayin-ha-ye ru be zaval [Nowruz: Forgotten customs and fading rituals]. *Gozareh*, 74, 68-72.
29. Obama, B. (2007). *Hearing before the Committee on Foreign Relations, United States Senate, One Hundred Tenth Congress, First Session* (Senate Hearing 110-226). U.S. Government Publishing Office.
30. Rappaport, R. A. (1968). *Pigs for the ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people*. Yale University Press.
31. Schubel, V. J. (1996). Karbala as sacred space among North American Shi'a. In B. D. Metcalf (Ed.), *Making Muslim space in North America and Europe* (pp. 186-203). University of California Press.
32. Sharifian, J. (1997). Dadgah-e Mikonos va hoquq-e beynolmelal [The Mykonos trial and international law]. *Didgah-ha va tahlil-ha* (Monthly Bulletin of the Office of Political and International Studies), 11(110), 5-8.
33. Sindawi, K. (2001). *The Maqatil in Shi'ite literature* [Doctoral dissertation, Bar-Ilan University].
34. Tabar, P. (2002). 'Ashura in Sydney: A transformation of a religious ceremony in the context of a migrant society. *Journal of Intercultural Studies*, 23(3), 285-305.
35. Tabet, M. (2012). Les rituels de Achoura à Nabatiyé: Institutionnalisation et rivalités politiques. In F. Mermier & S. Mervin (Eds.), *Leaders et partisans au Liban* (pp. 211-230). Karthala.
36. Turner, V. (1977). *The ritual process: Structure and antistructure*.

- Cornell University Press.
37. Werblowsky, R. J. Z. (1981). [Review of the book *Redemptive suffering in Islam: A study of the devotional aspects of 'Ashura in Twelver Shi'ism*, by M. Ayoub]. *Numen*, 28(2), 290–292.
 38. Wright, R., & Baker, P. (2004, December 8). Iraq, Jordan see threat to election from Iran. *The Washington Post*.
 39. Zuesse, I. M. (1987). Ritual. In M. Eliade (Ed.), *Encyclopedia of religion* (Vol. 12, pp. 405–422). Macmillan.

The Governance Model of Religious Scholars from the Naderi to the Naseri Eras

Nayareh Dalir

1. Associate Professor, Institute of History, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. n.dalir@ihcs.ca.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2058898.1162](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2058898.1162)

*Origina
Research*

Received:
25-04-2025

Accepted:
05-08-2025

Keywords:
Shi'i scholars,
Afsharid era,
Zand era,
Qajar era,
governance
model.

Abstract: This study examines the governance model of Shi'i religious scholars during the historical transformations from the era of Nader Shah Afshar to Naser al-Din Shah Qajar. The central question is: On what components did Shi'i scholars base their governance model in response to new historical circumstances from the Naderi to the Naseri era? Employing a historical explanatory approach, the article analyzes the behavior of Shi'i scholars across several periods, including the Afsharid, Zand, and early Qajar dynasties. The research posits that the survival of religious scholars after the adversities of the Afsharid era and their establishment of a form of social governance were instrumental in preserving and achieving their independence. The findings indicate that the governance model of Shi'i scholars, shaped by diverse historical contexts, was grounded in the reconstruction of their societal position and the maintenance of social order.

مدل حکمرانی عالمان دینی از عصر نادری تا ناصری

نیره دلیر

دانشیار پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

تهران، ایران. n.dalir@ihcs.ca.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2058898.1162](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2058898.1162)

چکیده: مدل حکمرانی عالمان دینی در تحولات تاریخی

صص

عصر نادرشاه افشار تا ناصرالدین شاه قاجار مسئله پژوهش

۱۴۰-۱۰۹

حاضر است. پرسش این است عالمان شیعی از عصر نادری

تا ناصری در مواجهه با موقعیت‌های تاریخی جدید بر چه

علمی پژوهشی

مؤلفه‌هایی حکمرانی خود را بنا نهادند؟ مقاله با شیوه تبیین

تاریخی، رفتار عالمان شیعی در طی چند دوره از زمانه

دریافت:

۱۴۰۴-۰۲-۰۵

افشاریه، زندیه و مقطعی از قاجاریه را بررسی کرده است.

فرض این پژوهش تبیینی است بر مسئله بقای علما پس از

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۵-۱۴

ناملایمات عصر افشاریه و ساماندهی نوعی از حکمرانی

اجتماعی عالمان شیعی که بر حفظ و کسب استقلال مالی

کلیدواژه‌ها:

آن‌ها مؤثر واقع شد. یافته‌ها نشان می‌دهد بر اساس موقعیت

عالمان شیعی،

تاریخی، مدل حکمرانی عالمان شیعی بر بازسازی وضعیت

افشاریه،

علمای دینی در جامعه و از حکمرانی اجتماعی و اقتصادی

زندیه،

تا سیاسی استوار بوده است.

قاجاریه،

مدل حکمرانی.

۱- مقدمه

نخستین عاملی که موجب تغییر وضعیت عالمان شیعی در عصر پساصفوی شد؛ تسلط قدرت مستعجل افغان‌های سنی مذهب و پس از آن به قدرت رسیدن نادرشاه افشار بود. نادرشاه بر آن شد تا جایی که ممکن است از نفوذ بیش از حد علمای شیعی و مناسکی که صفویان مروج آن بودند؛ بکاهد. از این رو، در نامه‌ای به سلاطین عثمانی اندیشهٔ اتحاد میان مذاهب اسلام و وحدت تشیع و تسنن را مطرح کرد و تلاش کرد تشیع را در کنار یکی از چهار فرقهٔ فقهی مذاهب اسلامی مطرح کند. برخی از علما به دست نادر به قتل رسیدند، برخی به انزوا رفتند و برخی دیگر هم برای تحصیل و کسب معاش به عراق و هند مهاجرت کردند؛ بنابراین موقعیت جدید تاریخی علمای شیعی پایگاه نفوذ خود را از «حکومت / قدرت سیاسی» به سوی «مردم» و «گروه‌های اجتماعی» تغییر دادند. دورهٔ حکومت کریم‌خان زند، دورهٔ آرامش و استقرار کوتاهی در روزهای فترت پس از دولت صفویه محسوب می‌شود. گرچه در این دوره نیز با وضعیت دوگانه‌ای مواجه هستیم. سویه‌های عرفی حکومت؛ تقویت شده و این نگاه عرفی حکومت، هرچند با حفظ احترام علما؛ اما همچنان از نقش آن‌ها در سیاست و دربار کاست. برخلاف این رویه سیاسی، منزلت عالمان در میان گروه‌های اجتماعی و توده‌های مردم به‌ویژه روستاییان و شهرهای کوچک بیش از پیش مهم شد و مدلی از حکمرانی را ارائه کردند که «منزلت اجتماعی» و «پشتوانهٔ اقتصادی» ناشی از آن، مؤلفه‌های بنیادین آن بود؛ و می‌توان آن را به «حکمرانی اجتماعی» علما نام‌گذاری کرد. درواقع دیالکتیک «عرفی شدن» حکومت و «حکمرانی اجتماعی» عالمان شیعی به تقویت موقعیت اقتصادی و در نهایت سیاسی آنها منجر شد.

به‌رغم آن که آقامحمدخان، سلطنت قاجاریه را با توسل به قدرت نظامی تأسیس کرده بود، برای او و جانشینانش مشخص بود که تداوم قدرت، مستلزم ارتباط مستحکم با طبقات متنفذ به‌ویژه علما است. چرا که در صورت دوری علما از حکومت، فتواهایی مبنی بر ظالم و غصبی بودن حکومت صادر می‌شد. با تجدید اقتدار علما در ایران و برقراری سریع پیوند دینی و اجتماعی میان آن‌ها با مردم نیاز حکومت به آن‌ها روشن‌تر شد و این امر در تحولات سیاسی سلطنت قاجاریه و پس از آن بسیار مؤثر واقع شد. به‌گونه‌ای که روحانیون استقلال اقتصادی و سیاسی کسب کردند.

همچنین باید اشاره کرد در بستر تاریخی این عصر، گسست تاریخی در مفهوم علما رخ داد. چرا که وضعیت علما از «نخبگانی» صرف و «علمایی» خارج شده و در سطوحی گوناگون از وضعیت‌های متفاوت از منظر دانشی تغییر وضعیت پیدا کردند؛ بنابراین مفهوم «روحانیت» به معنای «پیشه و حرفه» و نه «دانش» و «علم» نخستین بار در عصر قاجار رواج یافت. هرچند از اصطلاح علما نیز استفاده می‌شد؛ اما برای نامیدن تنها برخی از روحانیون از این تعبیر استفاده شده و زمانی که قاطبه آن‌ها مدنظر بوده اصطلاح «روحانیت» به کار رفته است.

بنابراین پرسش این است که در موقعیت‌های تاریخی گوناگون از عصر نادرشاه افشار تا ناصرالدین‌شاه قاجار، مدل حکمرانی عالمان شیعی چگونه بوده است و چگونه توانستند در بازیابی موقعیت سیاسی از آن استفاده نمایند؟

۱-۱: پیشینه تحقیق

پیشینه این مقاله مجموعه کارهایی است که با نگاه «فرآیندی»، تحولات جایگاه روحانیت، کنشگری آن‌ها و موجبات تغییر موقعیت را از دوره صفویه تا مشروطه بررسی کرده‌اند و درواقع از سنخ فرآیندی هستند. کتاب‌هایی نظیر «فقیه و سلطان» اثر وجیه کوثرانی، «خاقان صاحبقران و علمای زمان» اثر احمد کاظمی موسوی و «نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟» اثر محمد سمیعی از این نوع هستند. پژوهش‌های بسیاری در مورد عالمان شیعه و روحانیت به‌ویژه در دوره معاصر صورت پذیرفته است، اما باید گفت غالب آثار رویدادمحور یا شخصیت محور بوده و تلاش کرده‌اند به تبیین و تحلیل وقایع، رخدادها و کنشگری‌ها آن‌ها در وقایع تاریخی بپردازند. این مجموعه آثار، عموماً برخی ادوار مهم مانند عصر تأثیرگذار افشاری را یا بررسی نکرده یا به‌شکل بسیار مختصر بدان پرداخته‌اند؛ و همچنین عصر خاص زندیه که بنا به دلایل گوناگون در تعین موقعیت اجتماعی علما بسیار مؤثر بوده را تقریباً مغفول گذارده و از آن عبور کرده‌اند. یا اینکه در این پژوهش‌ها پیوستگی ادواری از منظر مدل حکمرانی علما مسئله نبوده یا کمتر بدان توجه کرده‌اند؛ بلکه در حین کار به برخی وجوه آن پرداخته‌اند؛ اما آنچه می‌تواند تمایز این مقاله را با سایر کارهایی از این دست روشن سازد و به تمایز مسئله آن با مسائل تحقیقات این حوزه یاری رساند، نگاه «کلان» تاریخی به یک مسئله مشخص یعنی توجه به «مدل حکمرانی» عالمان شیعی متأثر از موقعیت‌های تاریخی گوناگون است. دلیل اصلی انتخاب عصر نادرشاه افشار به‌عنوان نقطه آغازین پژوهش، ورود مشخص به مرحله پساصفوی است که پس از دوره کوتاه مدت سنی مذهب‌ان افغان در عرصه حکومت ظهور پیدا کرد و رفتاری کاملاً «متفاوت» با «عالمان دینی» در پیش گرفت. نقطه نهایی نیز عصر قاجاریه و به‌طور مشخص دوره

ناصرالدین شاه در نظر گرفته شد؛ این بار «علما» بودند که رفتاری متفاوت با «سلطنت» در پیش گرفتند. میانه و چرایی این دو کنش محل بحث این پژوهش است.

۲- الگوی حکمرانی علما در عصر افشاریه

با توجه به سقوط صفویه که داعیه‌دار مشروعیت در بعد سیادت، تشیع، تصوف و ظل‌اللهمی بود، حکومت نادر نیاز به بازتعریف مفهوم مشروعیت داشت. او با وجود نبوغ نظامی چشمگیر، سرکوب شورشیان افغان و بازپس‌گیری ایران از مهاجمان عثمانی، روس و ازبک با بحران بزرگ مشروعیت روبه‌رو بود. از این رو نادر از منابع مشروعیت‌ساز دیگری بهره گرفت که نه‌تنها برخی از آن‌ها با منابع مشروعیت‌ساز صفویه تفاوت داشت، بلکه برخی از آن‌ها مانند ایدهٔ برپایی «شورای مغان» در سنت سیاسی تاریخ ایران بی‌سابقه بود. البته نادر در پی حذف مذهب تشیع در ایران نبود و نمی‌خواست و نمی‌توانست چنین عملی را انجام دهد. متن شرایط اعلام شده توسط نادر برای پذیرش سلطنت نیز مؤید این مدعاست (نوایی، ۱۳۶۸، ۲۲۳)؛ اما نادر به‌دنبال زدودن آن دسته از آداب و مناسک مذهبی بود که پس از صفویه در میان مردم رایج گشت و این امور در مبانی اصلی تشیع وجود نداشت؛ بنابراین چون دولت صفویه برای مشروعیت‌بخشی از مذهب تشیع نهایت بهره را برده بود، بر آن شد تا جایی که ممکن است از نفوذ بیش‌ازحد علمای شیعه و مناسکی که صفویان مروج آن بودند، بکاهد یا بزداید (ر.ک: مرعشی، ۱۳۶۲: ۸۴). به‌همین دلیل نادر سرمذهب دیگری از شیعه بر مبنای مذهب امام جعفر صادق (ع) معرفی کرد و از «اهل ایران» خواست آن را بپذیرند و از علمای سنی و دولت عثمانی هم

تقاضا کرد، مذهب جعفری را به عنوان مذهب مردم ایران و رکن پنجم مذاهب اسلامی به رسمیت بشناسند (ر.ک: اداره آرشو عثمانی، ۲۰۱۴: ۶۳). در واقع نادر تفاوت کلامی میان اهل سنت و تشیع را به مرحله فقهی آن کشاند تا وحدت اسلامی را با سهولت بیشتر جامه عمل بپوشاند (نک: دلیر، ۱۴۰۰: ۱۱۸).

مشروعیت نادر در تقابل با مشروعیت صفویه که مبتنی بر مذهب تشیع بود شکل گرفت. اراده نادر بر این بود که سیاست را بر مذهب برتری ببخشد. او مشروعیت خویش را بر بنیاد سیاست، ایلّیت و ارتباط مستقیم با خداوند استوار کرد (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۷۷، ۳۷۱ - ۳۷۲؛ برای مطالعه بیشتر نک: فتح‌اللهی، ۱۳۹۵، ۶۳) از این پس وابستگی علما به حکومت کاهش یافت و گرایش آن‌ها به سوی مردم، به ویژه اصناف افزون شد. این پدیده، موجب تحولی عظیم در نظام مذهبی ایران گشت (دلیر، ۱۴۰۰، ۱۲۴). نادر اعتقاد داشت بیرون کردن بیگانگان از ایران نه به «نیروی دعا» بلکه با «نیروی شمشیر» صورت گرفته است، بنابراین به علما روی خوش نشان نمی‌داد (اوتر، ۱۳۶۳، ۱۳۷). نادر مقررری علما را قطع و به سپاهیان اعطا کرد، به این ترتیب طبقه روحانیان، دیگر به دولت وابستگی مالی نداشتند. فریزر در این مورد می‌نویسد: نادرشاه پس از مجمع دشت مغان به همه مهمان‌ها خلعت داد به غیر از علما که با آن‌ها شیوه بدرفتاری نهاد، زیرا می‌دانست آن‌ها به دلیل قتل صدرالصدور ابوالحسن ملباشی از او ناراحت هستند (مروی، ۱۳۶۴: ۴۵۵/۲).

نادرشاه گروه روحانیان را نزد خود خواند و گفت: «خیلی مایلیم بدانم درآمد بزرگ اوقاف را به چه مصرفی می‌رسانید؟»، یکی از روحانیون پاسخ داد: «بخشی از آن برای آن هدفی است که واقف برای کارهای نیک نذر کرده است،

بخش دیگر را هم صرف زندگی علما می‌نمایند تا پیوسته به درگاه خداوند برای خوشبختی شاه و سعادت مردم مملکت دعا کنند». نادرشاه گفت: «پیداست که دعای شما دعاگویان بیهوده بوده است؛ زیرا سال‌هاست که ایران در زیر چنگال دشمنان دست‌وپا می‌زند، شاهان آن یا کنار رفته‌اند یا سرگردان شده‌اند. لذا عدالت حکم می‌کند که او و سربازانش برای استفاده از درآمدهای هنگفت اوقاف سزوارتر باشند» (اوتر، ۱۳۶۳، ۱۳۷)؛ بنابراین نادرشاه علما را از اوقاف محروم کرد و به رؤسا و اعیان اعلام نمود، اگر کسی احتیاج به ملا دارد، باید خود مخارج او را پرداخت کند، او گفت خود ابداً به ملا احتیاج ندارد و برای آن‌ها متحمل خرجی نخواهد شد (ر.ک: اوتر، ۱۳۶۳: ۱۳۸؛ فریزر، ۱۳۶۳: ۸۳).

نادر از نقش مناسک صفوی و نفوذ فراوان علمای شیعی در جامعه فرو کاهید، بنابراین هم قدسیت سلطنت را که علما تأیید و حمایت می‌کردند، از بین برد و هم غالب علما را از حکومت دور کرد (برای مطالعه بیشتر نک: فریزر، ۱۳۶۳: ۸۳-۸۲؛ اوتر، ۱۳۶۳: ۱۳۸). به همین دلیل تعدادی از آن‌ها خانه‌نشین شدند و یا به دور از دربار و سلطنت، برای کسب علم و یافتن شغل جهت امرارمعاش راهی عتبات عالیات و یا هندوستان شدند (ر.ک: هاشم‌میرزا، ۱۳۷۹: ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۸-۱۳۷؛ مرعشی، ۱۳۶۲: ۱۳۹، شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۰۹). برای نمونه سید نورالدین جزایری، شیخ‌الاسلام شوشتر که همواره در بسیاری از بحث‌های دینی شرکت داشت، به سبب سیاست‌های مذهبی نادرشاه مجبور به گوشه‌نشینی شد (ر.ک: شوشتری، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۷).

۲-۱: علما و مهاجرت

از جمله عالمان مهاجر، عالم اخباری مهاجر به کربلا و نجف، شیخ یوسف بحرانی (۱۱۰۷ - ۱۱۸۶ ق) امام جمعه و جماعت شیراز بود. تا هنگامی که شیخ یوسف در شیراز بود، والی فارس میرزا محمد تقی خان از هر حیث به او کمک می کرد. شیخ یوسف حدائق الناظره را تألیف کرد؛ اما پس از ضبط اموال و کشته شدن والی به دستور نادرشاه شیخ یوسف به فسا فرار کرد. در آنجا هم حاکم فسا، میرزا علی خان، با احترام به منزلتش زمینی به او بخشید و شیخ به زراعت مشغول شد (رکن زاده و آدمیت، ۴/۱۳۳۷: ۸۹۳) اما طولی نکشید با آشوب در فسا حاکم آن کشته (حکیم، ۴/۱۴۲۷: ۳۸۸) به خانه شیخ یوسف هجوم برده و اموال و کتابهایش غارت شد؛ چاره‌ای جز فرار به عراق برایش باقی نماند. شیخ یوسف ساکن در کربلا شد و جلسات علمی متعددی تشکیل داد. میان بحرانی و وحید بهبهانی (۱۱۱۷ - ۱۲۰۵ ق)، عالم اصفهانی مهاجر از بهبهان مناظرات بسیاری صورت گرفت (حکیم، ۴/۱۴۲۷: ۳۸۸). وحید بهبهانی، احیاگر مکتب اصولی، برجسته‌ترین شاگرد سید صدرالدین قمی همدانی (۱۰۹۵ - ۱۱۶۰ ق) از علمای بزرگ دوران فترت میان محمدباقر مجلسی و علامه بهبهانی بود. صدرالدین قمی مقیم اصفهان بود و فقه و اصول را در آنجا آموخت ولی پس از حمله افغان‌ها، به نجف مهاجرت کرد (امین، ۷/۱۴۰۳: ۳۸۶). با غلبه اخباری‌گری بر حوزه‌های علمی شیعی ایران و عراق در اوایل قرن دوازدهم قمری فقه شیعی را در تصرف انحصاری خویش داشت تا این که در نیمه دوم همین قرن در برابر گرایش اصولی به رهبری استاد وحید شکست خورد (گرچی، ۱۳۹۷: ۲۴۵)؛ بهبهانی، اخباریان کربلا را تخطئه کرد و با رهبری وی علم اصول به بالاترین درجه کمال خود دست یافت (خوانساری، ۲/۱۳۹۰: ۹۵). شیخ یوسف پس از چندی به نجف اشرف رفت و در کنار شیخ

محمد مهدی قُتونی (متوفی در ۱۱۸۳ ق) عالم جبل عاملی مهاجر از اصفهان و شاگرد میر محمد صالح خاتون آبادی به تدریس پرداخت (خوانساری، ۱۳۹۰: ۶۸۸). عالمانی نظیر سید محمد مهدی بحر العلوم، محمد مهدی نراقی، سید علی طباطبایی و ابوعلی حائری از شاگردان این سه تن بودند.

قطب اصلی دانش دینی از نیمه دوم قرن دوازدهم نجف بود؛ بنابراین نجف نه به لحاظ سیاسی بلکه به لحاظ دینی در ارتباط با ایران قرار گرفت. علمای بسیاری برای دریافت اجازه از علمای بزرگ نجف، مدتی را به آموختن دروس دینی نزد آن‌ها می‌گذراندند و با بازگشت به ایران، عالم برجسته شهرشان می‌شدند؛ مانند میرزا محمد مهدی خراسانی شهید (۱۱۵۲ - ۱۲۱۸ ق) که پس از شاگردی نزد شیخ فتونی و علامه بهبهانی، به عنوان مجتهد در مشهد مقیم شد. میرزا محمد مهدی به علت نزاع نادر میرزا با فتحعلی شاه به قتل رسید (امین، ۱۴۰۳/۱۰: ۷۵؛ کرمانشاهی، ۱۳۷۳/۱: ۱۲۹؛ نک: مرادی خلج و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۹۷)

محمد علی کرمانشاهی (۱۱۴۴ - ۱۲۱۶) فرزند ارشد بهبهانی و نویسنده اثر مهم احکام‌المدن نیز پس از کسب اجازه روایت به کرمانشاه مهاجرت کرد. وی به دلیل نفوذ اجتماعی فراوان به قتل معصوم علیشاه - یکی از بزرگ‌ترین عرفا - دستور داد (ر.ک: موسوی شفتی، ۱۴۳۰: ۱۶۵). برخی از علما نظیر سید نعمت‌الله بن نورالدین جزائری مشهور به سید آغایی، محمد صالح مازندرانی و میرزا محمد هادی، برادرزاده وحید بهبهانی به هند مهاجرت کردند؛ زیرا حکومت اوده و پایتختش لکهنو مظهر رشد مذهب شیعه و معماری هندو اسلامی بود (باسورث، ۱۳۸۱، ۶۳۲). سید نعمت‌الله پس از مهاجرت به هند در دربار سلطان شاه محمد عزیمت یافت و از ارکان اصلی در تنظیم «زیچ

محمدشاهی» بود. (امین، ۱۴۰۳/۱۰: ۲۲۷). ابن آقا عبدالباقی بن محمد صالح اصفهانی، مشهور به آقابزرگ به همراه فرزندش ساکن بنگال شد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰/۹: ۳۷۵). میرزا محمدهادی هم که در کازرون به دنیا آمده بود، برای ملاقات با وحید بهبهانی به کربلا رفت و به علت تنگی معیشت در زمان آصف الدوله به هند مهاجرت کرد. او در آنجا بسیار تکریم شد و به هنگام بازگشت به کازرون صد هزار روپیه به او بخشیده شد (کرمانشاهی، ۱/۱۳۷۳، ۱۷۴). بنابراین با طرد شدن غالب علما از زمان نادرشاه و روی آوردن آن‌ها به سمت گروه‌های اجتماعی و مردم، آن‌ها الگوی حکمرانی خود را بر اساس تأثیرگذاری اجتماعی بنا نهادند. این امر سه وضعیت مهم را در بر داشت که عبارت بود از: استقلال مالی علما از دربار به واسطه دست آوردن وجوهات، وجاهت یافتن علما در بین مردم و نفوذ بیشتر فقها و گسترش دانش فقاها به دلیل نیاز و توجه مردم.

۳- دوره زندگی؛ حکمرانی اجتماعی علما

دوره حکومت کریم خان زند، آرامش و استقرار کوتاهی در روزهای فترت پس از دولت صفویه محسوب می‌شود. مورخان عصر زندیه به سان نامی و غفاری کریم خان را «برگزیده رب جلیل» و «مورد تأیید ایزد دانا» (نامی، ۱۳۶۳: ۲۱، ۳۹، ۲۵۳؛ غفاری کاشانی، ۱۴۰۴: ۲۶۰، ۲۰۲) شمرده‌اند. کریم خان زند شخصی با تساهل مذهبی بود که گرایشات شیعی خود را به طور واضح نشان داد (برای مشاهده روایت‌ها، ر.ک: موسوی نامی، ۱۳۶۳: ۷۵، ۷۸)، برای نمونه او مساجد باشکوه متعددی نظیر مسجد کریم خان را در شیراز ساخت و حجره‌هایی را به طلبه‌ها اختصاص داد. به جز آن، شیراز را به دوازده محله

تقسیم کرد و هر شب جمعه، خدام مساجد هر یک از محله‌ها به ذکر مناقب امامان شیعه می‌پرداختند (فرانکلین، ۱۳۵۸: ۲۰، ۲۱ و ۵۷)، همچنین در ماه محرم و روز عاشورا مراسم عزاداری امام حسین را برگزار می‌کرد (ر.ک: نامی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۷۵)، به زیارت اماکن مقدس نظیر قم می‌رفت و «بلوازم زیارت آستانه بضعه البتول مشغول و مبلغهای خطیر نذور از سرکار فیض‌مدار بخدمت آستانه مشرفه و سایر ارباب استحقاق وصول یافت» (همان، ۷۸) و به نام صاحب‌الزمان سکه ضرب کرد (فسایی، ۱/۱۳۸۲: ۶۱۷)، کریم‌خان احترام فراوانی برای علما و سادات قائل بود (همان، ۶۱۶؛ ر.ک: غفاری کاشانی، ۱۳۶۹: ۳۸۸) تا جایی که در این دوره اوضاع علمای شیعه تا حد زیادی بهبود یافت و عده‌ای از آنان که در عتبات عالیات مقیم شده بودند؛ در پرتو همین تسامح و امنیت به ایران بازگشتند (پری، ۱۳۸۱: ۳۱۳)، اما تلاشی هم در راستای احیای سازمان دینی دوره صفویه نشد و کریم‌خان اعتقادی به طبقه روحانی به معنای معمول و مرسوم عصر صفوی نداشت؛ زیرا او معتقد بود روحانیون باید خود صاحب مشاغل باشند و این کار را حرفه خود تلقی نکنند. چرا که بزرگان دین صاحب شغل و حرفه بوده‌اند (رستم‌الحکماء، ۱۳۵۲، ۳۰۹). از جمله علمای برجسته این دوره در شهر شیراز می‌توان به میرزا علی‌اکبر حسینی موسوی شیرازی و شیخ عبدالنبی، امام‌جمعه شیراز اشاره کرد. در بهبهان، از توابع شیراز، آقا محمدباقر و در دارالسلطنه اصفهان، می‌توان میر عبدالباقی، امام‌جمعه، میرزا محمدعلی - فرزند میرزا ابوالقاسم مدرس، آخوند ملاابراهیم، مشهور به جدلی، آقا شیخ‌محمد، قاضی اصفهان و میرزا مرتضی، شیخ‌الاسلام اصفهان را نام برد (رستم‌الحکماء، ۱۳۵۲: ۴۲۰). همچنین محمدرضا تبریزی (م ۱۲۰۸ ق)، امام‌جماعت تبریز و قاضی‌عسگر کریم‌خان

(امین، ۱۴۰۳/۹: ۳۳۳؛ غروی، ۱/۱۴۲۰: ۶۹۲) و محمدعلی کرمانشاهی از افرادی بودند که درجهٔ اجتهاد خود را در نجف تکمیل کردند و در دورهٔ کریم‌خان به ایران بازگشتند (کرمانشاهی، ۱/۱۳۷۳، صص ۱۳۶ و ۱۳۷).

جانشین کریم‌خان، علی‌مرادخان زند نیز علما را تکریم می‌کرد. بر اساس گزارش رستم‌التواریخ، او به دیدن یکی از علمای برجسته و مشهور به نام آقامحمد بیدآبادی رفت، آقامحمد «به قدر هزارهزار مثقال زر و سیم مسکوک، فی سبیل الله، انفاق می‌نمود و در حجرهٔ نشیمن خاصش که تلامذهٔ بسیار از ارباب علم و حکمت در آنجا فراهم می‌آمدند، فرش بوریا و به اطراف و حواشی‌اش پوست گوسفند، گسترده بود و بر آن‌ها می‌نشستند؛ و اعزه و اشراف و اعیان و اکابر زمان، خدمتش را مایهٔ افتخار می‌دانستند» (رستم‌الحکماء، ۱۳۵۲، ۴۲۱). علی‌مرادخان مبلغ هفت‌هزار تومان نزد او به امانت گذاشت تا به مستمندان اهدا نماید. آقا محمد پاسخ داد که من مستحق نمی‌شناسم، ولی اگر شخصی نیازمند را یافتم با برات به‌سوی تو می‌فرستم تا مبلغی از تو بگیرد.

آقامحمد برای امرارمعاش از کسی اعانتی قبول نمی‌کرد، به تکمه‌چینی و زراعت مشغول بود و چند دستگاه بافت پارچه داشت (ر.ک: رستم‌الحکماء، ۱۳۵۲، ۴۲۱، ۴۲۲ و ۴۲۳). می‌توان از این روایت این‌گونه برداشت کرد که برخی از علما در دورهٔ زند، خود صاحب مشاغل و حرفه بودند و از نظر مالی به حکومت وابسته نبودند؛ اما از چنان تمکن مالی برخوردار بودند که می‌توانستند انفاق‌های این‌چنینی انجام دهند. این امر خود به افزایش منزلت آن‌ها در میان مردم منجر می‌گردید و در تثبیت حکمرانی اجتماعی آن‌ها مؤثر واقع می‌شد.

با وجود احترام قابل توجهی که کریم خان زند و جانشینانش برای علما قائل بودند، نقش علما و دین در حکومت بسیار اندک و محدود و حکومت کریم خان نوعی حکومت «عرفی» بود. چرا که کریم خان علما و روحانیون را از دخالت در امور سیاسی و مملکتی منع می کرد (رستم الحکماء، همان، ۳۹۳). برای نمونه مردم غیرمذهبی بدون ممانعتی در شیراز شراب می نوشیدند و در جشن ها و اعیاد به رقص و پای کوبی می پرداختند (فرانکلین، ۱۳۵۸، ۳۸ و ۵۲) در حالی که مقام محتسب ایشان را نهی از منکر نمی کرد. همچنین معصوم علی شاه، مروج طریقه رضویه که در عصر صفوی به دلیل اختناق فکری نسبت به صوفیان به هند مهاجرت کرده بود، به دلیل تساهل کریم خان، در اواخر دولت او به ایران بازگشت (شیروانی، ۱۳۱۵، ۸۷). باید اشاره کرد رفتار کریم خان با اقلیت های مسیحی و یهودی هم آمیخته با مجموعه ای از مسائل دیپلماسی و سیاست بازرگانی بود (پری، ۱۳۸۱، ۳۱۴). از سوی دیگر، موقعیت روحانیت و حضورشان در مسائل اجتماعی پررنگ شد. برای مثال در هنگام ازدواج افراد، قاضی یا ملا قرارداد ازدواج را می نوشتند، در مراسم نام گذاری کودک، ملا کودک را در آغوش می گرفت، دعا می کرد و اسم او را در گوشش می گفت، در مراسم تدفین، ملا جنازه را تشییع و آیاتی از قرآن را تلاوت می کرد، در ماه محرم، ملاها و پیش نمازها به منبر می رفتند و به ذکر واقعه می پرداختند. همچنین مسائل مذهبی و شرعی، به ویژه طلاق را شیخ الاسلام رتق و فتق می کرد... شیخ الاسلام کسی بود که به کلیه امور دینی و مذهبی احاطه داشت و در اعیاد مذهبی در مسجد بزرگ وعظ می کرد، ولی فاقد قدرت سیاسی بود و منحصراً به امور مذهبی می پرداخت. چرا که مسائل عرفی را قاضی حل و فصل می کرد (فرانکلین، ۱۳۵۸: ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۵۵، ۷۲). نکته مهم دیگر آن که

علما به قدری در افکار اجتماعی نفوذ داشتند که مردم را به سوی اهداف خود تهییج و هدایت می کردند. برای نمونه، یکی از صوفیان به نام مشتاق علیشاه در رمضان ۱۲۰۶ ق. در کرمان به دست توده های مردم که علما و امامان جمعه آنان را هدایت می کردند، سنگسار و کشته شد (ر.ک: شیروانی، ۱۳۱۵، ۸۵). بنابراین موقعیت حکومت و روحانیت در دوره زندگی، در وضعیت دوگانه قرار گرفت و این پدیده دوگانه همان قدر که روحانیت را از حکومت دور می ساخت، (عرفی سازی) به تقویت موقعیت روحانیت در نزد مردم منجر می شد.

در مجموع، قراین و شواهد نشان از مناسبات محدود و نقش کم رنگ نهاد دینی در حاکمیت زندگی دارد. رنجبر به درستی خاطر نشان کرده است؛ نهاد مذهبی دوره زندگی، سلسله مراتب و تشکیلات دوره صفوی را نداشت از این رو با توجه به محدودیت مناصب، عصر زندگی تفاوت چشمگیری با عصر صفویه داشت (رنجبر، ۱۳۸۹، ۷۲). چرا که نهاد حاکمیت عرفی و فاقد وجهه مذهبی به خصوص از منظر ریاکارانه آن و یا استفاده از مذهب برای جلب توجه بود. در واقع برخلاف دوره صفوی که علما دانش را تولید می کردند و یک مناسبات پیچیده و چندین طرفه میان مذهب و حاکمیت وجود داشت که اغلب نفع حاکمیت در آن منظور بود.

۴- حکمرانی علما عصر قاجاری تا ناصری

۴-۱- مرجعیت و سلسله مراتب

عصر قاجار دوران اوج و شکوفایی نهادی بود که به طبقه ای کامل و به شکل سلسله مراتبی تبدیل شده و به صورت غیررسمی می توان آن را «روحانیت»

نامید. در واقع در عصر صفوی، علما طبقه‌ای درون حکومتی بودند که سلطان، مناصب را به ایشان اهدا می‌کرد اما در عصر قاجار ساختاری سلسله‌مراتبی از بالا تا پایین در خود طبقه شکل گرفت و روحانیت قائم به ذات خود شد. همچنین مقام علما از سوی حکومت به ایشان اهدا نمی‌شد. نهاد روحانیت در عصر قاجار با توجه به تغییرات وسیعی که در این دوره رخ می‌داد با ساخت و نیازهای جامعه تغییر پیدا می‌کرد. این نهاد پس از جدایی از حکومت که در عصر نادر رخ داده بود، توانست سازمان خود را شکل نهایی ببخشد و در نهایت در قالب این ساختار در روند رخدادهای جامعه مؤثر باشد. مهم‌ترین تغییری که در این دوره نسبت به دوره‌های پیشین روی داد، شکل‌گیری مقام «مرجعیت» در این عصر بود (گرگی، ۱۳۹۷). در واقع پیش از این دوره، مقام مرجعیت در نهاد روحانیت شیعه وجود نداشت، ولی در این دوره با شکل‌گیری این مقام، نهاد روحانیت توانست از طریق شبکه‌سازی به‌عنوان نیروی اجتماعی مؤثر در امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش فعال‌تری ایفا کند و حتی به‌عنوان بدیل نهاد قدرت خود را نشان دهد؛ بنابراین اگرچه مرجعیت علما پیش از عصر قاجار قابل احصاء نیست؛ اما از دوران قاجار و زمان صاحب‌الجواهر می‌توان «مرجعیت» را تشخیص داد (ر.ک: حائری، ۱۳۸۱: ۸۲-۸۴). ایده مرجعیت به‌مثابه نهادی مستقل از دولت شکل گرفت و شخص مرجع مذهبی نیز به‌عنوان «رئیس» یا «رهبر» آن را اداره می‌کرد و شهرهایی همچون نجف، کربلا و قم از جمله مراکز اصلی برای مطرح ساختن مراجع بانفوذ و تأثیرگذار شدند (کوثرانی، ۱۴۰۲، ۲۲۲). با این حال، این نجف بود که در زمینه مرکزیت استقرار و امکان دستیابی به نقش مرجعیت در مذهب امامیه برای طلاب علوم دینی، مجتهدان و پژوهشگران نقش قطب علمی برجسته‌تر و گسترده‌تری را

ایفا می‌کرد. چرا که نجف دارای ویژگی منحصر به فردی بود که هیچ یک از مناطق دیگر جهان این ویژگی را برای شیعیان نداشت و آن این که نجف، مرکز مرجعیت اعلای شیعیان بوده است و همواره مرجعیت عالی شیعه که یکی از مجتهدان بزرگ و برجسته بوده و همگان بر رهبری و مرجعیت او هم‌داستان بوده و بدان اذعان داشته‌اند در آنجا سکونت داشته است (همان، ۲۴۴).

بنابراین، می‌توان گفت در این عصر، دومین نیرویی که در ایران حکمرانی می‌کرد، روسای علمای شیعی بودند که مهم‌ترین آن‌ها در نجف، کربلا و سامرا سکونت داشتند و در هر یک از شهرهای ایران از جمله تهران، اصفهان و تبریز عده‌ای دارای مقام مرجعیت بودند. مراجع تقلیدی که در عتبات عالیات اقامت داشتند، دریافت‌کنندگان سهم امام بودند و مقلدین آنان اطاعت اوامر آن‌ها را واجب می‌دانستند (دولت‌آبادی، ۱/۱۳۶۲: ۵۰). اهمیت هر مجتهد از مقدار صدقاتی که به دستش می‌رسید، معلوم می‌شد. هدیه دادن به مجتهد به مفهوم شریک شدن با دیانت او بود (ر.ک: تنکابنی، ۱۳۸۳، ۲۴۰). مراجع تقلید حکومت شرعی نمی‌کردند و از سوی حکومت محل، کاری به آن‌ها رجوع نمی‌شد (دولت‌آبادی، ۱/۱۳۶۲: ۵۰). به اعتقاد کوثرانی عواملی تأمین‌کننده استقلال و موجب استحکام قدرت مراجع تقلید در جامعه و در مواجهه با دولت بود که مهم‌ترین آن‌ها ساختار آموزش دینی در مدارس و حوزه‌های علمیه امامیه و تأثیرگذاری این مراکز بود. هر چند برخی شاهان تلاش داشتند تا از طریق اختصاص کمک‌های مالی به طلاب و مریدان یا با اعطای موقوفات به مدارس و متولیان آن‌ها، مدارس و حوزه‌های علمیه شیعه را تحت کنترل خود درآورند، با این حال این مدارس و حوزه‌ها، نه در سطح سیاست و نه برنامه آموزش‌های مذهبی به‌طور کامل تحت اختیار و سلطه شاه نبوده است. بیشتر

کمک‌های مالی که شاه به مدارس و حوزه‌ها می‌کرد در راستای جلب رضایت مراجع مذهبی بود. در بیشتر موارد مراجع مذهبی از نظر مالی مستقل بودند و از همین رو در مدیریت حوزه و شیوه اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی و دیدگاه‌ها و ... نیز مستقل عمل می‌کردند (کوثرانی، ۱۴۰۲، ۲۲۱).

همچنین باید اشاره کرد همچنان که مجتهدان بین امامان و امت واسطه بودند، ملایان و یا آخوندها واسطه بین مرجع تقلید و مؤمنان بودند و در مکتب‌خانه‌ها درس می‌دادند و معلمان فرزندان اعیان و اشراف بودند. به تبع این وظایف و کارکردها او در هر محلی آگاه‌ترین فرد در مسائل مذهبی بوده و بر اهالی اعمال قدرت می‌کرد. به همین دلیل هنگامی که دارالفنون کتاب‌هایی درباره پیشگیری از بیماری‌ها و فایده‌های مایه‌کوبی چاپ کرد، آن‌ها را میان ملایان توزیع کرد تا اهمیت مطالب آن‌ها را به مردم گوشزد کنند. در واقع ملایان «دانش و قدرت» خود را در اجرای تکالیف روزمره دینی مانند پیش‌نمازی مساجد، موعظه نماز جمعه، مراسم نامزدی، عروسی و غیره تسری دادند. (الگار، ۱۳۶۹: ۴۲ و ۴۳).

۲-۴ روحانیت و کنش دوگانه

روحانیون مقیم ایران به دو دسته تقسیم می‌شدند. یک دسته، کسانی که از تجملات دوری می‌کردند، با دولتیان مراوده نداشتند، آنان را ظالم می‌دانستند و قضاوت شرعی نمی‌کردند. این قبیل روحانیان بیشتر با کسبه و مردم در ارتباط بودند. مردم در نماز جماعت آن‌ها ازدحام کرده و به آنان اظهار ارادت می‌کردند. معاش ایشان به عهده مردم بود و وجوهات شرعی را به‌عنوان اجتهاد خود یا به توصیه یکی از مراجع تقلید که درباره آن‌ها شده باشد، دریافت

می کردند. همچنین عقد، نکاح، طلاق و دیگر وظایف شرعی به عهده آنان بود. دسته دوم کسانی بودند که تصدی امر قضاوت می کردند، مرجعیت خاص داشتند و گاهی در امور سیاسی هم دخالت می کردند. ریاست مآبی آنان به تدریج بر جنبه روحانیتشان غلبه کرد، با دولتیان رابطه برقرار و از قدرت آنها استفاده کردند. هر چند اینان جمعی از روحانیان مقدس را هم با خود همراه کردند و از طریق آنان در میان مردم هم نفوذ یافتند. دولتیان هم به دلیل این که به روحانیون دسته دوم برای اجرای مقاصد خویش نیاز داشتند، احکام صادر شده آنها را اجرا می کردند، مالیات املاک آنان را تخفیف می دادند، از دادن مستمری و مقرری به خودشان، فرزندانشان و بستگانشان کوتاهی نمی کردند. درواقع، دولتیان با همکاری این دسته از روحانی نمایان، تیغ قدرت روحانیان حقیقی را کند می کردند (همان، ۵۰ و ۵۱).

روحانیونی که اهل علم و فضل بودند به القاب دولتی اعتنا نمی کردند اما کسانی که روحانیت در خانواده شان موروثی بود، جویای القابی نظیر امام جمعه، سلطان العلماء، شیخ الاسلام و ... بودند. وزارت عدلیه کاملاً به محضرهای شرعی روسای روحانی مربوط بود و احکام صادر شده از محضرهای آنان گرچه بدون ارجاع عدلیه بود، اجرا می شد. گروهی دیگر که در لباس روحانیت نفوذ داشتند، طایفه اهل منبر بودند. چرا که روضه و تعزیه خوانی برای امام حسین بزرگترین شعار مذهب جعفری شده بود و مجالس روضه خوانی در خانه های تجار و کسبه منتهی به اطعام می شد. به غیر از این مجالس عمومی، مجالس روضه خوانی و اطعام خصوصی در خانه های تجار با دعوت محترمین از هر طبقه، علما، روحانیون و طلاب برگزار می شد. در ایام محرم و صفر، افرادی در لباس سید و آخوند درویش از شهرهای کوچک، قصبات و دهات در شهرهای بزرگ به ویژه

تهران جمع می‌شدند، در کاروانسرای منزل می‌کردند و با برخورداری از این مجالس ماه را سپری می‌کردند. تکیه دولت هم برای تعزیه‌خوان و روضه‌خوان بودجه مخصوص داشت و غالب اهل منبر از بودجه تکیه دولت حقوق داشتند. چرا که برای اداره بزرگ روضه‌خوانی، روضه‌خوان بسیار در هر شهر، قصبه و ده لازم می‌شد، بنابراین سادات و آخوندها این شغل را بر عهده گرفتند و اهل منبر به تدریج به طایفه بزرگ و مهمی تبدیل شدند. گروه آنان از بالاترین سطح با عنوان ملایی و واعظی آغاز می‌شد و بعد به سطوح پایین‌تر شامل روضه‌خوان‌های باسواد، خوش‌آواز و سپس درجات پایین‌تر می‌رسید. در میان آنان واعظ و روضه‌خوان‌های باسواد از سایرین محترم‌تر بودند و در هر شهر چند نفر از این طایفه ترقی کردند و ثروتمند شدند. چرا که رجال دولت و روحانیون به دلیل توجه مردم به روضه‌خوانان اعتنای ویژه‌ای به آنان می‌کردند. از دیدگاه روحانیون کار روضه‌خوانی و توجه مردم به آن اهمیت زیادی داشت. همچنین اهل منبر برای روحانیون دعا می‌کردند، مدح و ثنای آنان را می‌گفتند و بر اعتبارشان نزد مردم می‌افزودند؛ بنابراین اهل منبر هم قسمت مهمی از بدنه روحانیت به شمار می‌آمدند که به افکار مردم هیجان می‌دادند (همان، ۵۱ - ۵۵).

فاصله گرفتن بخشی از نهاد روحانیت از حکومت در عصر قاجار، منجر به این شد که مجدداً اندیشه حکومت جائر مطرح شود. بر این اساس ایده حکومت علمای مذهبی در این دوره، به تدریج نضج گرفت. علمایی که این ایده را مطرح کردند، کسانی بودند که نزد علمای اصولی برجسته نجف نظیر علامه بهبهانی به اجتهاد رسیدند. برای نمونه می‌توان به میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، احمد نراقی، سید جعفر بن اسحاق کشفی و سید محمدباقر

شفتی اشاره کرد (کرمانشاهی، ۱/۱۳۷۳: ۱۲۹). میرزا ابوالقاسم قمی (۱۱۵۳ - ۱۲۳۱) از علمای برجستهٔ زمان فتحعلی‌شاه قاجار (حکیم، ۵/۱۴۲۷: ۱۰۷) از واجب‌الاطاعه نبودن پادشاهی اشاره می‌کند که اهل سنت بر پایهٔ اجماع و بیعت استوار تاکید دارد. به همین دلیل او از آنها که حکومت را به دست مردم سپرده‌اند، به‌سختی انتقاد می‌کند (قمی، بی تا ۵۲). شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۷ ق)، یکی از مجتهدان مشهوری که از نزدیکان دربار فتحعلی‌شاه قاجار بود (موسوی شفتی، ۱۴۳۰: ۱۷۴)، نمی‌توانست حکومت او را در چارچوب نظری، به‌طور مستقل و دور از حوزهٔ رهنمودهای مجتهدین به رسمیت بشناسد (حائری، ۳۲۹). او ضمن آن‌که با توجه به کارکردهای مثبت سلطنت قاجار، چند فتوا مبنی بر ضرورت یاری شاه در مقابل روس‌ها صادر کرد، مانند سایر فقهای متقدم، حکومت‌های غیر معصوم نظیر حکومت فتحعلی‌شاه را غیر مشروع می‌دانست (کدیور، ۱۳۷۸: ۱۹۳). کاشف‌الغطاء به فتحعلی‌شاه اذن دفاع از حوزهٔ اسلام و مسلمین را داد. این اجازه در کتاب «الجهاد من کشف الغطاء» نوشته شده است. با توجه به این‌که پادشاه قاجار از «حاکم شرعی» و «فقیه جامع‌الشرایط» مأذون است، بنابراین اطاعت از او واجب شرعی است (ر.ک: کاشف‌الغطاء، بی تا/۱: ۲۵). احمد نراقی (۱۱۸۵ - ۱۲۴۵ ق) در کتاب «عوائدالایام» می‌نویسد: «بدان که ولایت از جانب خداوند بر بندگانش برای پیغمبر و جانشینان معصوم او ثابت شده است و آنان سلاطین و پادشاهان و رهبران و فرمانروایان مردم‌اند و زمام امور به دست ایشان است و باقی مردم رعایای ایشان هستند. به‌این ترتیب تنها ولایت من عندالله ملاک سلطنت و حکومت بر مردم است و بقیهٔ مردم رعیت ولی خدا هستند. همچنین، او در مورد حدود اختیارات و وظایف فقیه که برخوردار از ولایت

پیامبر (ص) و معصومین (ع) است، بحث می‌کند» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۷۹).

به‌رغم برخورد دوستانه نراقی با فتحعلی‌شاه، هنگامی که زمان بحث نظری راجع به حق حکومت و ویژگی‌های فرمانروای شایسته به میان می‌آید، او ضمن نامشروع دانستن حکومت‌های دیگر بر مشروعیت حکومت فقیهان عادل و شایسته تأکید می‌کند (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۰/۱: ۹۷). سید جعفر بن اسحاق کشفی (۱۱۸۹ - ۱۲۶۷) از جمله فقیهان اصولی عهد فتحعلی‌شاه، در زمره کسانی است که در اثرش با نام تحفه‌الملوک (موسسه امام‌صادق (ع)، ۱۳/۱۴۱۸: ۱۵۵ و ۱۵۶) به مسئله حکومت بر جامعه اسلامی و ویژگی‌های شخص حاکم پرداخته است. او ضمن آن که حکومت را حق مجتهد شایسته می‌داند، درعین حال بر این باور بود که شرایط کامل حاکم و مجتهد را نمی‌توان به‌سادگی در یک نفر یافت (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۸/۱: ۲۰۹).

با بررسی عملکرد و آرای سید محمدباقر شفتی (۱۱۷۵ - ۱۲۶۰) به‌ویژه در رساله «فی وجوب إقامه المجتهدین الحدود فی زمن الغیبه» می‌توان به این نتیجه رسید که او نیز به ولایت فقیهان در عصر غیبت اعتقاد داشت (شفتی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). محمدباقر شفتی در اصفهان و سایر شهرهای ایران نفوذ زیادی داشت و حدود شرعی را اجرا می‌کرد (سبحانی تبریزی، ۱۳/۱۴۱۸: ۵۳۴).

شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱) در بحثی در کتاب «المکاسب» با عنوان «ولایت از جانب ستمگر»، قبول ولایت از جانب ظالم را حرام و غیر مشروع می‌داند. این نظر شیخ مرتضی به روایت مشهور تحف‌العقول مستند است. شیخ مرتضی متذکر می‌شود که کار و کسب برای آنان از آنجا که در جهت ولایت آنان است، حرام است؛ زیرا ولایت والی ستمگر موجب زوال حق و احیای باطل می‌شود؛ بنابراین یاری و کسب با آنان مگر در موارد ضروری جایز نیست

(انصاری، ۲/۱۴۱۳: ۶۹). به این ترتیب علمای شیعه مشروعیت حکومت قاجار را نفی کردند و به گفتمان نفی حکومت جائر بازگشتند.

وقایعی نظیر دومین جنگ ایران و روسیه و پیامدهای آن، ارجحیت قائل شدن محمدشاه و وزیرش حاجی میرزا آقاسی برای صوفیه (ر.ک: الگار، ۱۳۶۹، صص ۱۵۸ - ۱۶۶ و ۱۷۶) از جمله وقایعی است که موجب شد روحانیت در مقابل حاکمیت قرار گیرد. محمدباقر شفتی، پیشوای اصفهان، در اثر رابطه با لوطیان، نیروهایی که می شد آن ها را علیه حکومت به جنگ واداشت، تمایل بیشتری به قدرت شخصی پیدا کرده بود. او در مخالفت با محمدشاه و عمال او اصرار می ورزید. هنگامی که محمدشاه با سپاهی عازم اصفهان شد تا مخالف اصلی خود - سید محمدباقر - را ملاقات کند و قدرت او را درهم بشکند؛ او همچنان با نخوت و تحقیر شرعی به محمدشاه می نگریست. دورره ناصرالدین شاه و زمان مدید آن، پدیدآور بسیاری از عوامل و دلایل وقوع انقلاب مشروطه بود. دشمنی علما با دولت مستبد قاجاریه از مهمترین عوامل بود. قدرت و نفوذ علما از گستردگی و عمق بسیاری برخوردار بود (همان، صص ۱۷۹ - ۱۸۳ و ۱۹۵).

۳-۴ استقلال اقتصادی علما

رویداد دیگری که منجر به استقلال نهاد روحانیت از دربار و حکومت شد، استقلال اقتصادی بود. استقلال مالی علما و مراجع که با احیای وجوهات شرعی و سهم امام با رواج مکتب اصولی صورت گرفت (ر.ک: مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۲۰ به بعد) و منجر به بی نیازی نهاد روحانیت به حکومت و حتی بازاریان شد. برای نمونه، مرجعیت با پول هند، ریاست شیخ مرتضی انصاری را در نجف

تقویت می‌کرد. وجوه بسیاری از شیعیان هند به‌عنوان سهم امام نزد شیخ ارسال می‌شد. به‌علاوه، یکی از بزرگان هندوستان موقوفه‌ای داشت که شیخ مرتضی حاصل آن را میان طلاب عتبات عالیات تقسیم می‌کرد (دولت‌آبادی، ۱/۱۳۶۲: ۲۵). در دوره قاجار املاک موقوفه حرم امام‌رضا (ع) که بیشتر آن‌ها در ایالت خراسان قرار داشت بزرگ‌ترین منبع درآمد روحانیان به حساب می‌آمد. در این دوره، متولی‌باشی ابتدا از میان علما برگزیده می‌شد، اما ناصرالدین‌شاه از ترس این‌که مبدا قدرت متولی‌باشی وسیله مخالفت روحانیان با دولت شود، این مقام را در فرمانداری ادغام کرد و هر دو را در سال ۱۸۸۹ به رکن‌الدوله سپرد. در نتیجه، برخی از علما برای تأمین اهداف مادی خودشان به راه‌های دیگری روی آوردند. آنان می‌توانستند در ازای انجام وظایف خاصی دستمزد بخواهند (الگار، ۱۳۶۹: ۳۸ و ۳۹). برای نمونه مقداری از زکات به علمائی که مأمور جمع‌آوری و توزیع آن بودند، داده می‌شد. (طباطبایی بروجردی، بی‌تا، ۴۴۵). همچنین ده درصد از عایدات موقوفه خصوصی به مجتهدی که متولی آن بود می‌توانست تعلق گیرد. (لمبتون، ۱۳۶۲، ۲۲۷ و ۴۱۳). مجتهدی نظیر محمدتقی برغانی گرفتن دستمزد برای نوشتن فتوا را هم جایز می‌دانست (ر.ک: صدر، بی‌تا/۵: ۲۹۹). برخی از علما که مقام شامخی نداشتند به تجارت می‌پرداختند. برخی هم با بهره‌صدی چهل تا صدی پنجاه پول قرض می‌داده‌اند یا با کمک دلال‌ها زمین و املاک شهری می‌خریدند و نگه می‌داشتند. همچنین بر اساس اسناد وزارت خارجه انگلیس به نقل از الگار، برخی بانک تأسیس کرده و با بهره‌صدی هجده پول قرض می‌دادند، آنگاه سود سهام را در هر سال صدی دوازده می‌پرداختند. در نیمه دوم قرن نوزدهم، علمایی غله را احتکار کردند. روشن است که وضع مادی

علماء در بسیاری از جهات رضایت‌بخش نبود، چرا که اداره بسیاری از املاک موقوفه به دست مقامات دولتی بود. از سوی دیگر جوهری که افراد داوطلبانه به علمای می‌دادند موجب شد که علمای را تابع افکار عامه کند (الگار، ۱۳۶۹: ۴۰ و ۴۱) و به دلیل افزایش این وجوهات، این نهاد، توان آن را یافت که قدرت خود را سازمان‌دهی کند. به عبارتی نهاد مرجعیت، استقلال‌ی در حوزه اجتماعی و اقتصادی به دست آورد که پیش از آن سابقه نداشت.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به مسئله مدل حکمرانی عالمان شیعی از حکومت نادرشاه افشار تا زمان ناصرالدین‌شاه به این موارد باید اشاره کرد:

۱- افشاریه / نادرشاه: مسئله بقا و مهاجرت علمای پس از ناملایمات عصر نادری، غالب علمای شیعه با توجه به سیاست‌های نادر و جانشینانش از حکومت فاصله گرفتند و برای کسب اعتبار علمی به حوزه علمیة نجف رفتند و بیش از پیش باعث رونق حوزه علمیه نجف شدند.

۲- زندیه: با روی کار آمدن حکومت زندیه و عرفی شدن حکومت، علمای با نفوذ در گروه‌های اجتماعی و توده‌های مردم حکمرانی اجتماعی خود را تقویت و تثبیت کردند. احترام حکومت به علمای برقرار بوده اما با احتراز از حضور آنها در سیاسی و مهم‌ترین مؤلفه بنیادی حکمرانی علمای استقلال مالی / اقتصادی بوده است

۳- قاجاریه / ناصرالدین‌شاه: در زمان قاجاریه تا پایان عصر ناصرالدین‌شاه، مهم‌ترین مؤلفه بنیادین حکمرانی علمای بر اساس «مرجعیت» و «توان شبکه‌سازی» آنها بوده که توانستند منزلت اجتماعی خود را به نفوذ سیاسی بدل کنند. علمای

مجدداً در حوزه سیاسی متنفس شدند؛ اما با این تفاوت که این بار بخش مهمی از آن‌ها نه در کنار حکومت که بعضاً به‌عنوان بدیل قدرت ایفا نقش می‌کردند.

منابع

۱. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ (بی‌تا)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، به کوشش احمد حسینی اشکوری، ج ۵، بیروت: موسسه‌التاریخ العربی.
۲. الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار (ترجمه ابوالقاسم سری)، تهران: توس.
۳. امین، محسن (۱۴۰۳)، أعیان الشیعه (به کوشش حسن امین)، ج ۷، ۹ و ۱۰، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۴. امینی، ابراهیم بن میر جلال‌الدین (۱۳۸۳)، فتوحات شاهی (به کوشش محمدرضا نصیری)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین (۱۴۱۳)، المکاسب، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. اشراقی، احسان (مهر - آبان ۱۳۵۱)، «معرفی چند سند تاریخی»، بررسی‌های تاریخی، ۷(۴)، ۱۰۹ و ۱۱۰.
۷. استرآبادی، م.م. (۱۳۷۷)، جهانگشای نادری (تصحیح س.ع انوار)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. اداره آرشیو عثمانی (۲۰۱۴)، مکاتبات محمود اول و نادرشاه؛ دفتر سوم نامه‌های همایون، استانبول: اداره کل آرشیوهای دولتی نخست‌وزیری جمهوری ترکیه.

۹. اوتر، ژان (۱۳۶۳)، سفرنامه ژان اوتر عصر نادرشاه (ترجمه علی اقبالی)، چاپ اول، تهران: انتشارات جاویدان.
۱۰. آزادکشمیری، محمدعلی بن محمدصادق (بی‌تا)، نجوم‌السماء فی تراجم‌العلماء (شرح حال علمای شیعه قرن‌های یازدهم، دوازدهم و سیزدهم هجری قمری) (تصحیح: هاشم محدث)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳)، الذریعه الی تصانیف الشیعه (به کوشش احمد بن محمد حسینی)، ج ۹ و ۱۲، بیروت: دارالاضواء.
۱۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۳۰)، طبقات أعلام‌الشیعه، چاپ اول، ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. آل عصفورالبحرانی، محمدعلی بن الشیخ محمدتقی (۱۳۹۶)، تاریخ البحرین المسمی: الذخائر فی جغرافیا البنادر و الجزائر (محقق: وسام عباس السبع)، چاپ اول، قم: دار زین‌العابدین.
۱۴. باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱)، سلسله‌های اسلامی جدید (به کوشش فریدون بدره‌ای)، چاپ اول، تهران: انتشارات باز.
۱۵. بروجردی طباطبایی، حسین (بی‌تا)، رساله توضیح‌المسائل (انیس المقلدین فی احکام‌الدین)، بی‌جا: دفتر آیت‌الله‌العظمی حسین بروجردی.
۱۶. بلو، دیوید (۱۳۹۶)، شاه‌عباس (ترجمه خسرو خواجه‌نوری)، تهران: امیرکبیر.
۱۷. پری، جان. ر (۱۳۸۱)، کریم‌خان زند (ترجمه علی محمد ساکی)، چاپ اول، تهران: انتشارات آسونه.

۱۸. تنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۳۸۳)، قصص العلماء (به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی)، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۹. جعفریان، رسول (۱۳۸۸)، اطلس شیعه، چاپ دوم، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.

۲۰. جعفریان، رسول (۱۳۹۸)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۱. جنابدی، میرزا بیگ بن حسن (بی تا)، روضه الصفویه، ج ۱، بی جا: بی تا.

۲۲. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر.

۲۳. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران: امیرکبیر.

۲۴. حکیم، حسن عیسی (۱۴۲۷)، المفصل فی تاریخ النجف الأشرف، ج ۴ و ۵، قم: المكتبة الحیدریه.

۲۵. خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین (۱۳۹۰)، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، ج ۱، ۲، ۶ و ۷، قم: اسماعیلیان.

۲۶. دلیر، نیره (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، «مفهوم ظل اللهی در عصر نادرشاه و تحولات اجتماعی - سیاسی بر اساس تکوین مناسبات جدید دانش - قدرت»، فصلنامه علمی - پژوهشی جامعه شناسی تاریخی، ۱۳ (۲).

20.1001.1.23221941.1400.13.2.13.4 .a

۲۷. دولت آبادی، یحیی (۱۳۶۲)، حیات یحیی، چاپ چهارم، ج ۱، تهران: عطار.

۲۸. رستم الحکما، محمدهاشم (۱۳۵۲)، رستم التواریخ (به تصحیح محمد مشیری)، تهران: امیرکبیر.
۲۹. رنجبر، محمدعلی (بهار ۱۳۸۹)، «رابطه نهاد سیاسی و مذهبی در حکومت زندیه؛ دوره تعامل محدود»، فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)، ۸۳(۵).
۳۰. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۹۸)، سیاست‌نامه‌های قاجاری: سی‌ویک اندرزنامه سیاسی عصر قاجار، چاپ دوم، ج ۱، تهران: نگارستان اندیشه.
۳۱. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۸)، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۱۳، قم: موسسه امام صادق (ع).
۳۲. شفتی، سید محمدباقر (۱۴۲۷)، مقاله فی تحقیق إقامة الحدود فی هذه الأعصار (به کوشش علی اوسط ناطقی و لطیف فرادی)، قم: موسسه بوستان کتاب.
۳۳. شوشتری، میر عبداللطیف خان (۱۳۶۳)، تحفه العالم و ذیل التحفه، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
۳۴. شیروانی، زین‌العابدین بن اسکندر (۱۳۱۵)، بستان‌السیاحه، چاپ اول، تهران: چاپخانه احمدی.
۳۵. صدر، حسن (بی‌تا)، تکمله‌الامل الآمل (به کوشش حسینعلی محفوظ و عدنان دباغ)، ج ۵، بی‌جا: دار المورخ‌العربی.
۳۶. صفت گل، منصور (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در عصر صفوی، تهران: رسا.
۳۷. غروی، محمد (۱۴۲۰)، مع علماء النجف الاشرف، چاپ اول، ج ۱، بیروت: دارالثقلین.

۳۸. غفاری قزوینی، احمد (۱۳۴۳)، تاریخ جهان آرای، تهران: کتابفروشی حافظ.
۳۹. غفاری کاشانی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، گلشن مراد (به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد)، چاپ اول، تهران: انتشارات زرین.
۴۰. غفاری کاشانی، احمد بن محمد (۱۴۰۴)، تاریخ نگارستان (به کوشش مرتضی مدرس گیلانی)، تهران: کتابفروشی حافظ.
۴۱. فتح‌اللهی، م.ع (۱۳۹۵)، تکاپوی ملیت ایرانی در قرن دوازدهم هجری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۲. فرانکلین، ویلیام (۱۳۵۸)، مشاهدات سفر از بنگال به ایران (محسن جاویدان، ترجمه)، تهران: مرکز ایرانی تحقیقات تاریخی.
۴۳. فریزر، جیمز بیلی (۱۳۶۳)، تاریخ نادرشاه افشار، ترجمه ابوالقاسم ناصرالملک، تهران: نشر پایا.
۴۴. فسایی، حسن بن حسن (۱۳۸۲)، فارس نامه ناصری (تصحیح منصور رستگار فسایی)، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۴۵. قمی، قاضی احمدبن شرف‌الدین (۱۳۸۳)، خلاصه التواریخ (تصحیح احسان اشراقی)، تهران: دانشگاه تهران.
۴۶. قمی، عباس (۱۳۶۸)، الکنی و الالقاب، ج ۲، تهران: مکتبه‌الصدر.
۴۷. قمی، ابوالقاسم بن حسن (بی‌تا)، اصول دین، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی به شماره ۱۸۵۸۵۹، برگ ۵۲ و ۵۳.
۴۸. کاشف‌الغطاء، شیخ‌جعفر (بی‌تا)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، ج ۱، خراسان: مکتب الإعلام الإسلامی.

۴۹. کدیور، جمیله (۱۳۷۸)، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۵۰. کرمانشاهی، احمد بن محمدعلی (۱۳۷۳)، مرآت الاحوال جهان نما (به کوشش موسسه علامه وحید بهبهانی)، چاپ اول، ج ۱، قم: انتشارات انصاریان.
۵۱. کوثرانی، وجیه (۱۴۰۲)، فقیه و سلطان (ترجمه یاسین عبدی)، چاپ اول، تهران: پارسه.
۵۲. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، تاریخ فقه و فقها، تهران: سمت.
۵۳. گلستانه، ابوالحسن بن محمدامین (۱۳۵۶)، مجمل التواریخ (به کوشش مدرس رضوی)، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۵۴. لمبتون، ا.ک.س (۱۳۶۲)، مالک و زارع در ایران (ترجمه منوچهر امیری)، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵۵. رکن زاده محمدحسین و فریدون آدمیت (۱۳۳۷)، دانشمندان و سخن سرایان فارس، ج ۱ و ۲، تهران: کتابفروشی های اسلامی و خیام.
۵۶. مدنی شیرازی، سید علی خان (بی تا)، سلافه العصر فی محاسن اعیان العصر، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی به شماره ۹۳۷۲، برگ ۳۲۷.
۵۷. مرادی خلیج، محمد مهدی، حاجیان پور، حمید، عبدی، زهرا (۱۳۹۴)، پراکنش علما در سده دوازدهم، نشریه شیعه شناسی - بهار ۱۳۹۴ - شماره ۴۹، ص ۱۸۷ - ۲۰۶.
۵۸. مرعشی، میرزا محمدخلیل (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: طهوری و سنایی.

۵۹. مروی، محمدکاظم (۱۳۶۴)، عالم‌آرای نادری، تصحیح محمدامین ریاحی، اصفهان: نقش جهان.
۶۰. مستوفی، محمد محسن (۱۳۷۵)، زبده التواریخ (تصحیح بهروز گودرزی)، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
۶۱. موسوی جزائری تستری، سید عبدالله (۱۴۰۹)، الإجازة الکبیره (به کوشش شیخ محمد سمایی حائری)، چاپ اول، قم: مکتبه آیت‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
۶۲. موسوی شفتی، محمد مهدی بن محمد علی (بی‌تا)، غرقاب (به کوشش مهدی باقری سیانی و محمود نعمتی)، بی‌جا: کانون پژوهش.
۶۳. میرزا سمیعا، محمدسمیع (۱۳۳۲)، تذکره‌الملوک (به کوشش محمد دبیرسیاقی)، تهران: کتاب‌فروشی طهوری.
۶۴. نامی اصفهانی، محمدصادق (۱۳۶۳)، تاریخ گیتی‌گشا (به کوشش عبدالکریم بن علی‌رضا شریف)، تهران: اقبال.
۶۵. نجفی جواهری، محمدحسن (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (به کوشش عباس قوچانی)، چاپ هفتم، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ ق) عوائد الأيام، مرکز تخصصی فاطمه الزهرا (س) اصفهان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶۷. نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۸)، نادرشاه و بازماندگانش به همراه نامه‌های سلطنتی و اسناد سیاسی و اداری، تهران: زرین.

۶۸. نوربخش، حسین (۱۳۵۸)، بندرلنگه در ساحل خلیج فارس، چاپ اول،

بندرعباس: اداره کل فرهنگ و هنر استان هرمزگان.

۶۹. هاشم میرزا (۱۳۷۹)، زبور آل داود، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران:

میراث مکتوب.



A Multi-Component Analysis of Human Action in the Quran Based on Cognitive-Behavioral Theory and Interpretive Approaches

Roghayeh Ranginkaman¹

Ghasem Darzi²

1.M.A. in Qur'anic Sciences-Miracles, Research Institute for Interdisciplinary Qur'anic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

r.ranginkaman99@gmail.com

2.Assistant Professor, Research Institute for Interdisciplinary Qur'anic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (The corresponding author)

gh_darzi@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054026.1147](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054026.1147)

*Original
Research*

Received:
2025-02-24

Accepted:
2025-07-07

Keywords:
Quran,
Human
Action,
Agency
Factors,
Internal,
External

Abstract: One of the fundamental issues in Quranic theology is the elucidation of the relationship between human will and divine decree in the context of human actions. At first glance, Quranic verses present a complex and often multi-layered depiction of the causes and factors influencing human behavior. However, no systematic study has yet been undertaken to identify these factors and evaluate the degree of emphasis the Quran places on each. The central question of this research is: What factors does the Quran identify as influential in shaping human actions, and which of these factors are most frequently emphasized? To address this question, relevant verses from parts (juz') 1–5, 10–15, and 25–30 of the Quran were extracted and analyzed using a descriptive-analytical method. The analysis revealed that the factors influencing human action in the Quran can be categorized into four main groups: 1) divine decree, 2) human will and agency, 3) the combined role of human and divine agency, and 4) external factors such as Satan, the environment, and familial traditions. The findings indicate that 41% of the verses attribute actions directly to humans, 32% emphasize the interaction between human and divine agency, 16% attribute actions to God, and 12% refer to external factors. These results suggest that, despite the overarching dominance of divine will and power in existence, the Quran assigns significant weight to human will and responsibility in shaping behavior. This insight provides a crucial theoretical foundation for dialogues between Islamic theology, moral philosophy, and behavioral psychology



تحلیل چند مؤلفه‌ای کنش انسان در قرآن بر پایه نظریه

شناختی-رفتاری و رویکردهای تفسیری

قاسم درزی^۲

رقیه رنگین‌کمان^۱

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآنی-اعجاز، پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

<https://orcid.org/0009-0005-1937-3813/> r.ranginkaman99@gmail.com.

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

https://orcid.org/0000-0001-8945-5666/gh_darzi@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054026.1147](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054026.1147)

چکیده: یکی از مسائل بنیادین در الهیات قرآنی، تبیین نسبت میان اراده انسان و مشیت الهی در کنش‌های انسانی است. در نگاه نخست، آیات قرآن تصویری پیچیده و گاه چندلایه از علل و عوامل مؤثر بر رفتار انسان ارائه می‌دهند؛ با این حال، تاکنون پژوهشی نظام‌مند برای استخراج این عوامل و سنجش میزان تأکید قرآن بر هر یک از آن‌ها صورت نگرفته است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که قرآن چه عواملی را در شکل‌گیری کنش‌های انسانی مؤثر می‌داند و کدامیک از این عوامل از بسامد بالاتری برخوردارند؟ برای پاسخ به این پرسش، آیات مرتبط از جزءهای اول تا پنجم، دهم تا پانزدهم و بیست و پنجم تا سی‌ام قرآن، به روش توصیفی-تحلیلی استخراج و تحلیل شدند. تحلیل‌ها نشان داد که عوامل مؤثر بر کنش انسان در قرآن را می‌توان در چهار دسته کلی جای داد: (۱) مشیت الهی، (۲) اراده و اختیار انسان، (۳) نقش توأمان انسان و خدا و (۴) عوامل خارجی مانند شیطان، محیط و سنت‌های خانوادگی. یافته‌ها حاکی از آن است که در ۴۱٪ آیات، کنش مستقیماً به انسان نسبت داده شده، در ۳۳٪ آیات تعامل انسان و خدا مورد تأکید قرار گرفته، ۱۶٪ آیات کنش را به خدا منتسب دانسته و در ۱۲٪ به عوامل خارجی اشاره شده است. این نتایج نشان می‌دهد که علی‌رغم سلطه مشیت و قدرت الهی در هستی، قرآن سهم چشمگیری برای اراده و مسئولیت انسان در رفتارهایش قائل است؛ مسئله‌ای که می‌تواند مبنای نظری مهمی در گفت‌وگوی میان الهیات اسلامی، فلسفه اخلاق و روان‌شناسی رفتاری باشد.

صص

۱۶۰-۱۳۷

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۲-۲۳

پذیرش:

۱۴۰۴-۴-۱۶

کلیدواژه‌ها:

قرآن،

کنش انسان،

عامل کنش،

درونی،

بیرونی

۱. مقدمه و طرح مسئله

یکی از موضوعاتی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان قرار داشته، مسئله کنش انسان و عوامل مؤثر بر آن است. کنش عملی است که با قصد و آگاهی همراه بوده و در عین حال دارای معناست (وبر، ۱۳۹۲: ۳۳). فرآیند شکل‌گیری کنش را می‌توان در سه مرحله‌ی پیشاکنش، حین کنش و پساکنش مورد بررسی قرار داد. مؤلفه‌های مرحله‌ی پیشاکنش، مانند الزامات خانوادگی، فرهنگی و اجتماعی، به‌عنوان زمینه‌ساز بروز کنش عمل می‌کنند. مؤلفه‌های حین کنش، در دل ماهیت کنش قرار دارند و ابتدا به‌صورت ذهنی و گاه عینی و خارجی بروز می‌کنند. مؤلفه‌های پساکنش نیز که خارج از ماهیت کنش‌اند، به‌صورت بازخورد به کنشگر بازمی‌گردند (حسامی و رفیق، ۱۳۹۷: ۱۲۶-۱۱۲). در این پژوهش تمرکز بر دسته‌ی نخست، یعنی عواملی است که زمینه‌ساز و محرک بروز کنش‌اند؛ موضوعی که محل اختلاف دیدگاه‌های گوناگون در حوزه‌های مختلف علمی بوده است.

برخی جامعه‌شناسان منشأ احساسات، نوع تفکر و حتی شیوه‌ی کنش افراد را عوامل بیرونی می‌دانند. آن‌ها معتقدند عوامل خارجی از چنان قدرت وادارنده‌ای برخوردارند که بر اراده‌ی فرد تحمیل می‌شوند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۲۹). در مقابل، گروهی دیگر منبع کنش را خواست و اراده‌ی درونی خود فرد می‌دانند (ریموند، ۱۳۸۷: ۱۱). گروهی نیز دیدگاهی بینابینی اتخاذ کرده و کنش را حاصل دیالکتیک میان عوامل بیرونی درونی‌شده و عوامل درونی بیرونی‌شده توصیف می‌کنند (ریتزر، ۱۳۸۷: ۷۱۳). در حوزه‌ی کلام اسلامی نیز مسئله‌ی عامل کنش انسان ذیل مباحث دیرینه‌ی جبر و تفویض محل مناقشه بوده است. اشاعره اختیار انسان را نفی کرده و اعمال او را مخلوق خداوند می‌دانند (شهرستانی، بی‌تا: ۱۰۵). در مقابل، معتزله قائل به اختیار مطلق انسان‌اند و بر این باورند که خداوند انجام یا ترک عمل را به انسان واگذار کرده است (همان: ۵۷). این دو دیدگاه با استناد به تفاسیر متفاوت از آیات قرآن، دو رویکرد متقابل نسبت به کانون کنترل ارائه داده‌اند؛ معتزله با تأکید بر اختیار انسان، دیدگاهی مبتنی بر کنترل درونی دارند، در حالی که اشاعره نظریه‌ای با محوریت کنترل بیرونی مطرح کرده‌اند. در این میان، آموزه‌ی «امر بین

الامرین» از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام، رویکردی میانه در برابر این دو دیدگاه ارائه می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۵/۵۷).

در دوران معاصر نیز به دلیل اهمیت تبیین کنش انسانی در تحلیل مسائل فردی و اجتماعی، این موضوع از ابعاد گوناگون فلسفی، تربیتی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و به‌ویژه در مطالعات قرآنی مورد توجه قرار گرفته است. فاضل حسامی و محمد رفیق (۱۳۹۷) در پژوهشی، مؤلفه‌های حین کنش را از منظر مطالعات اجتماعی در قرآن کریم بررسی کرده‌اند. آنان با تحلیل آیات قرآن، ۲۰ مؤلفه‌ی مرتبط با مرحله‌ی حین کنش را شناسایی و استخراج کرده‌اند. مریم عمیدی مظاهری و قاسم درزی (۱۳۹۲) نیز با بررسی ویژگی‌های افراد دارای کانون کنترل بیرونی و درونی و تحلیل آیاتی مرتبط، مفهوم جبر و اختیار را در ارتباط با این مقوله مورد واکاوی قرار داده‌اند. بر اساس یافته‌های آنان، برخی آیات، کنترل را به‌طور کامل به خداوند نسبت می‌دهند؛ در برخی دیگر، جبر به‌صراحت نفی می‌شود؛ و در آیاتی نیز ابتدا بر کنترل درونی تأکید شده و سپس کنترل الهی به‌عنوان امری متناسب با کنش انسان مطرح می‌شود. با پیش‌فرض نظریه‌ی اهل بیت، این پژوهش نتیجه می‌گیرد که دیدگاه قرآن درباره‌ی کانون کنترل، نگاهی میان کنترل درونی و بیرونی است. همچنین، نویسندگان تأکید کرده‌اند که تعیین میزان بسامد آیات مربوط به کنترل درونی و بیرونی نیازمند پژوهشی مستقل است؛ اما با وجود تلاش اندیشمندان در رشته‌های مختلف، هنوز نقش عوامل درونی و بیرونی در شکل‌گیری کنش انسانی به‌طور کامل روشن نیست. در حوزه‌ی مطالعات قرآنی نیز تاکنون پژوهشی جامع‌نگر با هدف استخراج مجموعه‌ی آیات مرتبط با عوامل مؤثر بر کنش انسان و تعیین نسبت درونی یا بیرونی بودن آن‌ها انجام نشده است. از این‌رو، پژوهش حاضر با رجوع به قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین منبع اسلامی، در پی استخراج کلیدواژه‌های مربوط به کنش انسانی و شناسایی اصلی‌ترین عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر آن در ۱۵ جزء منتخب از قرآن (جزء‌های ۱ تا ۵، ۱۰ تا ۱۵ و ۲۵ تا ۳۰) و بررسی کمی این مسئله است.

در قرآن کریم از واژه‌هایی مانند «کسب»، «عمل»، «فعل» و «صنع» برای بیان مفهوم کنش استفاده شده است. درباره‌ی عامل کنش در برخی آیات، اراده و مشیت مطلق خداوند اصل دانسته شده و تغییر آن از حیطة‌ی اراده‌ی انسان خارج تلقی شده است (آل عمران: ۲۶). در برخی آیات، کنش انسان صراحتاً به اراده‌ی خود او نسبت داده شده است (کهف: ۲۹)؛ و در برخی دیگر، به کنترل الهی متناسب با کنش‌های انسان اشاره شده است (محمد: ۱۷؛ بقره: ۱۰). همچنین، برخی آیات نقش عواملی چون شیطان (آل عمران: ۱۷۵)، پدران و نیاکان (بقره: ۱۷۰)، اهوای اهل کتاب یا کفار (نساء: ۱۳۹) و هم‌نشینان (فرقان: ۲۷ و ۲۸) را مؤثر دانسته‌اند. همان‌طور که دیده می‌شود، قرآن در تحلیل کنش‌های انسانی به عوامل متعددی از جمله درونی و بیرونی بودن کنش‌ها توجه دارد؛ اما چگونه می‌توان این تنوع و گاه تضاد ظاهری را تبیین کرد؟ مواجهه‌ای کل‌نگر با این مجموعه آیات و بررسی میزان برجستگی هر یک از عوامل، می‌تواند تصویر روشن‌تری از وضعیت درونی یا بیرونی بودن کنش انسان در قرآن ارائه دهد و به این پرسش پاسخ دهد که رویکرد غالب قرآن در این باره کدام است.

۲. کنش در علم

از نظر لغوی، «عمل» به هر فعل و کاری اطلاق می‌شود که با قصد از جاندار سر بزند و در معنای خاص، از «فعل» متمایز است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۶۵۱/۲). بر این اساس، می‌توان «فعل» نیت‌مند را معادل «عمل» دانست؛ به این معنا که «عمل» تنها به فاعلی عاقل و دارای قصد و اراده نسبت داده می‌شود (صلیبا، ۱۳۶۶، ۴۸۱). در روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، به افعال انسان «رفتار»^۱ و به اعمال او «کنش»^۲ اطلاق می‌شود؛ البته درباره چستی این مفاهیم دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد. برخی اندیشمندان، رفتار را فعالیت می‌دانند که توسط جسم فرد صورت می‌گیرد و قابل مشاهده و اندازه‌گیری است. در مقابل، گروهی دیگر رفتار را شامل حرکات و اعمال درونی و بیرونی انسان می‌دانند که لزوماً صرفاً جسمانی نیستند (سیف، ۱۳۹۱، ۳۳).

^۱ - Behavior

^۲ - Action

اراده، انتخاب، تصمیم‌گیری و گزینش، از عناصر کلیدی در انجام «عمل» و ظهور «کنش» انسانی محسوب می‌شوند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۷، ۱۱)؛ بنابراین، برای آنکه رفتاری به کنش تبدیل شود، مبنای شناختی ضروری است. برخی متفکران، کنش‌های انسان را برآمده از منویات درونی کنشگر می‌دانند (ریموند، ۱۳۸۷، ۱۱) و عامل اصلی بروز کنش را درونی تلقی می‌کنند. در مقابل، جامعه‌شناسانی مانند دورکیم، ریشه کنش را در عوامل بیرونی جست‌وجو می‌کنند. دورکیم معتقد است که نحوه عمل، تفکر و احساس افراد، ناشی از عوامل خارجی است که با قدرت و الزام، خود را بر فرد تحمیل می‌کنند (دورکیم، ۱۳۸۷، ۲۹). گیدنز اما دیدگاهی بینابینی ارائه می‌دهد. او معتقد است ساختارهای اجتماعی توسط کنش افراد شکل می‌گیرند و خود نیز بر کنش‌ها اثر می‌گذارند. گیدنز کنش و جامعه را پدیده‌هایی متداخل می‌داند و می‌گوید که عامل نهادی کنش، نه فرد بلکه «موقعیت زمانی-مکانی» است (گیدنز، ۱۳۸۲، ۱۴۰).

در جمع‌بندی می‌توان گفت اغلب اندیشمندان، هرچند با رویکردهای متفاوت، نقش عوامل بیرونی را در بروز کنش‌های انسانی قابل توجه دانسته‌اند، اما به دلیل پیچیدگی موضوع، همچنان پاسخ قطعی و روشنی درباره نسبت عوامل درونی و بیرونی در کنش انسانی ارائه نشده است.

۳. کنش در قرآن کریم

پس از بررسی اجمالی مفهوم کنش در علوم انسانی و رسیدن به این نتیجه که علاوه بر منویات درونی، واقعیات اجتماعی نیز در شکل‌گیری کنش نقش دارند، اکنون به بررسی رویکرد قرآن کریم در این باره می‌پردازیم.

در گام نخست، برای شناخت بهتر کنش انسانی در قرآن، واژگان کلیدی مرتبط با این مفهوم مورد استخراج و بررسی قرار گرفتند تا روشن شود که کنش‌ها در سیاق آیات به چه عواملی نسبت داده شده‌اند.

در قرآن کریم واژگانی چون «کسب»، «عمل»، «فعل»، و «صنع» برای بیان مفهوم کنش به کار رفته‌اند که هر کدام بار معنایی خاصی دارند. طبرسی ذیل آیه

۱۳۴ سوره بقره، «کسب» را به معنای «عمل» می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۵، ق، ۱/۱/۴۰). در حالی که طباطبایی معتقد است واژه «عمل» در قرآن عمدتاً برای افعالی به کار رفته که با قصد و اراده همراه‌اند، در حالی که ماده «کسب» بیشتر برای کنش‌هایی استفاده شده که پیامدهای منفی آن‌ها برای فاعل حتمی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۱۶/۱؛ ۱۲۷/۱۷). به همین دلیل، این واژه غالباً در توصیف کنش‌های کافران، ظالمان و مجرمان به کار رفته است. ماده «فعل» در قرآن غالباً به کنشی اشاره دارد که در آینده واقع خواهد شد و در حال حاضر در سطح ذهنی و طرح‌ریزی شده قرار دارد (مدرسی، ۱۴۱۹، ق، ۱/۱۹۴). واژه «عمل» به کنش در حال وقوع اشاره دارد و واژه «صنع» نیز بر دقت و مهارت کنشگر دلالت دارد (طبرسی، ۱۴۱۵، ق، ۳/۳۳۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، م، ۲۱۳/۴).

با توجه به اینکه این واژگان در قرآن ناظر به انتساب کنش‌ها به انسان هستند، تحلیل آن‌ها در بخش مربوطه صورت می‌گیرد. هدف اصلی این پژوهش، بررسی رویکرد قرآن در نسبت‌دهی کنش انسانی به عوامل مختلف و در نهایت، تبیین درونی یا بیرونی بودن این عوامل است.

بر همین اساس، ۱۵ جزء از قرآن کریم (جزء‌های اول تا پنجم، پانزدهم تا بیستم و بیست‌وپنجم تا سی‌ام) مورد مطالعه قرار گرفت و با توجه به سیاق آیات، مجموعاً ۵۶۹ آیه استخراج شد (رنگین کمان، ۱۴۰۲: ۸۹-۳۷). این آیات در چهار دسته اصلی زیر جای گرفتند:

۱. آیاتی که کنش انسان را به خدا نسبت می‌دهند: ظاهر این آیات بر آن

است که انسان نقشی در انجام افعال و تعیین سرنوشت خود ندارد و عامل کنش از بیرون و منتسب به خداست.

۲. آیاتی که کنش را به خود انسان نسبت می‌دهند: در این آیات

به‌صراحت اختیار انسان در اعمال و تعیین سرنوشت او بیان شده و کنش‌ها حاصل اراده و انتخاب شخصی دانسته شده‌اند.

۳. آیاتی که به رابطه متقابل اراده الهی و کنش انسانی اشاره دارند:

این آیات بیان می‌دارند که خداوند بر اساس کنش‌های انسان، کنترلی متناسب بر او اعمال می‌کند.

۴. آیاتی که عوامل بیرونی دیگری مانند شیطان، پدران، دوستان یا هم‌نشینان را عامل کنش معرفی می‌کنند.

با تحلیل آماری و مفهومی این دسته‌بندی، روشن خواهد شد که از منظر قرآن، غلبه با کدام دسته از عوامل در شکل‌گیری کنش‌های انسانی است و بدین ترتیب، می‌توان به رویکرد قرآنی نسبت به این مسئله پاسخ روشن‌تری داد.

۳-۱. انتساب عامل کنش به خداوند

در برخی آیات قرآن، کنش انسان به خداوند نسبت داده شده است. ظاهر این آیات ممکن است به‌گونه‌ای باشد که گویی انسان در انجام افعال خود نقشی ندارد و تمام وقایع و اعمال تنها بر اساس مشیت الهی رخ می‌دهند. در محدوده مورد مطالعه، ۸۶ آیه با این ویژگی شناسایی شد. در این آیات، نسبت دادن کنش به خدا به چند شیوه صورت گرفته است: برخی آیات با کلیدواژه‌هایی چون «شاء» به تصریح بر مشیت کلی الهی پرداخته‌اند، برخی دیگر این نسبت را مشروط و با عباراتی مانند «لو شاء» یا «إن شاء» بیان کرده‌اند. همچنین در پاره‌ای از آیات، نسبت کنش الهی به انسان‌ها - به‌ویژه پیامبران - اختصاص دارد.

از مهم‌ترین موارد نسبت کنش به خدا در قرآن، آیات ناظر به مشیت مطلق الهی است. عباراتی چون «من یشاء»، «لمن یشاء»، «ما یشاء» بر این امر دلالت دارند که هیچ رخدادی در جهان خارج از قلمرو علم، قدرت و اراده الهی نیست (بقره: ۲۸۴، ۲۶۹؛ آل عمران: ۱۳، ۲۶). این آیات، عنصر تصمیم‌گیری نهایی را به خداوند نسبت می‌دهند، به‌گونه‌ای که ممکن است تصور شود انسان در کنش‌ها و سرنوشت خویش اختیاری ندارد و عامل کنش بیرونی است. باین‌حال، این فهم با آیات فراوان دیگری که به‌صراحت بر اختیار انسان و درونی بودن عامل کنش‌ها تأکید دارند، ظاهراً در تعارض است (انعام: ۱۴۸).

برخی آیات نسبت کنش به خدا را مشروط به اراده او دانسته‌اند. در این آیات از تعبیری نظیر «لو شاء الله» یا «إن شاء الله» استفاده شده است (بقره: ۲۰، ۲۲۰، ۲۵۳؛ توبه: ۲۸؛ فرقان: ۱۰). واژه «لو» در قرآن غالباً در ارتباط با اراده الهی به کار

رفته و این تلقی را تقویت می کند که هر امری تحت سیطره قدرت خداوند قرار دارد (قائمی و قتالی، ۱۳۹۲: ۸). گروهی از آیات نیز اختصاص به انبیاء الهی دارند و در آن ها نسبت برخی کنش ها به خداوند داده شده است. به طور مثال، در سوره بقره به مواردی از اعطای قدرت، هدایت، معجزه، یا دانش به پیامبران اشاره شده است (بقره: ۵۰، ۸۷، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۳). همچنین، در سوره انبیاء به آموزش ساخت زره به داوود نبی (ع) (انبیاء: ۸۰) و در سوره نمل به بخشش الهی به داوود و سلیمان اشاره شده است (نمل: ۱۶). در سوره سبأ نیز مواردی چون هم آوازی کوه ها و پرندگان با داوود در تسبیح، نرمی آهن در دست او و اعطای فضل الهی ذکر شده است (سبأ: ۱۰). در آیه ۲۵۳ سوره بقره، با عبارت «فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، به صراحت مقام برخی پیامبران به خداوند نسبت داده شده است. این تفضیل به ظاهر، امری صرفاً الهی و بر اساس حکمت اوست؛ اما آیات دیگر نشان می دهد که اعطای مقام رسالت مستلزم استعداد و شایستگی درونی نیز هست. به عنوان نمونه، آیه ۱۷ سوره ص، کنشی خاص از داوود را علت تفضل الهی معرفی می کند. در انعام: ۱۲۴ نیز بیان می شود که خداوند آگاه تر است که چه کسی شایسته دریافت وحی است. از این منظر، پیامبران هر یک دارای فضایل، استعدادها و ویژگی های منحصر به فردی بوده اند که آن ها را در جایگاه تفضیل و رسالت قرار داده است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ۵/ ۱۸۶).

افزون بر این، دسته ای از آیات دیگر نیز به نقش خدا در شکل گیری کنش های انسانی اشاره دارند که این کنش ها، درونی و غیرارادی تلقی می شوند، اما منشأی الهی دارند. نمونه هایی از آن عبارتند از:

- الهام فجور و تقوا (شمس: ۸)،
- محبوب قرار دادن ایمان در دل ها و مکروه نمودن کفر و فسوق و عصیان (حجرات: ۷-۸)،
- علم و ابتلا (دخان: ۳۰-۳۳؛ فجر: ۱۵-۱۶؛ حج: ۵۴؛ آل عمران: ۱۵۲، ۱۵۴)،
- ایجاد عبرت از وقایع تاریخی (حشر: ۲)،
- حفظ قرآن کریم و تضمین عدم تحریف آن (بقره: ۲۴؛ حجر: ۹).

در آیه ۲۳ سوره جاثیه نیز اضلال (گمراه کردن) به خدا نسبت داده شده، اما با قید مهم «عَلَى عِلْمٍ» همراه است که نشان‌دهنده سنجش و حکمت در فعل الهی است. در مواردی که امداد خاص الهی به انسان‌ها داده می‌شود، اغلب در سیاق ابتلاء و آزمون الهی مطرح شده است (آل عمران: ۱۲۲، ۱۵۲).

جمع‌بندی

بر پایه بررسی ۱۵ جزء از قرآن کریم، ۸۶ آیه شناسایی شد که در آن‌ها کنش انسان به خداوند نسبت داده شده است. با وجود ظاهر این آیات که ممکن است نوعی جبرگرایی را القا کند، بررسی دقیق‌تر سیاق آیات نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این موارد دالّ بر سلب مطلق اختیار انسان یا نفی کامل درونی بودن عامل کنش‌ها نیست. بلکه نسبت دادن کنش به خدا در این آیات عمدتاً به معنای هدایت، توانمندسازی، ابتلا یا بهره‌مندی از فضل الهی در شرایط خاص است. در حقیقت، دیدگاه قرآنی ترکیبی از اراده الهی و اختیار انسانی را می‌پذیرد و تفسیر یک‌جانبه از عامل کنش را مردود می‌داند.

۳-۲. انتساب عامل کنش به انسان

قرآن کریم در آیات متعددی به صراحت کنش‌های انسان را به خواست و اراده‌ی او نسبت می‌دهد. در این پژوهش، مجموعاً ۲۳۴ آیه شناسایی شد که با بیانی متفاوت، انسان را عامل اصلی و درونی کنش‌ها معرفی می‌کنند. این آیات بر اساس کلیدواژه‌های به‌کاررفته، در چند دسته موضوعی طبقه‌بندی شده‌اند که در ادامه به اختصار گزارش می‌شود.

۱- کلیدواژه‌های «شَاء» و «رَوَد»

نخستین دسته، آیاتی هستند که با واژه‌های «شَاء» (کهف: ۲۹؛ مزمل: ۱۹) و «رود» (آل عمران: ۱۴۵ و ۱۵۲؛ نساء: ۱۳۴) بر درونی بودن کنش انسان دلالت دارند.

فراهیدی، واژه‌ی *المشيئه* را مصدر «شَاءَ يَشَاءُ» دانسته و «الرَّوْدُ» را نیز مصدر فعل «الرَّائِدُ» معرفی می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ۶/۲۹۷؛ ۸/۶۳). ابن‌منظور،

«مشیت» را به معنای اراده می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱/۱۰۳)؛ اما برخی منابع، «مشیت» را مرحله‌ای از میل و گرایش پس از تصور و تصدیق معرفی می‌کنند که پس از آن «عزم»، «تصمیم» و نهایتاً «اراده» تحقق می‌یابد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ۱۵۴/۶).

اگرچه در برخی آیات، واژه‌ی «شاء» به مشیت الهی نسبت داده شده، در آیاتی دیگر صراحتاً به اراده‌ی درونی انسان اشاره دارد (مانند کهف: ۲۹، مزمل: ۱۹، عبس: ۱۲). برای مثال، در آیه‌ی «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ» (کهف: ۲۹)، طبرسی «شاء» را به معنای انتخاب انسان دانسته و تأکید می‌کند که هر فرد مختار به انتخاب ایمان یا کفر است (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ۷/۱۹۶). مشابه این معنا در آیات مرتبط با ماده «رود» نیز دیده می‌شود (آل عمران: ۱۵۲)؛ بنابراین، این دسته از آیات با وضوح بر ارادی بودن و اختیار انسان در کنش‌ها دلالت دارند.

۲- واژه‌های «كَسَبَ» و «عَمِلَ»

دسته دوم آیاتی هستند که از طریق واژه‌های «کسب» و «عمل» به مسئولیت انسان در قبال کنش‌های خود اشاره دارند. آیاتی مانند «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱؛ نساء: ۱۱۱) به روشنی بیان می‌کنند که نتایج اعمال، مستقیماً به خود انسان بازمی‌گردد.

استعمال مکرر واژه «عمل» نیز در آیاتی چون بقره: ۱۳۹، شوری: ۱۵ و قصص: ۵۵ تأکیدی بر استقلال اعمال فردی دارد. برخی دیگر از آیات، مانند زلزال: ۶-۸ و آل عمران: ۳۰، به نمایش و درک متافیزیکی اعمال در قیامت پرداخته‌اند. همچنین، آیه‌ی ۱۹ سوره احقاف به تحقق کامل جزای اعمال اشاره دارد.

۳- مفهوم «شاکله» در اسری: ۸۴

آیه ۸۴ سوره اسری که واژه‌ی «شاکله» را به کار برده، یکی از مهم‌ترین آیات در بحث درونی یا بیرونی بودن عامل کنش است. شاکله، به‌عنوان نیروی محرک درونی، میزان اختیار انسان را برجسته می‌سازد (درزی و سلمان‌نژاد، ۱۳۹۸). اگرچه فخر رازی کانون کنترل کنش‌ها را بیرونی دانسته (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۳۹۱/۲۱)، اما اندیشمندانی همچون علامه طباطبایی (۱۳۷۴، ۲۶۳/۱۳) و ابن عربی (۱۴۲۲ ق، ۳۸۷/۱) بر اکتسابی بودن شاکله تأکید دارند.

۴- واژه «سعی»

آیاتی که از واژه «سعی» بهره برده‌اند (نجم: ۴۰؛ انبیاء: ۹۴؛ اسراء: ۱۹؛ انسان: ۲۲)، تأکید بر درونی بودن تلاش و کنش انسان دارند. ابن‌منظور، «سعی» را به معنای «دویدن بدون شدت» و «عمل همراه با قصد» دانسته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ۳۵۶/۱۴). راغب نیز آن را حرکت سریع در جهت هدف، اعم از خیر یا شر تعریف کرده است (اصفهانی، ص ۴۱۱). بیضاوی در تفسیر آیه نجم: ۳۹-۴۰ بیان می‌کند که سعی انسان در صحیفه‌اش ثبت می‌شود و هیچ تلاشی بی‌اثر نمی‌ماند (بیضاوی، ۶/۴).

۵- واژگان دیگر مرتبط با کنش انسانی

افزون بر موارد بالا، واژه‌هایی همچون:

- **شری** (بقره: ۱۶ و ۸۶؛ نساء: ۴۴ و ۷۴) دلالت بر انتخاب آگاهانه دارد.
- **اخذ** (بقره: ۵۱، ۵۴، ۹۲؛ اعراف: ۱۴۸) به معنای اختیار در پذیرش یا انتخاب است.
- **نفس** (اسری: ۷؛ عنکبوت: ۶) که بیانگر تأثیر مستقیم کنش‌ها بر خود انسان است.
- **فعل** (نساء: ۶۶؛ صف: ۲-۳) که صراحتاً به آگاهی و اراده کنشگر اشاره دارد.
- **صنع** (کهف: ۱۰۴؛ نور: ۳۰؛ عنکبوت: ۴۵) نشان‌دهنده کنش آگاهانه، دقیق و هدفمند است.

همچنین، عبارت «تقدیم الأیدی» در آیاتی چون شوری: ۳۰، قصص: ۴۷ و نساء: ۶۲ نشان می‌دهد که مصائب انسان حاصل کنش‌های خود اوست؛ عباراتی مانند «بِما قَدَّمْتَ أُیْدِیْکُمْ» (آل‌عمران: ۱۸۲) و «مَا قَدَّمْتَ یَدَا» (نبا: ۴۰) نیز این معنا را تأیید می‌کنند.

۶- کلیدواژه‌های معرفتی

کلیدواژه‌هایی نظیر «علم»، «ابصار»، «تبین» و «شهود» نیز نشانگر آگاهی کنش‌گر از عمل خویش‌اند. آیاتی مانند «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۲ و ۴۲ و ۱۸۸)،

«مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» (آل عمران: ۱۹؛ شوری: ۱۴) و «مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْحَقُّ» (بقره: ۱۰۹) صراحتاً آگاهی و درونی بودن کنش انسان را اثبات می‌کنند.

۷- تضاد رفتاری در شرایط یکسان

در برخی آیات، تضاد رفتاری انسان‌ها در شرایط مشابه، بر اراده و اختیار ایشان دلالت دارد (نساء: ۵۵؛ بقره: ۲۵۳؛ آل عمران: ۷۵). همچنین آیاتی همچون انعام: ۱۴۸ و زخرف: ۲۰ دیدگاه جبرگرایانه مشرکان را به شدت رد می‌کند.

۸- رابطه جزا با اختیار

گروهی دیگر از آیات با تأکید بر جزای عمل، به ارادی بودن کنش‌های انسان می‌پردازند (جائیه: ۱۴، ۲۲، ۲۸؛ طور: ۱۶). آیات متعددی نیز به بازگشت اثر عمل به خود فرد اشاره دارند (نساء: ۸۵؛ بقره: ۲۰۱-۲۰۲ و ۲۷۲؛ مدثر: ۳۸؛ طور: ۲۱). اگر کنش‌ها حاصل جبر می‌بود، تأکید قرآن بر بازگشت نتایج عمل به انسان بی‌معنا می‌نمود.

۹- آیات دال بر اثر عینی عمل

دسته‌ای دیگر از آیات به اثر عینی عمل انسان اشاره دارند که شامل کلیدواژه‌هایی مانند: «حاط» (بقره: ۸۱)، «حیق» (انبیاء: ۴۱؛ احقاف: ۲۶)، «ذوق و بال امر» (تغابن: ۵؛ طلاق: ۹) و عباراتی چون «مَا قَدَّمَتْ يَدَا» (نبا: ۴۰) یا «إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ» (هود: ۴۶) هستند. این دسته به بررسی مستقل نیاز دارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل محتوایی این دسته از آیات که ۲۳۴ آیه قرآن را شامل می‌شوند، می‌توان گفت که مجموعه‌ای از کلیدواژه‌ها همچون «شاء»، «رود»، «کسب»، «عمل»، «اخذ»، «فعل»، «صنع»، «تقدیم آیدی» و نیز مفاهیمی نظیر «جزا»، «شاکله»، «علم» و «کتاب عمل»، همگی بر این نکته دلالت دارند که انسان، دارای هویت مستقل است و اعمال او به خود وی منتسب است. این تأکید قرآنی، پایه‌ای محکم برای درک آزادی و مسئولیت اخلاقی انسان از منظر الهیاتی و فلسفی فراهم می‌آورد.

۳-۳- انتساب عامل کنش به رابطه بین اراده خدا و انسان

در بخش‌های پیشین، به آیاتی اشاره شد که در آن‌ها یا خداوند به‌صراحت به‌عنوان کنشگر مستقل معرفی شده است، یا انسان به‌عنوان عامل اصلی کنش مورد تأکید قرار گرفته است. در مقابل، در میان ۱۵ جزء منتخب از قرآن کریم، مجموعاً ۱۸۰ آیه شناسایی شده که در آن‌ها رابطه‌ای بینابینی میان اراده خداوند و اراده انسان به‌عنوان محرک کنش مطرح شده است (بقره: ۱۱؛ محمد: ۱۷).

دسته‌ای از این آیات بر آن تأکید دارند که کنش ابتدائاً از سوی انسان صادر می‌شود و در ادامه، خداوند بر اساس آن کنش، تدبیری متناسب با رفتار انسان اعمال می‌نماید و در واقع نوعی مدد و امتداد کنش انسان از سوی خداوند صورت می‌گیرد (بقره: ۱؛ محمد: ۱۷). به‌عنوان نمونه، در آیه «إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (انسان: ۲۹) اختیار انسان در اتخاذ مسیر الهی مورد تصریح قرار گرفته است؛ اما بلافاصله در آیه بعد، آمده است: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...» (انسان: ۳۰) که نشان‌دهنده وابستگی نهایی خواست انسان به خواست الهی و غالب بودن اراده خداوند است. از این رو، این دسته از آیات ناظر به نوعی رابطه دیالکتیکی میان کنش انسان و اراده خداوند هستند؛ به‌گونه‌ای که ابتدا تصمیم و اراده‌ای از انسان صادر می‌شود، اما استمرار، جهت‌گیری یا تحقق نهایی آن، تحت مشیت و تدبیر خداوند شکل می‌گیرد (انسان: ۲۹-۳۰؛ تکویر: ۲۷-۲۹؛ مدثر: ۵۶). نمونه‌ای دیگر در آیه ۶۱ سوره بقره بیان شده است که حکایت از رفتار قوم موسی دارد. در این آیه، تعبیر «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ» به‌عنوان تعلیل نسبت به مطالب پیشین ذکر شده و در ادامه، عبارت «ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا» نیز به‌عنوان تعلیل قبلی آمده است. طباطبایی در تفسیر این آیه بیان می‌کند که عصیان و استمرار ایشان در تجاوز از حدود الهی، زمینه‌ساز کفر به آیات خدا و پیامبرکشی آنان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹۰/۱)؛ بنابراین، این آیات به رابطه‌ای علی و پیوسته میان فعل انسانی و فعل الهی اشاره دارند؛ به این معنا که آغازگر کنش، انسان است، اما تحقق و تداوم آن در تعامل و تقابل با اراده خداوند شکل می‌گیرد.

۳-۴. انتساب عامل کنش به عوامل خارجی

پس از بررسی آیاتی که کنش را به خداوند، انسان یا رابطه‌ای دیالکتیکی میان اراده خدا و انسان نسبت می‌دهند، اکنون به دسته‌ای از آیات می‌پردازیم که در آن‌ها عامل محرک کنش انسان، عامل خارجی است.

در بررسی ۱۵ جزء از قرآن کریم، مجموعاً ۶۹ مورد شناسایی شد که در آن‌ها عامل خارجی در کنش انسان تأثیرگذار است. از جمله این عوامل می‌توان به شیطان، آباء و اجداد، طاغوت، اهل کتاب، کفار، هم‌نشین و دوست اشاره کرد.

۱- تأثیر شیطان بر کنش انسان

در ۲۵ آیه از محدوده‌ی مورد بررسی، کنش به شیطان نسبت داده شده است (بقره: ۳۶؛ ۲۶۷؛ آل عمران: ۱۵۵، ۱۷۵؛ اسراء: ۵۳، ۶۴). در برخی آیات، لغزش آدم و حوا به شیطان نسبت داده شده (بقره: ۳۶)، در برخی دیگر القای وسوسه (طه: ۱۲۰)، فراموشی (کهف: ۶۳) و القای ترس (آل عمران: ۱۷۵) به او منسوب شده است. با این حال، تعبیر «أولیائه» در آیه ۱۷۵ آل عمران نشان می‌دهد که القای خوف تنها در کسانی اثر می‌گذارد که شیطان را به‌عنوان ولی و دوست خود برگزیده‌اند. آیات ۱۱۹ تا ۱۲۱ سوره نساء بر اقرار شیطان تأکید دارند، مبنی بر این که او وعده‌های دروغین و آرزوهای فریبنده‌ای را القا می‌کند، اما اثرگذاری این القائات نیز مشروط به پذیرش آگاهانه انسان است. افزون بر این، در آیات متعددی شیطان دشمن آشکار انسان معرفی شده است (یس: ۶۰؛ کهف: ۵۰؛ فاطر: ۶) که باعث تحریک به هوس‌پرستی (انعام: ۷۱)، گمراهی (قصص: ۱۵؛ ص: ۸۲) و آرزواندیشی (نساء: ۱۲۰) می‌شود. با این حال، قرآن در برخی آیات تأکید دارد که تأثیر شیطان مطلق و قطعی نیست؛ بلکه محدود و سست است (نساء: ۷۶). تسلط او تنها بر کسانی است که به او روی آورده‌اند (حجر: ۴۲؛ اسراء: ۶۵؛ نحل: ۹۹). به عبارتی، شیطان بیش از آن که قدرت مستقلاً در گمراه کردن انسان داشته باشد، تنها دعوت‌کننده‌ای است که سلطه‌اش مشروط به پذیرش انسان است (ابراهیم: ۲۲؛ نحل: ۱۰۰؛ کهف: ۵۰). پذیرش ولایت شیطان آگاهانه و با اختیار صورت می‌گیرد و نتیجه‌اش گمراهی است (اعراف: ۳۰)؛ بنابراین

هر چند شیطان به‌عنوان محرک بیرونی کنش‌های انسان در قرآن کریم ذکر شده است اما مفهوم آیات نشان‌دهنده آن است که میل و پذیرش ابتدایی از سوی خود انسان است و کنش‌گری انسان با وجود القاءات شدید از جانب شیطان به رسمیت شناخته می‌شود.

۲- تأثیر «قرین» و «خلیل» (هم‌نشین و دوست)

در برخی آیات، واژه‌ی «قرین» به‌عنوان عامل تأثیرگذار بر کنش انسان ذکر شده است. این واژه از ریشه «قرن» به معنای همراه و هم‌نشین نزدیک است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ۵/۳۱۰). در آیه ۳۸ سوره نساء، شیطان با عنوان «قرین» همراه شده و از کسانی که دیگران را به بخل وامی‌دارند به‌عنوان شیاطین یاد شده است. در سوره فرقان، از گمراهانی سخن گفته می‌شود که با معبودهای خود محشور می‌شوند و از آن‌ها پرسیده می‌شود که آیا شما آن‌ها را گمراه کردید یا خودشان گمراه بودند؟ (فرقان: ۱۸). در سوره فصلت نیز افرادی خواستار دیدار با کسانی هستند که آنان را به گمراهی کشانده‌اند (فصلت: ۲۹؛ قصص: ۶۳). در سوره فرقان آیات ۲۷ تا ۲۹، تصویر حسرت فردی به تصویر کشیده شده که از پیامبر و هدایت او دور شده و تحت تأثیر وسوسه‌ی دوست بد قرار گرفته است؛ او با پشیمانی از انتخاب نادرست خود یاد می‌کند و می‌گوید: «ای کاش فلانی را به دوستی نگرفته بودم». بخش پایانی آیه نیز به این نکته اشاره دارد که این دوستان منحرف، در واقع سربازان شیطان هستند.

در مقابل، برخی آیات نشان می‌دهند که قرین سوء نقش قطعی و تعیین‌کننده‌ای در کنش انسان ندارد (ق: ۲۷). قرین در دفاع از خود می‌گوید: «من او را به طغیان وادار نکردم، بلکه او خودش آماده پذیرش دعوت من بود». طباطبایی، ابن‌عاشور و فخر رازی این آیه را دالّ بر این می‌دانند که طغیان در نهاد خود فرد بوده و قرین تنها نقش تحریک و تشویق داشته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸/۳۵۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۲۶/۲۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۸/۱۳۸). در آیه ۶۳ سوره قصص نیز همین معنا دیده می‌شود، جایی که پیشوایان گمراهی اعتراف می‌کنند که همان‌گونه که خود به اختیار گمراه شدند، دیگران را نیز با همان اختیار گمراه ساختند. فخر

رازی در تفسیر این آیه می‌گوید: «إنما كانوا يعبدون أهواءهم»، یعنی آن‌ها ما را نمی‌پرستیدند، بلکه در واقع هوس‌های خود را می‌پرستیدند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۹/۲۵). از سوی دیگر، آیات سوره صافات (آیات ۵۰ تا ۵۳ و ۵۷) نشان می‌دهد که برخی افراد با وجود هم‌نشینی بد، فریب او را نمی‌خورند و در روز قیامت می‌توانند جایگاه شوم او را مشاهده کنند؛ بنابراین، واژگان «قرین» و «خلیل» به‌عنوان عوامل خارجی تأثیرگذار بر کنش انسان در قرآن مطرح شده‌اند، اما این تأثیر منوط به آمادگی و پذیرش درونی انسان است. جالب‌توجه آن‌که در برخی آیات، خود خداوند نسبت به قرار دادن قرین سوء و شیطان برای فرد گمراه، نقش ایفا کرده است. در آیه «وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (زخرف: ۳۶)، این اسناد به خداوند انجام شده، اما در عین حال آغازگر این فرآیند را انسانی معرفی کرده است که از یاد خدا روی‌گردان شود. همین معنا در سوره فصلت نیز دیده می‌شود.

۳- تأثیر آباء و پیشینیان

در برخی آیات، کنش انسان نتیجه‌ی تبعیت کورکورانه از آیین آباء و اجداد دانسته شده است (بقره: ۱۷۰؛ انبیاء: ۵۴؛ زخرف: ۲۲-۲۴). هنگامی که به مردم گفته می‌شود از آنچه خدا نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: «ما از روش پدرانمان پیروی می‌کنیم»، حتی اگر آن‌ها نادان و گمراه بوده باشند. این نوع از تبعیت، ناشی از تحلیلی نادرست و فقدان عقلانیت در رفتار انسانی است؛ بنابراین مبتنی بر این آیات، آباء و پیشینیان یکی دیگر از عواملی که در کنش پیشینیان تأثیرگذار است در نظر گرفته شده و به رسمیت شناخته شده است.

۴- تأثیر سایر عوامل: اهل کتاب، کفار، طاغوت و حاکمان

در آیات متعددی، تبعیت از اهل کتاب، کفار و نادانان از عوامل مؤثر بر کنش انسان شمرده شده است (نساء: ۱۳۹، ۱۴۴؛ آل عمران: ۱۴۹؛ بقره: ۱۶۵؛ ممتحنه: ۱، ۹، ۱۳). به‌عنوان نمونه، تبعیت از اهواء اهل کتاب (بقره: ۱۲۰) و اتخاذ کافران به‌عنوان ولیّ (نساء: ۱۳۹)، از مصادیق کنش متأثر از عوامل خارجی‌اند. همچنین در قرآن کریم، فرعون (طه: ۷۹) و حاکمان متکبر هر قوم (نمل: ۳۴) نیز به‌عنوان عوامل

گمراه‌کننده معرفی شده‌اند.

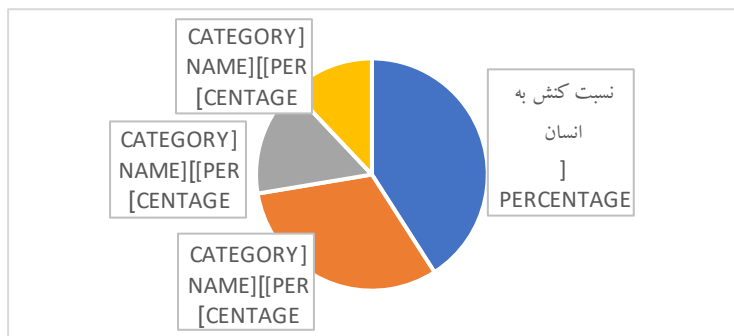
نتیجه‌گیری

بر اساس آیات استخراج‌شده از ۱۵ جزء قرآن کریم، عوامل خارجی همچون شیطان، آباء، طاغوت، اهل کتاب، کفار، هم‌نشین، دوست، فرعون و حاکمان اقوام در کنش‌های انسانی نقش دارند. با این حال، هیچ‌کدام از این عوامل نقش مطلق، قطعی یا استقلالی ندارند، بلکه تمامی آیات صراحت دارند بر اینکه تأثیر آن‌ها وابسته به پذیرش، آمادگی و انتخاب آگاهانه انسان است. تمامی این عوامل نیز در کنش انسانی دخیل بوده و با به رسمیت شناخته‌شدن نقش محوری اراده و اختیار انسان در قبال آن‌ها، معنا و مفهوم می‌یابند. در واقع، این عوامل زمینه‌ها و بسترهایی را برای انتخاب‌های انسان فراهم می‌آورند، اما این خود انسان است که با استفاده از عقل و قوای ادراکی خویش، مسیر کنش خود را تعیین می‌کند و مسئولیت پیامدهای آن را بر عهده می‌گیرد. به این ترتیب، قرآن کریم ضمن توجه به تأثیرات محیطی و اجتماعی، بر آزادی و مسئولیت فردی تأکید می‌ورزد و انسان را موجودی مختار و پاسخگو معرفی می‌کند.

۴. جمع‌بندی:

- در محدوده مورد مطالعه این پژوهش، مجموعاً ۵۶۹ آیه مرتبط با عوامل مؤثر بر کنش انسانی استخراج شد. تحلیل محتوای این آیات نشان داد که:
- در ۴۱ درصد آیات، کنش مستقیماً به خود انسان نسبت داده شده است؛
 - در ۳۲ درصد آیات، رابطه‌ای میان اراده خداوند و اراده انسان ترسیم شده است؛
 - در ۱۶ درصد موارد، کنش به‌طور مستقیم به خدای متعال نسبت داده شده؛
 - و در ۱۲ درصد آیات، عوامل خارجی همچون شیطان، آباء، دوستان ناباب (قرین و خلیل) و حاکمان به‌عنوان مؤثر بر کنش‌های انسانی معرفی شده‌اند.

این توزیع آماری که در نمودار ۱ نشان داده شده است، گویای آن است که گرچه در بخشی از آیات کنش به خدا یا عوامل خارجی اسناد یافته، اما در ۷۲ درصد موارد، انسان به صورت مستقیم یا به عنوان مقدمه برای تحقق اراده الهی، نقش کلیدی در کنش‌های خود دارد. همچنین در آیاتی که کنش به خداوند نسبت داده شده، غالباً از زاویه مشیت، علم و قدرت مطلق الهی سخن به میان آمده است؛ و در آیاتی که عوامل خارجی محور هستند، آن‌ها صرفاً نقش محرک و زمینه‌ساز دارند، نه نقش مستقل؛ بنابراین، رویکرد غالب قرآن در تبیین کنش‌های انسانی، تأکید بر مسئولیت و نقش فعال انسان است.



نمودار ۱- عوامل مؤثر بر کنش انسان در قرآن کریم

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر که در محدوده پانزده جزء از قرآن کریم (اجزاء ۱-۵، ۱۰-۱۵ و ۲۵-۳۰) انجام شد، نشان داد که از مجموع ۵۶۹ آیه مرتبط با کنش انسانی:

- ۱۶٪ آیات، کنش را به خداوند نسبت داده‌اند؛
- ۴۱٪ کنش را مستقیماً به انسان نسبت داده‌اند؛
- ۳۲٪ به رابطه اراده انسان و اراده خداوند پرداخته‌اند؛
- و ۱۲٪، از تأثیر عوامل خارجی بر کنش انسان سخن گفته‌اند.

تحلیل و تبیین:

- دسته اول آیات، ناظر به حاکمیت مطلق خداوند از منظر توحید افعالی، علم، مشیت و قدرت الهی‌اند؛ این آیات نشان می‌دهند که خداوند به‌عنوان علت‌العلل در نظام هستی حضور دارد، اما نه به معنای سلب اختیار از انسان.
- دسته دوم که متنوع‌ترین دسته از نظر کلیدواژه‌ها و گستره معنایی هستند، دلالت مستقیم بر عاملیت، اختیار و مسئولیت انسان در افعال و رفتارهایش دارند.
- دسته سوم از رابطه پیچیده و درهم‌تنیده‌ای میان اراده انسان و اراده خدا سخن می‌گویند که معمولاً مشروط به زمینه‌سازی اولیه از سوی انسان است؛ به بیان دیگر، خداوند در بسیاری از موارد، بر اساس کنش یا نیت اولیه انسان، اراده و فعل خود را محقق می‌سازد (نظیر سنت‌های الهی در هدایت و ضلالت).
- دسته چهارم نیز نشان می‌دهند که گرچه عوامل خارجی همچون وسوسه‌های شیطان، تقلید از پدران، تأثیرپذیری از هم‌نشینان، یا اطاعت از طاغوت‌ها ممکن است بر انسان اثر بگذارند، اما هیچ‌یک نقش قاهر و اجبارکننده ندارند. در همه این موارد، پذیرش وسوسه یا تبعیت از عوامل خارجی، منوط به اراده، آمادگی و انتخاب آگاهانه خود انسان است. به‌ویژه درباره شیطان، از مجموع آیات چنین برمی‌آید که نقش او فراتر از وسوسه‌گری نیست و ولایت و تأثیرش تنها بر کسانی محقق می‌شود که خود، پذیرای آن باشند. این تأکید در موارد دیگر نظیر «قرین»، «خلیل» و پیروی از آباء نیز دیده می‌شود؛ بدین معنا که هرچند این عوامل ظرفیت

اثرگذاری دارند، اما کنش نهایی انسان، معلول پذیرش فعالانه و انتخاب آگاهانه فرد است.

در مجموع، قرآن کریم با رویکردی جامع و متوازن، کنش انسانی را محصول ترکیبی از اراده فردی، سنت‌های الهی و تأثیرات بیرونی معرفی می‌کند. با این حال، در نظام اندیشه قرآنی، نقش محوری و نهایی در تعیین جهت کنش‌ها با خود انسان است. از این رو، از منظر تربیتی و اخلاقی، قرآن بر مسئولیت فرد، ضرورت مراقبه درونی و هوشیاری نسبت به عوامل بیرونی تأکید دارد. این نگاه می‌تواند مبنای قابل اتکایی برای نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه کنش، روان‌شناسی اخلاقی و تربیت دینی بر پایه منابع اسلامی باشد.

منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان. (۱۳۸۳). قم: اسوه.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ ق). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۴. ابن عربی، محمدبن علی. (۱۴۲۲ ق). *تفسیر ابن عربی*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. حسامی، فاضل؛ رفیق، محمد. (۱۳۹۷). مؤلفه‌های کنش از منظر قرآن کریم. *فصلنامه علمی-پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی*. ۶(۲). (۱۳۰-۱۰۷).
۸. درزی، قاسم؛ سلمان نژاد، مرتضی. (۱۳۹۸). فرآیندشناسی مطالعات میان‌رشته‌ای در پژوهش‌های قرآنی؛ نمونه موردی: واژه «شاکله» در آیه ۸۴ سوره اسراء. *علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد*. ۵۱(۱). (۷۱-۱۰۶).
۹. راغب، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیه.
۱۰. رنگین کمان، رقیه. (۱۴۰۲). ارائه مدل مفهومی عوامل مؤثر بر کنش منفی انسان در قرآن کریم (مطالعه موردی ۱۵ جزء). (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی). پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/41096be060bbfd60b7c9b4659b8aaa2>
۱۱. ریتزر، جورج. (۱۳۸۹). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. مترجم: محسن ثلاثی. تهران: علمی.
۱۲. سیف، علی‌اکبر. (۱۳۹۲). روان‌شناسی تربیتی. تهران: دانشگاه پیام نور.
۱۳. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل‌بن حسن. (۱۴۱۵ ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. طنطاوی جوهری. (۱۹۹۷ م). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. مصر: نهضة مصر.

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۸. فیروزآبادی محمد بن یعقوب و مرتضی زبیدی محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۰. قائمی، مرتضی؛ قتالی، سید محمود. (۱۳۹۲). بررسی ساختار نحوی - بلاغی حرف «لو» و کاربرد آن در قرآن کریم. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*. (۱). ۱-۱۶.
۲۱. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ ق). *قاموس القرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. کاشانی، فتح الله. (۱۳۳۶). *منهج الصادقین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۲۳. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۲). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
۲۴. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. موسوی هادی و حسنی سیدحمیدرضا. (۱۳۹۷). *انسان کنش شناسی صدراپی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. میرسپاه، اکبر و حقیقتیان، منصور؛ صادقی امینی، محسن. (۱۳۹۱). *تحلیلی بر محرک کنش با رویکرد مقایسه‌ای بین دیدگاه‌های جامعه‌شناسان غربی و اسلام*. معرفت فرهنگی / اجتماعی. ۳(۲). (۴۸-۲۸).
۲۸. وبر، ماکس. (۱۳۹۲). *روش‌شناسی ماکس وبر؛ بررسی انتقادی مبانی*. معرفت فرهنگی / اجتماعی، ۲(۱۴). (۹۷-۱۲۲).
۲۹. مدرسی، (۱۴۱۹ ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
۳۰. عمیدی مظاهری، مریم؛ درزی، قاسم. (۱۳۹۲). *کانون کنترل انسان در قرآن با تأکید بر مفهوم جبر و اختیار*. *دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*. (۱). (۱۲۴-۱۱۳).

Resources

1. Quran Kareem. (2004). Translated by Hossein Ansarian. Qom: Osvah.
2. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. (1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir (The Interpretation of Liberation and Enlightenment)*. Beirut: Arab History Foundation.
3. Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1993). *Lisan al-Arab (The Arab Tongue)*. Beirut: Dar Sader.

4. Ibn Arabi, Muhammad ibn Ali. (2001). *Tafsir Ibn Arabi (Ibn Arabi's Interpretation)*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
5. Alusi, Mahmud ibn Abdullah. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seven Oft-Repeated Verses)*. Beirut: Muhammad Ali Baydoun Publications.
6. Baydawi, Abdullah ibn Umar. (1997). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
7. Hesami, Fazel; Rafiq, Muhammad. (2018). The components of action from the perspective of the Holy Quran. *Scientific-Research Quarterly of Islam and Social Studies*, 6(2), 107-130.
8. Darzi, Qasem; Salman Nejad, Morteza. (2019). Processology of interdisciplinary studies in Quranic research; Case study: The word "shakilah" in verse 84 of Surah Al-Isra. *Quran and Hadith Sciences*, Ferdowsi University of Mashhad, 51(1), 71-106.
9. Raghیب, Husayn ibn Muhammad. (1991). *Mufradat Alfaz al-Qur'an (The Vocabulary of the Words of the Qur'an)*. Beirut: Dar al-Shamiyah.
10. Ranginkaman, Roqayeh. (2023). *Presenting a conceptual model of the factors affecting negative human action in the Holy Quran (Case study of 15 Juz')*. [Master's thesis, Shahid Beheshti University]. Iranian Scientific Information Database (Ganj). <https://ganj.irandoc.ac.ir/#!/articles/2aaa8b4659b9c7b60bbfd060be41096>
11. Ritzer, George. (2010). *Contemporary Sociological Theory*. Translated by Mohsen Salasi. Tehran: Elmi.
12. Seif, Ali Akbar. (2013). *Educational Psychology*. Tehran: Payame Noor University.
13. Saliba, Jamil & Manouchehr Sanei Darehbidy. (1987). *Philosophical Culture*. Tehran: Hekmat Publications.
14. Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1995). *Tafsir al-Mizan (The Mizan Interpretation)*. Translated by Muhammad Baqir Musavi. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islamic Publications Office.
15. Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1994). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (The Compilation of Eloquence in the Interpretation of the Qur'an)*. Beirut: Al-A'lami Institute for Publications.

16. Tantawi Jawhari. (1997). *Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim (The Intermediate Interpretation of the Holy Qur'an)*. Egypt: Nahdat Misr.
17. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar. (1999). *Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb) (The Great Interpretation (Keys to the Unseen))*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
18. Firuzabadi, Muhammad ibn Ya'qub & Murtada al-Zabidi, Muhammad ibn Muhammad. (1993). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus (The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary)*. Beirut: Dar al-Fikr.
19. Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1988). *Kitab al-'Ayn (The Book of the Letter 'Ayn)*. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
20. Ghaemi, Morteza; Ghatali, Seyed Mahmoud. (2013). A study of the syntactic-rhetorical structure of the letter "law" and its application in the Holy Quran. *Literary-Quranic Research*, 1(1), 1-16.
21. Qarashi Bana'i, Ali Akbar. (1991). *Qamus al-Qur'an (The Qur'an's Dictionary)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
22. Kashani, Fath-Allah. (1957). *Manhaj al-Sadiqin (The Way of the Truthful)*. Tehran: Islamiyah Bookstore.
23. Giddens, Anthony. (2003). *Sociology*. Translated by Manouchehr Sabouri. Tehran: Ney Publishing.
24. Mostafavi, Hassan. (2006). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an (Research on the Words of the Qur'an)*. Tehran: Center for the Publication of Allameh Mostafavi's Works.
25. Makarem Shirazi, Naser. (1992). *Tafsir Nemuneh (The Model Interpretation)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
26. Mousavi, Hadi & Hassani, Seyed Hamidreza. (2018). *Sadra's Anthropology of Action*. Qom: Research Institute of Hawzah and University.
27. Mirsepah, Akbar; Haghghatian, Mansour; Sadeghi Amini, Mohsen. (2012). An analysis of the stimulus of action with a comparative approach between the views of Western and Islamic sociologists. *Cultural and Social Knowledge*, 3(2), 28-48.
28. Weber, Max. (2013). Max Weber's methodology; A critical review of the foundations. *Cultural and Social Knowledge*, 2(14), 97-122.
29. Modarresi. (1998). *Min Huda al-Qur'an (From the Guidance of the Qur'an)*. Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn.
30. Amidi Mazaheri, Maryam; Darzi, Qasem. (2013). The locus of human control in the Qur'an with an emphasis on the concept of determinism and free will. *Specialized Bi-Quarterly Journal of Interdisciplinary Research of the Holy Quran*, 4(1), 113-124.

Interdisciplinarity as a Method in Contemporary Islamic Hadith Studies: A Case Study of Social Network Analysis of the Narrators of ‘Ilal al-Sharāyi‘

Morteza Salmannejad¹

Amin Shahbazi²

1. Assistant Professor of Qur’ān and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Salmannejad@isu.ac.ir

2- PhD student of the study of religion in University of Religions and Denominations (The corresponding author). amin.shahbazi.research@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054206.1146](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054206.1146)

*Original
Research*

Received:
2025-02-23

Accepted:
2025-07-07

Keywords:

Hadith,
Shaykh Sadūq,
‘Ilal al-Sharāyi’,
Social Network
Analysis,
Interdisciplinary
Methodology

Abstract: The accurate and comprehensive utilization of hadiths, akin to the Quran, necessitates proficiency in a diverse array of disciplines, some of which have existed since the early centuries as hadith sciences. Evolving social demands, modern research methodologies, and emerging scholarly inquiries in the contemporary era have prompted hadith scholars to incorporate not only traditional hadith sciences but also methodologies and approaches from other fields within the humanities. Among the effective approaches in analyzing human relationships is Social Network Analysis (SNA). To date, no systematic or comprehensive study based on social network analysis has been conducted within Shi‘i sources to elucidate the role of early hadith narrators and the transmission of hadiths across generations. This study examines the network of narrators in the book ‘Ilal al-Sharāyi’. By analyzing the chains of transmission (sanad) of this text, a social network of narrators was constructed. This narrative network was evaluated using SNA metrics at both macro levels—such as density, clustering coefficient, and community structure—and micro levels, including degree centrality, betweenness centrality, and closeness centrality. Based on centrality measures, a ranked list of influential figures, including narrators and companions such as Muhammad ibn Abī ‘Umayr Ziyād, Muhammad ibn al-Husayn ibn Abī al-Khattāb, Ahmad ibn Muhammad ibn Khālid al-Barqī, Muhammad ibn ‘Īsā ibn ‘Ubayd, and al-Hasan ibn Mahbūb al-Sarrād, was identified. Additionally, 24 communities were identified within the transmission chains, with prominent narrators in each community recognized for their significant contributions to the transmission of hadiths.

میان‌رشتگی روشی در مطالعات معاصر حدیث اسلامی

نمونه موردی: تحلیل شبکه اجتماعی راویان حدیث «علل الشرایع»

امین شهبازی^۲

مرتضی سلمان نژاد^۱

۱- استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. Salmannejad@isu.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری دین پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. نویسنده مسئول.

amin.shahbazi.research@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2025.2054206.1146](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054206.1146)

چکیده: استفاده صحیح و کامل از احادیث همسان با قرآن کریم مستلزم آگاهی از دانش‌های متنوع دیگری است که برخی از آن‌ها از سده‌های نخستین با عنوان دانش‌های حدیثی وجود داشت. توسعه نیازمندی‌های اجتماعی، روش‌های نوین مطالعاتی و پرسش‌های جدید علمی در عصر حاضر زمینه‌هایی شد تا حدیث پژوهان افزون بر توجه به دانش‌های پیشین، دانش‌ها و رویکردهای مطرح در سایر رشته‌های علوم انسانی را در این عرصه به کار گیرند. از جمله رویکردهای اثربخش در حوزه تحلیل روابط انسانی، «تحلیل شبکه اجتماعی» است. تاکنون در منابع شیعی هیچ مطالعه منظم و جامعی مبتنی بر تحلیل شبکه‌های اجتماعی برای درک سهم راویان اولیه حدیث و انتقال آن‌ها از نسلی به نسل دیگر صورت نگرفته است. پژوهش حاضر به بررسی شبکه راویان احادیث در کتاب علل الشرایع پرداخته است. با تحلیل زنجیره اسناد این کتاب، شبکه اجتماعی راویان ترسیم شد. این شبکه روایی با استفاده از شاخص‌های تحلیل شبکه در دو سطح کلان همچون «چگالی»، «ضرب خوشه‌بندی»، «ساختار اجتماعات» و سطح خرد مانند «درجه مرکزیت»، «مرکزیت بینایی» و «نزدیکی» مورد بررسی قرار گرفت. بر اساس مقیاس‌های مرکزیت، فهرستی از افراد تأثیرگذار مانند محمد بن ابی عمیر زیاد، محمد بن الحسین بن ابی الخطاب، أحمد بن محمد بن خالد البرقی، محمد بن عیسی بن عبید، الحسن بن محبوب السراد از صحابه و راویان شناسایی و رتبه‌بندی شدند. افزون بر این، ۲۴ انجمن در سلسله روایات کشف شد و در هر یک از این جوامع، راویان برجسته که سهم عمده‌ای در انتقال روایات ایفاء نمودند، مشخص گردید.

صص

۱۶۱-۱۸۹

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۲-۲۵

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۴-۱۶

کلیدواژه‌ها:

حدیث،

شیخ صدوق،

علل الشرایع،

تحلیل شبکه

اجتماعی،

میان‌رشتگی

روشی

۱. بیان مسئله

امروزه جریان‌های متنوع حدیث پژوهی در جهان معاصر با خاستگاه‌های مختلفی دغدغه مطالعه و تحقیق در باب متن و سند احادیث دارند. فارغ از جریان‌ها و گفتمان‌هایی که در ادامه سنت حدیث پژوهی اسلامی قرار دارند، باید از گفتمان‌های جدیدتری یاد کرد که متأثر از پژوهش‌های غربیان در حوزه حدیث هستند و همچنین به سراغ رویکردها و روش‌های نوین علوم انسانی و اجتماعی آمده‌اند تا خود پاسخی عمیق‌تر برای حل مسائل و مشکلات مرتبط با حوزه حدیث ارائه دهند. نوشتار پیش‌رو با تأکید بر میان‌رشته‌گی روشی سعی در عبور از خودکارشدگی در مواجهه با تحلیل راویان حدیث دارد. اتخاذ روش‌های دیگر علوم در حوزه حدیث پژوهی این امکان را برای پژوهشگر فراهم می‌کند تا با عمق بیشتری به تحلیل مسائل پیچیده حدیثی بپردازد. طبعاً در این مسیر بعضی از رشته‌ها نقش کمک‌کننده برای رشته‌ای دیگر ایفاء می‌کند و در صورت تداوم روابط متقابل دو رشته، مکمل یکدیگر می‌شوند (فریدمن، ۲۰۱۷، ص ۲۵). بیشتر پژوهشگران رشته‌های علوم اجتماعی معمولاً یک یا چند استراتژی تحقیقاتی یا تکنیک روش‌شناختی دارند که احساس راحتی بیشتری در استفاده از آن می‌کنند و این روش غالباً به روش مورد علاقه یا تنها رویکردشان به تحقیق تبدیل می‌شود (برگ، ۲۰۰۴، ص ۴)؛ اما گاهی مسئله‌ای در رشته‌ای مطرح می‌شود که با اینکه پرسش حائز اهمیتی در آن رشته است، با مسیرهای مرسوم امکان پاسخ به آن وجود ندارد. به عبارتی، یکی از ضرورت‌های مهم مطالعات میان‌رشته‌ای این مهم است که رشته‌ای تحقیقاتی در باب فهم جامع واقعیتی مشخص با روش‌های مرسوم در رشته‌ی خود به نتیجه نمی‌رسد (ریکو، ۲۰۱۲، ص ۵۴).

یکی از جدیدترین رویکرد و روش‌هایی که در حال حاضر در گفتمان علوم اجتماعی مرسوم است و به‌تازگی در مطالعات اسلامی به کار گرفته شده است، تحلیل شبکه اجتماعی است. انسان‌ها ذاتاً موجوداتی اجتماعی هستند و توانایی آن‌ها در برقراری روابط و انتقال ایده‌ها یکی از ویژگی‌های اصلی نوع بشر به‌شمار می‌رود. در طول تاریخ، انسان‌ها شبکه‌های پیچیده‌ای از روابط، چه رسمی و چه غیررسمی ایجاد کرده‌اند که بافت اصلی تعاملات اجتماعی را شکل می‌دهد. مطالعه‌ی این شبکه‌ها،

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

به‌ویژه از طریق نظریه‌ی گراف^۱، راهی علمی برای بررسی چگونگی ارتباط، اشتراک اطلاعات و تأثیرگذاری افراد و انجمن‌ها بر یکدیگر فراهم می‌کند. یکی از انواع این شبکه‌های ارتباطی، شبکه‌های روایتی^۲ هستند که به انتقال گزارش‌ها، وقایع یا اطلاعات از یک فرد به فرد دیگر اشاره دارند. این شبکه‌ها اغلب به‌صورت گراف‌های جهت‌دار^۳ مدل‌سازی می‌شوند، به‌گونه‌ای که گره^۴ مبدأ، منشأ روایت و گره‌های بعدی نشان‌دهنده‌ی انتقال اطلاعات از یک فرد به افراد دیگر هستند.

یکی از نمونه‌های برجسته و قدیمی شبکه‌های روایتی، در تاریخ اسلام و به‌ویژه در مطالعه حدیث اسلامی دیده می‌شود. احادیث شامل گفته‌ها، اعمال و تأییدات ضمنی پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) هستند. این روایت‌ها ابتدا شفاهی منتقل می‌شدند و سپس در قالب مکتوب ثبت شدند و دومین منبع مهم تشریح اسلامی پس از قرآن کریم دانسته می‌شوند. هر حدیث از دو بخش تشکیل شده است: سند (زنجیره‌ای از راویان که حدیث را نقل کرده‌اند) و متن (محتوا یا پیام). اعتبار و استحکام هر حدیث تا حد زیادی به صحت و اعتبار راویان در سند آن وابسته است. طی قرون متمادی، عالمان اسلامی با دقت و اهتمام فراوان، زنجیره‌های نقل حدیث را حفظ و ثبت کرده‌اند تا از صحت حدیث‌ها اطمینان حاصل شود. به همین دلیل مجموعه‌های حدیثی به یکی از مستندترین متون تاریخی تبدیل شده‌اند. با توجه به ساختار زنجیره نقل حدیث، می‌توان سند را همچون شبکه روایتی مدل‌سازی کرد. استفاده از تحلیل شبکه اجتماعی^۵ در مطالعه این شبکه به محققان اجازه می‌دهد تا ویژگی‌هایی مانند مرکزیت^۶، برجستگی و تأثیرگذاری را در میان راویان شبکه بررسی کنند. اگرچه تحلیل شبکه اجتماعی در انواع مختلفی از شبکه‌ها مانند شبکه‌های استنادی^۷، شبکه‌های هم‌نویسندگی^۸ و شبکه‌های اجتماعی آنلاین^۹ به کار رفته است، اما کاربرد آن در تحلیل شبکه راویان حدیث

¹ Graph Theory

² Narrative Network

³ Directed Graph

⁴ Node

⁵ Social Network Analysis

⁶ Centrality

⁷ Citation Network

⁸ Co-authorship Network

⁹ Online Social Network

بسیار کم بررسی شده است و در منابع شیعه این پژوهش به نظر اولین اثر است. در زمینه به کارگیری تحلیل شبکه‌های اجتماعی در روایان حدیث، این رویکرد ضروری به نظر می‌رسد، زیرا در روش‌های مرسوم در مطالعات سندی و رجالی، آنچه موضوع تحلیل واقع می‌شود فرد یا نهایتاً رابطه‌ی شاگرد و استاد است. در صورتی که برای شناسایی روابط پیچیده و تو در توی کل شبکه روشی در دست پژوهشگر نیست؛ بنابراین در پژوهش حاضر با کاربست تحلیل شبکه‌های اجتماعی که ریشه در علوم اجتماعی و علم داده دارد، پژوهشگران قادر خواهند بود الگوها و روابط ظریف در شبکه‌های روایان را کشف کنند، این رویکرد نه تنها درک عمیق‌تری از انتقال حدیث فراهم می‌کند، بلکه به پیوندهای درونی روایان نیز توجه کرده و بینش‌هایی در خصوص فرآیندهای انتشار و اعتبارسنجی در بستر تاریخی ارائه می‌دهد.

این مطالعه با هدف پرکردن این شکاف، به ایجاد شبکه روایتی از روایان کتاب حدیث *علل الشرایع* که یکی از معتبرترین کتاب‌های حدیثی در شیعه است، می‌پردازد. به عبارتی، مسئله پژوهش حاضر این مهم است که تحلیل شبکه‌های اجتماعی روایان حدیث در کتاب *علل الشرایع* شیخ صدوق چگونه می‌تواند به شناسایی الگوهای نقل، روایان کلیدی و ساختارهای تأثیرگذار در انتقال حدیث کمک کند؟ با استفاده از معیارهای تحلیل شبکه اجتماعی، این پژوهش ساختار شبکه را تجزیه و تحلیل کرده و روایان کلیدی را شناسایی می‌کند و به بررسی جریان حدیث از پیامبر اکرم (ص) یا ائمه (ع) تا شیخ صدوق می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش بینشی عمیق در مورد الگوهای نقل حدیث ارائه می‌دهد و امکان مقایسه با مجموعه‌های حدیثی دیگر مانند الکافی شیخ کلینی را فراهم می‌کند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهشگران برای مطالعه متون تاریخی، به ویژه متونی که دارای ساختارهای پیچیده روایتی هستند، بیش از پیش از نظریه شبکه اجتماعی بهره می‌برند. این رویکرد، بینش‌های ارزشمندی را درباره ویژگی‌های ساختاری این متون فراهم می‌آورد و امکان تحلیل روابط میان افراد، رویدادها و ایده‌های موجود در آن‌ها را فراهم می‌سازد. در سال‌های اخیر، کم‌وبیش پژوهش‌هایی با کاربست نظریه شبکه اجتماعی و روش‌های مرتبط با آن در تحلیل متون حدیثی به چشم می‌خورد،

باین حال این حوزه، از منظر تحلیل شبکه‌ای جامع همچنان کمتر مورد بررسی قرار گرفته است.

در پژوهشی به ساختار راویان کتاب صحیح مسلم^۱ پرداخته شده است. پژوهشگران با ساختن شبکه روایتی از راویان این کتاب، به بررسی الگوهای تعامل و ویژگی‌های ساختاری زنجیره‌های نقل روایت می‌پردازند. این تحقیق در ابتدا با بهره‌گیری از تحلیل شبکه‌های اجتماعی راویان حدیث می‌کوشد افراد کلیدی و برجسته را شناسایی کند و برای این مهم از معیارهای مرکزیت در شبکه اجتماعی بهره می‌برد. افزون بر این با ارائه سیستم رتبه‌بندی راویان، به شناسایی شخصیت‌های محوری در این شبکه دست می‌یابد (سعید و دیگران، ۲۰۲۱).

در پژوهشی دیگر احمد، شبکه راویان صحیح بخاری^۲ را تحلیل می‌کند. احمد از معیارهای تحلیل شبکه مانند درجه درونی^۳، درجه بیرونی^۴، پیج رنک^۵، شبکه خودمحور^۶ و مرکزیت بینابینی^۷ برای شناسایی راویان برجسته استفاده می‌کند. هدف او این بود که مشخص کند آیا راویان مرکزی که از طریق تحلیل شبکه شناسایی شدند با اطلاعات تاریخی موجود مطابقت دارند یا خیر (احمد، ۲۰۱۳).

در تحقیقی دیگر بر روی شبکه اجتماعی صحیح بخاری، پژوهشگران کوشیدند تا با به‌کارگیری مقیاس‌های تحلیل شبکه اجتماعی ابعاد شبکه راویان این کتاب را بررسی کنند. در این مطالعه، فهرستی از راویان تأثیرگذار از میان صحابه (مانند ابوهیره، ابن عباس، ابن عمر و ...) و نیز راویان نسل‌های دوم و سوم (مانند شعبه بن حجاج، زهری، سفیان بن عیینه، سفیان بن سعید ثوری و ...) شناسایی شدند که نقش بسزایی در گسترش احادیث صحیح بخاری ایفا کرده‌اند. در این تحقیق، شانزده انجمن از راویان صحیح بخاری کشف شدند. همچنین مشخص شد که بیشتر راویان در دوران صحابه در مکه و مدینه (در عربستان سعودی کنونی) متمرکز بودند و بعدها با گذشت زمان، مرکزیت راویان حدیث به تدریج به کوفه، بغداد

^۱ از مهمترین منابع حدیثی اهل سنت

^۲ از مهمترین کتب اهل سنت

3 Indegree

4 Outdegree

5 PageRank

6 EgoNet

7 Betweenness

(در عراق کنونی) و آسیای مرکزی (مانند ازبکستان و ترکمنستان) منتقل شد (الم و اشنایدر، ۲۰۲۱).

مطالعه دیگری بر شناسایی راویان تأثیرگذار و موقعیت‌های جغرافیایی کلیدی در نقل احادیث تمرکز دارد. نگارندگان با استفاده از داده‌های صحیح بخاری معیارهای مرکزیت تحلیل شبکه اجتماعی را بر داده‌های راویان حدیث اعمال کردند تا مسیر انتقال احادیث در مناطق مختلف را تحلیل کنند. نتایج آن‌ها نشان داد که راویانی مانند شعبه بن حجاج (ساکن بصره) و محمد بن مسلم بن عبیدالله (ساکن مدینه) از مرکزیت بالایی برخوردار بودند. همچنین، شهرهای بصره، کوفه و مدینه به عنوان مراکز اصلی نقل حدیث شناسایی شدند (دینی و دیگران، ۲۰۱۷).

پژوهش حاضر ضمن درک اهمیت مسئله، برای نخستین بار می‌کوشد تا تحلیل شبکه اجتماعی را در منابع حدیثی شیعه پیاده‌سازی کند. در این پژوهش با استفاده از تکنیک‌های تحلیل شبکه اجتماعی مانند مقیاس‌ها مرکزیت تحلیل شبکه انجام شد تا بتوان راویان تأثیرگذار این شبکه را احصاء نمود. این تحقیق به درک عمیق‌تر ساختار و پویایی شبکه‌های نقل حدیث کمک کرده و ابزارها و روش‌های جدیدی را برای پژوهش‌های آتی در این حوزه ارائه می‌کند.

۱-۲. شیخ صدوق و میراث حدیثی وی

عالمان حدیثی امامیه نسل به نسل امر انتقال میراث حدیثی اهل بیت (ع) را بر دوش کشیده‌اند. شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) در این میان نقش بسزایی در حفظ تراث یادشده و انتقال آن برای شیعیان امامی ایفاء کرده است. ایشان از بارزترین محدثان شیعه به شمار می‌رود، رجال‌شناسان و فهرس‌نویسان سرشناسی همچون نجاشی و شیخ طوسی ضمن تجلیل از وی به فهرست تفصیلی از آثار ایشان تصریح کرده‌اند و به لحاظ حفظ و کثرت روایات او را بی‌نظیر دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۹؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۴۴۲). اگرچه شیخ صدوق تألیفات بسیاری داشته است، اما اکثر آن‌ها به دست ما نرسیده است. با این وجود موارد باقیمانده با دیگر آثار از محدثان متقدم امامیه، قابل توجه است. کتاب «من لایحضره الفقیه» که از کتب اربعه حدیثی شیعه است از جمله تألیفات او به شمار می‌رود. از مهم‌ترین ویژگی‌های

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

ایشان که به نوبه خود ماهیت کارهای حدیثی‌اش را با دیگر محدثان متمایز می‌کند، مسافرت‌های متعدد علمی و رحله‌های حدیثی به اقصا نقاط جهان اسلام است. وی به مناطق شرق جهان اسلام همچون خراسان بزرگ، ماوراءالنهر، نیشابور، طوس، سرخس، بلخ، سمرقند و ... سفر کرده است. دقیقاً به همین دلیل مشایخ وی در کمترین حالت، حدود ۲۰۰ استاد تخمین زده شده است. شیخ صدوق در قم و ری اقامت داشته است و متعلق به مکتب حدیثی قم به شمار می‌رود (پاکتچی، ۱۳۹۹، ج ۹، ص ۴۸).

کتاب علل الشرایع نیز از جمله آثار حدیثی شیخ صدوق است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. این کتاب مشتمل بر ۱۵۰۰ روایت است. آن‌چنان که از نام کتاب پیداست، مؤلف احادیثی را که به گونه‌ای پاسخگوی علت مطلبی یا بیانگر فلسفه حکمی و یا نشانه ریشه مسئله‌ای بوده است، در این کتاب گردآوری کرده است. این روایات به سه بخش کلی قابل تقسیم است: بخش اول ناظر به مسائل تکوینی و مطالب مربوط به جهان خلقت؛ بخش دوم ناظر به علل مسائل مربوط به اعتقادات و بخش سوم نیز به علل مربوط به احکام پرداخته است. مؤلف تمامی روایات را با سند کامل ذکر کرده است. بیشینه روایات از امام صادق (۶۸۰ روایت) و کمینه آن از امام حسین و امام حسن عسکری (۱ روایت) است. به دلیل اهمیت کتاب تاکنون چندین نوبت به چاپ رسیده است و علاوه بر ترجمه‌های متفاوت از آن، گزیده‌هایی از آن نیز به صورت مستقل منتشر شده است (جهت اطلاعات تفصیلی پیرامون چاپ‌ها، ترجمه‌ها و گزیده‌ها نک: مدنی بجستانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۹).

۲. روش پژوهش

در این مطالعه، از تحلیل شبکه اجتماعی برای بررسی ساختار احادیث کتاب علل الشرایع استفاده شده است. روش به کار رفته در این تحقیق، نمایش زنجیره راویان به صورت گراف روایتی^۱ بود، جایی که هر گره نمایانگر یک راوی و هر یال^۲ نشان‌دهنده انتقال مستقیم یا غیرمستقیم حدیث بین دو راوی است.

^۱ Narrative Graph

^۲ Edge

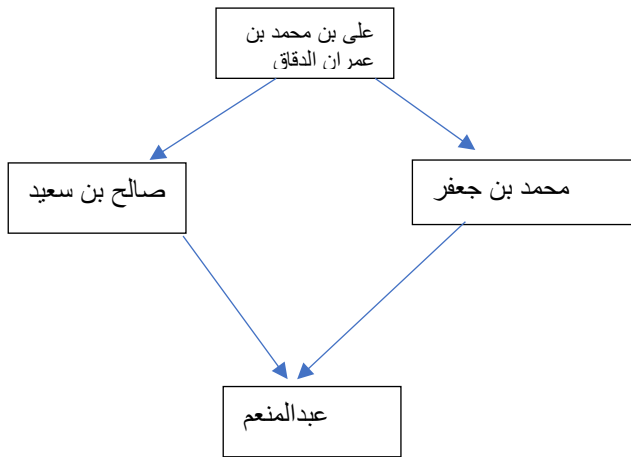
در خصوص جمع‌آوری داده باید اشاره کرد که داده‌های این تحقیق از «نرم‌افزار درایة النور ۳» و «نرم‌افزار اسناد شیخ صدوق» استخراج شد. در این مرحله، هر راوی شناسایی و روابط میان راویان بر اساس زنجیره‌های نقل حدیث در متن مشخص شد. لازم به توجه است که شمارش احادیث هر دو نرم‌افزار مذکور دقت لازم برای پژوهش را دارا نبود، بنابراین پس از دریافت احادیث با اسناد که با نام‌های معیار بازسازی شدند، راویان به صورت دستی شمارش شدند.

در بازگشت به چرایی ابتناء به دو نرم‌افزار یادشده باید اشاره کرد که در نسخه‌های خطی یک راوی می‌تواند با اسامی متعدد ذکر شده باشد. برای نمونه اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی با ده نام در اسناد نمایان شده است؛ اما در نرم‌افزارهای مذکور تلاش شده تا با تعریف اسم معیار، تمامی اسم‌ها به یک اسم مشخص برای هر راوی شاخص تعریف گردد. در پژوهش حاضر شبکه اجتماعی راویان بر اساس نام‌های معیار این دو نرم‌افزار طراحی شده است.

۲-۱. ساخت گراف

با استفاده از فهرست راویان و روابط آن‌ها، یک گراف جهت‌دار و وزن‌دار ساخته شد. در این گراف، گره‌ها نمایانگر راویان و یال‌ها نشان‌دهنده جریان حدیث از یک راوی به راوی دیگر هستند. وزن هر یال نیز به میزان تکرار یا فراوانی انتقال حدیث بین دو راوی اشاره دارد. یک شبکه روایت حدیثی را در نظر بگیرید، اگر راوی مشخصی مقدار درجه درونی صفر داشته باشد، بدین معناست که او مستقیماً از پیامبر (ص) یا ائمه (ع) حدیثی را گوش داده است و اگر درجه بیرونی راوی صفر باشد دال بر این است که راوی به شیخ صدوق (مؤلف کتاب *علل الشرایع*) حدیث نقل کرده است. لازم به توجه است که در شبکه‌های روایی نباید خود حلقه‌ای^۱ وجود داشته باشد، زیرا محال است که یک راوی حدیثی را به خود منتقل کند. در گراف جهت‌دار، درجه بیرونی با خطی جهت‌دار که از راوی خارج می‌شود و به مستمع می‌رسد، نشان داده می‌شود.

¹ self-loop



شکل شماره ۱.

در شکل ۱، دو راوی فرضی حدیثی را از علی بن محمد شنیدند و هر دو روایت را از طریق خود به عبدالمنعم انتقال داده‌اند. از این رو، یالی جهت‌دار از کسی که منشأ حدیث است به کسی که نقل می‌کند کشیده می‌شود.

۲-۲. تحلیل شبکه اجتماعی

گراف ساخته‌شده با استفاده از معیارهای مختلف تحلیل شبکه اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت تا ساختار شبکه مشخص شود. مهم‌ترین شاخص‌ها شامل: مرکزیت درجه‌ای: برای شناسایی گره‌های (راویان) تأثیرگذارتر بر اساس تعداد ارتباطات مستقیم با دیگران (مکلیوی و دیگران، ۲۰۲۴، ص ۲۷). مرکزیت بینابینی: برای شناسایی گره‌های (راویان) که نقش واسطه در انتقال اطلاعات (احادیث) ایفاء کرده‌اند.

مرکزیت نزدیکی: برای ارزیابی سرعت انتقال اطلاعات (احادیث) از طریق هر گره (راوی) (الحاج و رکنی، ۲۰۱۴، ص ۱۹۴).

شناسایی انجمن: برای شناسایی گروه‌های راویانی که در درون خود ارتباطات زیادی دارند، اما با سایر راویان ارتباط کمتری برقرار کرده‌اند (پورتر و دیگران، ۲۰۰۹، ص ۱۰۸۶). این فرآیند کمک کرد تا خوشه‌های فعال راویان در مناطق یا دوره‌های خاص تاریخی شناسایی شوند.

۲-۳. تصویرسازی

در گام بعدی گراف شبکه اجتماعی شامل روابط میان راویان، گره‌ها و انجمن‌ها با استفاده از نرم‌افزار تحلیل شبکه Gephi ترسیم شد. این تصویرسازی‌ها به شناسایی راویان تأثیرگذار و مراکز اصلی انتقال حدیث کمک کرد.

۳. تحلیل شبکه اجتماعی راویان حدیث: چارچوب نظری

تحلیل شبکه اجتماعی راویان رویکردی میان‌رشته‌ای است که از ابزارهای تحلیل شبکه اجتماعی برای درک ارتباطات پیچیده میان افراد (راویان) که در انتقال اطلاعات یا دانش‌ها نقش دارند، بهره می‌برد. وتزل و همکاران تحلیل شبکه‌های اجتماعی را به شرح زیر توصیف می‌کنند: «به‌طور کلی، تحلیل شبکه‌های اجتماعی (۱) ساختار اجتماعی را به‌عنوان یک شبکه با پیوندهایی که اعضا را به هم متصل کرده و منابع را از طریق آن‌ها هدایت می‌کند، مفهوم‌سازی می‌کند؛ (۲) بر ویژگی‌های پیوندها تأکید دارد، نه ویژگی‌های افراد اعضای شبکه؛ و (۳) جوامع را به‌عنوان «جوامع شخصی» می‌نگرد، یعنی شبکه‌ای از روابط فردی که افراد در جریان زندگی روزمره خود ایجاد، حفظ و از آن‌ها بهره‌برداری می‌کنند» (وتزل و دیگران، ۱۹۹۴، ص ۶۴۵). هنگامی که این رویکرد و روش در مطالعه راویان حدیث به کار گرفته شود، امکان بررسی عمیق‌تر ساختارهای اجتماعی که پشتوانه انتقال حدیث در طول زمان بوده است، فراهم می‌شود و به ما این امکان را می‌دهد که به بررسی چگونگی شکل‌گیری جوامع حدیثی، تأثیرگذاری راویان و انتشار اطلاعات از طریق شبکه‌های نقل حدیث بپردازیم.

۳-۱. نقش شبکه‌های اجتماعی در انتقال دانش

استفاده از تحلیل شبکه اجتماعی در زمینه‌های دینی، به‌ویژه در مطالعه حدیث، ریشه در این باور دارد که شبکه‌های انتقال دانش نقش حیاتی در شکل‌دهی به محتوا و اعتبار متون دینی دارند. ساختار شبکه بر گسترش اطلاعات تأثیر می‌گذارد، به‌طوری‌که بازیگران مرکزی و روابط ضعیف در تسهیل جریان دانش نقشی کلیدی دارند (گرانواتر، ۱۹۷۳). لازم به توجه است که خود هویت افراد در گرو عملکرد رفتار شبکه است. به عبارتی با داستان‌هایی که در مورد اشخاص در

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

شبکه به جریان در می‌آید هویت افراد شکل می‌گیرد؛ بنابراین شبکه هویت‌سازی و معناسازی می‌کند (وایت ۱۹۹۲، ص ۶۵). ساختار شبکه انتقال حدیث مستقیماً در شکل دهی و تحول محتوای متون حدیثی نقش آفرین است؛ زیرا واسطه‌ها و بازیگران مرکزی شبکه در انتشار گسترده‌تر روایت‌ها مؤثرند و با انتخاب، تأکید، یا حذف مضامین خاص می‌توانند جریان غالب محتوایی را تعیین کنند. شبکه‌های دارای مسیرهای کوتاه و پیوندهای ضعیف نیز امکان انتقال روایت‌های متنوع‌تر را میان مناطق و گروه‌های مختلف فراهم می‌کنند. در نهایت، شبکه روایی هم‌تنوع و هم‌انسجام محتوای دین را متأثر می‌سازد و مشروعیت نقل‌ها را نیز در بستر اجتماعی خود تبیین می‌کند؛ یعنی محتواهای حدیثی، هم‌زمان محصول سلسله ارتباطات شبکه‌ای و ساختارهای قدرت و اعتبار اجتماعی درون شبکه‌اند.

در فرآیند پذیرش و اشاعه دیدگاه یا گزارشات نقش اساسی بر دوش رهبران فکری است که در موقعیت‌های مرکزی شبکه‌ها قرار دارند. این افراد عوامل تعیین‌کننده اصلی در سرعت پذیرش گزارش‌ها هستند، چرا که موقعیت آنان در شبکه اجتماعی‌شان به‌گونه‌ای است که آنان را متمایز کرده و به عنصر کلیدی در جریان اطلاعات تبدیل می‌کند و به همین دلیل، بر تعداد بسیاری از افراد شبکه تأثیر می‌گذارند (اسکات، ۲۰۱۲، ص ۶۲). می‌توان بررسی کرد که چگونه ارتباطات راویان مرکزی با سایر راویان به شکل‌گیری و گسترش احادیث در جوامع مختلف کمک کرده است و کدامین راویان در نقش‌های مرکزی شبکه قرار دارند.

۲-۳. شبکه‌های تاریخی راویان حدیث

در مطالعه انتقال حدیث، شبکه‌های تاریخی راویان اغلب روابط پیچیده‌ای بین افراد از مناطق جغرافیایی مختلف و دوره‌های زمانی مختلف را نشان می‌دهند که نیاز است نوع شبکه اجتماعی مطالعه شود تا بتوان خصوصیات متمایز آن را مطالعه کرد. برای نمونه اگر شبکه حاصل شده از راویان شبکه جهانی کوچک باشد با وجود جدایی‌های جغرافیایی ظاهری، این نوع شبکه اجتماعی غالباً ویژگی‌هایی دارند که از مسیرهای کوتاه میان افراد بهره‌مند می‌شوند (واتس و استروگاتز، ۱۹۹۸). در زمینه انتقال حدیث، این بدان معناست که راویان از مناطق مختلفی

چون مدینه، کوفه، بغداد و دمشق معمولاً از طریق مسیر کوتاهی از واسطه‌های کلیدی با یکدیگر ارتباط داشتند.

شبکه‌های اجتماعی در زمینه علم اسلامی و انتقال حدیث معمولاً ویژگی‌های چندوجهی دارند و روابط مختلفی را شامل می‌شوند: روابط استاد شاگردی، روابط خانوادگی، اتحادهای سیاسی و تعلقات دینی مشترک. به عبارتی روایت‌ها در زمینه‌های اجتماعی مختلف منتقل می‌شوند، ثابت و ایستا نیستند و خود روایت‌ها تحت تأثیر روابط بین افراد در این زمینه‌ها شکل می‌گیرند و کنترل می‌شوند (بوجه، ۲۰۰۱، ص ۶۴). درک لایه‌های مختلف ارتباط بین راویان می‌تواند به روشن‌سازی جدیدی درباره شکل‌گیری کانون حدیث و اعتبار راویان خاص کمک کند.

۳-۳. نقش راویان مرکزی در شبکه حدیث

در تحلیل شبکه، مرکزیت به اهمیت نسبی یک گره در شبکه اشاره دارد که معمولاً با استفاده از معیارهایی مانند مرکزیت درجه، مرکزیت بینابینی و مرکزیت نزدیکی شناسایی می‌شود. در زمینه حدیث، این شخصیت‌های مرکزی در انتقال و اعتبار سنجی مجموعه‌های حدیثی نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. برای نمونه، اصحاب اجماع تأثیر به‌سزایی در اشاعه احادیث دارند.

با تحلیل مرکزیت چهره‌های کلیدی، می‌توان بهتر درک کرد که چگونه برخی از راویان علی‌رغم داشتن ارتباطات جغرافیایی دور از هم یا ضعیف، توانستند تأثیر زیادی بر توسعه روایات اسلامی داشته باشند. افرادی که در موقعیت‌های مرکزی شبکه قرار دارند، کنترل زیادی بر جریان اطلاعات دارند. حتی موقعیت فرد در شبکه خصوصیات رفتاری‌اش را تحت تأثیر قرار می‌دهد (برت، ۱۹۹۲). با کاربست این رویکرد می‌توان شناسایی کرد که کدام راویان نقشی مؤثر در حفظ حدیث داشتند و چگونه ارتباطات آنان با سایر راویان به انتشار روایت‌های خاص کمک کرده است.

۳-۴. شناسایی جوامع راویان و تأثیر آن‌ها در گسترش حدیث

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تحلیل شبکه اجتماعی توانایی شناسایی جوامع یا خوشه‌ها در شبکه‌ها است. این خوشه‌ها معمولاً بر اساس موقعیت‌های جغرافیایی

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

مشترک، تعلقات علمی یا روابط خانوادگی شکل می‌گیرند. در زمینه انتقال حدیث، چنین جوامعی می‌توانند الگوهای مکان‌مندی و تأثیر منطقه‌ای در پخش روایت‌های حدیثی را روشن کنند. دانش، نگرش‌ها و باورهای هر فردی مبتنی بر دو عامل شکل می‌گیرد: اولاً فرد چه کسانی را می‌شناسند و با آنان در ارتباط است یعنی شبکه اجتماعی فرد و ثانیاً دانسته‌ها و باورها و نگرش‌های آنان که می‌شناسد یعنی شبکه دانش یا فرهنگی فرد (مککالو، ۲۰۱۳، ص ۱۸۰).

کاربرد این رویکرد در شبکه راویان حدیث نشان می‌دهد که چه گروهی از افراد با یکدیگر در ارتباط و آشنا هستند. این ارتباط می‌تواند ناشی از علل متعددی همچون مکان سکونت یا سفر، خانواده، اشتراک عقیده و مانند آن باشد. از این رو مشاهده می‌شود که جوامع مستقل از راویان، مانند آن‌هایی که در مکه، مدینه و کوفه متمرکز بودند، در حفظ و گسترش مجموعه‌های حدیثی نقش حیاتی داشتند. برای مثال، راویان مدینه در مجموعه‌های اولیه حدیثی نقش ویژه‌ای داشتند، در حالی که نسل‌های بعدی از راویان در بغداد و شام نقش‌های کلیدی در کانون‌سازی روایت‌های حدیثی ایفا کردند. ترسیم این جوامع از طریق تکنیک‌های این رویکرد به درک بهتر گسترش جغرافیایی و انسجام اجتماعی این گروه‌ها در تأثیرگذاری بر حفظ و گسترش حدیث کمک می‌کند.

۳-۵. قدرت، مشروعیت و نقش راویان

مطالعه شبکه‌های راویان فقط به شناسایی بازیگران تأثیرگذار محدود نمی‌شود بلکه به درک مشروعیت و اعتبار روایت‌هایی که آن‌ها منتقل کرده‌اند، نیز می‌پردازد. مفهوم مشروعیت روایت در تحلیل شبکه اجتماعی به این اشاره دارد که چگونه موقعیت‌های اجتماعی راویان بر اعتبار روایات آن‌ها تأثیر می‌گذارد. دانشمندان در ارزیابی اعتمادپذیری راویان و ارتباطات اجتماعی آنان دقت زیادی داشتند تا فقط راویانی که روابط اجتماعی قوی با صحابه قابل اعتماد داشتند، در کتب خود وارد کنند. در هر شبکه‌ای برخی افراد تأثیر بیشتری نسبت به دیگران دارند. نگرش و نفوذ چند نفر می‌تواند عمیقاً نظرات و اقدامات جمعی گروه را دگرگون سازد. بدین معنا که برخی افراد، به‌واسطه موقعیت‌شان در شبکه اجتماعی، نفوذی نامتناسب و غیرمتقارن دارند (فردکین و جوهانسون، ۲۰۰۳)؛ بنابراین اتخاذ این رویکرد و روش

به پژوهشگران این امکان را می‌دهد که روابط میان راویان را ترسیم کنند، چهره‌های کلیدی در گسترش حدیث را شناسایی کنند و الگوهای ساختاری که به حفظ و گسترش روایت‌های حدیثی کمک کرده‌اند را تحلیل کنند. این رویکرد تنها به عمق درک ما از نحوه انتقال حدیث در طول نسل‌ها نمی‌افزاید، بلکه روشن می‌سازد که شبکه‌های اجتماعی در شکل‌دهی به اعتبار و مشروعیت متون اسلامی چه نقشی دارند.

۴. تحلیل شبکه‌روایی احادیث علل الشرایع

پس از پالایش داده‌ها و حذف احادیث تکراری، شبکه‌ای با استفاده از نرم‌افزار گفی با تعداد ۲۱۶۷ یال و ۱۲۵۵ گره شبکه اجتماعی راویان علل الشرایع ساخته شد. این نوع شبکه را می‌توان به‌عنوان یک شبکه‌روایی دسته‌بندی کرد که در آن گره‌ها^۱ در شبکه نشان‌دهنده راویان و یال‌ها نشان‌دهنده انتقال حدیث بین دو راوی است. در بخش‌های فرعی بعدی، ویژگی‌های اصلی شبکه‌روایی علل الشرایع را مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و در مورد مقیاس‌های مختلف شبکه اجتماعی که در شبکه روایت حدیث اعمال می‌شود، تحلیل تفصیلی ارائه می‌شود.

۴-۱. ویژگی‌های شبکه راویان

این بخش برخی از ویژگی‌های شبکه روایت حدیث را به شرح زیر توضیح می‌دهد:

- شبکه راویان به‌طور طبیعی گراف چند جهته از راویان است که در بخش ۱/۲ در بالا توضیح داده شد.
- شبکه با اتصال راویانی که فرستنده یا گیرنده هستند، ایجاد می‌شود. از آنجایی که یک راوی می‌تواند هم حدیث را دریافت کند و هم آن را به دیگران منتقل کند، این نوع شبکه یک گراف دو بخشی^۲ نیست.
- همچنین مشاهده می‌شود که نه یک گراف کامل^۳ است و نه یک گراف همبند قوی^۴.

¹ node

² bigraph

³ complete

⁴ Strongly connected

• تعداد کل مؤلفه‌های^۱ قویاً همبند در شبکه ۱۲۵۵ است که دو عدد کمتر از تعداد کل راویان شبکه است. این نشان می‌دهد که هر رأس (راوی) از هر رأس دیگری قابل دسترسی نیست.

• چگالی^۲ شبکه ۰/۰۰۱ است. میانگین کوتاه‌ترین^۳ طول شبکه راوی ۴/۰۱ است.

• قطر^۴ شبکه ۱۴ است. به این معنی که هر دو رأس در شبکه بیش از ۱۴ پرش^۵ فاصله ندارند.

۲-۴. رتبه‌بندی راویان حدیث

در این بخش، مقیاس‌های مختلف مرکزیت تحلیل شبکه را بر روی شبکه روایت حدیث اعمال کرده و یافته‌ها را در بخش‌های فرعی زیر مورد بحث قرار داده‌ایم.

۱-۲-۴. رتبه‌بندی بر اساس معیار درجه درونی

معیار درجه درونی، درک ما از شبکه راویان را تعمیق می‌بخشد. این معیار بدین معناست که راوی مشخصی چه تعداد حدیث از مشایخ خویش شنیده است. فهرست ده راوی برتر بر اساس معیار درجه درونی در جدول ۱ آمده است. داده‌ها حاکی از آن است که این ده نفر بیش‌ترین میزان حدیث را از راویان دیگر شنیدند. اگر درجه درونی راوی صفر باشد، بدین معناست که فرد مورد نظر مستقیماً از پیامبر اکرم (ص) یا ائمه (ع) حدیث شنیده است.

همان‌طور که در جدول ۱ قابل مشاهده است، محمد بن ابی‌عمیر دارای بالاترین معیار درجه درونی است، بنابراین این راوی حداکثر روایت را دریافت کرده است. ابی‌عمیر از اصحاب اجماع است که محضر سه امام را اعم از امام رضا، امام جواد و امام کاظم (ع) را درک نموده است. علی‌رغم اینکه ابی‌عمیر احادیث متعددی را بدون واسطه از ائمه مذکور می‌تواند نقل کند، احادیث متعددی را نیز با واسطه از امام صادق (ع) نقل کرده است، زیرا ایشان از اصحاب حضرت نبودند. به همین دلیل درجه درونی این راوی بالاست. یک نمونه دیگر علی بن ابی‌حمزة بطائنی که

¹ component

² density

³ average shortest path length

⁴ diameter

⁵ hob

اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) است. ایشان را نیز از سران واقفیه دانسته‌اند. همچنین وثاقتش محل اختلاف است. به هر حال با عنایت به معیار درجه درونی از راویان کلیدی کتاب علل الشرایع است.

در شبکه اجتماعی راویان علل الشرایع ۲۷۶ گره درجه درونی صفر دارند؛ به عبارت دیگر ۲۱/۸ درصد از راویان این شبکه هیچ حدیثی از کسی دریافت نکردند و خودشان مستقیماً از پیامبر اکرم (ص) یا امام معصوم (ع) حدیث نقل کردند. تعداد ۶۹۵ گره، درجه درونی یک دارند. این مهم بدین معناست که ۵۵ درصد از راویان صرفاً یک حدیث دریافت کردند. در مجموع ۸۸ راوی، پنج و بیش از پنج روایت دریافت کردند. به عبارتی اکثر روایات کتاب از یک شخص که فقط یک حدیث نقل کرده، آورده شده است و فقط ۶/۹۶ درصد از راویان بیش از پنج حدیث دریافت کرده و انتقال داده‌اند.

جدول شماره ۱

شماره	نام راوی	درجه درونی
۱	محمد بن ابی عمیر زیاد	۴۰
۲	سعد بن عبدالله القمی	۴۰
۳	الحسن بن محبوب السراد	۳۵
۴	أحمد بن محمد بن عیسی الأشعري	۳۳
۵	أحمد بن محمد بن خالد البرقي	۳۲
۶	محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران الأشعري	۳۱
۷	محمد بن الحسين بن ابی الخطاب	۲۷
۸	إبراهیم بن هاشم القمی	۲۷
۹	محمد بن سنان الزاهري	۲۵
۱۰	محمد بن عیسی بن عبید	۲۵

۴-۲-۲. رتبه‌بندی بر اساس درجه بیرونی

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

معیار دومی که به تحلیل بهتر شبکه اجتماعی کمک می‌کند، درجه بیرونی است. این معیار بدین معناست که راوی حدیث چه تعداد حدیث به دیگر راویان نقل کرده است. در جدول شماره ۲، ده راوی برتری که حداکثر حدیث را برای سایر راویان نقل کرده‌اند آمده است. جالب توجه است که رتبه نخست در این ملاک نیز متعلق به اَبی عمیر است. این مهم نشان می‌دهد این راوی نقش برجسته‌ای در اشاعه احادیث داشته است. سعد اشعری دوران امامت امام حسن عسکری (ع) را درک کرده است. با عنایت به این ملاک سعد جایگاه مهمی در اشاعه احادیث داشته است.

در شبکه اجتماعی راویان علل الشرایع ۵۳ راوی درجه بیرونی صفر دارد. به عبارتی ۴/۱ درصد از راویان در آخرین سلسله سند روایت قرار دارند و حدیث را به خود شیخ صدوق انتقال دادند. تعداد ۸۷۰ راوی درجه بیرونی ۱ دارند. این مهم حاکی از آن است که ۶۸/۸ درصد از راویان کتاب صرفاً یک حدیث به دیگری انتقال دادند. اگر صرفاً تعداد راویانی که ۵ عدد و بیش‌تر حدیث نقل کردند را مدنظر قرار دهیم، ۶/۲۵ درصد از راویان را شامل می‌شود.

جدول شماره ۲

شماره	نام راوی	درجه بیرونی
۱	محمد بن اَبی عمیر زیاد	۲۸
۲	یحیی اَبو بصیر الأَسَدی	۲۶
۳	عبدالله بن سنان مولی بنی‌هاشم	۱۸
۴	محمد بن سنان الزاهری	۱۶
۵	إسحاق بن عمار الصیرفی	۱۵
۶	حماد بن عیسی الجهنی	۱۴
۷	صفوان بن یحیی البجلی	۱۴
۸	ثابت بن دینار اَبو حمزة الشمالی	۱۴
۹	محمد بن مسلم الثقفی	۱۴

۴-۲-۳. رتبه‌بندی بر اساس درجه بینابینی

ملاک مرکزیت بینابینی مشخص می‌کند که گره‌ای مشخص، چه تعداد دفعاتی در کوتاه‌ترین مسیر میان هر دو گره دیگر در شبکه قرار می‌گیرد. به عبارتی به دنبال شناسایی راوی است که نقش اتصال‌دهنده را در دو زیر شبکه ایفاء می‌کند. در جدول شماره ۳ ده راوی برتر از نظر مقیاس حاضر درج شده‌اند. مقیاس بینابینی برای شناسایی یک گره که به‌عنوان یک اتصال‌دهنده بین دو زیر شبکه کار می‌کند، استفاده می‌شود. هرچه گره مقدار بالاترین در این شاخص دریافت کند، نقش مهم‌تری در اتصال گره‌ها شبکه ایفاء می‌کند و در اشاعه اطلاعات شبکه، اهمیت خواهد داشت. فهرست یافته‌ها حاکی از آن است که تعداد ۳۴۲ گره در این شاخص، نمره صفر دریافت کردند؛ این مهم بدین معناست که ۲۷ درصد راویان ارتباط مستحکمی با سایر راویان در شبکه مذکور ندارند و به‌صورت جدا افتاده عمل می‌کنند.

جدول شماره ۳

شماره	نام راوی	درجه بینابینی
۱	محمد بن ابي عمير زياد	9583.178351
۲	محمد بن الحسين بن ابي الخطاب	6327.624163
۳	أحمد بن محمد بن خالد البرقي	6243.383756
۴	محمد بن عيسى بن عبید	6147.921636
۵	الحسن بن محبوب السراد	4202.124375
۶	أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري	3398.692966
۷	علي بن مهزيار	3350.177495
۸	محمد بن سنان الزاهري	3334.553442

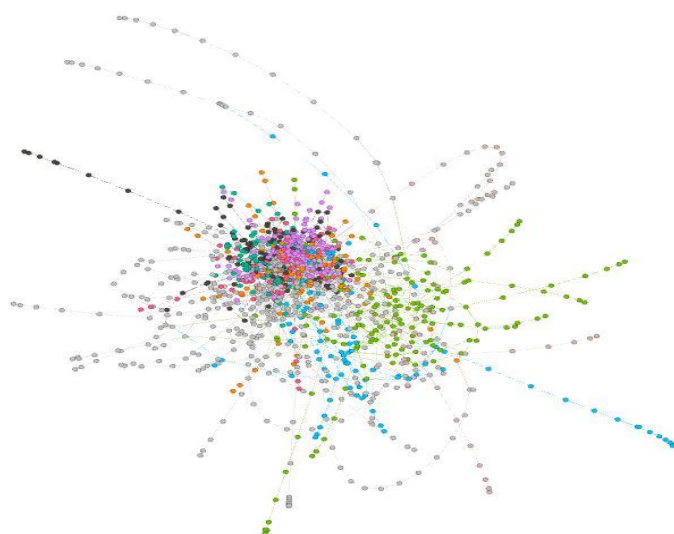
راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

2665.032412	سعد بن عبد الله القمي	۹
2576.082748	حماد بن عيسى الجهني	۱۰

همان‌طور که در جدول شماره ۳ مشهود است، اَبی‌عمیر مهم‌ترین فرد در نقش واسطه است. اَبی‌عمیر به این علت که از محضر ائمه متعددی مستقیماً بهره برده، طبیعتاً معارف زیادی را درک کرده است، اما این نقش بینابینی نشان می‌دهد که این شخص از کلیدی‌ترین راویان علل الشرایع است، زیرا نقش بینابینی می‌تواند در کنترل اطلاعات و اشاعه آن بسیار مؤثر باشد. اَبی‌الخطاب که در جایگاه دوم است دوران امامت امام حسن عسکری (ع) را درک کرده است و از راویان معتبر دانسته شده است (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۷۵).

برای تحلیل عمیق‌تر شبکه راویان باید به ساختار انجمن‌ها در این شبکه توجه لازم را داشت. از ماژولاریتی^۱ بهره گرفتیم تا ساختار شناسایی شود. ماژولاریتی به مجموعه‌ای از گره‌ها اطلاق می‌شود که در آن هر گره که در شبکه ما یک راوی است، از طریق یک یال مستقیم یا غیرمستقیم به دیگر راویان متصل می‌شود. یافته‌ها پژوهش دال بر این است که ساختار شبکه حاضر از ۲۴ اجتماع تشکیل شده است. در پژوهش حاضر اگر گره‌های موجود در یک اجتماع کمتر از ۲۰ باشد، از بررسی آن صرف‌نظر می‌شود. جدول شماره ۴ اطلاعات ۱۵ انجمن کشف شده را نشان می‌دهد. در این جدول شاخص‌ترین فرد هر انجمن بر اساس مقیاس بینابینی ذکر شده است. این راویان با عنایت به این که بالاترین شاخص بینابینی را در انجمن خودشان دارند، نقش برجسته‌تری در اتصال گره‌ها ایفا می‌کنند و معمولاً راویانی هستند که نقش واسطه میان انجمن‌های مختلف را دارند. در شکل زیر کل شبکه و ۱۵ انجمن تشکیل‌دهنده‌ی آن با رنگ‌های متمایز ترسیم شده است.

¹ Modularity



شکل ۲، شبکه و ۲۴ انجمن

این ساختار نشان دهنده شکل گیری اجتماعات روایی خاص در شبکه است که می توان آن را بازتابی از پیوندهای جغرافیایی، خانوادگی، علمی یا اعتقادی راویان دانست.

از میان ۲۴ انجمن شناسایی شده، ۱۵ انجمن دارای بیش از ۲۰ راوی بوده و به صورت کامل در جدول شماره ۴ مورد تحلیل قرار گرفته اند. بزرگ ترین انجمن، اجتماع چهاردهم، شامل ۱۵۸ راوی است و محمد بن اَبی عمیر با بالاترین شاخص بینابینی در این گروه، نقطه اتصال اصلی آن به سایر بخش های شبکه محسوب می شود. همچنین انجمن های هشتم و نهم، علیرغم تعداد کمتر اعضاء (۵۴ و ۴۳ راوی)، از بیشترین تراکم ارتباطی برخوردارند که نشان دهنده سطح بالای تعاملات درونی میان اعضاء آن هاست. این ویژگی می تواند نشان دهنده یک سنت روایی فعال و بسته باشد که اطلاعات عمدتاً درون آن گروه باقی می ماند و کمتر با سایر خوشه ها در تعامل است. چنین ساختارهایی، با تراکم بالا و نسبت یال به گره زیاد، به ما نشان می دهند که در فرآیند انتقال حدیث، برخی از گروه ها به صورت خودبسنده و متمرکز عمل کرده اند.

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

تحلیل دقیق‌تر این انجمن‌ها همچنین کمک می‌کند تا راویان واسطه‌ای شناسایی شوند که بین خوشه‌های مختلف اتصال برقرار کرده‌اند. برای نمونه، أحمد بن محمد بن خالد البرقی در انجمن یازدهم و محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب در انجمن دوازدهم، هر دو با رتبه بالا در شاخص بینابینی، نقش کلیدی در پیوند میان اجتماعات متعدد ایفا می‌کنند. این داده‌ها، علاوه بر غنای کمی، از منظر تاریخی نیز معنادارند؛ چرا که می‌توانند به بازسازی مسیرهای انتشار حدیث در مناطق مختلف، از جمله قم، کوفه، مدینه، بغداد و نیشابور کمک کنند. افزون بر این، تحلیل شکل ۲ نشان می‌دهد که شبکه راویان سیستمی همگن نیست. این شبکه چندکانونی و چندمرکزی بوده است که در آن انتقال دانش حدیثی از طریق چندین انجمن نسبتاً مستقل اما مرتبط صورت گرفته است. چنین تصویری از شبکه روایی، افق تازه‌ای برای فهم نقش اجتماعات روایی در شکل‌گیری سنت حدیثی امامیه فراهم می‌کند.

جدول شماره ۴

شماره اجتماع	نام راوی	بالاترین درجه بینابینی	تعداد گره	تراکم	تعداد یال	نسبت یال به گره
1	علي بن إبراهيم بن هاشم	2433.537236	94	0.012	258	2.74
2	سهل بن زیاد الآدمي	2273.468491	70	0.014	111	1.59
3	فرات بن إبراهيم الكوفي	1059.532517	66	0.016	89	1.35
4	الحسن بن علي بن فضال التيمي	1348.700739	95	0.011	173	1.82
5	جابر بن يزيد الجعفي	832.817857	56	0.018	65	1.16
6	عبيدالله بن موسى بن أبي المختار العبسي	1592.423997	152	0.007	267	1.76
7	زيد بن علي الشهيد	580.666667	23	0.043	39	1.70

13.83	747	0.025	54	6147.921636	محمد بن عیسی بن عبید	8
2.02	87	0.025	43	1130.493962	محمد بن مسعود العیاشی	9
3.33	133	0.03	40	513.68408	عبیدالله بن أحمد بن نهیک	10
4.57	402	0.013	88	6243.383756	أحمد بن محمد بن خالد البرقی	11
2.51	186	0.015	74	6327.624163	محمد بن الحسین بن أبي الخطاب	12
7.88	410	0.023	52	2273.468491	سهل بن زیاد الآدمی	13
3.54	559	0.009	158	9583.178351	محمد بن أبي عمیر زیاد	14
4.39	347	0.015	79	3350.177495	علي بن مهزیار	15

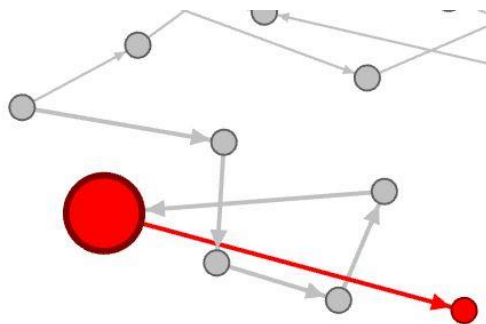
۴-۲-۴. رتبه‌بندی بر اساس مقیاس نزدیکی

مفهوم مرکزیت نزدیکی در تحلیل شبکه‌ها، فاصله یک گره از سایر گره‌ها را اندازه‌گیری می‌کند، به طوری که کوتاه‌ترین مسیر میان آن گره و سایر گره‌ها میانگین‌گیری می‌شود. در زمینه شبکه‌ای راویان که هر حدیث به واسطه‌ی راویان مشترک، محتوا یا زنجیره‌های نقل به یکدیگر مرتبط است، الگوریتم نزدیکی می‌تواند برای شناسایی راویانی به کار رود که از نظر روابط، خود به سایر راویان نزدیک‌ترند. راوی‌ای که مرکزیت نزدیکی بالاتری دارد، به این معناست که بسیاری از راویان به سرعت به او دسترسی دارند. این می‌تواند نشان‌دهنده تأثیرگذاری یا نقشی مرکزی آن راوی در شبکه انتقال دانش باشد.

تحلیل شبکه راویان کتاب علل الشرایع نشان داد که ۸۹ راوی در نزدیک‌ترین حالت ممکن به دیگر راویان هستند. این امر نامعمول است که تعداد زیادی از گره‌ها در شبکه اجتماعی در مقیاس نمره کامل را بگیرند. آنچه به ابهام این مسئله می‌افزاید این مهم است که درجه درونی و بیرونی راویان مذکور تقریباً در تمامی موارد ۱ است؛ یعنی این راویان علیرغم جایگاه منحصر به فردی که در شبکه دارند، صرفاً

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهبازی

یک حدیث شنیدند و نقل کردند؛ اما این پدیده به این علت است که راویان در شبکه صرفاً به مشایخ شیخ صدوق وصل شدند. بدین معنا که تنها راویانی که به آن متصل می‌شوند، مشایخ شیخ صدوق است و از آنجا که گراف جهت‌دار است، صرفاً یک راوی در دسترس آن‌هاست و کوتاه‌ترین مسیر ممکن برای آن‌ها بدون واسطه قابل دسترسی است. نکته مهم این است که برخی از راویان شیخ صدوق اهل سنت بوده‌اند، اما هیچ اثری از آن‌ها در منابع اهل سنت یافت نمی‌شود. در یک پژوهش، ۴۲ نفر از این مشایخ اهل سنت شیخ صدوق شناسایی شده‌اند (عبدالعلی سربندی، ۱۴۰۱)؛ بنابراین، مشایخ این راویان سنی در شبکه روایی به دیگر افراد متصل نیستند. برای نمونه، احمد بن محمد بن عیسی العلوی الحسینی یکی از مشایخ اهل سنت شیخ صدوق است که حتی در منابع اهل تسنن ردی از آن نیست و عملاً شخصیتش مجهول است. به شکل زیر توجه کنید:



شکل شماره ۳: شبکه احمد بن محمد بن عیسی العلوی الحسینی

بر اساس شکل شماره ۳ فرد ماقبل این راوی تنها به یک راوی وصل بوده و سپس ایشان به شیخ صدوق متصل شده است. لازم است توجه شود که خود شیخ صدوق در گراف لحاظ نشده است، بنابراین از دایره کوچک که العلوی است، یالی خارج نشده است.

در جدول شماره ۵ به نقل ۱۰ راوی که در این مقیاس نمره یک از یک گرفتند، اکتفاء نمودیم. این ده راوی همچنین بالاترین مقیاس بینابینی در میان ۱۶۲ راوی مذکور را دارند.

جدول شماره ۵

شماره	نام راوی	درجه نزدیکی
۱.	سعد بن عبدالله القمي	1
۲.	علي بن إبراهيم بن هاشم	1
۳.	محمد بن يحيى العطار	1
۴.	أحمد بن إدريس القمي	1
۵.	محمد بن يعقوب الكليني	1
۶.	محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري	1
۷.	أحمد بن محمد بن سعيد ابن عقدة	1
۸.	المظفر بن أحمد القزويني	1
۹.	أحمد بن عبدالله بن أحمد البرقي	1
۱۰.	جعفر بن محمد بن مسعود العياشي	1

۳-۴. رتبه‌بندی بر اساس الگوریتم پیج‌رنک^۱

الگوریتم پیج‌رنک که ابتدا توسط گوگل برای رتبه‌بندی صفحات وب بر اساس اهمیت آن‌ها و ساختار لینک‌های موجود میان صفحات توسعه یافت، در زمینه شبکه‌های رولیات نیز قابل استفاده است. در شبکه‌ای همچون حدیث که مجموعه‌ای از گزارش‌های اقوال و اعمال پیامبر اکرم و ائمه (ع) را شامل می‌شود، پیج رنک می‌تواند برای ارزیابی اهمیت یا اعتبار نسبی هر حدیث به کار رود. همان‌طور که صفحات وب بر اساس تعداد و کیفیت لینک‌های ارجاع‌دهنده به آن‌ها رتبه‌بندی می‌شوند، احادیث نیز می‌توانند بر اساس ارتباطاتشان با سایر احادیث در این شبکه رتبه‌بندی شوند. با در نظر گرفتن این روابط، الگوریتم پیج رنک به شناسایی راویانی می‌پردازد که مرکزی‌تر، پر ارجاع‌تر و از نظر علمی تأثیرگذارتر هستند و این امر می‌تواند درک بهتری از چگونگی انتقال دانش و اعتبار در ادبیات حدیثی فراهم آورد.

¹ PageRank

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

نتایج این الگوریتم همان‌طور که در جدول شماره ۶ آمده است، نشان می‌دهد که آبی عمیر مهم‌ترین راوی کتاب علل الشرایع است. طبیعتاً نقش و جایگاه او در بوم مدینه قابل توجه است.

جدول شماره ۶		
شماره	نام راوی	پیچ‌رنک
۱.	محمد بن آبی عمیر زیاد	0.021792
۲.	محمد بن الحسین بن آبی الخطاب	0.019993
۳.	أحمد بن محمد بن خالد البرقي	0.016149
۴.	محمد بن عیسی بن عبید	0.015988
۵.	الحسن بن محبوب السراد	0.014961
۶.	أحمد بن محمد بن عیسی الأشعري	0.012654
۷.	علي بن مهزيار	0.010464
۸.	محمد بن سنان الزاهري	0.009732
۹.	سعد بن عبد الله القمي	0.009595
۱۰.	حماد بن عیسی الجهني	0.008663

نتیجه‌گیری

رویکردهای سنتی علم رجال و درایه‌الحدیث عمدتاً بر بررسی فردی راویان یا رابطه‌های ساده استاد و شاگردی تمرکز دارند، در حالی که ساختار واقعی انتقال حدیث بسیار پیچیده‌تر و چندلایه‌تر است، این همان پدیده خودکارشده‌ای است که نزد حدیث‌پژوهان معاصر رایج است. البته این به معنای بی‌فایده بودن یا بی‌نتیجه بودن این دست پژوهش‌ها نیست اما پیچیدگی برخی مسائل به‌ویژه ناظر به کتب متقدم حدیثی الزام کاربست میان‌رشتگی روشی را دوچندان می‌کند.

خروجی‌های کمی این پژوهش می‌تواند سرآغازی برای پژوهش‌های دیگر جهت رسیدن به پاسخ‌های عمیق‌تر در خصوص شبکه راویان کتاب علل الشرایع باشد. تحلیل شبکه اجتماعی راویان حدیث در این کتاب، نشان‌دهنده ویژگی‌های منحصر به فردی در ساختار انتقال احادیث و تعاملات میان راویان است. یافته‌های

این پژوهش حاکی از آن است که ۵۵ درصد از راویان تنها یک حدیث دریافت کرده‌اند و تعداد کمی از راویان (حدود ۶.۹۶ درصد) در انتقال احادیث نقش برجسته‌تری ایفا کرده‌اند. این نشان می‌دهد که شبکه انتقال احادیث در علل الشرایع عمدتاً به صورت محدود و با تعداد کمی از راویان فعال در انتقال گسترده اطلاعات عمل کرده است. در نتیجه صرف اعتبارسنجی‌های سندی و تأیید آزمون‌های رجالی و درایه‌الحدیثی برای سنجش کامل یک حدیث کفایت نمی‌کند.

افزون بر این، تحلیل ویژگی‌های شبکه از جمله چگالی پایین، قطر ۱۴ و میانگین کوتاه‌ترین مسیر ۴.۰۱، دال بر این است که شبکه راویان حدیث در علل الشرایع از اتصال بهینه‌ای برخوردار نیستند و در واقع، پراکندگی و قطعات مجزایی در آن وجود دارد که موجب کاهش سطح دسترسی و اتصال مستقیم میان برخی از راویان می‌شود. این حکایت از اهمیت جایگاه راویان کلیدی (حدود ۶.۹۶ درصد) در شبکه دارد و می‌تواند سرآغازی برای پژوهش‌های بنیادین و کیفی دیگری باشد. برای نمونه تحلیل روایانی که امکان حضور در این شبکه را داشتند اما در این شبکه غایب هستند، می‌تواند معنای حضور راویان کلیدی (حدود ۶.۹۶ درصد) در علل الشریع را نشان دهد.

در خصوص شاخص‌های مرکزیت بینابینی، نتایج نشان می‌دهد که ۲۷ درصد از راویان هیچ ارتباط مستحکمی با دیگران در شبکه ندارند و از این رو، به‌طور جداگانه عمل می‌کنند. این ویژگی می‌تواند به‌منزله شاخصی برای شناسایی روایانی باشد که در انتقال اطلاعات به دیگر راویان نقشی ایفا نمی‌کنند. این در حالی است که معمولاً گره‌های حاشیه‌ای می‌تواند نقش نوآورانه‌تری در محتوا ایفا کند. به‌علاوه می‌توان مبتنی بر مقیاس‌های مرکزیت نشان داد که راویان در انتقال حدیث هم‌وزن نیستند و با یک نظام کمی، روش یادشده می‌تواند رتبه‌بندی از راویان را بر مبنای وزن‌های ایشان نمایش دهد. بالتبع دستاورد یادشده می‌تواند در جهت‌گیری پژوهش‌های بعدی نیز مؤثر افتد.

با استفاده از ماژولاریتی برای شناسایی ساختار انجمن‌ها، مشخص شد که شبکه شامل ۲۴ انجمن است که تنها ۱۵ انجمن آن دارای بیش از ۲۰ گره (راوی) هستند. این انجمن‌ها با مرکزیت راویان برجسته‌ای که در شاخص مرکزیت بینابینی

راویان حدیث «علل الشرایع» سلمان نژاد/ شهیازی

رتبه بالاتری دارند، مشخص شده‌اند. این ساختار می‌تواند نشان‌دهنده گروه‌های مختلفی باشد که در فرآیند انتقال احادیث و تبادل اطلاعات در شبکه اجتماعی نقش دارند. این ساختار نشان‌دهنده شکل‌گیری اجتماعات روایی خاص در شبکه است که می‌توان آن را بازتابی از پیوندهای جغرافیایی، خانوادگی، علمی یا اعتقادی راویان دانست.

تحلیل شبکه راویان کتاب علل الشرایع نشان می‌دهد که ۸۹ راوی در کمترین فاصله ممکن از دیگر راویان قرار دارند، پدیده‌ای که در شبکه‌های اجتماعی چندان رایج نیست. آنچه این وضعیت را پیچیده‌تر می‌کند، درجه درونی و بیرونی برابر این راویان است، اما از آنجا که شبکه راویان جهت‌دار است، این بدین معناست که هر یک افراد عموماً به یک راوی خاص متصل بوده‌اند یا در صورت انتقال حدیث به چند نفر، این راویان مشایخ شیخ صدوق بودند و احادیث را صرفاً به شیخ صدوق انتقال دادند و در میان دیگر راویان توزیع نشده است. برای تحلیل جامع‌تر، ضروری است که شبکه اجتماعی این راویان در سایر آثار شیخ صدوق و منابع حدیثی امامیه و اهل سنت بررسی شود.

منابع

۱. ابر نور، نرم‌افزار اسناد شیخ صدوق.
۲. ابر نور، نرم‌افزار درایه النور، نسخه ۳/۵.
۳. پاکتچی، احمد (۱۳۷۴ ش). ابن بابویه. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۴. سربندی، مصطفی عبدالعلی (۱۴۰۱ ش). تحلیل تعامل شیخ صدوق با مشایخ اهل سنت؛ الگویی در جهت تقریب مذاهب اسلامی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۱ ش). الفهرست. مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۶. مدنی بجستانی، محمود (۱۳۸۵ ش). فرهنگ کتب حدیثی شیعه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به موسسه انتشارات امیرکبیر.
۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۴ ق). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث.
8. Ahmad, Mahammad Aurangzeb (2013) Towards the Analysis of Narrative Networks. Retrieved from the University Digital Conservancy, <https://hdl.handle.net/11299/215920>.
9. Alam, T., & Schneider, J. (2021). Social Network Analysis of Hadith Narrators from Sahih Bukhari. *arXiv (Cornell University)*. <https://doi.org/10.48550/arxiv.2102.02009>
10. Alhajj, R., & Rokne, J. (2014). *Encyclopedia of Social Network Analysis and Mining*. Springer.
11. Berg, B. L. (2004). *Qualitative research methods for the social sciences* (5th ed). Boston, MA: Pearson Education.
12. Dini, S. K., Aidi, M. N., & Sartono, B. (2017). Social Network Analysis of Hadith Narrator (Case Study: Shahih Hadith of Imam Bukhari from Software Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam). *International Journal of Scientific & Engineering Research*, 8, 176–181.
13. Friedkin, N. E. and Johnsen, E. C. (2003). Attitude Change, Affect Control, and Expectation States in the Formation of Influence Networks. *Advances in Group Processes*, 20:1-29.

14. Frodeman, R., Klein, J. T., & Pacheco, R. C. S. (2017). *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*. Oxford University Press.
15. McCulloh, I., Armstrong, H., & Johnson, A. (2013). *Social Network Analysis with Applications*. John Wiley & Sons.
16. McLevey, J., Scott, J., & JCarrington, P. (2024). *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*. In *SAGE Publications Ltd eBooks*. <https://doi.org/10.4135/9781529614695>
17. Porter, M. A., Onnela, J., & Mucha, P. J. (2009). Communities in networks. *arXiv* (Cornell University). <https://doi.org/10.48550/arxiv.0902.3788>
18. Repko, A. F. (2012). *Interdisciplinary research: Process and Theory*. SAGE Publications.
19. Saeed, S., Yousuf, S., Khan, F., & Rajput, Q. (2021). Social network analysis of Hadith narrators. *Journal of King Saud University - Computer and Information Sciences*, 34(6), 3766-3774.
20. Wetherell, C., Plakans, A., & Wellman, B. (1994). Social networks, kinship, and community in eastern Europe. *The Journal of Interdisciplinary History*, 24(4), 639. <https://doi.org/10.2307/205629>



Critical Discourse Analysis of the "Silsilat al-Dhahab" Hadith Based on Norman Fairclough's Discourse Theory

Mohammad Soleimani¹ Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh²
 Mehdi Ahmadi³ Ahmad Zare Zardini⁴

1. Doctoral student of Qur'anic and Hadith sciences, Department of Qur'anic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz. msbaran90@iran.ir

2. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz. (The corresponding author) majilian@shirazu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Jurisprudence, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz. mahmadi@shirazu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Quran and Hadith Sciences, Meybod University, Meybod. zarezardini@meybod.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2044606.1110](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2044606.1110)

*Promotional
 Research*

Abstract: The "Silsilat al-Dhahab" hadith, one of the most renowned narrations attributed to Imam Reza (peace be upon him), was articulated in the presence of a large gathering of hadith scholars and the public in Nishapur, emphasizing two central theological themes: monotheism (tawhid) and divine leadership (imamate). This hadith has garnered significant attention from historians and hadith scholars throughout history. The present study employs the method of Critical Discourse Analysis (CDA) to examine the linguistic structure of the hadith's text, interpret its contextual functions, and explore the pragmatic implications of its discourse. The analysis aims to identify the dominant discursive motivations and flows, as well as the oppositional dynamics between Imam Reza's discourse and competing discourses of his era. Drawing on the CDA framework, the findings suggest that through this narration, Imam Reza (peace be upon him) challenges the legitimacy of the political authority of the caliphs, Umayyads, and Abbasids, while asserting the exclusive right of divine leadership for the infallible Imams, including himself. The hadith also serves as a clarifying response to deviant intra-Shi'i sects such as the Waqifiyya, Ismailiyya, Zaydiyya, Ghulat, and Sufis, while reaffirming the Qur'anic verses on divine guardianship (wilaya), reiterating the message of Ghadir, and articulating the political philosophy of Islam and Shi'ism. Through this hadith, Imam Reza (peace be upon him) seeks to elucidate the authentic monotheistic worldview of Islam, tailored to the cultural, social, and political exigencies of his time, while redefining the path to salvation and protection from divine punishment

Received:
 2024-11-04

Accepted:
 2025-03-02

Keywords:
 Discourse,
 Critical
 Discourse
 Analysis,
 Silsilat al-
 Dhahab,
 Imam Reza
 (peace be
 upon him)



گفتمان کاوی انتقادی روایت «سلسله‌الذَّهب» بر مبنای نظریه گفتمانی

نورمن فرکلاف

محمد مهدی آجیلیان مافوق^۲

محمد سلیمانی^۱

احمد زارع زردینی^۴

مهدی احمدی^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، msbaran90@iran.ir
۲. دکتری علوم قرآن و حدیث، استادیار، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). majilian@shirazu.ac.ir
۳. مهدی احمدی، دکتری علوم قرآن و حدیث، استادیار، گروه علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز. mahmadi@shirazu.ac.ir
۴. احمد زارع زردینی، دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد. zareazardini@meybod.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2044606.1110](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2044606.1110)

چکیده: حدیث «سلسله‌الذَّهب»، از مشهورترین احادیث امام رضا (ع) است که در جمع انبوه محدثان و مردم نیشابور و با تأکید ویژه بر دو محور کلامی «توحید» و «امامت» بیان شد و در طول تاریخ مورد توجه تاریخ‌پژوهان و حدیث‌پژوهان بسیاری قرار داشته است. نوشتار حاضر می‌کوشد با کاربردی روش تحلیل گفتمان انتقادی، ضمن تحلیل ساختار زبان متن حدیث و نیز تفسیر و کارکردهای مربوط به بافت و دلالت‌های سطح کاربردشناختی گفتمان، انگیزه‌ها و جریان‌های غالب گفتمانی و تقابل گفتمان امام رضا (ع) را در برابر گفتمان‌های رقیب مشخص سازد. بر اساس نتایج این پژوهش در مدل تحلیل گفتمان انتقادی، امام (ع)، با بیان این روایت، عدم حقانیت جریان سیاسی خلفا، امویان و عباسیان را به چالش می‌کشد و حق ولایت را در انحصار معصومین (ع) از جمله خودش معرفی می‌کند. روشنگری تبیینی در برابر فرقه‌های انحرافی درون شیعی نظیر واقفیه، اسماعیلیه، زیدیه، غلات و صوفیه و نیز یادآوری آیات ولایت و ابلاغ مجدد پیام غدیر و «فلسفه سیاسی اسلام و تشیع»، از گفتمان کاوی این روایت مشخص می‌گردد. امام رضا (ع) با این حدیث، در صدد بیان جهان‌بینی توحیدی اصیل اسلام با توجه به اقتضائات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن عصر و باز تعریف طریق سعادت و ایمنی از عذاب الهی است.

صص

۱۹۰-۲۲۱

علمی ترویجی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۱۲

کلید واژه‌ها:

گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی، سلسله‌الذَّهب، امام رضا (ع)

۱. طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین اتفاقاتی که بر اساس نقل شیخ صدوق (ره)، در طی هجرت امام رضا (ع) از مدینه به مرو رخ داد سخنرانی ایشان هنگام خروج از نیشابور و طرح «شرط ولایت اهل بیت (ع)»، به‌عنوان «شرط توحید» بود که به «سلسله الذهب» معروف شد. بر اساس این نقل، هنگامی که امام رضا (ع) خواست نیشابور را به‌قصد مرو ترک کند، برخی از راویان مشهور حدیثی نیشابور، دورش را گرفتند و عرض کردند: «ای پسر پیامبر خدا، از پیش ما می‌روی و برایمان حدیثی که از محضران فیضی بریم، نمی‌گویی؟!» امام (ع) که در کجاوه نشسته بود سرش را بیرون آورد و با ذکر سلسله سند حدیث از پدرشان تا امام علی (ع) از قول رسول خدا (ص) نقل کرد که پیامبر (ص) فرمود: «از جبرئیل شنیدم که می‌فرماید: از خداوند شنیدم که می‌فرماید: «کلمه لا إله إلا الله حصنی فمن دخل حصنی أمن من عذابی»؛ (کلمه) لا إله إلا الله حصار من است و هرکس وارد حصار من شود از عذابم در امان است. در ادامه چون شتر به راه افتاد حضرت فرمود: «بشروطها و أنا من شروطها»؛ اما این ایمنی از عذاب الهی، شرطهایی دارد و من از شرطهای آن هستم» (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۳۵؛ رحمانی، ۱۳۷۵، صص ۵۷-۷۸)؛ بنابراین، امام رضا (ع) با انتخاب و بیان این حدیث، با توجه به شرایط خاص فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن روزگار، ولایت اهل بیت (ع) را به‌عنوان شرط توحید و حفظ در پرتو حصن الهی بیان کرد.

نقطه تمرکز این پژوهش، تحلیل گفتمان این روایت با هدف واکاوی علت انتخاب این حدیث از میان احادیث مأثور از پیامبر اکرم (ص) در باب مسئله توحید و ارتباط آن با مسئله امامت است. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی، نخست تحلیلی از ساختار زبانی روایت ارائه می‌دهد، سپس دلالت‌های سطح کاربردشناختی روایت را بررسی می‌کند و در نهایت انگیزه‌ها و جریان‌های گفتمانی غالب و فضای زیر متن روایت را از منظر گفتمانی مورد واکاوی قرار می‌دهد.

نگارندگان در این پژوهش، دو سؤال زیر را مورد توجه قرار داده‌اند:

یک. شرایط زمانی و مکانی و بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر حضور امام رضا (ع)، چگونه در تحلیل گفتمان این روایت، مؤثر است؟

دو. ابعاد پنهان و ناگفته متن حدیث، در پرتو تحلیل گفتمان، شامل چه مواردی هستند؟

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته در خوانش گفتمانی احادیث امام رضا (ع) در دو بخش قابل بررسی هستند:

الف) پژوهش‌هایی که به کاربست روش تحلیل گفتمان در خوانش احادیث امام رضا (ع) پرداخته‌اند: مجیدی، ویژگی‌ها و ظرفیت‌های مناظره‌های امام رضا (ع) را با روش تحلیل گفتمان انتقادی در قالب متغیرها و مقوله‌های عملیاتی تحلیل نموده و با تمرکز بر بعد توصیفی این گفتمان و مقوله‌هایی ادبی و تأکید ساختاری مناظره‌های امام با نمایندگان ادیان و فرق، دوری امام (ع) از منازعه اخلاق‌گریز گفتمانی و استفاده از فرصت این مناظرات برای اثبات امامت را نتیجه این مناظرات می‌داند (مجیدی، ۱۳۹۲، ش، صص ۹-۳۹). بشیر، دیدگاه‌های کلان مطرح‌شده در خطبه امام رضا (ع) در خصوص امام و امامت را با روش «پدام» بررسی کرده است و گفتمان امام رضا (ع) را بیانگر وجود «نظریه کلان امامت» در حوزه حاکمیت اسلامی می‌داند (بشیر، ۱۳۹۸، ش ۴، صص ۲۹-۵۷). پژوهشگری، با بررسی نشانه‌های گفتمانی مناظرات امام رضا (ع)، نحوه به چالش انداختن هژمونی گفتمان حاکم را با مفصل‌بندی دال‌های حول دال مرکزی امامت، به‌عنوان گفتمان رقیب تحلیل کرده است (مقدس، ۱۳۹۹، ش ۱۴، صص ۶۳-۸۹). در پژوهشی دیگر، استفاده امام رضا (ع) از دلالت‌های معنایی و زبانی برای اثرگذاری در مخاطب و اقناع و خنثی کردن استدلال مخالفان با رویکرد تحلیل گفتمان بر پایه برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی ایدئولوژیک ون دایک و تحلیل تطبیقی مناظره امام رضا (ع) و جاثلیق در اثبات نبوت پیامبر (ص) را بررسی کرده است (انصاری‌نیا، ۱۳۹۷). ب) پژوهش‌هایی که در زمینه حدیث «سلسله‌الذهب» با استفاده از «روش تحلیل گفتمان» انجام شده است: در پژوهشی، به روش تحلیل تاریخی و با توجه به شرایط گفتمانی و تأکید بر هرمنوتیک قصدگرای مؤلف‌محور، هدف امام رضا (ع) را از انتخاب این حدیث، کاملاً هدفمند دانسته شده تا منادی همگرایی ادیان توحیدی و

ترک تکفیر همدیگر باشد. شرط پایانی حدیث را هم مؤید لزوم چنگ زدن به معارف اهل بیت (ع) برای دستیابی به مراتب والای توحید بیان کرده است (میرحسینی و همکاران، ۱۴۰۰، ش ۶۹، صص ۱۳۴-۱۱۵). در مقاله‌ای، با استفاده از الگوی روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف، در بررسی چرایی انتخاب، اهمیت و بازتاب‌های این حدیث در آن مقطع تاریخی، گفتمان‌های توحید و امامت را ذیل گفتمان مقاومت، به‌عنوان الگویی راهبردی برای شیعیان و همه مسلمین تحلیل کرده است (ولوی و همکار، ۱۳۹۸، ش ۳، صص ۲۰۱-۳۳۰).

در اکثر پژوهش‌های ذکر شده، گفتمان کاوی تاریخی انجام شده است. این پژوهش درصدد است با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی، ابعاد مختلف روایت را مورد بررسی قرار دهد. این پژوهش، از جهت کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی در خوانش روایت «سلسله‌الذهب» و ارائه مدلی برای فهم دقیق‌تر این حدیث، دارای نوآوری است. امتیاز ویژه این پژوهش نسبت به پژوهش‌های فوق‌الذکر، نگاه جزئی‌تر در ابعاد سه‌گانه روش تحلیل گفتمان و واکاوی ابعاد مختلف لایه‌های پنهان متن برای دستیابی به دلالت‌های عمیق‌تر سطح کاربردشناختی و تبیین تأثیر بافت متن و بافت موقعیتی بر روی گفتمان غالب و شرایط صدور این حدیث است.

۳. چارچوب نظری پژوهش

۳-۱. تحلیل گفتمان

واژه گفتمان، از واژه فرانسوی Discourse و لاتین Discourses به معنی گفتگو و محاوره، گرفته شده است (آقا گل زاده، ۱۳۸۵، صص ۴۶-۵۷). در تعریف اصطلاحی «گفتمان»، گفته‌اند: «گفتمان، مجموعه عناصر، لوازم و شرایطی است که چنانچه گرد هم آیند متن را به وجود می‌آورند؛ متن، حاصل و نتیجه گفتمان است. گفتمان به معنای فرآیند و متن به معنای فرآورده آن است و در اصطلاح، تحلیل گفتمان، تجزیه و تحلیل زبان در کاربرد آن است». گفتمان کاوی به‌مثابه یک روش، شیوه‌ای نوین از تحلیل در عرصه علوم انسانی است که درصدد کشف معانی ظاهری و مستتر جریان‌های گفتمانی است که در شکل‌های گوناگون زبانی و فرازبانی آشکار می‌شوند. تحلیل‌گر برای پیش بردن تحلیل و به‌منظور تفکیک اجزاء و مشخصه‌های

مختلف از سطوح متفاوت در متن، ابتدا برش‌هایی افقی و عمودی در لایه‌های متن ایجاد می‌کند تا ساختارهای خرد و کلان در سطح و عمق متن از یکدیگر مجرد و تحلیل‌گر قادر به ورود در متن شود (شکرانی و همکاران، ۱۳۸۹، ش ۲، صص ۷۱-۱۰۰).

۲-۳. انواع تحلیل گفتمان

در تحلیل گفتمان متون که از روش‌های کار بسته در دانش زبان‌شناسی است می‌توان از دو نوع تحلیل گفتمان تاریخی و انتقادی استفاده کرد:

۱-۲-۳. تحلیل گفتمان تاریخی

این رویکرد تحلیلی، متن را در سطح کلان مؤلفه‌های تاریخی و شرایط زمانی و مکانی و با در نظر گرفتن نقش عوامل تاریخ‌ساز در تولید متن بررسی می‌کند. این روش تحلیل، پهنه وسیع‌تری از مطالب و اقوال مطرح شده و حوادث و رویدادهای مؤثر و عوامل دخیل در شکل‌گیری متون تاریخی را در یک بستر زمانی مشخص و با مطالعه موردی آن‌ها، تأثیر هر یک از مؤلفه‌های گفتمانی را تحلیل می‌کند.

۲-۲-۳. تحلیل گفتمان انتقادی

تحلیل گفتمان انتقادی، سیری تکوینی از تحلیل گفتمان در مطالعات زبان‌شناختی است که تحلیل گفتمان را از بعد نظری و روش‌شناختی، از سطح توصیف متون به سطح تبیین ارتقا می‌دهد و به لحاظ محدوده تحقیق نیز، گستره آن را از سطح بافت موقعیت فرد، به سطح کلان یعنی جامعه، تاریخ و ایدئولوژی وسعت می‌بخشد (آقا گل زاده، ۱۳۸۵، ص ۸).

۱-۲-۲-۳. تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف

نورمن فرکلاف، از نظریه‌پردازان تحلیل گفتمان انتقادی، آن را روشی می‌داند که برای بررسی تغییرات اجتماعی و فرهنگی به کار می‌رود (فرکلاف، ۱۳۷۹، ص ۸). روش او در تحلیل گفتمان، شامل سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین است (پارسا و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۶۱).

الف) سطح توصیف

در این مرحله، با بررسی ساختارهای زبانی و صرفی و نحوی و تحلیل دستور زبانی، فاکتورهای زبانی از متن استخراج می‌شود. در این سطح، متن بر اساس مشخصه‌های

زبان‌شناختی، توصیف می‌شود (شکرانی و همکاران، ۱۳۸۹، ش ۲، ۷۱-۱۰۰).
توصیف مرحله‌ای است که با ویژگی‌های صوری متن و بررسی خرد لایه واژگان و تحلیل نشانه‌شناختی یافته‌های حاصله در سطح توصیف، معنای جهان‌شمول حاکم در لایه ژرف متن را روشن سازد (فرکلاف، ۱۳۷۹، صص ۱۷۱-۱۷۲).

ب) سطح تفسیر

مرحله دوم، شامل تحلیل کردار گفتمانی می‌شود و در رابطه بینامتنی، اصطلاحاً نحوه تولید و مصرف متن تحلیل می‌شود (پارسا و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۶۱).
فرکلاف، سطح تفسیر را ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر می‌داند و مقصود از ذهنیت مفسر را دانش زمینه‌ای می‌داند که مفسر در تفسیر متن به کار می‌گیرد (فرکلاف، ۱۳۷۹، صص ۲۱۵). سطح تفسیر مرحله‌ای ژرف‌تر از سطوح آشکار و ملموس متن و نوعی کشف و پرده‌برداری از زوایای پنهان معانی است که نشانه‌های متنی از بافت جامعه، زمان، مکان و فرهنگ به دنبال خود دارند (شکرانی و همکاران، ۱۳۸۹، ش ۲، ص ۷۶).

ج) سطح تبیین

در این مرحله، با تحلیل سازمانی، متن را از حیث کردارهایش تحلیل می‌کنند و از تحلیل خرد زبان‌شناختی، به سمت تحلیل‌های کلان‌تر سیاسی، اجتماعی حرکت می‌دهند (پارسا و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۴۶۱). سطح تبیین به دنبال چرایی تولید چنین متنی از میان امکانات مجاز موجود در آن زبان برای تولید متن، در ارتباط با عوامل جامعه‌شناختی، تاریخی، ایدئولوژی، قدرت، قراردادهای و بافت فرهنگی اجتماعی جامعه است (شکرانی و همکاران، ۱۳۸۹، ش ۲، ص ۷۸).
تبیین، توصیف گفتمان به‌عنوان بخشی از یک فرآیند اجتماعی است؛ تبیین، گفتمان را به‌عنوان کنش اجتماع توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشد و گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولیدی منجر به حفظ یا تغییر آن ساختار، می‌توانند بر آن ساختارها بگذارند (فرکلاف، ۱۳۷۹، صص ۲۱۵).

۴. بحث و تحلیل: گفتمان کاوی انتقادی

۱-۴. بررسی سندی روایت «سلسله الذهب»

نام‌گذاری این حدیث که معروف به حدیث سلسله الذهب و به معنای زنجیره زرین است، به این دلیل است که افراد حاضر در سند حدیث، همگی از معصومین (علیهم‌السلام) هستند. البته نقل شده به دستور یکی از امیران سامانی، این حدیث را با طلا نوشته شده و دستور داد آن را با وی در قبر بگذارند و از این جهت، برخی، وجه نام‌گذاری حدیث به سلسله الذهب را این موضوع، دانسته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۵ ش، ج ۴، ص ۵۲۳).

روایت «سلسله الذهب» از نظر گونه شناسی حدیثی، به لحاظ محتوا و مفاهیم آن که از جانب پروردگار متعال بر قلب مبارک رسول الله (ص) القا شده و الفاظ آن از خود ایشان می‌باشد، حدیث قدسی است و اگرچه، با متن‌های مختلف نقل شده، ولیکن با توجه به همان نقلی که شیخ صدوق در کتاب‌های التوحید (ابن بابویه، بی تا ص ۲۴)، معانی الاخبار (ابن بابویه، ۱۳۶۱ ش، ص ۳۷)، عیون اخبار الرضا (ابن بابویه، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۱۳۴) و الامالی (ابن بابویه، بی تا، ص ۲۷۹) آورده است و در بسیاری از منابع متقدم دیگر شیعه از جمله الامالی شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۸۵) و اهل تسنن از جمله: حلیه الاولیاء (ابو نعیم، بی تا، ج ۳، ص ۱۹۳) و الصواعق المحرقة (ابن حجر هیثمی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۰۵) نیز آمده و جملات روایت مورد بررسی در این پژوهش، در تمامی آن‌ها مشترک است، به نوعی متواتر معنوی است، از آن جهت که بر اساس برخی نقل‌ها با کلمه «حدّثنی» و در برخی نقل‌ها با کلمه «سمعت ابی» نقل شده و نیز از آن جهت که در سند آن، از امام رضا (ع) تا گوینده حدیث (خداوند)، پیشوایان معصوم (ع) قرار گرفته‌اند، حدیثی مسلسل است و همچنین از آن جهت که تمامی رجال سند آن ذکر شده‌اند، حدیث مسند است.

ضمن اینکه حدیث «سلسله الذهب» در کتاب‌های متقدم حدیثی اهل تسنن از جمله تاریخ نیشابور (حاکم نیشابوری، بی تا، ص ۲۰۸-۲۰۹)، فصول المهمه (ابن صباغ مالکی، ۱۴۰۹، ص ۲۴۰) و ینابیع الموده (قندوزی، ۱۴۲۲، ص ۳۶۴-۳۸۵)، چندین قول در مورد تعداد افرادی که جریان این حدیث را گزارش کرده‌اند وجود دارد؛ برخی تعداد این افراد را ده هزار نفر (خنجی اصفهانی، بی تا، ص ۳۴۵)، برخی بیست هزار نفر (ابن صباغ مالکی، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۴۳) و برخی دیگر تعداد این افراد را سی

هزار نفر (خنجی اصفهانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۲۰) گزارش کرده‌اند که برخی قول بیست هزار نفر را مشهور می‌دانند (حبیبی تبار؛ مروجی طبسی، ۱۳۹۲ ش، ص ۴۳). قندوزی در ینابیع‌الموده به جمله پایانی روایت «و انا من شروطها» اشاره کرده است (قندوزی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۶۴). همچنین از احمد بن حنبل و اباصلت هروی نقل شده است که گفته‌اند: «اگر این اسناد بر دیوانه‌ای خوانده شود هر آینه عاقل می‌شود یا شفا پیدا می‌کند» (ابن حجر هیثمی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۵۹۴؛ ابن جوزی، ۱۴۱۷ ق، ص ۳۱۵).

البته در پژوهش‌های مستقل نظیر مقاله «توحید و امامت در حدیث سلسله‌الذهب» (حبیبی تبار؛ مروجی طبسی، ۱۳۹۲ ش، ۴۱-۵۷) به تفصیل بررسی نوع نگاه شیعه و سنی در منابع متقدم به این حدیث، پرداخته شده است.

۲-۴. تحلیل گفتمان روایت «سلسله‌الذهب» در سطح توصیف

در سطح توصیف، به توجه به واژگان و خصوصیات ظاهری آنان، ویژگی‌های صوری متن و رابطه‌ای که بین اجزای آن، برقرار است با هدف فهم معنای بیشتر و بهتر از متن، بررسی می‌شود. در این سطح، در خصوص حدیث «سلسله‌الذهب» می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

تقابل معنایی: امام رضا (ع)، در عبارت «فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي»، دو مفهوم «حصن» در برابر «عذاب» را استفاده نموده است که تقابل معنایی را به خوبی بیان می‌کند. استفاده از این نوع تقابل معنا توسط ایشان، باعث القای بیشتر مفهوم موردنظر در جایگاه و کارکرد توحید ناب و خالص در ایمنی بخشی از عذاب الهی دارد.

استفاده از بیان غیرمستقیم: امام رضا (ع)، در این حدیث و در اجتماع عظیم شکل‌گرفته آن روز در نیشابور، با کاربست «استفاده از بیان غیرمستقیم» که یکی از تکنیک‌های عملی فن بیان و نیز از روش‌های تربیتی است، به نوعی همه مردم را مورد خطاب این حدیث قرار داده است. او با به کار بردن لفظ «مَنْ» موصوله در عبارت «فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي»، عمومیت این پیام را برای همه بشریت

متذکر شده است که تا مخاطب حاضر و هر که را در آینده این خبر به او می‌رسد متوجه این مطلب کند که ایمنی از عذاب الهی برای هر معتقد به کلمه طیبه «لا إله إلا الله» تنها در گروهی پذیرش شرط «ولایت» است. مخاطب این حدیث در واقع همه بشریت در طول تاریخ‌اند که هرکدام مدعی حرکت در مسیر توحیدی‌اند و خود را حق می‌پندارند، باید صحت اعتقادات و مبنای حق بودن خود را در رابطه با ولایت که شرط حقیقی توحید است مشخص سازند.

انسجام واژگانی: «کلمه» در لغت به معنای لفظ، سخن و گفتار است و مقصود از «کلمه طیبه» و «کلمه من الله» در قرآن، «توحید» است (ابن منظور، ۱۳۶۹ ق، ج ۱۲، ص ۵۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۹، ص ۷۲۳). منظور از «کلمه‌الله» سخن خداوند تعالی است. امام رضا (ع)، در این روایت، معنای لغوی و اصطلاحی، این واژه را در تبیین کلمه طیبه «توحید» استعمال نموده است.

«حصن» در لغت به معنای «کُلّ مکان محمّی، منیع: دژ، حصار و قلعه محافظت‌شده و تسخیرناپذیر» است (ابن‌معروف، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱۳). در تعریف «موضع حصین» آمده است: «کُلّ موضع حصین لا یوصل ما فی جوفه: هر جای محکم و تسخیرناپذیر، به آنچه درونش است دستی نمی‌رسد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۱۱۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ مهنا، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۵۶؛ موسوی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۶۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۴، ص ۱۴۳؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۸، ص ۱۴۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۴۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۶۰). و در اصطلاح فقه نظامی، عبارتست از: «دژ بلندی که به خاطر ارتفاع آن، کسی قادر به فتح آن نیست» (مروارید، بی‌تا، ج ۹، ص ۸۷). «قُرَى مُحَصَّنَه» در آیه، «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ: آن‌ها هرگز با شما به صورت گروهی نمی‌جنگند جز در دژهای محکم یا از پشت دیوارها!»؛ یعنی شهرهایی که در استحکام و استواری مانند حصن هستند (الحشر: ۹).

در کلام ائمه معصومین (ع) قبل از امام رضا (ع) هم از واژه «حصن» با همان معنای مشهور لغوی «دژ، پناهگاه و قلعه تسخیرناپذیر» استفاده می‌شده از جمله: امیرالمؤمنین (ع) در روایتی «وفا» را قلعه و دژ محکم سیادت و آقایی معرفی می‌نماید: «الْوَفَاءُ حِصْنُ السُّودَد» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹) و همچنین

در حدیث «ولایه علی بن ابیطالب حصنی و من دخل حصنی أمن من عذابی» (مجلسی، ۱۴۰۲ ق، ج ۸، ص ۳۵۹)، ولایت امیرالمؤمنین (ع)، حصن الهی و قلعه محکم ایمنی از عذاب الهی معرفی شده است.

«شروط» که جمع آن «شروط» است به معنای الزام‌آور و الزام به چیزی و التزام به آن است (معلوف، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۷۶۰) و به: «کُلُّ حکم معلوم متعلق بأمر یقع بوقوعه و ذلک الأمر کالعلامه له: هر حکم معلومی که تعلق به چیزی داشته باشد و با وجود آن تحقق یابد» اطلاق شده است و گویی شرط برای مشروط، علامت و نشانه تحقق آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹ ق، ص ۴۵۰)، همچنین گفته‌اند: شرط در عقد این است که طرفین، علاوه بر عقد، توافق کنند و باید به آن پای بند باشد (مرعی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

امام رضا (ع) در این حدیث، واژگان «کلمه»، «حصن» و «شروط» را در جهت تبیین و جایگاه محکم و دژ عظیم توحید و شرط ولایت در ایجاد حصار محکم و تسخیرناپذیر در ایمنی از عذاب الهی، معرفی نموده و با استفاده از انسجام واژگانی، مشروط بودن ایمنی از عذاب الهی در یرتو تلفیق پذیرش کلمه توحید همراه با ولایت را، بیان نموده است.

استفاده از گزاره‌های مثبت و خبری: امام رضا (ع) در اینجا، در مورد حقیقت توحید صحیح و واقعی خبر می‌دهد که با استفاده از افعال مثبت و خبری، نشان‌دهنده موضع و قدرت بیانی گوینده و اشراف بر گفتمان‌های رقیب و مقابل و تلاش ایشان در فهماندن معنای موردنظر خود و القای محتوای گفتمان غایب به مخاطب است؛ به این معنا که گفتمان توحیدی مبتنی بر شرط راستین ولایت و امامت که بارها از سوی پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) بیان شده و به نوعی، در زیر بایکوت خبری و رسانه‌ای حکام جور بنی امیه و بنی العباس، از مدار توجه جامعه مسلمانان به دور مانده و نیاز به احیاء، تذکر و بازسازی مفهومی در جامعه دارد که امام رضا (ع) با این بیان با استفاده از قابلیت گزاره‌های مثبت و خبری، این محتوای غایب را در بهترین و مناسب‌ترین شرایط، برای مخاطبین حاضر و محدثینی که برای نگارش حدیث گهربار ماندگار از میراث رسول اکرم (ص)، گرد امام رضا (ع) جمع شده‌اند، بیان می‌کند.

اضافه «بشروطها و أنا من شروطها» با کار بست صنعت التفات، ضمن القای محتوای غایب که بارها از سوی امامان معصوم (ع) قبلی بیان و تصریح شده است، روی سخن را متوجه مخاطب منتظر کلام نورانی پیامبر اکرم (ص) می کند و این خود به گونه ای سبب توجه بیشتر مخاطب و حسن بیشتر کلام شده است.

استفاده از جملات اسمیه و فعلیه در جای مناسب: امام رضا (ع)، در جمله های اسمیه «کلمه لا إله الا الله حصنی» و «أنا من شروطها» از کارکرد جمله اسمیه در تأکید و تصریح و در جمله فعلیه «أمن من عذابی» از کاربرد جمله فعلیه، در برجسته سازی اثر تمسک به کلمه توحید در عین پرداختن به شرط ولایت استفاده نموده است.

استفاده از باء مصاحبت (معیت): امام رضا (ع)، در بخش پایانی این حدیث با عبارت «بشروطها و أنا من شروطها» برای بیان شرط اساسی توحید واقعی، از «باء مصاحبت» یا «باء معیت» استفاده کرده تا مشخص سازد که با اعتقاد به «ولایت» و تبعیت از آن که شرط اساسی توحید حقیقی است، ایمنی از عذاب الهی حاصل می شود. توجه به مسئله «تفاوت در نقلها» در روایت مذکور مشخص می سازد که در بخش اول روایت که بیان خداوند متعال است کلمه توحیدی «لا إله الا الله» را به عنوان «دژ و قلعه محکم ایمنی بخش از عذاب الهی» معرفی کرده است ولی در بخش دوم، امام رضا (ع)، شرط صحت گفتار و ادعای موحدین برای توحید واقعی را با استعمال «باء مصاحبت» یا «باء معیت» در گرو شرط اساسی آن که همانا «اعتقاد به ولایت و جایگاه آن و التزام عملی در عمل معتقدین به توحید» است متذکر می شود و به نوعی «جهان بینی توحیدی صحیح و صادقانه» را تبیین می کند.

بیان گفتمان های مقابل با قید «بشروطها»: امام رضا (ع)، با ذکر قید «بشروطها»، گفتمان اصلی را مشخص و کلیه گفتمان های مدعی حق را که صرفاً توحید لفظی و البته بدون عمل به لوازم و شرایط آن که اصل آن پذیرش ولایت اهل بیت (ع) است، نقد کرده و رد می کند.

۳-۴. تحلیل گفتمان روایت «سلسله الذّهب» در سطح تفسیر

در سطح تفسیر که به کاربردهای مربوط به بافت موقعیتی و سیاق و دلالت‌های سطح کاربردشناختی گفتمان پرداخته می‌شود می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۳-۴. بافت

سخن از فضای گفتمانی این حدیث در شرایطی است که نیشابور آن زمان و در کنار بغداد جزو مراکز مهم علمی جهان اسلام محسوب می‌شد و منبع مهمی برای دانشمندان علوم مختلف از جمله: حدیث، قرآن، تفسیر، لغت و سایر علوم بوده است (حموی بغدادی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۳۱). البته رونق دانش حدیث در این شهر، به دلیل وجود محدثان و راویان مشهور، بیش از سایر علوم بود به گونه‌ای که از دیدگاه بخشی از محدثان اهل تسنن، به‌عنوان سرزمین محدثان شناخته می‌شد (ابن صلاح، ۱۹۹۲، ص ۲۲). اگرچه مردمان این شهر در آن زمان شیعه نبودند اما بر اساس آنچه در نقل‌های تاریخی آمده استقبال از امام رضا (ع) در این شهر ساعت‌ها به طول انجامیده و علماء و محدثان زیادی آمده بودند تا سؤالات خود را از امام رضا (ع) بپرسند (الهامی، ۱۳۷۲، ش ۵، صص ۳۲-۴۴). برخی گزارش‌ها از حضور اندیشمندان حدیثی همچون: محمدبن‌رافع، احمد بن الحارث، محمدبن‌رافع قشیری، یحیی بن یحیی، إسحاق بن راهویه، ابوزرعه و محمد بن أسلم طوسی و گروهی از عالمان شهر خبر داده‌اند. در گزارش کشف‌الغمه که به نقل از تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری است، آمده است که علی بن موسی‌الرضا (ع) بر محملی که از نقره خالص بود، به نیشابور وارد شد و در آستانه بازار، حافظ ابوزرعه و محمد بن اسلم طوسی به پیشواز آمده و با احترام کامل و قسم‌دادن به پیامبر اکرم (ص)، از آن حضرت می‌خواهند که حدیثی را از اجداد پاک‌سیرتشان برای جماعت نیشابوری روایت کنند. بنا به گزارش‌ها، ۲۴ هزار نفر قلم‌به‌دست حدیث را می‌نگاشتند (اربلی، ۱۳۸۲، ج ۲، صص ۳۰۸).

۲-۳-۴. مخاطبان

همان‌طور که از ظاهر روایت برمی‌آید صدور این حدیث از سوی امام رضا (ع)، در پاسخ به درخواست اصحاب حدیث نیشابور به‌عنوان مخاطبین اولیه این حدیث، با بیان «يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، تَرَحَّلْ عَنَّا وَلَا تُحَدِّثْنَا بِحَدِيثٍ فَتَسْتَفِيدَهُ مِنَّا؟!» ای پسر پیامبر خدا، از پیش ما می‌روی و برایمان حدیثی که از محضرتان فیضی بریم، نمی‌گویی؟!»

و در ادامه، حدیثی خطاب به همه اهل زمان خود و به‌ویژه با توجه به شرایط آن روز حکومت به‌اصطلاح! اسلامی عباسیان و درنهایت خطاب به همه انسان‌ها و همه زمان‌هاست و امام رضا (ع) به‌نوعی، پاسخ همه تاریخ در تبیین مسیر مستقیم توحیدی را بیان کردند به‌طوری‌که می‌شود همه انسان‌ها در کل تاریخ پس از صدور این حدیث را، از اعضای مشارکت جویان پنهان این حدیث بدانیم.

در تحلیل روابط اجتماعی مشارکت جویان در تولید گفتمان این حدیث، می‌توان به نقش امام رضا (ع) به‌عنوان رهبر و ولیّ امر مسلمانان بر اساس جعل الهی و مبلغ رسالات الهی و میراث دار سلسله جلیله نبوت و امامت و مبیین معارف و احکام الهی اشاره نمود که همچون اجداد طاهربینش در نقش هدایتگری و زمینه‌سازی ایصال الی المطلوب، بهترین طریق هدایت و وصول به سعادت و حقیقت توحیدی را بیان می‌کند.

همچنین نقش مردم مخاطب زمان صدور این حدیث و آن هم در سرزمین ایران که از نظر شرایط سیاسی و اجتماعی و تمدن و فرهنگ و حوزه قلمرو در جایگاه حساسی قرار داشته و در زمان صدور این روایت، مقر و مرکز اصلی حکومت بنی العباس در مرو، از جلوه‌های تأثیر مشارکت جویان گفتمان این حدیث بوده و اینکه مردم ایران به دلیل بُعد مکانی، عمدتاً از مصاحبت و توفیق دیدار با پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت بزرگوار و ائمه معصومین (ع) دور بوده‌اند، به‌نوعی تشنه رؤیت، لقاء و استماع سخنان گهربار امام رضا (ع) و بیانی از میراث به‌جامانده از خاندان عصمت و به‌ویژه مأثور از پیامبر اکرم (ص) باشند.

اصحاب حدیث نیشابور نیز، به‌عنوان یکی از کانون‌های مهم حدیثی آن روز جهان اسلام و اگرچه از اهل تسنن به‌حساب می‌آمد و آن هم در شرایط اجتماع کثیر مردم در گرد امام رضا (ع) و درخواست آنان با بیان: «ای پسر پیامبر خدا (ص)، از پیش ما می‌روی و برایمان حدیثی که از محضرتان فیضی بریم، نمی‌گویی؟!»، حکایت از نقش ویژه و روابط اجتماعی مشارکت جویان مرتبط با صدور این حدیث گهربار از سوی حضرت امام رضا (ع) می‌باشد. همچنین، مخاطبین پنهانی را که در نظر امام رضا (ع) برای دریافت پیام‌های مهم این حدیث در طول همه زمان‌ها و مکان‌ها، مدّ

نظر بودند، می‌توان از زمینه‌ها و روابط اجتماعی مشارکت جویان در فرآیند تولید و صدور این روایت برشمرد.

۳-۳-۴. زبان

از آنجایی که زبان، ابزاری برای تولید گفتمان است که می‌توان به‌وسیله آن، هدف گفتمان را بیان کرد، متن این حدیث نظیر سایر احادیث مأثور از ائمه (ع) و بالأخص امام رضا (ع)، در قالب گفتار تولید شده و در قالب نوشتار مکتوب شده است که این حدیث به‌طور خاص، به دلیل در کانون نظر بودن شخصیت امام رضا (ع) در آن روزگار و اعصار بعدی، همواره در آثار محدثین و اندیشمندان اسلامی، مورد توجه ویژه بوده است. البته امام رضا (ع) در موقعیت‌های قبل و بعد از صدور این حدیث از ایشان در نیشابور، با استناد به آیات متعدد قرآن کریم، به‌نوعی رابطه بینامتنی و خط ایدئولوژی یکسان میان احادیثشان با قرآن کریم را مشخص می‌سازد.

در حدیث «ولایه علی بن ابیطالب حسنی و من دخل حصنی أمن من عذابی» (مجلسی، ۱۴۰۲ ق، ج ۸، ص ۳۵۹) که ولایت امیرالمؤمنین (ع) حصن الهی و قلعه محکم ایمنی از عذاب الهی معرفی شده، مقصود ولایت شخصی امیرالمؤمنین (ع) نیست بلکه ولایت نوعی اهل بیت (ع) است و به تعبیر رسول اکرم (ص) ولایت، مایه خلوص قلعه توحید و به تعبیر امام رضا (ع) ولایت شرط قلعه امن بودن توحید است یعنی قلعه توحید، وقتی قلعه امن و ناب است که از راه اسمای حسنی و مظاهر کامل آن‌ها و از راه پذیرش ولایت و امامت آنان ظهور کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹).

در بررسی دلالت‌های سطح کاربردشناختی گفتمان، بر پایه آنچه از ظاهر حدیث برمی‌آید، شعار «لا إله إلا الله» که شعار مرکزی دین اسلام است، می‌تواند به‌عنوان یک «عامل وحدت‌بخش میان مسلمانان» ایفای نقش کند و هر آن کس که بر این شعار پای بند باشد، در قلعه این امت قرار می‌گیرد و از عذاب ایمن می‌گردد. این حدیث در عین کوتاهی عبارات، دارای پیامی قاطع در خصوص «انسجام امت» است که بر «مشترکات امت» تأکید دارد. بهره گرفتن از استعاره «دژ» نیز امت مسلمان را به‌عنوان «اهل یک قلعه» ترسیم می‌کند که باید اهتمام مشترک داشته باشند و یاور یکدیگر باشند (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۳).

بر طبق حدیث «سلسله‌الذَّهَب»، کلمه توحید، قلعه امن الهی است و انسان موحد در قلعه و حرم امن الهی قرار گرفته است، نه خود را در معرض تجاوز بیگانگان قرار می‌دهد و نه گناه و نه شیطان در حرم امن او راه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). در روایتی، شخصی از امام باقر (ع) پرسید: آیا پیامبر (ص) فرموده است که گوینده «لا إله إلا الله» بهشتی است؟ امام (ع) در پاسخ فرمود: «آری، این روایت صحیح است.» آنگاه در ادامه آن حضرت، آن سائل را به حضور طلبید و فرمود: «توحید، شروطی دارد و از آن جمله، امامت و رهبری ماست» (مجلسی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). بنابراین کلمه طیبه «لا إله إلا الله»، یعنی «توحید» حصن خداست. چنان‌که «ولایت اهل بیت (ع)» هم حصن خداست. این دو حصن مقابل هم نیستند، بلکه طبق حدیث «سلسله‌الذَّهَب» شرط «ولایت» دالان ورودی برای «حصن توحید» است. به باور شهید مطهری (ره)، توحید در کلام امام رضا (ع) به این جهت حصن و باروی الهی دانسته شده است که توحید اساس و ریشه است و همانند الف است که به دنبالش همه چیز هست (مطهری، بی‌تا ج ۶، ص ۳۰).

۴-۴. تحلیل گفتمان روایت «سلسله‌الذَّهَب» در سطح تبیین

در سطح تبیین، به بیان ارتباط تعامل و بافت اجتماعی با هدف توصیف گفتمان به‌عنوان قسمتی از فرآیند اجتماعی و نمایش تأثیر ساختارهای اجتماعی بر گفتمان و بازتولید گفتمان بر ساختارها که سبب حفظ یا تغییر ساختار شود پرداخته می‌شود و جزئی از روند مبارزه اجتماعی در مناسبات قدرت و انگیزه‌ها و جریان‌های گفتمانی غالب تشریح می‌شود.

۴-۴-۱. چرایی تصریح امام رضا (ع) به سلسله راویان

امام رضا (ع) در این روایت با ذکر سلسله کامل سند، شامل ائمه معصومین (ع) از پدرشان امام موسی بن جعفر (ع) از امام جعفر صادق (ع) از امام محمدباقر (ع) از امام سجاد (ع) از امام حسین (ع) از امام علی (ع) تا از پیامبر اکرم (ص) و در نهایت از قول جبرئیل امین (ع) از قول خداوند متعال، روایت را بیان می‌کند.

در مقام سطح تبیین در گفتمان کاوی و بررسی دلالت متنی، ظاهراً منظور امام ارائه سند محکم برای سخن خویش نیست بلکه با ارائه دیگر قائلین سخن، درصدد بیان این هستند که آن‌ها هم مانند من چنین اعتقادی داشتند و در این جایگاه تفاوتی میان من و آنان نیست، چنان‌که سلسله امامت در کنار منشأ آغازین آن یعنی نبوت، همگی مشمول این حکم هستند که کلمه «لا إله إلا الله» حصار است و هر کس در این حصار است در امان و امنیت است؛ اما شرط آن تن دادن به شرط «ولایت مطلق امام» است، چنان‌که در روایتی که از امام باقر (ع) نقل شد، همین مضمون تکرار شده است؛ اما متأسفانه بعد از وفات پیامبر (ص)، توامانی توحید و ولایت به انحراف و کجی رفت. به تعبیر دیگر امام رضا (ع)، با بیان این حدیث نورانی، در صدد اثبات این حقیقت‌اند که گفتمان ایشان، منبعث از گفتمان الهی، وحی، پیامبر اکرم (ص) و اجداد طاهرینش (ع) می‌باشد.

۲-۴-۴. به چالش کشیدن جریان سیاسی خلفا، امویان و عباسیان

بر اساس گفتمان غالب شیعه و بر اساس آیات متعدد قرآن و روایات مکرر نبوی و مضمون حدیث متواتر ثقلین و غدیر، حق ولایت از آن امام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) و فرزندان معصوم از نسل ایشان است و در طول حیات سیاسی امامان شیعه، این مطلب بارها و در مواضع مختلف به‌عنوان حق مسلم و مطالبه جدی از دستگاه حاکمه مسلط بر جامعه مسلمانان مطرح بوده است، امام رضا (ع) در اینجا هم خواسته تا با طرح مجدد این مطالبه و حق الهی، حکومت بنی‌عباس و به‌طور خاص حکومت مأمون را به چالش بکشد.

این روایت در گفتمان سیاسی اجتماعی، نه‌تنها دلیل بر امامت و حقانیت امام رضا (ع) است بلکه حقانیت جریان سیاسی خلفا، امویان، عباسیان را به چالش می‌کشد و البته حقانیت و مطالبه جانشینی بر حق امام علی (ع) و سایر امامان در طول تاریخ آن زمان را به رخ می‌کشد و به‌نوعی گفتمان رقیب را مشخص و باطل بودن آن را بیان می‌کند.

امام رضا (ع) در مدینه و در فرصت زمان هارون الرشید علناً اظهار امامت می‌نمود و علیرغم هشدار برخی از دوستان خاص بر ادامه مسیر تقیّه به سیره پدران بزرگوارشان، امامت و شئون آن را آشکار نموده و از نتیجه آن اظهار اطمینان می‌کرد؛

از محمد بن سنان نقل شده که گوید: «به امام رضا (ع) در ایام خلافت هارون عرض کردم: شما امر خلافت و امامت خود را آشکار ساخته به جای پدر نشستهای، در حالی که هنوز از شمشیر هارون خون می‌چکد؛ امام (ع) فرمود: مرا گفتار پیامبر (ص) نیرو و جرئت می‌بخشد که فرمود: اگر ابوجهل توانست مویی از سر من کم کند بدانید من پیامبر نیستم و من به شما می‌گویم: اگر هارون مویی از سر من گرفت بدانید من امام نیستم» (مجلسی، ۱۴۰۲، ق، ج ۴۹، ص ۱۱۵).

بر طبق نقل مشهور، امام رضا (ع) در زمانی که می‌خواست از مدینه به سمت مرو برود، خاندانش را به دور خود گرد آورد و به آنان دستور داد تا گریه کنند و فرمود: «من دیگر به جمع خانواده‌ام بر نمی‌گردم. آنگاه وارد مسجدالنبی شد تا با پیامبر (ص) وداع کند و چندین بار وداع کرد و به سوی قبر بازگشت و با صدای بلند گریه نمود. مخول سجستانی گوید: در این حال، خدمت ایشان رفتم و سلام کردم و سفر به خیر گفتم، فرمود: ای مخول، مرا خوب ببین که از کنار جدم دور می‌شوم و در غربت جان می‌سپارم و در کنار هارون دفن می‌شوم» (همان، ج ۴۹، ص ۱۱۷).

به نظر می‌رسد امام رضا (ع) با این نحو وداع، در صدد بود که چند مفهوم پیش‌دستانه را در مواجهه با نقشه‌های مأمون دنبال کند: اولاً دارا بودن علم غیب به اسرار عالم به اذن الهی و به‌ویژه علم به نحوه شهادتشان توسط مأمون را بیان نماید؛ ثانیاً نقشه اصلی مأمون برای دعوت از ایشان به حرکت به مرو و پیشنهاد ولایتعهدی را نقشه پیش‌طراحی شده مأمون از این عزیمت معرفی کرده و ماهیت خدعه آمیز بودن پیشنهادات متظاهرانه مأمون برای ابراز دوستی و ارادت به امام را تبیین کند؛ ثالثاً امام رضا (ع) بدین گونه مخالفت علنی و عدم علاقه و ناخرسندی و نگرانی جدی خود را به اطلاع همگان برساند تا فرادها، مأمون و عوامل رسانه‌ای و تبلیغاتی او، این حرکت امام را از روی میل و اختیار امام، تفسیر و تعبیر نکنند؛ رابعاً جلوگیری از سوءاستفاده مأمون و عوامل دستگاه حاکمیتی بنی‌العباس از جایگاه و شأن و منزلت امام رضا (ع) در توجیه اعمال ظالمانه و اقدامات خلاف اسلام حقیقی با انتصاب امام به ولایتعهدی، یکی دیگر از نیات امام رضا (ع) در ابراز این عمل پیش‌دستانه بود.

در حکمت یابی اینکه چرا امام رضا (ع) در این حدیث جمله «بشروطها و أنا من شروطها» را بعد از حرکت کاروان بیان نمود، می‌توان گفت: امام رضا (ع) با اضافه کردن بخش پایانی حدیث در صدد بود تا مردم را قبل از اعلام رسمی ولایتعهدی، متوجه نقشه مأمون نماید. همچنین مقابله با نیرنگ خبرچین‌های مأمون و حاشیه‌سازی و دور کردن مفاهیم از معانی مورد اراده حضرت، می‌تواند دلیل دیگر بیان بخش پایانی، در حین حرکت نهایی کاروان دانست و نیز اینکه عنصر تأثیرگذاری و بیان نکته‌ای خاص در زمانی که بیشترین عطش برای شنیدن کلام امام وجود دارد را باید به موارد پیشین اضافه نمود.

۳-۴-۴. هژمونی کردن دوگانه توحید - ولایت

امام رضا (ع)، با تبیین این معارف توحیدی و روشنگری خود در جهاد تبیینی، در برابر گفتمان‌های رقیب اعم از عباسیان و فرقه‌های نوظهور آن زمان که به نام اهل بیت (ع)، از جمله: واقفیه، اسماعیلیه، زیدیه، غلات و فرق منحرف صوفیه با تمام توان خود مدعی جانشینی مکتب امامت بودند، توحید را منشأ سعادت و نجات از عذاب معرفی می‌کنند، اما پذیرش ولایت اهل بیت و در رأس آن ولایت حضرت علی (ع) را شرط اساسی برای ورود به دایره توحید می‌دانند و از این راه، ایدئولوژی خود را مطرح و قدرت مطلقه حق حاکمیت اهل بیت (ع) را تبیین نموده و سعی در هژمونیک کردن آن در سطح جامعه اسلامی دارند (الهی زاده، ۱۳۹۰، صص ۱۱۱-۱۱۳).

بر اساس مدل تحلیل گفتمان، در واقع این همان عنصر «قدرت» و «ایدئولوژی» است که امام رضا (ع) در صدد است با این روایت که دوگانه «توحید» و «امامت» را در تعامل با یکدیگر و به دور از مفارقت آن‌هاست بیان می‌کند، هژمونی قدرت را به نفع خود رقم بزند.

۴-۴-۴. حل مسئله کهن حکم مرتکب کبیره و عذاب نشدن قائلین «تهلیل» بدون عمل به مقتضای آن

در بین اهل سنت و جماعت، این حدیث مشهور، زیاد نقل شده که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «من قال لا إله إلا الله صدقاً من قلبه دخل الجنة» (معروف، ۱۴۳۴ ق، ج ۱، ص ۴۰۲) و یا در برخی روایات تعبیر «خالصاً من قلبه» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص

(۳۱) و در برخی روایات، اضافه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحقها و حسابهم على الله: به من دستور داده شده تا با مردم بجنگم تا اینکه لا إله إلا الله بگویند پس اگر بگویند خون و مالشان از من محفوظ است مگر به حق و حسابشان با خداست» (همان، ج ۹، ص ۱۱۲) و یا «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحق الإسلام و حسابهم على الله: به من دستور داده شده تا با مردم بجنگم تا اینکه شهادت دهند که معبود بر حقی جز الله وجود ندارد و محمد (ص) فرستاده اوست و نماز را به پا دارند و زکات بپردازند؛ پس هرگاه چنین کردند خون و مالشان از من محفوظ است مگر به حقی که اسلام تعیین کرده است و حسابشان با خداست» (همان، ج ۱، ص ۱۴) آمده است؛ اگرچه برخی از علمای اهل سنت و جماعت، در تفسیر این حدیث، ادای حق آن را در گرو انجام واجباتی نظیر اقامه نمازهای پنج‌گانه و پرداخت زکات و ترک محرّمات و باقی ماندن بر اعتقاد به آن تا پایان عمر، دانسته‌اند (ابن عیثمین، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۸، ص ۱۶۴)، ولی به نظر می‌رسد این اندیشه، از صدر اسلام در بین اهل سنت و جماعت، وجود داشته و از سوی اندیشمندان آنان ترویج می‌شده است، در نیشابور یا در میان محدثان جهان اسلام در عصر مأمون یا حتی در فضای کلی تفکرات کلامی آن دوران این بینش رواج داشته که «بر زبان آورنده تهلیل عذاب نخواهد شد» و با استناد به روایت‌های فوق‌الذکر، صرف قائل شدن به «لا إله إلا الله» را سببی برای نجات و ایمنی از عذاب الهی و کلید بهشت دانسته می‌شده است؛ از سوی دیگر، مسئله کهن «حکم مرتکب کبیره» که دست‌کم از نیمه‌های سده نخست هجری به‌طور جدی برای مسلمانان مطرح شده بود که گروهی همچون مرجئه قائل به این هستند که مرتکب کبیره، اگرچه توبه نکند، در آتش جاودانه نیست و حکم به عذاب او نخواهد شد (همان، ج ۲، ص ۶۹) و یا اشاعره، مرتکب کبیره را مؤمن می‌شمارند و عذاب او را موقتی می‌دانند و می‌گویند چگونگی عذابش را خدا می‌داند و برای ما روشن نیست؛ این در حالی است که در منابع تشیع، نظیر این روایت «من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة» با تصریح اضافه «و إخلاصه أن تحجره لا إله إلا الله عمّا حرّم الله عزّ و جلّ: إخلاصش این است که او را

از آنچه خداوند عزّ و جلّ، حرام کرده حفظ می‌کند» (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۳۷۰)؛ همچنین در روایتی که جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند، پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به سؤال خلیفه دوم، تمسک به محبت و ولایت امیرالمؤمنین (ع) را، شرط ورود قائل تهلیل و شهادتین، به بهشت معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۲، ج ۶۵، ص ۱۰۱).^۱

بنابراین به نظر می‌رسد سخن امام رضا (ع) در تبیین مشروط بودن ایمنی از عذاب الهی و قرار گرفتن در حصن نجات، کوششی برای حل مسئله کهن «حکم مرتکب کبیره» و «عذاب نشدن قائلین «تهلیل» بدون عمل به مقتضای آن» و روشنگری در خصوص نظر اصلی پیامبر اکرم (ص) و خداوند متعال، در این زمینه بوده است؛ همان‌گونه که در «حدیث ایمان»، ایمان واقعی را در پرتو سه رکن «اقرار لسانی»، «اعتقاد قلبی» و «عمل به ارکان» بیان نمود؛ بنابراین، سخن امام رضا (ع)، کوششی برای تشریح این تفاوت گفتمانی و توضیح این معنا بود که «لا اله الا الله» گفتن بدون پذیرش ولایت اهل بیت (ع) و اقتضای آن که اطاعت از آنان و تبعیت از سیره علمی و عملی آنان است در ایمنی بخشی از عذاب الهی و ورود به بهشت، مؤثر نیست، همان‌گونه که در کاربرد قرآنی، عبارت «لا إله إلا الله» در ذکر یونسیه (الأنبیاء: ۸۷)، به‌عنوان ذکر نجات‌بخش و به نوعی «حصن» معرفی شده است.

۴-۴-۵. حفظ شیعیان از آسیب‌ها و انحرافات فکری و اعتقادی در برابر جریان‌ها و نحله‌های مدعی حق

امام رضا (ع)، اگرچه از سویی در این روایت، جریان سیاسی خلفا، امویان، عباسیان را به چالش می‌کشد و بی‌اعتباری کسی چون مأمون را سر زبان‌ها می‌اندازد، با معرفی خاص خود به‌عنوان «امام» و شرط زنده تحقق کلمه طیبه «لا إله إلا الله»،

۱. (عن جابر بن عبدالله، قال: كنت عند النبي (صلى الله عليه وآله) أنا من جانب و عليّ أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) من جانب إذ أقبل عمر بن الخطاب و معه رجل قد بلّب به فقال: ما باله؟ قال: حكى عنك يا رسول الله أنك قلت: من قال: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» دخل الجنة و هذا إذا سمعته الناس فرطوا في الأعمال، أفأنت قلت ذلك يا رسول الله. قال: نعم إذا تمسك بمحبته هذا و ولايته: جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: من با پیامبر (ص) از یک طرف و علی امیرالمؤمنین (ع) از طرف دیگر بودم که عمر بن خطاب با او رسید. مردی بود که از او حیران شد، گفت: تو را چه شده است؟ گفت: ای رسول خدا از تو روایت شده است که گفتی: هر که بگوید معبودی جز خدا نیست و محمد (ص) فرستاده خداست، وارد بهشت می‌شود و اگر مردم، این را می‌شنیدند از اعمال خود فرو می‌گذارند و غافل می‌شوند، آیا تو این را گفتی ای رسول خدا؟ پیامبر (ص) فرمود: آری هنگامی که به محبت و ولایت علی (ع) پای بند باشد.)

با اندیشه‌های انحرافی درون شیعه مانند واقفیه و جریان غلات مقابله می‌کند و اندیشه صحیح را اندیشه‌ای می‌داند که اولاً امام رضا (ع) ادامه‌دهنده آن است و ثانیاً اندیشه‌ای که بعد از امام در خط و تأیید امام حرکت کند.

۴-۴-۶. سازمان‌دهی باورها و عقاید شیعه و به کمال رساندن باورهای

شیعی

امام رضا (ع) در فرصت به دست آمده و تقاضای مطرح‌شده برای بیان حدیثی از پیامبر (ص) و با گزینشی متبحرانه با توجه به اقتضائات حاکم بر فضای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن روزگار، جهان‌بینی توحیدی اصیل اسلام ناب را در پرتو بیان نورانی خداوند متعال در حدیث «سلسله‌الذَّهب» در موجزترین و درعین‌حال کامل‌ترین بیان تشریح می‌کند و همه مخاطبین جامعه اسلامی اعم از شیعه و اهل تسنن را متوجه این جهان‌بینی دقیق و اصیل می‌سازد.

۴-۴-۷. تبیین سیره بین‌المللی امامت

از بررسی سیره شاخص امام رضا (ع) در حوزه بین‌المللی مؤلفه‌های مهمی قابل استخراج است: حضور در حوزه مهم تمدنی، تأثیر بزرگ در اندیشه بشر، سخن گفتن با مردم با استدلال و برهان در عرصه جغرافیایی وسیع، شکل و تنوع استدلال‌ات و احتجاجات رضوی به جهت مجال گسترده و فرصت تازه پدید زمان ایشان، نبرد فکری فرهنگی ظریف‌تر و عظیم‌تر، عمیق‌تر و جهانی‌تر از جنگ نظامی؛ که از همین منظر است که امام رضا (ع) از فرصت تاریخی پیش‌آمده در نیشابور در تبیین یکی از مهم‌ترین مسائل اساسی اسلام یعنی «پیوند توحید و امامت» سخن می‌گوید. به بیان دیگر، پرچمی که ابراهیم (ع) در میان رودان برداشته در سر حد اسلام در نزدیکی «فرارود» در دست امام رضا (ع) دیده خواهد شد. این پرچم باید در سامرا و سپس مکه بازگردد و در این بین نیشابور و مرو منزلگاه‌های مهمی‌اند. در نیشابور است که امام رضا از «حصن الهی» و «ولایت» کسی سخن می‌گوید که خود «باب علم نبوی» است و خود را نیز «شرط» دسترسی به آن باب و ورود به آن «حصن» می‌شمارد. از شاخصه‌هایی که زندگی دو پیشوای ملل، حضرت ابراهیم و امام رضا را به پیوند می‌دهد حضور ایشان در دو حوزه مهم فکری و فرهنگی است. به عبارت دیگر دو منطقه مهم «میان رودان» و «فرارود»، در زمان این دو پیشوا، تنها

دارای اهمیت سیاسی از حیث نگاه داشتن سنجهای برای اندیشه سیاسی و مواجهه با طغیان طواغیت نیست، بلکه «داعیه‌های فرهنگی» نیز در این دو منطقه قوی است «میان رودان» قرار است سرزمین «قانون و هنر و مدیریت» شود؛ سرزمین «خراسان» بزرگ‌تر نیز قرار است «خاستگاه تمدن اسلامی» شود. هر دو در این دو تمدن اثرگذار نیز هستند (خوش‌منش، ۱۳۹۱، ۶۷-۷۱ و ۱۱۱)؛ از سوی دیگر، از جهت نمود بیشتر تنوع فرهنگی در خراسان، زمینه را برای ارتباطات گسترده پیشوای بین‌المللی اسلام و تشیع، حضرت امام رضا (ع)، تسهیل و تیسیر می‌کرد. با آمدن ایشان به ایران، افراد مختلفی با گرایش‌ها و فرهنگ‌های گوناگون پیرامون او را گرفتند و این امر به اصطلاح امروز ضریب نفوذ و تأثیر حضرت را توسعه داد و به حضرت برای رساندن پیام‌های جهانی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت او موقعیتی ممتاز بخشید. به تعبیر دیگر امام رضا (ع) سمت‌وسوی موضوع مناظرات بین‌الفریقین و بین‌الادیانی را حول محور مهم امامت تعیین کرد و گفتمان سازی جدید و نظریه‌پردازی نوینی در حوزه مسئله همیشه به روز امامت در تلفیق مفهوم توحید حقیقی مطرح نمود.

۸-۴-۴. تبدیل تهدید مأمون به فرصت

در نهایت امام رضا (ع) با ابتکار عمل خود در حسن انتخاب این روایت از اقیانوس معارف صادره از رسول اکرم (ص)، تهدید صورت گرفته از سوی مأمون برای محدود کردن امام و پوشاندن مفهوم امامت را با طرح این روایت، به فرصت ارزشمند و بزرگی برای تبیین مفهوم حقیقی توحید و تصدیق توحید حقیقی در پرتو ولایت تبدیل کرد.

نتایج

همان‌طور که در این پژوهش بررسی گردید ناظر به دو سؤال اساسی مطرح شده در ابتدای این مقاله، تحلیل چرایی انتخاب روایت «سلسله‌الذهب» از سوی امام رضا (ع) از میان انبوه احادیث پیامبر اکرم (ص) و درک شرایط زمانی و ویژگی‌های سیاسی اجتماعی آن عصر، نیازمند درک گفتمان آن روزگار و تحلیل آن نیازمند بررسی مؤلفه‌های غالب بر این گفتمان و عناصر حاضر و مؤثر در این مسئله است.

۱. شناخت نحوه تأثیر شرایط زمانی و مکانی و بسترهای فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر حضور امام رضا (ع)، در تحلیل گفتمان این روایت، با توجه به نقش مردم مخاطب زمان صدور این حدیث در سرزمین ایران و جایگاه خاص آن از نظر شرایط سیاسی و اجتماعی و تمدن و فرهنگ و حوزه قلمرو و مرکز اصلی حکومت بنی‌العباس در مرو و همچنین تشنگی رؤیت، لقاء و استماع سخنان گهربار امام رضا (ع) و بیانی از میراث به‌جامانده از خاندان عصمت و به‌ویژه مأثور از پیامبر اکرم (ص) به دلیل فاصله مکانی بین مردم ایران با اهل بیت (علیهم‌السلام) و نیز جایگاه ویژه نیشابور آن روزگار، به‌عنوان یکی از کانون‌های مهم حدیثی آن روز جهان اسلام باید مورد توجه قرار گیرد.

۲. تحلیل گفتمان انتقادی این حدیث، نشان از ابعاد پنهان تقابل گفتمان امام رضا (ع) با گفتمان‌های رقیب حاضر در عصر حضور امام (ع) را در زمینه چالش جدی با دستگاه خلافت و اثبات عدم حقانیت جریان سیاسی خلفا، امویان و عباسیان و نیز در برابر فرقه‌های انحرافی درون شیعی از جمله: واقفیه، اسماعیلیه، زیدیه، غلات و صوفیه دارد. همچنین یادآوری پیام غدیر و «فلسفه سیاسی اسلام و تشیع» و نیز گونه‌ای جریان سازی اجتماعی برای انتقال پیام مهجور مانده معصومین (ع) در زمینه ارتباط توحید و ولایت، از پیام‌های تبیینی این تحلیل است؛ از تحلیل این حدیث برمی‌آید که «توحید» تنها یک لفظ و شعار نیست بلکه باید در زندگی اجتماعی هم ظهور و بروز داشته باشد و تجلی «توحید» در زندگی اجتماعی نیز با «ولایت امام» که همان ولایت خداست، میسر است. این حدیث در راستای تحقق «اقدام برای حفظ فرمایش‌ها و سیره پیامبر اکرم (ص)، در راستای مرجعیت دینی ائمه معصومین (ع)» است و امام رضا (ع) با این حدیث، در صدد بیان جهان‌بینی توحیدی اصیل اسلام است تا در این فرصت به دست آمده در جمع عظیم مردم و محدثین و با توجه به اقتضائات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن عصر، نه صرفاً یک پند و اندرز و نصیحت اخلاقی که کاربرد فردی و شخصی داشته باشد، بلکه یک مفهوم مهم و سرنوشت‌ساز را که در همه شئون فردی و اجتماعی و به‌ویژه در شناخت طریق سعادت باشد بیان نماید.

منابع

۱. **قرآن کریم**. مترجم: علی مشکینی (۱۴۰۳ ق). قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۵ ش)، **الامالی**، تهران: انتشارات کتابچی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲ ش). **التوحید**، ترجمه: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، چاپ اول، تهران: نشر صدوق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲ ش). **عیون اخبار الرضا (ع)**. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱ ش). **معانی الأخبار**. قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ش.
۶. ابن جوزی، سیوسف بن قز اوغلی (۱۴۲۶ ق). **تذکره الخواص**، قم: مجمع جهانی اهل بیت.
۷. ابن حجر هیتمی، احمد بن محمد (۱۳۸۵ ق). **الصواعق المحرقة فی ردّ علی اهل البدع و الزندقه**، قاهره: مکتبه القاهره.
۸. ابن صباغ مالکی، علی بن احمد (۱۴۲۲ ق). **الفصوص المهمه فی معرفه الأئمه**، قم: دار الحدیث.
۹. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن (۱۹۹۲ م). **طبقات الفقهاء**، تحقیق: محیی الدین علی نجیب، بیروت: دار البشائر الإسلامیه.
۱۰. ابن عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۱۲ ق). **لقاء الباب المفتوح**، دروس صوتیه قام بتفریغها موقع الشبکه الإسلامیه.
۱۱. ابن معروف، محمد بن عبد الخالق (بی تا). **فرهنگ کنز اللغات**، مصحح: رضا علوی نصر، تهران: مکتبه المرتضویه.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۹ ق). **لسان العرب**، بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۳. ابو نعیم، احمد بن عبدالله (۱۴۰۷ ق). **حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء**، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۲). **کشف الغمه فی معرفه الأئمه**؛ تهران: انتشارات اسلامیه.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. الهامی، داود (۱۳۷۲ ش). **«تشیع در گذرگاه تاریخ: دعوت از امام رضا (ع) برای سفر به ایران»**، قم: مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۵، ۳۲ تا ۴۴.

۱۷. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۰ ش). **تدبری در سیره تاریخی اهل بیت (ع)**، چاپ اول، مشهد: به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی).
۱۸. انصاری نیا، زری؛ خزعلی، انسیه (۱۳۹۷ ش). **پایان نامه دکتری با عنوان: تحلیل گفتمان مناظرات امام رضا با مخالفان**، دانشگاه الزهراء
۱۹. آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۵ ش). **تحلیل گفتمان انتقادی**، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی با همکاری دانشگاه تربیت مدرس.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ ق). **صحیح البخاری**، الطبعة الأولى، دمشق: دار طوق النجاة.
۲۱. بشیر، حسن (۱۳۹۸ ش). **«امام و امامت در گفتمان امام رضا (ع)»**، فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، دوره ۷، شماره ۴، (پیاپی ۲۸)، ۲۹ تا ۵۷.
۲۲. بشیر، حسن (۱۳۹۵ ش). **کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۳. پارسا، فروغ و همکاران (۱۳۹۷ ش). **معناشناسی و مطالعات قرآنی (مجموعه درس گفتارها)**، چاپ اول، تهران: انتشارات نگارستان اندیشه.
۲۴. پاکتچی، احمد و همکاران (۱۳۹۲ ش). **ابعاد شخصیت و زندگی حضرت امام رضا (ع)**، تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع).
۲۵. ثعالی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ ق). **فقه اللغة**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ش). **سیره رسول اکرم (ص) در قرآن**، تنظیم و نگارش: حسن واعظی محمدی، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۷. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۷۵ ش). **تاریخ نیشابور**، ترجمه محمدحسین خلیفه، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
۲۸. حبیبی تبار؛ حسن و مروجی طبسی، محمد محسن (۱۳۹۲ ش). **«توحید و امامت در حدیث سلسله الذهب»**، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۴۱، ۹۳ تا ۵۷.
۲۹. حموی بغدادی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۹۹ ش). **معجم البلدان**، بیروت: دار الإحیاء التراث العربی.
۳۰. خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، (۱۳۸۴ ش). **مهمان خانه بخارا**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، (۱۳۷۵ ش). **وسيله الخادم**. مترجم: نثار احمد زین پوری، قم: موسسه انصاریان.
۳۲. خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۱ ش). **دو پیشوال ملل؛ حضرت ابراهیم (ع) و حضرت رضا (ع)**، مشهد: بنیاد فرهنگی و هنری امام رضا (ع).

۳۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، الطبعة الرابعة، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، المدینه: طلیعه النور.
۳۴. رحمانی، محمد (۱۳۷۵ ش). «*بررسی حدیث سلسله‌الذهب*»، مجله فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲، ۵۷ تا ۷۸.
۳۵. شکرانی، رضا و همکاران (۱۳۹۰ ش). «*بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی*»، فصلنامه پژوهش، سال سوم، شماره اول، ۹۳ تا ۱۲۲.
۳۶. شکرانی، رضا و همکاران (۱۳۸۹ ش). «*گفتمان کاوی و کاربست آن در متون روایی*»، فصلنامه پژوهش، سال دوم، شماره دوم، ۷۱ تا ۱۰۰.
۳۷. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق). *المحیط فی اللغة*، محقق: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). *الأمالی*، قم: بنیاد بعثت.
۳۹. عارف نژاد، ابوالقاسم (۱۳۹۴ ش). «*واکاوی فضای گفتمانی نیشابور در زمان فضل بن شاذان*»، فصلنامه علمی پژوهشی خراسان بزرگ، سال ششم، شماره ۲۱، ۳۱ تا ۴۷.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *العین*، قم: مؤسسه دار الهجره.
۴۱. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ ش). *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه: فاطمه شایسته پیران و همکاران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۴۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). *القاموس المحيط*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۳. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ ق). *ینایع الموده لنوی القریبی*، قم: دار الاسوه للطباعه و النشر.
۴۴. لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ ش). *عیون الحکم و المواعظ*، تصحیح و تنظیم: حسین حسینی بیرجندی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۲ ق). *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار (ع)*، ترجمه ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۶. مجیدی، حسن (۱۳۹۲ ش). «*تحلیل گفتمان مناظره‌های امام رضا (ع)*»، مجله فرهنگ رضوی، شماره ۲، ۹ تا ۳۹.
۴۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصحح: علی شیری، بیروت: دار الفکر.
۴۸. مرعی، حسین عبدالله (۱۴۱۳ ق). *القاموس الفقهی*، بیروت: دار المجتبی.
۴۹. مروارید، علی اصغر (بی‌تا). *بدایع الفقیهیه*، بی‌جا.
۵۰. مصطفی، ابراهیم و همکاران (۱۹۸۹ ش). *المعجم الوسیط*، استانبول: دار الدعوه.

۵۱. معروف، بشار عواد و همکاران (۱۴۳۴ ق). *المسند المصنّف المَعْلَل*، دار الغرب الإسلامي.
۵۲. معلوف، لويس (۲۰۰۰ م). *المنجد في اللغة العربية المعاصرة*، بيروت: دار المشرق.
۵۳. مقدس، محمود (۱۳۹۹ ش). «*تحليل مناظرات امام رضا (ع) بر مبنای نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه*»، دو فصلنامه پژوهش نامه مذاهب اسلامی، شماره ۱۴، ۶۳ تا ۸۹.
۵۴. موسوی، حسین بن یوسف (۱۴۱۰ ق). *الإفصاح في فقه اللغة*، محقق: عبد الفتاح صعيدی، قم: مکتب الإعلام الإسلامي.
۵۵. مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ ق). *لسان اللسان*، بيروت: دار الکتب العلمیه.
۵۶. میرحسینی، یحیی؛ هاشمی، زهرا (۱۴۰۰ ش). «*خوانش تاریخی-گفتمانی حدیث سلسله الذهب*»، مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۹، سال بیست و هفتم، ۱۱۵ تا ۱۳۴.
۵۷. ولوی، علی محمد؛ بختیاری، زهرا (۱۳۹۸ ش). «*واکاوی دلایل استناد علی بن موسی الرضا (ع)*»، فصلنامه علمی فرهنگ رضوی، سال هفتم، شماره ۳، ۲۰۱ تا ۳۳۰.
۵۸. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۳۸۵ ش). *فرهنگ فقه فارسی*، قم: موسسه دائره المعارف فقه فارسی.
۵۹. Fairclough, Norman(2003). *Analysing Discourse*, New York and London: Routledge.

Resources

1. The Holy Quran. Translator: Ali Meshkini (1403 AH). Qom: Quran Printing and Publishing Center of the Islamic Republic of Iran.
2. Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali (1936), Al-Amali, Tehran: Ketabchi Publications.
3. Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali (1993). Al-Tawhid, translated by Hamid Reza Mostafid and Ali Akbar Ghaffari, first edition, Tehran: Sadooq Publishing.
4. Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali (1372 AH). Ayoun Akhbar al-Rida (AS). Qom: Jamiat al-Modaresin Publications.
5. Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali (1361 AH). Ma'ani al-Akhbar. Qom: Jamiat al-Modaresin Publications, 1361 AH.
6. Ibn al-Jawzi, Siyyuf ibn Qaz Oghly (1426 AH). Tadzkirah al-Khawas, Qom: Majma' al-Jahani al-Ahl al-Bayt.
7. Ibn Hajar Haytami, Ahmad ibn Muhammad (1385 AH). Al-Sawa'eq al-Muhraqa in response to the people of innovation and heresy, Cairo: Maktaba al-Qahirah.
8. Ibn Sabbagh Maliki, Ali ibn Ahmad (1422 AH). The Important Sections in the Knowledge of the Imams, Qom: Dar al-Hadith.
9. Ibn Salah, Uthman ibn Abd al-Rahman (1992 AD). The Classes of the Jurists, Researched by Muhyiddin Ali Najib, Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyya.
10. Ibn Uthaymeen, Muhammad ibn Salih (1412 AH). The Open Door Meeting, audio lessons he uploaded on the Islamic Network.
11. Ibn Ma'ruf, Muhammad ibn Abdul Khaliq (b.a.). Farhang Kanz al-Lughat, edited by Reza Alawi Nasr, Tehran: Maktaba al-Murtazawiyah.
12. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1369 AH). Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution.
13. Abu Na'im, Ahmad ibn Abdullah (1407 AH). Hiliyah al-Awliya and Tabaqat al-Asfiyya, Beirut: Dar al-Kutb al-Arabi.
14. Arbali, Ali ibn Isa (1382). Kashf al-Ghammah fi ma'arifah al-A'imah; Tehran: Islamiyya Publications.
15. Azhari, Muhammad ibn Ahmad (1421 AH). Tahdhib al-Lagha, Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabi.

16. Elhami, Dawood (1993). "Shia at the crossroads of history: inviting Imam Reza (AS) to travel to Iran", Qom: Journal of Lessons from the School of Islam, No. 5, 32 to 44.
17. Elahizadeh, Muhammad Hussein (1991). Reflections on the historical life of the Ahl al-Bayt (AS), first edition, Mashhad: Published by (Astan Quds Razavi Publications).
18. Ansari Nia, Zari; Khazali, Ansiya (2018). Doctoral thesis entitled: Discourse Analysis of Imam Reza's Debates with Opponents, Al-Zahra University
19. Aghagolzadeh, Ferdows (2006). Critical Discourse Analysis, First Edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications in Cooperation with Tarbiat Modarres University.
20. Bukhari, Muhammad bin Ismail (1422 AH). Sahih Al-Bukhari, First Edition, Damascus: Dar Tuq Al-Najah.
21. Bashir, Hassan (2019). "Imam and Imamate in the Discourse of Imam Reza (AS)", Farhang Razavi Scientific Quarterly, Volume 7, Issue 4, (Seriously 28), 29 to 57.,
22. Bashir, Hassan (2016). Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Sources, Tehran: Farhang Islamic Publishing House, First Edition.
23. Parsa, Forough et al. (2018). Semantics and Quranic Studies (Collection of Discourse Lessons), First Edition, Tehran: Negarestan Andisheh Publications.
24. Paketchi, Ahmad et al. (2013). Dimensions of the Personality and Life of Imam Reza (AS), Tehran: Imam Sadeq University Press.
25. Tha'alabi, Abdul Malik bin Muhammad (1414 AH). Fiqh al-Lughah, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilamiyah.
26. Javadi Amoli, Abdullah (1387 AH). The Life of the Holy Prophet (PBUH) in the Quran, edited and written by Hassan Va'ez Mohammadi, Qom: Israa Publishing Center.
27. Hakim Neishaburi, Muhammad bin Abdullah (1375 AH). History of Neishapur, translated by Muhammad Hussein Khalifa, edited by Muhammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Ageh Publishing.
28. Habibi Tabar; Hassan and Maroji Tabasi, Mohammad Mohsen (2013). "Monotheism and Imamate in the Hadith of the Golden Chain", Scientific Quarterly Research Journal of Islamic Theology, Volume 22, No. 41, 93 to 57.

29. Hamavi Baghdadi, Yaqut bin Abdullah (2013). *Mu'jam al-Bulandan*, Beirut: Dar al-Ihya' al-Turat al-Arabi.
30. Khanji Isfahani, Fadlallah bin Roozbahan (2005). *Guest House of Bukhara*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
31. Khanji Isfahani, Fadlallah bin Roozbahan (1375/1977). *Wasileh al-Khadim*. Translator: Nisar Ahmad Zainpuri, Qom: Ansarian Institute.
32. Khoshmanesh, Abul-Fadl (1391/1972). *Two Leaders of Nations; Hazrat Ibrahim (AS) and Hazrat Reza (AS)*, Mashhad: Imam Reza (AS) Cultural and Artistic Foundation.
33. Raghیب Isfahani, Husayn bin Muhammad (1429/1979). *Mufradat al-Faz al-Quran*, 4th edition, researched by Safwan Adnan Davoudi, Medina: Tali'at al-Nur.
34. Rahmani, Mohammad (1996). "A Study of the Hadith of the Golden Lineage", *Quarterly Journal of Hadith Sciences*, No. 2, 57 to 78.
35. Shokrani, Reza et al. (1991). "A Study of the Discourse Mining Method and Its Application in Quranic Studies", *Quarterly Journal of Research*, Year 3, Issue 1, 93 to 122.
36. Shokrani, Reza et al. (1990). "Discourse Mining and Its Application in Narrative Texts", *Quarterly Journal of Research*, Year 2, Issue 2, 71 to 100.
37. Sahib bin Ebad, Ismail bin Ebad (1414 AH). *Al-Muhit fi al-Laghah*, researcher: Muhammad Hassan Al-Yasin, Beirut: Aalem al-Kutb.
38. Tusi, Muhammad bin Hassan (1414 AH). *Al-Amali*, Qom: Bisrat Foundation.
39. Aref Nejad, Abul-Qasim (1394 AH). "Analysis of the Discursive Space of Nishapur in the Time of Fadl bin Shazan", *Scientific Research Quarterly of Greater Khorasan*, Year 6, No. 21, 31 to 47.
40. Farahidi, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Al-Ain*, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
41. Fairclough, Norman (1990). *Critical Discourse Analysis*, translated by: Fatemeh Shayesteh Piran and colleagues, Tehran: Media Studies and Research Center.
42. Firouzabadi, Muhammad ibn Yaqub (1990). *The Enclosed Dictionary*, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilamiyah.

43. Qandozi, Sulayman ibn Ibrahim (1990). *The Sources of Al-Mudah for Relatives*, Qom: Dar al-Aswa for Printing and Publishing.
44. Laithi Wasiti, Ali bin Muhammad (1376). *Ayoun al-Hakam wa al-Mawa'iz*, edited and compiled by Hossein Hosseini Birjandi, Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute.
45. Majlisi, Muhammad Baqir (1402 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah to read the news of the purest Imams (a.s.)*, translated by Abul-Hasan Mousavi Hamadani, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya.
46. Majidi, Hassan (1392). "Analysis of the discourse of the debates of Imam Reza (a.s.)", *Razavi Culture Magazine*, No. 2, 9 to 39.
47. Morteza Zubaidi, Muhammad bin Muhammad (1414 AH). *The Bride's Crown is Among the Jewels of the Dictionary*, edited by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
48. Mar'i, Hussein Abdullah (1413 AH). *Al-Qamous Al-Fiqhi*, Beirut: Dar Al-Mujtaba.
49. Marwarid, Ali Asghar (b.e.). *Bad'a'i Al-Fiqhiyyah*, Bi-Ja.
50. Mustafa, Ibrahim et al. (1989). *Al-Mu'jam Al-Wasit*, Istanbul: Dar Al-Dawa.
51. Marouf, Bashar Awad et al. (1434 AH). *Al-Musnad Al-Musnad Al-Mu'alal*, Dar Al-Gharb Al-Islami.
52. Maalouf, Lewis (2000). *Al-Munjad in Contemporary Arabic Language*, Beirut: Dar Al-Mashreq.
53. Muqaddas, Mahmoud (2010). "Analysis of Imam Reza's (AS) Debates Based on the Discursive Theory of Laclau and Mouffe", *bi-monthly journal, Islamic Schools of Research*, No. 14. 63 to 89.
54. Mousavi, Hussein bin Yusuf (1410 AH). *Al-Ifsah in the Jurisprudence of Language*, Researcher: Abdul Fattah Sa'idi, Qom: Maktaba Al-Imāl Al-Islami.
55. Muhanna, Abdullah Ali (1413 AH). *The Language of the Tongue*, Beirut: Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah.
56. Mir Hosseini, Yahya; Hashemi, Zahra (1400). "Historical-discursive reading of the Hadith of the Golden Dynasty", *Journal of Historical Studies of the Quran and Hadith*, No. 69, Year 27, 115-134.

57. Walvi, Ali Mohammad; Bakhtiari, Zahra (2019). "Analysis of the reasons for citing Ali ibn Musa al-Rida (AS)", Scientific Quarterly of Farhang Razavi, Year 7, No. 3, 201-330.
58. Hashemi Shahroudi, Mahmoud (2006). Persian Jurisprudence Dictionary, Qom: Persian Jurisprudence Encyclopedia Institute.
59. Fairclough, Norman (2003). Analyzing Discourse, New York and London: Routledge.

Explaining the Use of the Word "Khusran" (Loss) in the Quran to Derive Principles of Religious Education

Mahdiyeh Keshani¹

Abazar Kafimosavi²

1 Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University of Isfahan, Isfahan, Iran. m.keshani@cfu.ac.ir

2 Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University of Isfahan, Isfahan, Iran (The Corresponding Author). a.kafi@cfu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2045264.1111

*Original
Research*

Received:

2024-11-08

Accepted:

2024-12-13

Keywords:

Khusran
(Loss),
Quran,
Educational
Principles,
Religious
Education.

Abstract: Examining Quranic keywords from an educational perspective is an approach that can provide understanding and inference of the foundations and principles of education. The keyword "Khusran" (loss) is one of the most frequently recurring terms in the Quran, and explaining its pattern of usage in the Quran and understanding the meanings associated with the verses in which this keyword appears can pave the way for the derivation of principles of religious education. In this regard, the present study intends to provide an educational commentary on the word "Khusran" in the Quran to derive the aforementioned principles. To achieve this purpose, and due to the multifaceted nature of this article, the research method is a combination of descriptive phenomenological stages in the stage of referencing Quranic verses, analysis and coding of data according to the grounded theory strategy with MAXQDA software in three parts: open coding, axial coding, and selective coding, and qualitative content analysis in an inductive manner in the field of educational implications. The results of the research indicate that the theoretical model of the term "loss" can be divided into five categories: factors of loss, immunity from loss, matters susceptible to loss, degrees of loss, and material losses. Furthermore, six educational principles can be extracted from this theoretical and conceptual model for religious education, which include the following: the necessity of raising awareness of the fatalism inherent in "Khusran," the necessity of confronting losses, the necessity of ranking when facing losses, the necessity of paying attention to false illusions in "Khusran," the necessity of paying attention to the element of compliance and influence in "Khusran," and the necessity of a dual perspective on "Khusran."

تبیین کاربرد واژه «خسران» در قرآن در راستای استنباط اصول تربیت دینی

مهديه كشاني^۱ اباذر كافي موسوي^۲

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان اصفهان، اصفهان، ایران. m.keshani@cfu.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول).

a.kafi@cfu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2045264.1111

چکیده: نگاه به کلیدواژه‌های قرآنی از منظر تربیتی، رویکردی است که می‌تواند باب فهم و استنباط مبانی و اصول تعلیم و تربیت را فراهم نماید. کلیدواژه خسران از جمله واژگان مرتبط پرتکرار قرآنی است که تبیین الگوی کاربرد آن در قرآن و فهم تعابیر مرتبط با آیاتی که این کلیدواژه در آن‌ها به کار برده شده است، می‌تواند راهگشای اصول تربیت دینی باشد. در همین راستا، پژوهش حاضر قصد دارد در راستای استنباط اصول فوق، به واژه خسران در قرآن، نظری تربیتی بیندازد. برای دست‌یابی به این منظور و به دلیل چندوجهی بودن مقاله حاضر، روش پژوهش ترکیبی از مراحل پدیدارشناسی توصیفی در مرحله رجوع به آیات قرآن، تحلیل و کدگذاری داده‌ها به شیوه استراتژی داده بنیاد با نرم‌افزار MAXQDA در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی و تحلیل محتوای کیفی به شیوه استقرایی در بخش دلالت‌های تربیتی است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که الگوی نظری واژه خسران در قالب پنج دسته عوامل خسران، مصونیت از خسران، امور خسران‌پذیر، درجات خسران و خسران‌های مادی قابل تقسیم است. همچنین شش اصل تربیتی از این الگوی نظری و مفهومی برای تربیت دینی قابل استخراج است که شامل موارد زیر می‌باشد: لزوم آگاهی بخشی عاقبت‌گرا در خسران، لزوم مواجهه با خسران، لزوم مرتبه‌بندی در مواجهه با خسران، لزوم توجه به خیال باطل در خسران، لزوم توجه به عنصر پیروی و اثرگذاری در خسران، لزوم نگاه دو وجهی به خسران.

صص:

۲۴۷-۲۲۲

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۸/۱۸

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۲۳

کلید واژه‌ها:

خسران،

قرآن،

اصول تربیتی،

تربیت دینی

۱. مقدمه و بیان مسئله

خسران، کاهش و کم شدن اصل سرمایه است. کاربرد این واژه بیشتر در مال و جاه است و در امور نفسی [صحت و سلامت]، عقل، ایمان و ثواب نیز استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۱ و ۲۸۲). در این نوشتار از واژه‌های «خسر» و مشتقات آن و آنچه در معنای خسران آمده استفاده شده است. باید توجه داشت همان‌گونه که در نگاه و رویکرد کلی به قرآن می‌توان نکات و مبانی تربیتی برای زندگی انسان استخراج نمود، در نگاه خرد و با توجه به استخراج الگوی کلمات قرآنی و دسته‌بندی و نظم‌دهی به آن‌ها می‌توان در راستای تربیت حیات‌بخش برای انسان قدم برداشت. به همین منظور واژه خسران که از جمله کلمات پرتکرار قرآنی است با رویکردی تربیتی مورد بررسی قرار گرفته است.

کلمه «اصل» به معنای گوناگون به کار می‌رود. این کلمه در لغت به معنای بن، اساس، ریشه، بنیان، جوهر و مبنا هست (میرزایی، ۱۳۸۸، حرف الف). در اصطلاح نیز معنای متفاوتی از این کلمه مدنظر است. می‌توان گفت که در هر قلمرویی از دانش اصل معنایی متناسب با آن قلمرو دارد. در حوزه تعلیم و تربیت، مقصود از اصول، قواعدی است که می‌توان آن را نوعی دستورالعمل کلی و راهنمای عملی تدابیر تربیتی دانست (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۸: ۵۵). بر همین اساس و با توجه به مبانی نظری و شناختی که در قرآن و در ارتباط با واژه خسران و الگوی کاربرد آن وجود دارد، می‌توان اصولی را برای تربیت دینی استنباط نمود که علاوه بر کمک نمودن به وظایف معلم در تربیت دینی، می‌تواند به‌عنوان راهبردهای کلی در تعلیم و تربیت مورد استناد قرار گیرد. باید اذعان نمود نگاه به تدریس و تربیت از دریچه مبانی قرآنی می‌تواند اتکایی متقن و مستحکم در راستای فعالیت‌های تربیتی باشد. به عبارتی کار معلمی زمانی ثمربخش است که فعالیت‌ها و وظایف معلمی در آن با نگاه به مبانی علمی و دینی به‌صورت توأمان باشد.

«تربیت دینی» به معنای تربیت بعد دینی انسان یعنی؛ مجموعه اعمال عمدی که با هدف آموزش گزاره‌های اعتقادی یک دین و پرورش ایمان و التزام عملی به آن آموزه‌ها صورت می‌گیرد (اخلاقی، ۱۳۸۸: ۹۳). در این معنا بُعد دینی انسان، هم‌عرض ابعاد دیگر او مانند بعد عقلی، بعد عاطفی، بعد اجتماعی، بعد جنسی و دیگر

ابعاد انسان است؛ بنابراین همان‌طور که می‌توان درباره‌ی بعد عقلی انسان و چگونگی تربیت این بعد سخن گفت، تربیت بعد دینی او نیز به‌عنوان فرایندی عملی قابل بررسی و مطالعه‌ی علمی است. بر اساس آنچه بیان شد، مسئله پژوهش حاضر این است که در نگاهی تربیتی به قرآن و با رویکرد جزئی‌نگر به کلیدواژگان پرتکرار خسران در قرآن، ابتدا الگوی کاربرد این واژگان را استخراج نموده و بر اساس الگوی نظری و مفهومی فوق، دلالت‌های تربیتی برای معلمی را در راستای تربیت دینی نسل‌های آینده را استخراج و استنباط نماید. با توجه به مقدمات فوق، می‌توان در باب ضرورت‌سنجی نوشتار حاضر، به موارد زیر اشاره نمود:

- ✓ نگاه تربیتی به قرآن جهت استنباط اصول مستخرج برای تربیت دینی
- ✓ نگاه خرد به کلیدواژه خسران در قرآن و استخراج الگوی نظری و مفهومی مرتبط با آن
- ✓ استنباط اصول برای تربیت دینی بر اساس الگوی استخراج‌شده در رابطه با کلیدواژه خسران در قرآن
- ✓ توجه به غنی بخشی به مبانی تربیت در کار معلمی بر اساس گزاره‌های مستخرج از مبانی دینی
- ✓ توجه به استخراج رویکردهای کلان نظری و مفهومی قرآنی از رهگذر نگاه به رویکردهای خرد در مقیاس کلیدواژه‌های خاص

۲. اهداف و سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر سعی دارد در نگاهی جامع به تمام آیات قرآن در ارتباط با واژه خسران، الگوی نظری و مفهومی مرتبط با این کلیدواژه را استخراج نموده تا از این رهگذر اصول لازم در راستای تربیت دینی را، مورد استنباط قرار دهد. با این توصیف سؤالات پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشد:

- ۱- الگوی نظری و مفهومی واژه خسران در قرآن چیست؟
- ۲- بر اساس الگوی نظری و مفهومی واژه خسران در قرآن، اصول تربیتی در راستای تربیت دینی چه می‌باشد؟

۳. پیشینه پژوهش

مطالعه در باب کلیدواژه‌های قرآنی، همیشه مورد توجه پژوهشگران و نویسندگان بوده و هست. منتها نگاه به کلیدواژه خسران در قالب استخراج الگوی نظری و مفهومی آن، رویکردی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین تبیین ارتباط کلیدواژه خسران و اصول تربیت دینی، موضوعی است که هیچ تحقیقی در رابطه با آن صورت نگرفته است. با توجه به این موضوع و پس از بررسی پیشینه پژوهش، می‌توان به تألیفات زیر که ارتباط مستقیم‌تری با موضوع تحقیق حاضر دارد، اشاره نمود:

انصاری مقدم (۱۴۰۳) در مقاله‌ی «تحلیل تفسیری راهکارهای جلوگیری از خسران در سوره مبارکه عصر» بیان می‌دارد خسران به معنای زیان کردن هلاکت و ضلالت ذکر شده است. خدای متعال در سوره مبارکه عصر راه‌های جلوگیری از خسران را بیان نموده است: ۱. ایمان، ۲. عمل صالح، ۳. توصیه به حق و ۴. توصیه به صبر. مطابق با توصیه خدای متعال در این سوره هر کس این چهار راهکار را عمل نماید از خسران و زیان به دور خواهد ماند.

صفری و شایان (۱۳۹۸) در مقاله‌ی «تحلیل مدیریت خسران از منظر قرآن» بیان می‌دارند قرآن کریم «خسران» را ۶۵ مرتبه در ۳۵ سوره به‌عنوان یک چالش اساسی در حیات فردی و اجتماعی بشر معرفی نموده، مصادیق خاسران (حزب شیطان، قایبل، مخالفین و منکرین پیامبران، کافران و تابعانشان، مشرکان، ظالمان، نقض تعهدات و...) را برشمرده و راهکارهایی (ایمان، عمل صالح، توأسی به حق، توأسی به صبر، اندیشه و تعقل و...) را جهت جلوگیری از خسران در اختیار انسان قرار داده، «از دست دادن اصل سرمایه نه ضرر اندک» را معنای محوری این واژه دانسته، گستره خسران فراگیر و ناظر به همه‌ی عرصه‌های زندگی معنوی (هدر دادن سرمایه‌های وجودی) و مادی (نقص در داشته‌ها و ذخایر) می‌داند.

جلایی نوبری و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ی «بررسی معنایی واژه خسران در قرآن کریم با تکیه بر مضامین سوره عصر» بیان می‌دارند خسران در لغت به معنای کم شدن و زیان کردن و نیز گمراهی و ضلالت است. واژه خَسِرَ با مشتقاتش ۶۵ بار در قرآن به کار رفته و سوره عصر نیز به‌طور ویژه به عوامل خسران و راه‌های نجات

از آن پرداخته است؛ بنابراین خسران به معنای باختن سرمایه اعم از سرمایه‌های مادی یا معنوی است. سرمایه معنوی انسان عمر اوست که با ایمان به خدا، پیامبر، قرآن کریم، ولایت امام علی (ع) و انجام اعمال صالح است که عامل نجات از زیان می‌باشد همان‌گونه که توصیه به حق و صبر سبب فلاح و رستگاری در دنیا و آخرت می‌گردد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نوشتار حاضر در بخش‌های زیر رویکرد و نگاه نوآورانه داشته است:

✓ نگاه و زاویه جدید به واژه خسران از دریچه فهم الگوی نظری و مفهومی آن و دسته‌بندی الگوی نظری فوق بر اساس مفاهیم مطرح شده در آیات مربوط به این واژگان

✓ تبیین الگوی نظری و مفهومی واژه خسران جهت فهم بهتر و کامل‌تر این واژه

✓ تبیین اصول تربیت دینی از منظر نگاه و رویکرد تربیتی به مقوله خسران در قرآن.

۴. روش پژوهش

تحقیق حاضر با توجه به چندوجهی بودن آن، ترکیبی از روش‌های کیفی جمع‌آوری، تحلیل و کدگذاری داده‌ها را به کار گرفته است. در بخش نخست از روش پدیدارشناسی توصیفی برای رجوع به آیات قرآن کریم استفاده شده است. پدیدارشناسی، یک رویکرد پژوهش کیفی است که در پی شناسایی معنای ذاتی و تغییرناپذیر مسئله‌ی تحت بررسی می‌باشد (چان، فانگ و چین^۱: ۲۰۱۳ به نقل از لانگدریج^۲: ۲۰۰۷). مراحل این روش عبارت‌اند از: ۱. طرح سؤال پژوهشی بر اساس الگوی «وجود ذاتی پدیده چیست؟» ۲. نمونه‌گیری هدفمند ۳. جمع‌آوری داده‌ها ۴. تحلیل داده‌ها (عابدی، ۱۳۸۹). البته این مراحل، سیر خطی ندارند و به‌صورت رفت و برگشتی مورد استفاده قرار می‌گیرند. بر اساس مراحل فوق، ابتدا یک سؤال پژوهشی با این مضمون طرح شد که: ۱. «واژه خسران در قرآن چگونه بکار گرفته

1.Chan, Fung and Chien

2.Langdridge

شده است؟»^۲. نمونه‌گیری هدفمند که تا اشباع نظری مقولات ادامه داشته و در طرح تحقیقی حاضر سبب خوانش کل آیات قرآن در رابطه با کلیدواژه خسران گردید. ۳. در مرحله سوم، جمع‌آوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به متن قرآن انجام گرفت. ۴. در مرحله چهارم، داده‌های به دست آمده با استفاده از نرم‌افزار MAXQDAY نسخه ۳-۱۲ PORO مورد تحلیل قرار گرفت.

این شیوه در گذشته به صورت کاملاً سنتی و دستی انجام می‌شد، اما در این پژوهش راهبرد پدیدارشناسی توصیفی در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی انجام شد. در این شیوه ابتدا رمزهای مناسب به بخش‌های مختلف اختصاص می‌یابد که به آن، کدهای اولیه گفته می‌شود. آیات استخراج‌شده، همان دسته‌بندی کدهای اولیه است که با هم ارتباط دارند، اما این دسته‌بندی به دو صورت انجام می‌شود. اول: چند کد اولیه در یک دسته قرار می‌گیرند و یک نام جدید می‌گیرند. دوم: چند کد اولیه زیرمجموعه یک کد دیگر قرار می‌گیرند که آن‌ها را در بردارند؛ بنابراین مجموعه مختلفی از کدهای در کنار هم مقوله اصلی یا مقولات فرعی را تشکیل می‌دهند که به این بخش، کدگذاری باز گفته می‌شود. سپس کدگذاری محوری باید صورت گیرد. در واقع، کد محوری نقش سازه را در تحقیقات بازی می‌کند و با توجه به نظر چارمز^۱ (۲۱۱۳) کد محوری عبارت است از مجموعه‌ای از مقولات که با یکدیگر رابطه دارند و زیرمجموعه یک نام جدید یا زیرمجموعه یک مقوله کلی‌تر هستند. در ادامه، نرم‌افزار مذکور با یافتن پیوندهای میان مقولات به رمزگذاری محوری اقدام می‌کند و در نهایت، فرضیه‌ها در قالب همین مقوله‌ها تعیین می‌شوند که به آن، کدگذاری انتخابی می‌گویند. در واقع با رمزگذاری انتخابی، مقوله‌ها پالایش می‌شوند و با طی این فرایندها در نهایت، چارچوب نظری پدیدار می‌شود (کوربین و استراوس^۲، ۱۹۹۰: ۱۲). در مرحله کدگذاری انتخابی، الگوی کاربرد واژه خسران در قرآن در قالب پنج دسته اصلی به دست آمد.

1. Charms

2. Corbin & Strauss

در مرحله آخر، مطالعه تطبیقی کدهای محوری و باز به استخراج اصول تربیتی به روش تحلیل محتوای کیفی به شیوهی استقرایی انجام شد. مراحل این روش و نحوه استفاده از آن توسط محققین، به شرح زیر می باشد.

۱. تعیین واحد تحلیل: واحد تحلیل، شخص یا چیزی است که تحلیل بر اساس آن انجام می گیرد. رایج ترین واحدی که پژوهشگران در تحلیل محتوای کیفی مورد استفاده قرار می دهند، مضمون است (مومنی راد، ۱۳۹۲، صص. ۲۰۳-۲۰۴)؛ یعنی معنای خاص برگرفته از یک کلمه، جمله یا بند (معروفی و یوسف زاده، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۶). در این پژوهش نیز از مضمون به عنوان واحد تحلیل آیات استفاده شد.

۲. ایجاد نظام مقوله بندی: مقوله های پژوهش حاضر بر اساس نظام استقرایی شکل گرفتند. در نظام استقرایی، ابتدا مقولات مشخص و بر اساس آن، داده ها، مرحله به مرحله از متن استخراج می شوند (Mayering, 2014, p. 81).

۳. تحلیل و استنباط از متن: در این مرحله، پژوهشگر ادراکات خود از محتوای داده ها را با نگاهی عمیق بررسی می کند تا دلالت های ضمنی آن را استنباط کند (Jensen & Jankowski, 2002, p. 184). طی نمودن سه مرحله فوق یعنی استخراج مضامین، مقوله بندی مضامین و ادراک و تحلیل آن ها به استخراج اصول تربیتی در مقاله حاضر منتج شد.

۵. یافته های آماری و توصیفی تحقیق

در تحقیق حاضر، کدهای باز استخراج شده از قرآن در قالب جداول و نمودارهای تصویری با استفاده از نرم افزار مکس کیودا، ارائه شده است. این شیوه کدگذاری و نمودارسازی، فهم مطالب و گونه ها را برای محققین راحت تر می نماید. در پژوهش حاضر ابتدا کلیه آیاتی که واژه خسر و مشتقات آن را دارا بود، بررسی شد، بعد از آن آیاتی که دارای مفهوم و عبارات مشابه بودند حذف گردید، سپس الگوی نظری بقیه آیات استخراج شد. منظور از الگوی نظری، دسته بندی آیات مرتبط در یک دسته کلی و بررسی ارتباط آن ها می باشد. پس از آن، جدول الگوی مفهومی آیات در پایان این بخش ارائه گردیده است.

جدول ۱: الگوی نظری واژه خسران بر اساس ماتریکس مکس

Code System	
خسران	
عوامل خسران	
عقیده فاسد	
حس ایمنی	
کفر و کبر	
شرک	
غیر مسلمان	
رفتار فاسد	
بدرفتاری با پدر و مادر	
پیمان شکنی و فساد	
سیکی اعمال	
نسبت دروغ	
تکذیب	
حق گویان	
قیامت	
قرآن	
ستم	
ستمکار	
ستم بر حق	
ستم بر نفس	
باطل	
گمان باطل	
باطل گرایي	
پیروی از باطل	
همنشین بد	
دنیا طلب	
بیماردل	
قتل	
فرزند کشی	
برادر کشی	
شهوت	
زنا و دوست نامشروع	
شهوت گرایي	
غفلت	
درجات خسران	
فقط زیانکار	
زیانکارترین	
زیان آشکار	
بسیار زیانکار	
سخت ترین زیان	
زیانکار واقعی	
امور خسران پذیر	
عمر انسان	
عمر نزدیکان	
نفس انسان	
مصونیت از خسران	
ایمان و عمل صالح و صبر	
فضل و رحمت خداوند	
رحم و آمرزش خداوند	
خسران مادی	
نهی خسران مال	
امتحان با خسران	

<p>پس از مرگ مرا زنده کرده و از قبر بیرون می‌آرند در صورتی که پیش از من گروه و طوایف بسیاری رفتند و یکی باز نیامد... اینان اند کسانی که [به خاطر انکار وعده‌های حق] فرمان عذاب درباره آنان در زمره گروه‌هایی از جن و انس که پیش از آنان درگذشتند، محقق و ثابت شده است؛ زیرا آنان زیانکار بودند (احقاف/ ۱۷ و ۱۸).</p>			
<p>آنان کسانی هستند که پیمان خدا را پس از استواری‌اش می‌شکنند و آنچه را خدا پیوند خوردن به آن را فرمان داده است قطع می‌نمایند و در زمین تباهی و فساد بر پا می‌کنند، آن‌اند که زیانکارند (بقره/ ۲۷).</p>	<p>پیمان شکنی و فساد</p>		
<p>و کسانی که اعمال وزن شده آنان سبک [و بی‌ارزش] است، همانان‌اند که سرمایه وجودشان را از دست داده (مؤمنون/ ۱۰۳).</p>	<p>سبکی اعمال</p>		
<p>به راستی آنان [سرمایه] وجودشان را تباه کردند و آنچه را به دروغ [به‌عنوان شریک خدا به خدا] نسبت می‌دادند [از دستشان رفت و] گم شد (اعراف/ ۵۳).</p>	<p>نسبت دروغ</p>		
<p>آنان که شعیب را تکذیب کردند، همان زیانکاران بودند (اعراف/ ۹۲).</p>	<p>حق‌گویان</p>		
<p>کسانی که دیدار [پاداش و مقام قرب] خدا را تکذیب کردند، یقیناً دچار زیان شدند (انعام/ ۳۱).</p>	<p>قیامت</p>	<p>تکذیب</p>	
<p>و هرگز از کسانی مباش که آیات ما را تکذیب کردند که از زیانکاران خواهی شد (یونس/ ۹۵).</p>	<p>قرآن</p>		
<p>و ما از قرآن آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است، نازل می‌کنیم و ستمکاران را جز خسارت نمی‌افزاید (اسرا/ ۸۲).</p>	<p>ستمکار</p>	<p>ستم</p>	
<p>و کسانی که اعمال وزن شده آنان سبک و بی‌ارزش باشد، به سبب اینکه همواره به آیات ما ستم می‌ورزیدند، به خود زیان زده‌اند (اعراف/ ۹).</p>	<p>ستم بر حق</p>		

<p>گفتند: پروردگارا! ما بر خود ستم ورزیدیم و اگر ما را نیامرزی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود (اعراف/۲۳).</p>	<p>ستم بر نفس</p>		
<p>و این گمانتان بود که به پروردگارتان بردید [و همان] شما را هلاک کرد، در نتیجه از زیانکاران شدید (فصلت/۲۳).</p>	<p>گمان باطل</p>		
<p>آنان که به باطل [چون بت و طاغوت] گرویده و به خدا کفر ورزیده‌اند همان زیانکاران [واقعی] اند (عنکبوت/۵۲). آن روز است که اهل باطل زیان خواهند دید (جاثیه/۲۷).</p>	<p>باطل گرایی</p>	<p>باطل</p>	
<p>ای اهل ایمان! اگر از کافران فرمان برید، شما را به [عقاید و روش‌های کافران] گذشتگانتان بازمی‌گردانند، در نتیجه زیانکار خواهید شد (آل عمران/۱۴۹).</p>	<p>پیروی از باطل</p>		
<p>[به خاطر کفر و طغیانشان] برای آنان هم‌نشینی [مفسد و تبهکار] گماشتیم که لذا ید مادی و شهوانی حال و آینده را در نظرشان زیبا و دلربا جلوه دادند و فرمان عذاب بر آنان در [زمره] گروه‌هایی از جن و انس که پیش از آنان گذشتند، محقق و ثابت شد، آنان بی‌تردید زیانکارند (فصلت/۲۵).</p>	<p>دنیاطلب</p>		
<p>و کسانی که ایمان آورده‌اند [به مؤمنان دیگر] می‌گویند: آیا این بیمار دلان آنان‌اند که به سخت‌ترین سوگندهایشان به خدا سوگند می‌خورند که با شما مؤمنان‌اند؟! [ولی روشن شد که دروغ می‌گفتند. آنان یهود و نصاری را به سرپرستی و دوستی گرفتند و به این سبب] اعمالشان تباه و بی‌اثر شد، در نتیجه زیانکار شدند (مائده/۵۳).</p>	<p>بیمار دل</p>	<p>هم‌نشین بد</p>	

	قتل	فرزندکشی	قطعاً کسانی که فرزندان خود را از روی سبک‌مغزی و جهالت کشته‌اند و آنچه را خدا روزی آنان کرده بود بر پایه دروغ بستن به خدا حرام شمرده‌اند، زیان کردند؛ به‌راستی که گمراه شدند و هدایت یافته نبودند (انعام/۱۴۰).
		برادرکشی	نفس [طغیان‌گرش]، کشتن برادرش را در نظرش سهل و آسان جلوه داد، پس او را کشت و از زیانکاران شد (مائده/۳۰).
	شهوت	زنا و دوست نامشروع	درحالی که مایل باشید پاک‌دامن بمانید نه زناکار و نه انتخاب‌کننده معشوقه نامشروع در خلوت و پنهان؛ و هر کس در ایمان کفر ورزد، قطعاً عملش تباه شده و فقط او در آخرت از زیانکاران است (مائده/۵).
		شهوت‌گرایی	شما نیز از سهمتان همان‌گونه که آنان از سهمشان بهره گرفتند بهره‌گرفتید و به صورتی که [آنان در شهواتشان] فرورفتند فرورفتید؛ اینان‌اند که اعمالشان در دنیا و آخرت تباه و بی‌اثر است و در حقیقت اینان‌اند که زیانکارند (توبه/۶۹).
	غفلت	آنان که [به خاطر مال و فرزند از یاد خدا] غافل می‌شوند، زیانکارند (منافقون/۹) اموال و فرزندانشان جز خسارت و زبانی بر آنان نیفزود (نوح/۲۱)	
۲. درجات خسران	فقط زیانکار	هر که را خدا هدایت کند، پس او راه‌یافته واقعی است و کسانی را که [به سبب عناد و لجاجتشان] گمراه نماید، پس فقط اینان زیانکارانید (اعراف/۱۷۸). کسانی که به آن کفر می‌ورزند فقط آنان زیانکارند (بقره/۱۲۱).	
	زیانکارترین	بگو: آیا شما را از زیانکارترین مردم از جهت عمل آگاه کنم؟ [آنان] کسانی هستند که کوششان در زندگی دنیا به هدر رفته [و گم شده است] درحالی که خود می‌پندارند، خوب عمل می‌کنند. آنان کسانی هستند که آیات پروردگارشان و دیدار [قیامت و محاسبه اعمال] را به‌وسیله او منکر شدند، در نتیجه اعمالشان تباه و بی‌اثر شده است،	

<p>پس روز قیامت میزانی برای [محاسبه اعمال] آنان برپا نمی‌کنیم (کهف/۱۰۳-۱۰۵).</p> <p>همانا آنان که ایمان به عالم آخرت نمی‌آورند (پس از اتمام حجت) ما اعمالشان را در نظرشان جلوه دهیم و آن‌ها به کلی گمراه و سرگشته شوند. اینان کسانی هستند که عذاب سختی برای آنان است و بی‌تردید آنان در آخرت زیانکارترین [مردم] اند (نمل/۴ و ۵) آنان که مردم را از راه خدا باز می‌دارند و می‌خواهند آن را [با وسوسه و اغواگری] کج نشان دهند و به آخرت کافرنند. اینان کسانی هستند که سرمایه وجودشان را تباه کردند و آنچه را همواره به دروغ [به‌عنوان شریکان خدا به خدا] نسبت می‌دادند [گم‌شده] از دستشان می‌رود. ثابت و یقینی است که اینان‌اند که در آخرت از همه زیانکارترند (هود/۱۹ و ۲۲).</p>		
<p>دنیا و آخرت را از دست داده‌اند و این است همان زیان آشکار (حج/۱۱).</p> <p>پس شما هم آنچه را می‌خواهید، به‌جای او بپرستید. بگو: بی‌تردید زیانکاران [واقعی] کسانی هستند که روز قیامت سرمایه وجودشان و کسانشان را به تباهی داده باشند؛ آگاه باشید! که آن همان زیان آشکار است (زمر/۱۵).</p> <p>و هر کس شیطان را به‌جای خدا سرپرست و یار خود گیرد، مسلماً به زیان آشکاری دچار شده است (نسا/۱۱۹).</p>	<p>زیان آشکار</p>	
<p>این غضب و عذاب بر آن‌ها بدین سبب است که حیات (فانی) دنیا را بر (حیات ابدی) آخرت برگزیدند و این که خدا هرگز کافران را هدایت نخواهد کرد. همین‌ها هستند که خدا بر دل‌ها و گوش و چشم‌هایشان مهر (قهر) زده است و این‌ها همان مردم‌اند که (از خدا و قیامت) غافل‌اند. بی‌گمان آنان در عالم آخرت بسیار زیانکارند (نحل/۱۰۷-۱۰۹)</p>	<p>بسیار زیانکار</p>	
<p>و قوم در مقام کید و کینه او برآمدند و ما (کیدشان را باطل کرده) آن‌ها را به سخت‌ترین زیان و حسرت انداختیم (انبیا/۷۰)</p>	<p>سخت‌ترین زیان</p>	
<p>شیطان بر آنان چیره و مسلط شده و یاد خدا را از خاطرشان برده است، آنان حزب شیطان‌اند، آگاه باش که حزب شیطان یقیناً همان زیان‌کاران‌اند! (مجادله/۱۹)</p>	<p>زیانکار واقعی</p>	

تا خدا ناپاکان را از پاکان جدا کند،... و یکجا در جهنم قرار دهد؛ [به راستی] آنان اند که زیانکار واقعی اند (انفاقت/۳۷)		
فقط کسانی که سرمایه وجودشان را تباه کردند، ایمان نمی آورند (انعام/۲۰).	عمر انسان	۳. امور خسران پذیر
اهل ایمان می گویند: یقیناً زیانکاران کسانی هستند که روز قیامت سرمایه وجود خود و کسانشان را تباه کرده اند (شوری/۴۵).	عمر نزدیکان	
به خود زیان زده [و سرمایه وجودشان را تباه کرده اند] (اعراف/۹).	نفس انسان	
[که] بی تردید انسان در زیان کاری بزرگی است؛ مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند و یکدیگر را به حق توصیه نموده و به شکیبایی سفارش کرده اند (عصر/۲ و ۳).	ایمان و عمل صالح و صبر	۴. مصونیت از خسران
آنگاه بعد از [ایمان گرفتن، از وفادار شدن به آن] سربلندی کردید و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، قطعاً از زیانکاران بودید (بقره/۶۴).	فضل و رحمت خداوند	
اگر پروردگاران به ما رحم نکنند و ما را نیامرزد، یقیناً از زیانکاران خواهیم بود (اعراف/۱۴۹).	رحم و آمرزش خداوند	
پیمانه را کامل بدهید و از کم فروشان نباشید (شعرا/۱۸۱). وای به حال کم فروشان؛ و چون چیزی بدهند در کیل و وزن به مردم کم دهند (مطففین/۱۳). و ترازو را به عدالت برپا دارید و از ترازو مکاهید (الرحمن/۹).	نهی خسران مال	۵. خسران مادی
و بی تردید شما را به چیزی اندک از ترس و گرسنگی و کاهش بخشی از اموال و کسان و محصولات آزمایش می کنیم؛ و صبرکنندگان را بشارت ده (بقره/۱۵۵).	امتحان با خسران	

۶. اصول تربیت دینی منبعث از واژه خسران

دین برای تربیت انسان آمده است و نگاه به محتوای دینی برای استنباط اصول تربیتی می تواند گامی در همین راستا باشد. به صورت جزئی تر این امر می تواند از طریق تحلیل کلیدواژه های قرآنی جهت استنباط اصول تربیتی برای تربیت ابعاد مختلف انسان صورت گیرد. لذا چنین تحلیلی اساساً هدف و مقصود دینی و تربیتی دارد. سودمندی این امر در اتقان تکیه گاه نظری است که برای تربیت فراهم می نماید

و معلم می‌تواند در عمل از راهکارهایی در کار خود بهره‌مند گردد که اعتبار مبنایی آن بر اساس الگوی وحیانی پایه‌ریزی شده است. بر همین اساس و پس از فهم الگوی نظری و مفهومی واژه خسران و بررسی دسته‌بندی آیات مرتبط با این واژه و مفاهیمی که در این آیات به کار برده شده است، اصول تربیتی که در ادامه می‌آید قابل‌ارائه است.

۱-۶. لزوم آگاهی بخشی عاقبت‌گرا در خسران

در آیه ۱۰۳ سوره کهف آمده است: «بگو: آیا شما را از زیانکارترین مردم از جهت عمل آگاه کنم؟» این عبارت که به صورت مستقیم به عنصر آگاهی در زمینه خسران اشاره دارد در کنار دیگر آیات قرآن در بحث خسران که به ابعاد این موضوع می‌پردازد، نشان از اهمیت بحث آگاهی دارد. عنصر آگاهی به عنوان عامل پیشگیرانه و عامل نجات‌بخش در تربیت و به‌ویژه تربیت دینی که با ابعاد آخرتی و ناپیدا در زندگی مادی مرتبط است، بسیار حائز اهمیت است. در بحث خسران، این ابعاد در شاخه‌های علل خسران، ابعاد خسران‌پذیر، راه‌های نجات از خسران و توجه به خسران‌های مادی و معنوی مورد توجه است؛ اما مخاطب تربیت دینی اگر به این آگاهی مجهز نباشد، یقیناً دچار خسران و ضرر خواهد شد. توضیح آنکه متربی تربیتی اگر نداند هر لحظه عمر و وجود او و نزدیکانش می‌تواند بر اثر عقیده فاسد و یا رفتار فاسد دچار خسران شود و خسران اصلی و ابدی به سبب انتخاب مسیر اشتباه، در آخرت نصیب او خواهد شد، عمل و انتخاب او آگاهانه نخواهد بود و منفعت آنی را با زیان آنی معاوضه خواهد کرد. البته جنس این آگاهی که قرآن به آن دعوت می‌نماید، از جنس بستر و زمینه برای تعقل و تفکر و در نهایت انتخاب و عمل است. توضیح بیشتر آنکه رسالت مربی ابتدا مجهز نمودن خود به آگاهی درست است و بعد از آن رسالت تربیتی او ایجاب می‌نماید که این آگاهی را به‌درستی به دیگران انتقال دهد. در بستر اصول اولیه تربیت نیز یکی از مهم‌ترین وظایف یک مربی، عنصر آگاهی بخشی به متربی است (پرواز و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۱).

در همین رابطه علامه طباطبائی می‌فرماید: «شما اگر کتاب الهی را تفحص کامل نموده و در آیاتش دقت فرمایید، خواهید دید شاید بیش از سیصد آیه هست که مردم

را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت نموده و یا به پیامبر (ص) استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی می آموزد... خداوند در قرآن خود و حتی در يك آیه نیز بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به قرآن و یا به هر چیزی که از جانب او است، ایمان آورند و یا راهی را کورکورانه بپیمایند، حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آن‌ها را درک نمی‌کند، به خبرهایی که در مجرای احتیاجات قرار دارد، علت آورده» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۴۱۵) همچنین شهید مطهری در رابطه با آگاهی بخشی قرآنی و لزوم تفکر در رابطه با این آگاهی بیان می‌دارد: «بنندگان خدا پس از استماع سخن چه می‌کنند؟ آیا هر چه را شنیدند، باور می‌کنند و همان را به کار می‌بندند، یا همه را یکجا رد می‌کنند؟ نه هیچ کدام؛ سخن را نقادی می‌کنند، سبک‌سنگین می‌کنند، ارزیابی می‌نمایند، آن را که بهتر است، انتخاب می‌کنند و به آن عمل می‌نمایند. این‌ها کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده (پس هدایت الهی یعنی استفاده از عقل)» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۷). در آخر آیه می‌فرماید: به راستی اینان صاحبان عقلی ژرف‌اندیش هستند، مغز و اساس مطالب را پس از نقادی به دست می‌آورند، اما برای عمل، نه فقط برای آگاهی و اطلاع (همان، ص ۳۸).

۲-۶. لزوم مواجهه با خسران

گاه آگاهی به سبب عدم همراهی با تعقل و تفکر و یا به سبب منفعت‌طلبی و دنیاگرایی انسان، با انتخاب درست همراه نمی‌شود و فرد، عقیده و یا رفتار باطل خود را ادامه می‌دهد. اینجاست که جریان تربیت دینی باید متربی را به سمت مواجهه با انتخاب خود سوق دهد و به بهانه پرهیز از خسران، نتایج عمل انتخابی را از مسیر تربیتی حذف ننماید. البته باید توجه داشت با نگاه به جمع‌بندی آیات در باب خسران، مسیر مواجهه با خسران و ضرر از شاهراه رحمت اولیه عبور می‌نماید. در قرآن آمده است: «و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، قطعاً از زیانکاران بودید» (بقره/۶۴). به عبارتی در برخی موارد و مراحل اولیه، خداوند از دریچه رحمت و فضل خود با خاسران برخورد می‌کند و ضرری که به سبب انتخاب خود نصیبشان شده، متوجه آنان نمی‌نماید؛ اما گاه بعد از انتخابی آگاهانه و هشدار و تذکرات پی‌درپی، لازم است متربی با درجات خسران مواجه شود تا طعم تلخ زیان و کاهش را چشیده و این

خسران در مرحله بعد از آگاهی به عنوان عامل بازدارنده برای ادامه مسیر اشتباه، عمل نماید. خداوند می‌فرماید: «و قوم در مقام کید و کینه او برآمدند و ما (کیدشان را باطل کرده) آن‌ها را به سخت‌ترین زیان و حسرت انداختیم (انبیا/۷۰)».

این اصل در قالبی دیگر با عنوان اصل مسئولیت و یا اصل مواجهه با نتایج اعمال در متون تربیتی آورده شده است. در این روش مربی پیامدهای عمل فرد را نشان می‌دهد. مواجهه فرد با نتایج اعمالش در دو رتبه است: یکی در رتبه «دریافتن» و دیگری در رتبه «دیدن» در رتبه‌ی نخست مربی فرد را نسبت به پیامدها آگاه می‌کند و در رتبه‌ی دیگر او واگذاشته می‌شود تا با نتایج اعمال روبرو شود. در اصل مواجهه با خسران، مربی پیامدهای عمل فرد را به او نشان می‌دهد. از آنجایی که آدمی دارای حُبِّ ذات است وقتی ببیند عملی به سود یا زیان اوست، انگیزه درونی نسبت به ترک یا انجام عمل را دریافت می‌کند. مواجهه فرد با نتایج اعمالش در دو رتبه است: یکی در رتبه «دریافتن» و دیگری در رتبه «دیدن». در رتبه‌ی نخست مربی فرد را نسبت به پیامدها آگاه می‌کند و در رتبه‌ی دیگر او واگذاشته می‌شود تا با نتایج اعمال روبرو شود (دیدگاه و همکاران، ۱۳۹۷، ۲۹). این روش با هر دو رتبه‌اش در آیات مربوط به خسران مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. بخشی از آیات، آدمی را بیش از هر چیز به واسطه‌ی بازتاب اعمال بیدار می‌کند و در بخشی دیگر آدمی را به‌طور شهودی با عواقب عمل روبرو می‌نماید. خداوند در مورد تربیت، این شیوه را به کار برده است تا انسان بفهمد که در نتیجه‌ی عمل نادرست چه سرنوشتی در انتظار اوست.

۳-۶. لزوم مرتبه بندی در مواجهه با خسران

خسران در همه ابعاد خود دارای مرتبه و درجه است. در بخشی از آیات مربوط به خسران که در جدول تفصیلی آمده، به خسران مربوط به عقاید نادرست مانند کفر و شرک و حس ایمنی و غفلت اشاره شده است. در بخشی دیگر به خسران حاصل از رفتاری‌های فاسد مانند ستم و پیمان‌شکنی و نسبت دروغ اشاره شده است. در بخشی دیگر با کاربرد صفات مرتبط با خسران، از درجات آن و تفاوت آن‌ها سخن به میان آورده. تعابیر زیان آشکار، زیانکارترین و یا سخت‌ترین زیان، مؤید همین موضوع است. در نهایت از خسرانی صحبت می‌کند که تمامی اعمال و گذشته آدمی را تباہ

و نابود می‌کند و این همان کفر است. همچنین در دسته‌بندی‌های دیگر از خسران ظاهری و مادی مانند عمر و مال و از خسران پنهان و معنوی مانند از بین رفتن اعمال و خسران در قیامت سخن به میان می‌آورد. در درجه‌بندی دیگر سخن از خسران خود و در مرتبه بالاتر خسران نزدیکان به سبب اعمال شخص، سخن به میان می‌آید؛ اما این مرتبه بندی در خسران و ابعاد آنچه نکاتی را برای تربیت دینی می‌تواند داشته باشد؟ پاسخ به این پرسش، لزوم اصل اول آگاهی بخشی در این اصل را، پررنگ‌تر می‌کند؛ به این معنا که گاه افراد، خسران برای خود را می‌پذیرند اما خسران به نزدیکان را برنمی‌تابند. یا خسران عمر را اهمیت نمی‌دهند اما از خسران عذاب و عقاب هراس دارند. لذا آگاهی بخشی جریان تربیت دینی نسبت به ابعاد و زوایا و درجات خسران، نکته ابتدایی است که از اصل فوق، حاصل می‌شود.

نکته دوم در درجه‌بندی نتیجه‌های خسران نسبت به عمل و عقیده فرد است. خسران به معنای کاهش و کاستن سرمایه که در مقدمه بحث اشاره شد، می‌تواند با تکنیک محرومیت که از جمله تکنیک‌های تربیتی است (سگری و همکاران، ۱۳۹۵، ۱۴) با درجات متفاوت اعمال شود. در پایین‌ترین سطح، خسران و کاستی مالی و مادی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. در مرتبه‌های بعد خسران ابعاد عاطفی و محبتی مری و یا خسران در رابطه با امور معنوی و شناختی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. هرم نیازهای مزلو و سیر از ابعاد انگیزش بیرونی به انگیزش درونی (دهقانی و جوکار، ۱۴۰۲: ۱۵۵) در نوع محرومیت و خسران می‌تواند در این زمینه راهنمای عمل مری باشد. به عبارتی در سیر هرم نیازها، ابتدا محرومیت از نیازهای زیستی و امنیت عاطفی و اجتماعی صورت پذیرد و در مراحل بعد فرد با محرومیت‌های مربوط به احترام و خودشکوفایی مواجه می‌شود و این بسته به نوع عمل و عقیده فرد متفاوت می‌باشد. همین سیر، نوع انگیزش‌های متری را از حالت ظاهری و مادی به سمت انگیزش‌های باطنی و معنوی سوق می‌دهد. از باب نمونه سیر تربیت دینی در مواجه نمودن متری با نوع خسران، از محرومیت‌های مادی و لذت‌بخش مانند پاداش، به سمت محرومیت‌های درونی و لذت‌های معنوی مانند رشد و خودشکوفایی سوق دهد و متری را به مرتبه‌ای برساند که عمیقاً برای عمری

که از دست می‌رود و خشنودی و رضایت خداوند که از آن محروم می‌شود، نگران شود و تأسف بخورد و در ادامه مسیر به درستی عمل کند.

۴-۶. لزوم توجه به خیال باطل در خسران

خیال باطل در خسران، خسران را تشدید می‌کند و راه بازگشت را بر خاسر می‌بندد. خیال باطل در خسران این است که فرد خود را خاسر نبیند و یا متوجه عمق و ابعاد خسروانی که متوجه او شده است، نشود. حس ایمنی از خسران و پندار غلط از مواجهه با خسران، دو آسیبی است که متربی با آن روبرو می‌شود و مصداق مصرع «آن کس که نداند و نداند که نداند» قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که در آیات قرآن اشاره شده است: «آیا از عذاب و انتقام خدا ایمن‌اند درحالی‌که جز گروه زیانکاران خود را از عذاب و انتقام خدا ایمن نمی‌دانند؟! (اعراف/۹۹)» و «بگو: آیا شما را از زیانکارترین مردم از جهت عمل آگاه کنم؟ [آنان] کسانی هستند که کوششان در زندگی دنیا به هدر رفته [و گم شده است] درحالی‌که خود می‌پندارند، خوب عمل می‌کنند (کهف/۱۰۳)». حل تعارض تربیتی در این اصل، با سه اصل پیشینی که ذکر شد، قابل جمع و تعدیل است. به عبارتی جریان تربیت دینی در ابتدای امر از موارد و ابعاد خسران سخن به میان می‌آورد. اگر متربی در این مرحله از قوای عقل و اندیشه خود بهره نبرد و همچنان در نوعی از حس ایمنی، به سر برد، با خسران متناسب با عمل خود مواجه می‌شود و در مرتبه بعد این خسران بسته به تکرارپذیری عمل تشدید شده و به مراتب بالاتر خسران سرایت می‌نماید. امام علی (علیه‌السلام) در رابطه با این آیات می‌فرمایند: بر بهترین فرد این امت از عذاب خدا ایمن مباش؛ زیرا خدای بزرگ می‌فرماید: «از مکر خدا جز زیانکاران خود را ایمن نپندارند» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۵۲). به عبارتی، این ایمنی بخشی و خیال باطل حتی نباید برای بهترین افراد نیز پیش بیاید، چراکه سرآغاز خسران آن‌ها همین خیال باطل است. مضمون فوق در بحث خسران در قالب اصل جهل مرکب و جهالت شناسی قابل واکاوی بوده و می‌توان از این دریچه، ارتباط جهل را با اخلاق مورد بررسی قرار داد. گرچه در نقطه آغاز جاهل قاصر و مقصر مورد تفکیک می‌باشد اما در نقطه پایان، نتیجه جهالت

همان است که سبب می‌شود فرد اقدامی برای اصلاح خود ننموده و در خیال و پندار طریق درست، دچار خسران و پشیمانی گردد (صادقی، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

۵-۶. لزوم توجه به عنصر پیروی و اثرگذاری در خسران

خسران قائم به فرد نیست بدین معنا که خسران می‌تواند به سبب همراهی و پیروی از رویه و افراد باطل برای فرد حاصل شود و از جهت دیگر، خسران فرد بر دیگران نیز سرایت می‌یابد و به نزدیکان آدمی آسیب می‌زند. توضیح آنکه دایره خسران وسیع‌تر از نگاه فردی بوده و بایستی از دید جمعی و اجتماعی نیز بدان توجه نمود. مصداق این مفهوم در تعبیر مثالی «تر و خشک با هم می‌سوزند» قابل فهم است. خداوند در آیات مختلف این نگاه را گوشزد نموده و بدان اشاره دارد: «اهل ایمان می‌گویند: یقیناً زیانکاران کسانی هستند که روز قیامت سرمایه وجود خود و کسانشان را تباه کرده‌اند (شوری/۴۵)» و «ای اهل ایمان! اگر از کافران فرمان برید، شما را به [عقاید و روش‌های کافران] گذشتگانتان باز می‌گردانند، در نتیجه زیانکار خواهید شد (آل عمران/۱۴۹)» و «آنان حزب شیطان‌اند، آگاه باش که حزب شیطان یقیناً همان زیانکاران‌اند! (مجادله/۱۹)». نتیجه آنکه در تربیت صحیح دینی نه تنها باید از عقاید و اعمالی که خسران به بار می‌آورند پرهیز نمود، بلکه از گروه‌ها و حزب‌هایی که رویه آن‌ها به خسران دنیوی و اخروی ختم می‌شود نیز باید پرهیز نمود و فاصله گرفت. این اصل معیوب در قالب پیروی از اکثریت می‌تواند سبب خسران انسان شود. «انسان همان‌طور که گوسفند صفت از گذشتگان پیروی می‌کند، در مقابل جمع و عدد که قرار می‌گیرد می‌خواهد هم‌رنگ جماعت شود. می‌گویند: «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو». وقتی جماعت رسوا باشد هم‌رنگ جماعت شدن رسوا شدن است. ولی در انسان تمایل به اینکه هم‌رنگ جمع شود زیاد است (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۸۵).

نگاه جمعی به موضوع خسران از دریچه تأثیر جو حاکم بر عقاید، افکار، روحیات و رفتار و انتخاب‌های افراد قابل تأمل می‌باشد. به عبارتی حضور، پیروی و یا گرایش نسبت گروه یا قشر خاصی سبب می‌شود علاوه بر اینکه در نحوه عملکرد فرد تغییر ایجاد نماید بلکه در نحوه نتایجی که فرد با آن مواجه می‌شود، نتیجه‌بخش باشد. لذا خسران جمعی در پیروی جمعی اتفاق می‌افتد. در همین راستا تربیت دینی باید

افراد را به تأثیر و تأثر متقابل بر نتایجی که برایشان عاید می‌شود و یا عاید دیگران می‌نمایند آگاه نموده و از مکانیزم‌های درون دینی بازدارنده در راستای حذف پیوندهای میان حلقه‌های آسیب‌زا در جامعه مانند استفاده از مکانیزم‌های امر به معروف و نهی از منکر و اجرای احکام و حدود الهی برای تخلفات اجتماعی بهره برد. یقیناً در تربیت سازنده دینی بستر جامعه به‌عنوان کشتی حرکت، نبایستی دچار رخنه و آسیب شود و قوای تربیتی و قانونی باید برای دستیابی به این مهم، در کنار یکدیگر به‌درستی عمل نمایند.

۶-۶. لزوم نگاه دووجهی به خسران

نگاه به موضوع خسران از دریچه تربیت و به‌ویژه به‌منظور توجه به بایسته‌های تربیت دینی باید به شکلی درست ترسیم شود تا بتواند تربیت مطلوب را رقم بزند. این نگاه در صورتی به‌درستی شکل می‌گیرد که منظرگاه دووجهی خسران به‌خوبی ترسیم شود. از یک‌طرف کاستن و ضرر رساندن به سرمایه‌های معنوی و جبران‌ناپذیر مانند عمر و زندگی آخرت، برای متری امری نامطلوب و مذموم بوده و تلاش و همت خود را بر پایه حرکت به سمت پرهیز از این‌گونه خسران‌ها بنا نهد و از طرف دیگر خسران‌های مادی و دنیایی را با نگاه حکیمانه نگریده و بداند خسران مادی جزئی از سیر ماده و مادیات بوده و اساساً ماده شایسته دل بستن نیست چه رسد به آنکه خسران در آن بایسته غم خوردن باشد. این نگاه حتی می‌تواند همان‌گونه که آیات مربوط به خسران مادی ترسیم می‌کند از دریچه مثبت و ارزشمند نگریده شده و خسران مادی به‌عنوان عاملی برای امتحان و رشد انسان تلقی شود؛ چراکه از گذر اعطا و حرمان الهی است که آدمی ظرف وجودی‌اش گسترش می‌یابد و همین‌گونه است که در انتهای آیه بیان شده پس بشارت باد بر صبرپیشگان.

تربیت سازنده دینی در نگاه درست به خسران، ابعاد این موضوع را بایستی به‌خوبی برای مخاطب تربیت تبیین نماید که در خسران معنوی جای حسرت و پیشگیری و عبرت است و در خسران مادی جای امتحان و صبوری و حکمت. این جهت‌گیری صحیح فکری به‌خوبی در باب روایی توضیح داده شده است که چگونه می‌توان در نگاهی درست و عملکردی مطلوب، از خسران پرهیز نمود و گرفتار آن

نشد. آنجا که می‌فرمایند: آنکه همت خود را آخرت قرار دهد، دنیا را نیز به دست آورد و آنکه همیت خود را رضای خداوند قرار دهد رضایت مردم را نیز به دست آورد (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۵۳). به عبارتی، اگر جهت تربیت درست باشد و نگاه تربیتی به‌خوبی شکل بگیرد، آدمی دچار خسران و مغبونی نمی‌گردد. این الگوی دووجهی در قالب اصل مدیریت خسران در قالب کاربرد راهکارهای قرآنی مانند ایمان، عمل صالح، تواضع به حق، تواضع به صبر، اندیشه و تعقل قابل جمع‌بندی و مدیریت می‌باشد (صفری و شایان، ۱۳۹۸: ۶۲).

۷. نتیجه‌گیری

پاسخ به پرسش اول تحقیق یعنی «الگوی نظری و مفهومی واژه خسران در قرآن چیست؟» مبین آن است که الگوی نظری این واژه در قالب پنج دسته عوامل خسران، مصونیت از خسران، امور خسران‌پذیر، درجات خسران و خسران‌های مادی قابل تقسیم است. عوامل خسران خود به عقاید فاسد، رفتار فاسد، تکذیب، ستم، باطل، هم‌نشین بد، قتل، شهوت و غفلت تقسیم می‌شود. درجات خسران به فقط زیانکار، زیانکارترین، زیان آشکار، بسیار زیانکار، سخت‌ترین زیان، زیانکار واقعی تقسیم می‌شود. امور خسران‌پذیر به عمر انسان، عمر نزدیکان و نفس انسان تقسیم می‌شود. مصونیت از خسران به ایمان و عمل صالح و صبر و فضل و رحمت و غفران خداوند حاصل می‌شود و در نهایت خسران مادی به نهبی از خسران مال خود و دیگران و امتحان شدن به‌وسیله مال خسران شده تقسیم می‌شود.

پاسخ به پرسش دوم تحقیق یعنی «بر اساس الگوی نظری و مفهومی خسران در قرآن، اصول تربیتی برای تربیت دینی چه می‌باشد؟» مبین شش اصل تربیتی است که شامل موارد زیر می‌باشد: لزوم آگاهی بخشی عاقبت‌گرا در خسران، لزوم مواجهه با خسران، لزوم مرتبه‌بندی در مواجهه با خسران، لزوم توجه به خیال باطل در خسران، لزوم توجه به عنصر پیروی و اثرگذاری در خسران، لزوم نگاه دووجهی به خسران.

تبیین الگوهای نظری و مفهومی کلیدواژه‌های قرآنی می‌تواند در راستای فهم مسائل تربیتی در بعد کلان و ارائه راهکارهای کاربردی برای تربیت دینی در بعد

خرد، راهگشا باشد. آنچه در این بین اهمیت ویژه دارد این موضوع است که اصول تربیت دینی در فرایندی معتبر مورد استخراج و سنجش قرار گیرد. به عبارتی اگر قرار است برای فرایندهای تربیتی، مبانی خاصی وجود داشته باشد یقیناً این امر بایستی بر اساس معیارهایی صورت گیرد که جنبه همه‌جانبه‌نگری در آن با توجه به ویژگی‌های انسان و خلقت او قابل‌تعریف باشد. حتی، در کاربرد الگوهای روزآمد علمی و کاربرد نظریات رقیب، محک مبانی قرآنی می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای صحت‌سنجی این مطالب و فیلتری مناسب برای کاربرد نظریات علمی مورد استفاده قرار گیرد. واژه خسران به‌عنوان یکی از کلیدواژه‌گان پرتکرار که با خلقت انسان و دوران تربیت و تکامل او گره خورده است، از جمله الگوهایی است که نه‌تنها فهم ابعاد آن برای معلمان مفید و سودمند بلکه استخراج این ابعاد در قالب الگوی مفهومی و نظری می‌تواند برای اصول تربیت دینی دارای راهکارهای عینی و عملیاتی باشد. تلاشی که محققان پژوهش حاضر سعی نمودند در خور وسع خود به بخشی از آن پردازند. بر همین اساس و به‌منظور غنی‌بخشی به تحقیق حاضر، پیشنهاد می‌شود در ادامه تحقیقات نظری به این سبک، دیگر کلیدواژه‌های مرتبط با مفهوم خسران مورد بررسی قرار گرفته و با تبیین الگوی نظری و مفهومی کامل‌تر، اصول تربیتی آن استخراج گردد. همچنین پیشنهاد می‌شود دیگر کلیدواژه‌های قرآنی بر اساس این الگو مورد تبیین و بررسی قرار گیرند.

منابع

۱. اخلاقی، اسماعیل، (۱۳۸۸)، تربیت دینی در عصر مدرن، نگاه حوزه، شماره ۲۵۸، ۸۹-۱۰۳.
۲. انصاری مقدم، ابوالفضل (۱۴۰۳)، تحلیل تفسیری راهکارهای جلوگیری از خسران در سوره مبارکه عصر، مطالعات کاربردی در جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی، ۲۸: ۶۹-۷۶.
۳. پرواز، بهاره و همکاران (۱۳۹۹)، تأثیر آگاهی بخشی و روشنگری فکری معلم در هدایتگری اجتماعی از دیدگاه اسلام، سومین همایش بین‌المللی روانشناسی، علوم تربیتی و مطالعات اجتماعی، تهران.
۴. جلایی نوبری، حسین (۱۳۹۸)، بررسی معنایی واژه خسران در قرآن کریم با تکیه بر مضامین سوره عصر، مطالعات قرآنی، ۳۹: ۱۴۵-۱۶۰.
۵. حاجی ده آبادی، محمدعلی (۱۳۹۸)، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۶. دهقانی، لیلا و جوکار، نجف (۱۴۰۲)، تربیت متعالی در دیدگاه امام محمد غزالی و آبراهام مازلو، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۱(۵۸): ۱۵۵-۱۸۴.
۷. دیدگاه، زهرا، شریعتی، سید صدرالدین، بهشتی، سعید و ایمانی نایینی، محسن. (۱۳۹۷). تبیین نقش مسئولیت‌پذیری در تربیت اجتماعی نوجوانان بر اساس تفسیر المیزان. فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی (فرهنگ مشاوره)، ۹(۳۴): ۲۷-۵۶.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ هـ.ق)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالشامیه.
۹. سگری، زهرا، نوروزی، رضا علی و محمدی چابکی، رضا. (۱۳۹۵). مفهوم شناسی محرومیت در قرآن کریم و نقش آن در رشد و تربیت انسان. پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۴(۳۳): ۹-۳۰.
۱۰. صادقی، مسعود (۱۴۰۰)، اخلاق جهل در پرتو جهالت شناسی، ۲(۳): ۱۲۳-۱۴۴.
۱۱. صفری، علی و شایان، محمدهاشم (۱۳۹۸)، تحلیل مدیریتی خسران از منظر قرآن، مطالعات قرآن و علوم، ۶: ۶۲-۹۳.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. عابدی، حیدرعلی، (۱۳۸۹)، کاربرد روش تحقیق پدیده‌شناسی در علوم بالینی، راهبرد، ۱۹(۵۴): ۲۰۷-۲۵۴.

۱۴. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۱۶. معروفی، یحیی و یوسفزاده، محمدرضا (۱۳۸۸). تحلیل محتوا در علوم انسانی. همدان: سپهر دانش.
۱۷. مومنی‌راد، اکبر (۱۳۹۲). تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج. فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی، ۴ (۱۴)، ۱۸۷-۱۲۲.
۱۸. میرزایی، نجفعلی (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات معاصر عربی-فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.
19. Corbin, J. & Strauss, A. (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria. *Qualitative Sociology* 13(1), 3-21.
20. Langsdridge, D. (2007). *Phenomenological psychology: Theory, research and method*. London: Person Education Limited.
21. Jensen, Klaus Bruhn & Jankowski, Nicholas (2002). *A handbook of qualitative methodologies for mass communication research*. London: Routledge
22. Mayring, Philipp. (2014). *Qualitative content analysis: Theoretical foundation, basic procedures and software solution*. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-395173>.



Elucidating the Model of the Islamic Cosmopolis in the Thought of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi

abolfazl mashayekhi¹ seyed abdohadi daneshpour²

1. PhD student in Urban Planning and Design, Department of Urbanism, Faculty of Art and Architecture, Yazd University, Yazd, Iran. (The corresponding author)

<https://orcid.org/0000-0002-9978-214X/> a.mashayekhi@stu.yazd.ac.ir/

2. PhD in Urban Planning, Associate Professor, Department of Urban Planning, Faculty of Architecture and Urban Planning, Iran University of Science and Technology, Tehran, Iran.

<https://orcid.org/0000-0002-3019-0656/>

daaneshpour@gmail.com/

DOI: [10.22034/iscw.2025.2047155.1117](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2047155.1117)

*Orgina
Research*

Received:
2024-12-01

Accepted:
2025-08-06

Keywords:
Sayyid Jamal
al-Din
Asadabadi,
Utopia,
Islamic
Thought,
Structural
Model

Abstract: Throughout history, numerous thinkers and reformers have sought to define and establish the characteristics of an ideal environment for human life. These characteristics have often been articulated within the framework of worldviews and objectives for human existence, sometimes presented as general guidelines for living and organizing social relations, human interactions with nature, and the built environment. At other times, they have been conceptualized as comprehensive models of an ideal city, referred to by terms such as Medina Fadhila in the works of Farabi, or Utopia in the philosophies of thinkers like Plato, Suhrawardi, Thomas More, Augustine, and others. In the mid-nineteenth century, Sayyid Jamal al-Din Asadabadi brought about a profound transformation in the intellectual and ideological landscape of the Muslim world. This transformation emphasized the practical application of philosophy and the adoption of a problem-solving, socially oriented approach to the Quran, with a focus on wisdom (hikmah). Employing a qualitative methodology, this study seeks to explore Sayyid Jamal al-Din Asadabadi's vision of an ideal society as reflected in his works and thought, addressing the question of the structure and constituent elements of his envisioned utopia. The findings indicate that Asadabadi's utopia transcends the confines of a single city, encompassing a three-tiered structure that includes the Islamic cosmopolis, Islamic countries, and individual cities. The formative elements of his utopian vision, derived from his ideas on unity, awareness, education, and production, include leadership, assemblies, executive authority, judiciary (adalatkhana), the press, mosques, schools, and spaces for dialogue, among others.



تبیین الگوی جهان شهر اسلامی در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی

ابوالفضل مشایخی^۱ سیدعبدالهادی دانشپور^۲

۱. دانشجوی دکتری شهرسازی، گروه شهرسازی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه یزد، یزد، ایران

(نویسنده مسئول) / <https://orcid.org/0000-0002-9978-214X>

a.mashayekhi@stu.yazd.ac.ir

۲. دکتری شهرسازی، دانشیار گروه شهرسازی، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه علم و صنعت

ایران، تهران، ایران. daaneshpour@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-3019-0656>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2047155.1117](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2047155.1117)

چکیده: از دیرباز، بسیاری از متفکرین و مصلحین در پی ایجاد و شناسایی مختصات محیطی برای زندگی انسان بوده‌اند. این مختصات در قالب جهان‌بینی و اهداف حیات انسان، گاه به‌طور عام و به‌صورت دستورات عمل‌هایی برای زندگی و چگونگی تنظیم روابط اجتماعی، ارتباط انسان با طبیعت و با ساخته‌هایشان ارائه شده‌اند؛ گاهی نیز در قالب ایده کلی و الگوی عمومی شهر ایده‌آل با نام‌هایی همچون مدینه فاضله نزد فارابی و یوتوپیا (آرمان‌شهر) نزد کسانی چون افلاطون، سهروردی، تامس مور، آگوستین و... مطرح گردیده‌اند. سید جمال‌الدین اسدآبادی در نیمه قرن نوزدهم میلادی در عرصه فکر و اندیشه مسلمانان تحولی عظیم پدید آورد. این تحول همانا تأکید بر کاربردی کردن فلسفه و ایجاد نگاهی اجتماعی و حل‌مسئله‌ای به قرآن با تأکید بر حکمت بود. این پژوهش با روش کیفی به دنبال کشف آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی در خلال آثار و اندیشه‌های وی بوده و در پی پاسخ به این پرسش است که آرمان‌شهر وی چه ساختاری داشته و عناصر شهری آن کدام است؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که آرمان‌شهر وی در واقع به یک شهر محدود نشده و ساختاری سه سطحی شامل جهان‌شهر اسلامی، کشورهای اسلامی و شهرها را شامل می‌شود. عناصر شکل‌دهنده آرمان‌شهر سید جمال‌الدین بر اساس اندیشه‌های وی در رابطه با وحدت، آگاهی، آموزش و تولید؛ شامل رهبری، مجلس، قوه اجرائیه، عدالت‌خانه، مطبوعات، مساجد، مدارس، فضاهای گفتگو و... است

صص

۲۴۸-۲۸۴

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۱-۹-۱۴۰۳

پذیرش:

۱۵-۵-۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

سید جمال‌الدین

اسدآبادی،

آرمان‌شهر،

اندیشه اسلامی،

الگوی ساختاری

۱- مقدمه و بیان مسئله

ویژگی‌ها و مختصات مدینه فاضله یا آرمان‌شهر که با واژگانی نظیر یوتوپیا، ناکجاآباد و هیچستان^۱ در نظریات مختلف مطرح شده‌اند، از دو منظر قابل بررسی است. نخست، از طریق مطالعه آثاری که به‌طور مستقیم به توصیف مدینه فاضله و شرایط زندگی ایده‌آل انسان پرداخته‌اند. دوم، با تحلیل نوشته‌هایی که اصول و معیارهایی را برای مسیر و شیوه زندگی انسان ارائه کرده‌اند (امین‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۱). سید جمال‌الدین اسدآبادی در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی تحول فکری عمیقی در میان مسلمانان ایجاد کرد. این تحول بر لزوم کاربردی ساختن فلسفه و رویکردی اجتماعی و مسئله‌محور به آموزه‌های قرآنی با محوریت حکمت تأکید داشت. او در کشورهای چین، هند، مصر و ایران جریان‌هایی را پایه‌گذاری کرد که زمینه‌ساز احیای حاکمیت اسلام و نظام سیاسی اسلامی شدند. ایشان بر این باور بود که قرآن، روحیه‌ای فلسفی در جامعه می‌آفریند که به حرکت و تحول آن کمک می‌کند. نمونه این اثرگذاری در صدر اسلام مشهود است، جایی که تحول در جامعه عرب جاهلی به ترجمه علوم، فراگیری دانش‌های گوناگون و پایه‌گذاری تمدن اسلامی انجامید (کیخا، ۱۳۹۹: ۲۰۰). در آثار و افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی، به‌وضوح تمایل او به تشکیل جامعه‌ای متحد در جهان اسلام دیده می‌شود. او ایده اتحاد اسلام را به‌عنوان محور اندیشه‌های خود مطرح کرده و همواره خواهان وحدت میان مسلمانان بوده است. متأسفانه، تاکنون توسعه شهری در ایران، با استفاده از نظریات و راهکارهای غربی صورت گرفته که این امر، خود موجب بروز مشکلاتی در شهرهای ایرانی شده است. اندیشه غربی همچنین، پاسخ‌گوی نیازهای انسان ایرانی نبوده است. لذا، جهت پاسخ‌گویی به مسائل و مشکلات، توجه به آراء اندیشمندان اسلامی لازم و ضروری می‌باشد. با وجود مطالعات گسترده‌ای که تاکنون درباره افکار و آثار سید جمال‌الدین انجام شده، جنبه‌های آرمان‌شهری

^۱ واژه «هیچستان» در برخی از متون فارسی برای توصیف آرمان‌شهر (اتوپیا) به کار رفته است. این اصطلاح از معادل انگلیسی Utopia گرفته شده که خود واژه‌ای یونانی، متشکل از "ou" (به معنی «نه») یا «هیچ») و "topos" (به معنی «مکان» یا «سرزمین»)، یعنی «سرزمین ناموجود»، «جایی که وجود ندارد»، «لامکان» می‌باشد (شهیدزاده ماهانی، ۱۳۶۰).

اندیشه‌های او تا حد زیادی نادیده گرفته شده است. متأسفانه تاکنون در مطالعات صورت گرفته، ساختار و عناصر شهری و نظام حکمروایی آرمان‌شهر وی مورد بررسی قرار نگرفته و اندیشه‌های وی، چندان به مطالعات شهری نزدیک نشده است. لذا، نویسندگان در این پژوهش به دنبال کشف آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی در خلال آثار و اندیشه‌های وی بوده و در پی پاسخ به این پرسش‌ها می‌باشند که:

- آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی چه ساختاری داشته و عناصر شهری آن کدام است؟
- نظام حکمروایی موردنظر سید جمال‌الدین، دارای چه ویژگی‌هایی است؟

۲- پیشینه پژوهش

در زمینه زندگی، افکار و دستاوردهای سید جمال‌الدین اسدآبادی، تحقیقات متعددی صورت گرفته است. برای بررسی دقیق دیدگاه‌ها و اندیشه‌های او و شناسایی آرمان‌شهر موردنظر وی در لابه‌لای نظراتش، مطالعات مرتبط با زندگی و تفکرات او در این بخش به‌طور جامع تحلیل شده و نتایج کلیدی پژوهش‌های پیشین ارائه گردیده است. محمدعلی توانا (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان «اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی»، به بررسی مواجهه اسلام و مدرنیته از دیدگاه متفکران اسلامی پرداخته است. او معتقد است سید جمال‌الدین راه خروج از عقب‌ماندگی و مقابله با استعمار را در بازخوانی آموزه‌های اسلامی در بستر مدرنیته می‌داند. این بازخوانی منجر به خلق هویتی مدرن، اما غیرغربی شد و به ظهور مدرنیسم اسلامی انجامید که به‌عنوان پاسخی مستقل به بحران جوامع اسلامی در قرن نوزدهم مطرح می‌شود. این پژوهش، در خلال توصیف مدرنیته و شرایط منتج شده از آن، به دنبال حل مسائل به وجود آمده با استفاده از اندیشه‌های سیاسی سید جمال‌الدین بوده است. در این پژوهش، به بیان آرمان‌شهر وی پرداخته نشده است. مسعود مطلبی و محمد مهدی نادری (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، به

بیان تعریف مفهوم آرمان‌شهر و بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان و فلاسفه چه در دنیای غرب و کسانی چون افلاطون، آگوستین، توماس مور، کامپانلا و مارکس و چه در دنیای اسلام و ایران و کسانی چون فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، شهاب‌الدین سهروردی و ابن‌خلدون، پرداخته‌اند. این پژوهش، به بیان اندیشه‌های آرمان‌شهری افراد مختلف پرداخته و در خصوص اندیشه‌های آرمان‌شهری سید جمال‌الدین، صحبتی به میان نیاورده است. علیرضا علی صوفی و عباس زارعی مهرورز (۱۳۹۱) در مقاله‌ای تحت عنوان «اندیشه و عمل سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری»، به تحلیل دیدگاه‌های سیاسی او با محوریت مبارزه با استبداد و استعمار پرداخته‌اند. در این پژوهش، به پیوند میان اندیشه و عمل سیاسی او توجه شده و بر عمل‌گرایی وی تأکید شده است. نگارندگان در این پژوهش به بررسی دو دیدگاه متفاوت سیاسی و شیوه مبارزات سید جمال‌الدین پرداخته و در خصوص نحوه نظام حکمروایی، سخنی به میان نیاورده‌اند. محمد اصدق‌پور (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «آراء تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن»، دیدگاه‌های او را درباره اصلاح نابسامانی‌های جوامع اسلامی بررسی کرده است. سید جمال‌الدین راه نجات از انحطاط را در بازگشت به آموزه‌های قرآنی می‌دید و تلاش داشت با استفاده از این آموزه‌ها، الگویی برای زندگی دنیوی و اخروی ارائه دهد. او بر وحدت جهان اسلام تأکید داشت و معتقد بود این وحدت از طریق تحلیل عواملی که به ایجاد همبستگی کمک می‌کنند و رفع موانع ممکن است. در این پژوهش، بر گرایش به نگاه اجتماعی به آیات قرآن توسط سید جمال‌الدین تأکید شده و به مسائل آرمان‌شهری و ساختار آرمان‌شهر وی پرداخته نشده است. محمد دهقانی و محمدرضا بارانی (۱۳۹۶) در مقاله «جایگاه رواداری در تمدن‌سازی اسلامی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی»، نقش رواداری در تمدن‌سازی اسلامی را از منظر او بررسی کرده‌اند. اسدآبادی معتقد بود احیای تمدن اسلامی نیازمند باور به اسلام اصیل، تطبیق آموزه‌های آن با نیازهای روز، تعامل علمی با سایر اندیشمندان و مبارزه با خرافات است. این پژوهش ضمن پرداختن به مسئله مهمی همچون

تمدن سازی، به ابعاد و ساختارهای تمدن پیشنهادی سید جمال الدین نپرداخته است. مرتضی شیروودی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای تحت عنوان «چالش خلافت و حکومت در اندیشه سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی»، تضاد میان مفاهیم مدرن و سنتی در اندیشه او را تحلیل کرده است. این پژوهش به دنبال تبیین روش بومی سازی رویکردهای سید جمال الدین برای پاسخ به پرسش‌های اساسی انسان در دوران مدرن است. این پژوهش متأسفانه به نحوه کار بست این بومی سازی در حکومت‌ها و شهرهای امروز ایران نپرداخته است. نجمه کیخا (۱۳۹۹) در مقاله «حکمت و سیاست در اندیشه سید جمال الدین اسدآبادی»، به طبقه‌بندی نوین او در علوم و بازتعریف جایگاه سیاست پرداخته است. وی معتقد است سید جمال با ارائه تفسیری نوین از حکمت، سیاست و قرآن، تحولی بزرگ در زمانه خود ایجاد کرد که اثرات آن تا امروز پابرجاست. این پژوهش با تأکید بر نگاه سید جمال الدین به حکمت تدوین شده و در خصوص اندیشه‌های سیاسی وی در ارتباط با نظام حکمروایی، سخنی به میان نیاورده است. جعفر آقازاده و غفار عبداللهی متنق (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «اتحاد اسلام از منظر سید جمال الدین اسدآبادی و سلطان عبدالحمید دوم»، به بررسی دیدگاه‌های این دو شخصیت درباره اتحاد اسلامی پرداخته‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که گرچه این دو مفهوم اتحاد اسلام را با شباهت‌های بسیاری مطرح کرده‌اند، تفاوت‌هایی نیز در رویکردهایشان وجود دارد که ناشی از شرایط جغرافیایی و اجتماعی آنان بوده است. این پژوهش نیز با نگاهی تاریخی، تنها به توصیف اندیشه اتحاد جهان اسلام از نگاه سید جمال الدین پرداخته و به قرابت‌های آن با نحوه حکمروایی در شهرها نپرداخته است. این مطالعات نشان می‌دهند که سید جمال الدین اسدآبادی با رویکردی چندوجهی به مسائل اسلامی، تلاش داشت اندیشه‌هایی برای حل بحران‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جوامع مسلمان ارائه دهد. آرمان او برای ایجاد تمدنی متحد و مبتنی بر اصول اسلامی، با بهره‌گیری از نوآوری‌های فکری و تعامل با اندیشه‌های مدرن همراه بود. با مطالعه سایر منابع و اسناد می‌توان متوجه شد که عمده مطالعات پیشین صورت گرفته، اندیشه‌های سید جمال الدین اسدآبادی را به تفصیل ارائه

کرده، با این حال، در این مطالعات، در خصوص آرمان‌شهر وی صحبتی به میان نیامده است. بر اساس مطالعات صورت گرفته، سید جمال‌الدین در صدد ارائه آرمان‌شهر نبوده، با این حال، با نگاهی به آثار وی و بررسی افکار و اندیشه‌های وی، نگارندگان در این پژوهش، به دنبال نزدیک کردن اندیشه‌های وی به مطالعات شهری و شناسایی نحوه کاربست این اندیشه‌ها در شهرها هستند. لذا، در این پژوهش، نویسندگان به دنبال بررسی استخراج و ارائه آرمان‌شهر از آراء و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌باشند.

۳- روش تحقیق

در بررسی مطالعات و آراء و اندیشه‌های نظریه‌پردازان، غالباً روش‌های کیفی بر روش‌های کمی برتری داشته‌اند. در واقع روش‌های کیفی در جایی که هدف پرداختن به کشف تجارب ذهنی و نیز نظریات اشخاص است، مناسب‌ترین روش‌ها هستند. بر این اساس، در این پژوهش نیز از روش کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. به منظور استخراج آراء و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، از مطالعه اسناد کتابخانه‌ای استفاده شده و سپس به دسته‌بندی این نظرات در خصوص کشف آرمان‌شهر وی پرداخته شده است.

۴- مبانی نظری

۴-۱- آرمان‌شهر

از گذشته‌های دور، بسیاری از متفکران و مصلحان در تلاش بوده‌اند تا ویژگی‌ها و شرایط محیطی مطلوبی را برای زندگی انسان شناسایی و ارائه کنند که با تحقق آن‌ها، دستیابی به کمال انسانی و اهداف زندگی آسان‌تر شود. این ویژگی‌ها گاه در قالب اصول کلی و راهنمایی‌هایی برای تنظیم روابط اجتماعی، تعامل انسان با طبیعت و دستاوردهای او مطرح شده‌اند و گاه به صورت طرحی کلی از شهری ایده‌آل تحت عناوینی چون مدینه فاضله، آرمان‌شهر، یوتوپیا و موارد مشابه توسط اندیشمندانی نظیر افلاطون، فارابی، سهروردی، تامس مور و آگوستین معرفی شده‌اند. در دوره‌های جدیدتر نیز شخصیت‌هایی مانند مارکس، پرودن، هاوارد و برخی معماران مدرنیستی همچون لوکوربوزیه و لینچ به ارائه ایده‌هایی برای

طراحی شهر آرمانی پرداخته‌اند (امین‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۱). آرمان‌شهر که در ذهن بشر نمادی از سعادت و خوشبختی کامل است، همواره در رؤیاهای و خیال انسان جایگاهی ویژه داشته است. ترکیب جنبه‌های مادی و معنوی برای ایجاد جامعه‌ای ایده‌آل، در طول تاریخ به اشکال مختلفی در قالب تمدن‌ها و تفکرات گوناگون به تصویر کشیده شده است. گاه این رؤیاهای به صورت اساطیر و داستان‌های مربوط به عصر طلایی و قهرمانان بشری بیان شده و گاه به عنوان بازتاب آرمان‌های نظام‌های سیاسی و حاکمیتی.

از افلاطون در کتاب جمهوری گرفته تا فارابی با اندیشه‌های اهل مدینه فاضله در اوج تمدن اسلامی و همچنین فیلسوفانی مانند تامس مور، فرانسیس بیکن و در دوره‌های معاصرتر، رابرت اوئن، همگی تلاش کرده‌اند تصویری از شهری ایده‌آل ارائه دهند. مفاهیمی چون عدالت، حقیقت، برابری، شیوه‌های رستگاری، ویژگی‌های حکمرانان و تحقق بهشت زمینی از جمله موضوعاتی بوده که در این تفکرات مورد توجه قرار گرفته است. این توصیفات اغلب تحت تأثیر شرایط سیاسی، مذهبی و فرهنگی دوران خود بوده‌اند (ستاری ساربانقلی، ۱۳۹۱: ۵۶). افلاطون در کتاب جمهوری آرمان‌شهر خود را توصیف می‌کند. او جامعه‌ای را تصور می‌کند که در آن حکومت در دستان فیلسوف-شاه است، یعنی کسی که به حقیقت و عدالت آگاه است. افلاطون بر این باور بود که تنها با حکومت فیلسوفان، جامعه‌ای عادلانه شکل می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۷). سهروردی در «حکمة الاشراق» و «الغربة الغریبه» از یک آرمان‌شهر معنوی صحبت می‌کند که در آن، نور و معرفت، اساس حکومت را تشکیل می‌دهد. در دیدگاه او، مدینه فاضله در دنیای مادی قابل تحقق نیست، بلکه در ساحت‌های معنوی و اشراقی وجود دارد. وی به‌جای پادشاه فیلسوف، از شیخ الاشراق به‌عنوان رهبری نام می‌برد که با نور حقیقت آشنا شده است و راهنمای جامعه خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰). تامس مور در کتاب اتوپیا، جامعه‌ای خیالی را توصیف می‌کند که در آن، مالکیت خصوصی حذف شده، برابری اجتماعی برقرار است و مردم در صلح زندگی می‌کنند. این جامعه دارای حکومت عقلانی و سیستم آموزشی پیشرفته است. مور جامعه‌ی خود را انتقادی بر

ساختارهای سیاسی و اجتماعی اروپا می‌داند و مدلی را پیشنهاد می‌دهد که در آن، رفاه عمومی جایگزین نابرابری طبقاتی می‌شود (مور، ۱۳۸۸).

همچنین، کتاب شهر خدا اثر سنت آگوستین، یکی از مهم‌ترین آثار فلسفی و الهیاتی در قرون وسطی است که در آن مفهوم آرمان‌شهر (اتوپیا) به شیوه‌ای دینی و فلسفی مطرح می‌شود. آگوستین آرمان‌شهر خود را تحت عنوان شهر خدا توصیف می‌کند که بر پایه عشق به خدا (caritas) و ارزش‌های مسیحی بنا شده است (Augustine, De Civitate Dei, Book XIV). فرانسیس بیکن در آتلانتیس نو تصویری از یک جامعه آرمانی را ارائه می‌دهد که در آن، دانش و علم، محور پیشرفت و حکومت قرار دارد (Bacon, 1627). رابرت اوئن، سوسیالیست آرمان‌گرا، جامعه‌ای را در ذهن داشت که در آن کارگران در رفاه، آموزش و برابری اقتصادی زندگی می‌کنند. او در دهکده‌های همکاری به دنبال ایجاد جوامع اشتراکی بود (Owen, 1991).

آرمان‌شهر که گاهی با نام ناکجاآباد یا مدینه فاضله شناخته می‌شود، شهری خیالی است که در آن همه‌چیز کامل و زندگی همراه با رستگاری است. مکانی که دستیابی به آن شاید ممکن نباشد اما در ذهن انسان همواره به‌عنوان نمادی از خوبی مطلق، زیبایی و کمال نقش بسته است. انسان همواره در تلاش بوده است جامعه‌ای بسازد که در آن بتواند خواسته‌های خود را تحقق بخشد، استعدادهايش را به فعلیت برساند و معنویت را با آرامش روحی و رفاه مادی تلفیق کند. با این حال، این تصویر آرمانی همواره تحت تأثیر زمان و مکان و پیشرفت‌های فکری و تجربی انسان تغییر کرده است. با گذر زمان و فاصله گرفتن از اسطوره‌ها، انسان توانست به کمک خرد و دانش، مفاهیم آرمان‌شهر را از خیال به واقعیت نزدیک‌تر کند. به همین دلیل، تفکر درباره آرمان‌شهر از دوران اسطوره‌ای به دوره‌ای مبتنی بر عقلانیت منتقل شد و به ابزاری برای سنجش نظام‌های اجتماعی و سیاسی تبدیل گردید. فارابی، فیلسوف برجسته ایرانی، یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی است که اندیشه آرمان‌شهر اسلامی را مطرح کرده است. او در کتاب اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، جامعه‌ای آرمانی را بر پایه مفاهیم فلسفی و آموزه‌های شریعت اسلام

توصیف کرده است (بلالی اسکویی، ۱۳۹۶: ۲). فارابی آرمان‌شهری را توصیف می‌کند که در آن، فیلسوف-پادشاه رهبری جامعه را برعهده دارد و جامعه بر اساس عدالت و عقلانیت اداره می‌شود. در مدینه فاضله، حاکمان باید دارای فضایل اخلاقی، خرد و دانش باشند. این شهر آرمانی، تصویری نمادین از بهشت است، جهانی پر از امنیت، نظم، زیبایی و آرامش که می‌تواند نویدبخش پایان آشفتگی‌ها و رنج‌های بشر باشد. فارابی شهر آرمانی را به‌مثابه بازتابی از درون انسان معرفی می‌کند، شهری زنده و آگاه که بخشی از هویت انسانی را تشکیل می‌دهد و انسان نیز بخشی از آن است (فارابی، ۱۳۸۴). شاعر عطار نیشابوری این مسیر آرمانی را چنین توصیف کرده است:

«هفت شهر عشق را عطار گشت - ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم.»

اندیشه آرمان‌شهری در ادیان سامی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) نقش مهمی در شکل‌دهی به باورهای دینی و اجتماعی داشته است. این ادیان معمولاً آرمان‌شهر را به‌عنوان جامعه‌ای ایده‌آل در ارتباط با اراده الهی توصیف می‌کنند که در آن عدالت، معنویت و سعادت نهایی برقرار است. در یهودیت، مفهوم آرمان‌شهر عمدتاً در قالب عصر مسیحایی مطرح می‌شود. در این دیدگاه، ظهور ماشیح (مسیح موعود) جهان را از بی‌عدالتی و فساد پاک کرده و یک حکومت الهی بر اساس تورات برقرار خواهد کرد (اشعیا ۲: ۴، ۱۱: ۹-۶). در مسیحیت، مفهوم آرمان‌شهر به‌شدت تحت تأثیر آموزه‌های شهر خدای سنت آگوستین قرار دارد. کتاب مکاشفه یوحنا به تحقق نهایی ملکوت خدا بر زمین اشاره دارد، جایی که «اورشلیم جدید» فرود می‌آید و انسان‌ها در حضور خداوند زندگی جاودانه خواهند داشت (مکاشفه ۲۱: ۴-۱). در اسلام نیز، آرمان‌شهر به‌صورت یک جامعه عادلانه و مبتنی بر شریعت الهی تصویر شده است.

۴-۲- آرمان‌شهر بر محور عدالت

عدالت از دیدگاه‌های مختلف به‌عنوان منشأ و مبنای ایجاد محیط مطلوب و عاملی مهم در تعریف شهری ایده‌آل مطرح بوده است. از عدالت تعابیر و برداشت‌های مختلفی ارائه شده و در طول تاریخ نظریه‌های گوناگون درباره مفهوم عدالت بیان

گردیده است؛ اما نگاه اسلام به عدالت با همه مکاتب بشری متفاوت است. اهمیت عدالت در اسلام از آنجا سرچشمه می‌گیرد که بنا بر آموزه‌های اسلامی، خداوند عادل است و همه افعال الهی عین دادگری و عدالت‌اند (عزیزی و همکاران، ۱۳۹۷: ۹). عدالت و عدالت محیطی در نظرگاه حکما و علمای مسلمان به شرح زیر است.

جدول ۱. عدالت و عدالت محیطی در نظرگاه حکما و علمای مسلمان

اصول عدالت محیطی	اصول عدالت	هدف	ویژگی	نام جامعه آرمانی	نام اثر آرمان‌گرا	نام
برابری اجتماعی و اقتصادی	عدالت از منظر توزیع عدالت از منظر قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها	سعادت معنوی	نگاه اندام‌گرا به شهر	مدینه فاضله	آرای اهل مدینه فاضله و سیاست‌ها	فارابی
برابری اجتماعی و اقتصادی برابری روند کاری	عدالت از منظر قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها عدالت از منظر روند کار (مشارکت مردم)	ارائه سنت فرهنگی (کریمه) بر پایه شریعت	عدالت	دادشهر (آیین شهر)	الشفاء	ابوعلی سینا
برابری اجتماعی و اقتصادی برابری روند کاری	عدالت از منظر توزیع عدالت از منظر قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها عدالت از منظر روند کار (مشارکت مردم)	رسیدن به فضیلت، کمال و کمال‌یابی	شریعت اسلامی	اجتماع فضیلت‌محور	-	ابن رشد

برابری اجتماعی و اقتصادی	عدالت از منظر توزیع عدالت از منظر قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها	ایجاد اشتراک در آرا و افعال	نابرابری آدمیان و تقسیم‌کار اجتماعی	-	اخلاق ناصری	خواجه‌نصیرالدین طوسی
-----------------------------------	---	--------------------------------------	--	---	----------------	-------------------------

(مأخذ: عزیزی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲)

مدینه‌النبی به‌عنوان نخستین الگوی عینی یک جامعه اسلامی، نه صرفاً یک شهر تاریخی، بلکه نمونه‌ای از آرمان‌شهر قرآنی محسوب می‌شود که پیامبر اسلام (ص) برای تحقق آن مبعوث شد. برخلاف بسیاری از نظریات اتوپیایی که آرمان‌شهر را مفهومی دور از واقعیت و غیرقابل تحقق می‌دانند، مدینه‌النبی بر پایه واقعیت‌های اجتماعی و نیازهای انسانی شکل گرفت و به‌عنوان مدلی عملی در تاریخ به اجرا درآمد. این جامعه نه‌تنها در پی تنظیم روابط انسانی بر اساس اصول اخلاقی و دینی بود، بلکه فرایندی اجتماعی برای گذار از جامعه‌ای قبیله‌ای و نابرابر به جامعه‌ای بر مبنای عدالت، وحدت و توحید محسوب می‌شد.

پیامبر اکرم با ترسیم ویژگی‌های این آرمان‌شهر در قرآن و اجرای آن در سبک زندگی خود، مسیر تازه‌ای را در تاریخ انسانی گشود. این جامعه ایده‌آل اسلامی، بستری است که در آن همه استعداد‌های درونی انسان‌ها در پرتو پرستش و معرفت خداوند به شکوفایی می‌رسند. مدینه‌النبی با طبیعت و نیازهای واقعی جامعه بشری سازگار بوده و شرایط لازم برای حرکت انسان به سوی تعالی الهی را فراهم می‌کند. هدف اصلی این جامعه، پرورش انسان‌هایی آگاه به خود و متصل به خداوند است. ارزش‌های حاکم بر مدینه‌النبی شامل دانش، عدالت، قدرت، زیبایی، لطف و خلاقیت است. از ویژگی‌های کلیدی این آرمان‌شهر می‌توان به برقراری عدالت در ساختار شهر، توجه متوازن به ابعاد مختلف زندگی، رعایت حقوق همه شهروندان به‌طور عادلانه و هماهنگی نظام شهری با تعادل موجود در جهان هستی اشاره کرد (بلالی اسکویی، ۱۳۹۶: ۳-۴). پیامبر اسلام (ص) در نخستین اقدامات خود در مدینه به ایجاد انسجام و اتحاد میان مردم پرداخت و محدودیت‌های طبقاتی را از

میان برداشت. دیگر اقدامات ایشان می‌توان به توزیع عادلانه زمین و منابع طبیعی از طریق وقف و تقسیم چاه‌های آب، توزیع ثروت میان مهاجران و انصار و تنظیم نخستین پیمان‌نامه عمومی اسلام اشاره کرد که میان گروه‌های مختلف مدینه منعقد شد. همچنین، پیامبر افراد جامعه را به دو گروه حضری و بدوی تقسیم کرد و الگوهای رفتاری متناسب با هر گروه را مشخص نمود. این تدابیر که با هدف توزیع عادلانه ثروت و تقویت ارزش‌های انسانی انجام شدند، نمادی از عدالت اجتماعی و محیطی در مدینه‌النبی بودند (پاک، ۱۳۸۷: ۱۳۸؛ به نقل از سلیم حکیم، ۱۳۸۱).

۵- مختصری از زندگی و شخصیت سید جمال‌الدین

سید جمال‌الدین اسدآبادی در سال ۱۲۱۷ شمسی در روستای اسدآباد در نزدیکی همدان به دنیا آمد (مصباحی، ۱۳۷۵: ۱۱). باین‌حال، ابراهیم صفایی در کتاب رهبران مشروطه مدعی است که تولد او در اسدآباد کابل بوده و به واسطه تعصبات گروهی از ایرانیان، به نام اسدآبادی شناخته شده است (صفایی، ۱۳۶۲: ۱۱). سید جمال در کودکی به قزوین رفت و در ده سالگی به آموختن فقه و اصول پرداخت (مافی، ۱۳۴۲: ۲۷). در عراق نزد شیخ مرتضی انصاری به تحصیل در علوم چون تفسیر، حدیث، فقه، اصول، کلام، منطق و حکمت الهی پرداخت و به دلیل هوش سرشار، در همان ده سال اول مقدمات عربی را به‌خوبی فراگرفت (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۰: ۶۹). طولی نکشید که نبوغ او در میان علمای شهرهای نجف، کربلا و سامرا آشکار شد. در سال ۱۲۷۰ هجری قمری، سید به بمبئی رفت و در سال‌های بعد، از مکه و مشهد دیدن کرد. در سال ۱۲۷۷ هجری قمری، عازم کابل شد و سپس در سال ۱۲۸۰ هجری قمری به هند بازگشت؛ اما به دلیل نگرانی دولت انگلیس از فعالیت‌های او، مجبور به ترک هند شد و به مصر رفت (مافی، ۱۳۴۲: ۴۱). در مصر نیز استعمارگران او را تهدیدی جدی دیدند و دولت قاهره را تحت فشار گذاشتند تا وی را اخراج کند. پس از حدود چهل روز اقامت در مصر، سید جمال به ترکیه رفت و در سال ۱۲۸۶ هجری قمری وارد استانبول شد، جایی که مورد استقبال قرار گرفت (جمالی، ۱۳۵۸: ۴۰). در این دوران، شرایط جهانی و

داخلی به گونه‌ای بود که اندیشه‌های تحول‌خواهانه اهمیت بیشتری یافتند. جنگ‌های ایران و روسیه، سیاست‌های استعماری انگلیس و فعالیت‌های ناپلئون، توجه بسیاری را به مسائل شرق معطوف کرد. در ایران نیز اعزام دانشجویان به اروپا، تأسیس مدارس مدرن، تغییر در نظام لشکری و ترجمه آثار غربی، آگاهی سیاسی و اجتماعی مردم را افزایش داد، هرچند نبود صنعت چاپ و روزنامه‌نگاری، انتشار افکار را محدود می‌کرد (محیط طباطبایی، ۱۳۳۵: ۱۵۰). با ورود میرزا صالح شیرازی از لندن و تأسیس چاپخانه در ایران، اولین روزنامه با عنوان کاغذ اخبار منتشر شد. در دوران ناصرالدین‌شاه نیز روزنامه‌های دیگری چون وقایع اتفاقیه و اختر استانبول نقش مؤثری در ارتقای آگاهی مردم ایفا کردند. مقالات عروه‌الوثقی نیز که به موضوع اتحاد مسلمانان می‌پرداخت، تأثیر عمیقی بر خوانندگان گذاشت (همان: ۱۵۱). سید جمال‌الدین اسدآبادی، از این فرصت‌ها بهره برد و اصول شب‌نامه‌نویسی را به یاران خود آموزش داد. این شب‌نامه‌ها و نامه‌های ارسالی به علما و سیاستمداران در قضایای مهمی مانند مبارزه تنباکو نقش کلیدی داشتند و زمینه‌ساز شکست ناصرالدین‌شاه و اتابک شدند (همان: ۱۵۵). به‌طورکلی، شرایط زمینه‌زندی وی، شامل مراحل و اتفاقات زیر می‌شد.

زندگی در دوران حکومت سه پادشاه	اتفاقات دوران محمدشاه و ناصرالدین شاه	امتیازات دوران محمدشاه و ناصرالدین شاه	تولد سبک تهران
محمدشاه	تشکیل شورای دولتی از وزرا	امتیاز روبتر	نقشه دارالخلافة تهران
ناصرالدین شاه	تاسیس دارالفنون	بانک شاهنشاهی	نقشه دارالخلافة ناصری
مظفرالدین شاه	تاسیس مصلحت‌خانه	انحصار توتون و تنباکو	
پیمان آخال و گلداسمیت	سفر به اروپا	لاتاری	

شکل ۱. شرایط زمینه و اتفاقات

(مأخذ: نگارندگان)

او برای حل مشکلات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام، سه راهکار بنیادین ارائه کرد که ارتباط نزدیکی با یکدیگر داشتند:

- تبدیل نظام حکومت از استبدادی به مشروطه و جایگزینی قانون به جای دستورات فردی.

- از بین بردن تفرقه‌های مذهبی و ترویج اتحاد اسلامی.

- مبارزه قاطع و بی‌وقفه با نفوذ استعمار (توانا، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

این اصول نمایانگر چشم‌انداز سید جمال‌الدین برای آینده‌ای عادلانه و مبتنی بر وحدت اسلامی بودند.

۶- بحث و یافته‌ها

۶-۱- نگاه مسئله‌محور به آموزه‌های قرآن

سید جمال‌الدین اسدآبادی در اندیشه خود، نگاه مسئله‌محور به آموزه‌های قرآنی را مطرح کرد؛ وی معتقد بود که قرآن تنها یک متن مقدس برای تلاوت و عبادت نیست، بلکه باید به‌عنوان راهنمای عملی برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و تمدنی مسلمانان مورد استفاده قرار گیرد. او این نگاه را در زمینه‌های مختلف نشان داده است. به‌طور مثال سید جمال‌الدین آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) را به‌عنوان یک اصل مهم برای تحول اجتماعی مطرح می‌کرد. او می‌گفت که مسلمانان نباید منتظر تغییر از سوی حاکمان یا نیروهای خارجی باشند، بلکه باید خودشان آگاهی پیدا کنند، خودسازی کنند و تغییرات را از درون جامعه آغاز کنند. این دیدگاه او را به سمت تفکر اصلاح‌گرایانه و تأکید بر آموزش، بیداری فکری و استقلال از استعمار سوق داد.

همچنین، آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)، یکی از اصلی‌ترین مبانی فکری سید جمال در نقد استبداد و ترویج مردم‌سالاری دینی بود. او اعتقاد داشت که استبداد، بزرگ‌ترین عامل عقب‌ماندگی مسلمانان است و جامعه اسلامی باید به‌سمت مشورت، آزادی بیان و مشارکت مردم در حکومت حرکت کند. به همین دلیل، در دیدارهای خود با حاکمان مسلمان تأکید زیادی بر تشکیل پارلمان و نظام‌های قانونی مبتنی بر شورا داشت. سید جمال‌الدین آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا

اَسْتَطَعْتُمْ مِّن قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) را نیز، دلیلی بر ضرورت تقویت علمی، نظامی و اقتصادی مسلمانان می‌دانست. او معتقد بود که مسلمانان نباید صرفاً به گذشته پرافتخار خود تکیه کنند، بلکه باید قدرت خود را از طریق دانش، فناوری و اتحاد تقویت کنند تا بتوانند در برابر استعمار و تسلط قدرتهای خارجی مقاومت نمایند (عنایت، ۱۳۷۲: ۱۱۲).

۶-۲- اندیشه اتحاد اسلام

سید جمال‌الدین اسدآبادی را می‌توان یکی از پیشگامان اندیشه اصلاحات در جهان اسلام دانست که در دوران اوج استعمار خارجی و استبداد داخلی، مفاهیمی بنیادین در حوزه سیاست و دین را مطرح کرد. برخلاف بسیاری از اندیشمندان پیشین که صرفاً به نقد وضع موجود می‌پرداختند، سید جمال با نگاهی راهبردی، راهکارهایی عملی برای خروج از بحران ارائه کرد. مهم‌ترین محورهای اندیشه او مبارزه با استعمار و تلاش برای اتحاد سیاسی و مذهبی مسلمانان بود که در مجله عروه‌الوثقی به تفصیل به آن پرداخته است. (برگرفته از مقاله وحده الاسلامیه در مجله عروه‌الوثقی).

از منظر تحلیل تاریخی، طرح ایده «مبارزه آگاهانه با استعمار» توسط سید جمال‌الدین، واکنشی به شرایط بحرانی جوامع اسلامی بود. او با مشاهده ضعف کشورهای مسلمان در برابر سلطه اروپاییان، بر لزوم ایجاد آگاهی سیاسی و بسیج عمومی تأکید کرد. او درباره وضعیت مسلمانان در برابر غرب می‌گوید: «شاهان ستمگر عصای پادشاهی را از مسلمانان گرفتند و با آن، تمام زمین را به جز عده کمی در اختیار غربی‌ها قرار دادند.» اما آنچه اندیشه او را از دیگر متفکران اسلامی متمایز می‌کند، این است که مبارزه با استعمار را مستقل از مقابله با استبداد داخلی نمی‌دانست. او معتقد بود که جوامع اسلامی تنها زمانی می‌توانند در برابر قدرتهای استعماری مقاومت کنند که از درون قوی و مستقل شوند. او اشاره می‌کند که: «اگر حاکم نادان، بدخلق و ضعیف باشد، مردم آن سرزمین نیز به همان میزان ضعیف خواهند شد.» وی معتقد بود که برای دستیابی به آزادی و عدالت در جوامع اسلامی، باید حکومت‌های استبدادی کنار گذاشته شده و

حکومت‌های مشروطه جایگزین آن‌ها شوند. سید جمال‌الدین با سفر به کشورهای مختلف اسلامی، به بررسی مشکلات آن‌ها پرداخت و متوجه شد که اصلی‌ترین مانع در راه پیشرفت، استبداد داخلی است که باید از بین برود تا مبارزه با استعمار اثرگذار باشد. در این راستا، وی تأکید داشت که اصلاحات سیاسی و اجتماعی باید در اولویت قرار گیرد (رساله الحکومه الاستبدادیه).

از دیگر مفاهیم اساسی در تفکر سید جمال‌الدین، اتحاد مسلمانان و همبستگی اجتماعی بود. او معتقد بود که مسلمانان باید در مسائل مشترک همکاری کنند و به هم‌افزایی در برابر استعمارگران بپردازند. هدف او از این اتحاد، ایجاد آگاهی و دفاع از استقلال کشورهای اسلامی و آزادی مسلمانان بود. سید جمال‌الدین برای تحقق این اهداف، بیش از پانصد نامه به زبان‌های مختلف به کشورهای اسلامی فرستاد و با انتشار روزنامه‌هایی چون *عروه‌الوثقی* در اروپا، به ترویج این افکار پرداخت. سید جمال‌الدین همچنین بر اهمیت دو نیروی ملی و ایمانی در تأسیس یک دولت مستحکم تأکید می‌کرد. او بر این باور بود که اتحاد مسلمانان می‌تواند از نفوذ استعمارگران جلوگیری کرده و ملت‌ها را از انحلال و زوال محافظت کند (برگرفته از مقاله الوحده و السیاده در نشریه عروه‌الوثقی). در نگاه او، اصلاحات ساختار دولتی با محوریت عدالت و علم می‌تواند راهی برای مقابله با استعمار و تحقق وحدت اسلامی باشد (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۰).

۶-۳- نظام سیاسی مطلوب در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی در مقاله‌ای با عنوان «الحکومة الاستبدادیه»، اندیشه‌های خود درباره حکومت مطلوب را مطرح کرد. او ابتدا به نقد آثار منفی نظام استبدادی در جوامع مشرق‌زمین پرداخت و تأکید کرد که این نوع حکومت‌ها جامعه را دچار استبدادزدگی کرده‌اند. به عقیده او، در آن زمان سخن گفتن از جمهوری ممکن نبود و باید اصلاحات در قالب حکومت‌های استبدادی صورت می‌گرفت. سید جمال‌الدین سپس انواع مختلف حکومت استبدادی را توضیح داد:

۱. حکومت قاسیه: حکومت‌هایی که شبیه به دزدان عمل می‌کنند و اموال و دارایی‌های مردم را به غارت می‌برند. این حکومت‌ها با خشونت و تهدید، منابع مردم را تصرف می‌کنند.

۲. حکومت ظالمة: حکومت‌هایی که علی‌رغم داشتن ظاهر حکومت، مردم را به بردگی کشانده و آن‌ها را از کارهای مؤثر و علمی باز می‌دارند. این حکومت‌ها مردم را به اعمال شاقه مجبور می‌کنند و از پیشرفت آن‌ها جلوگیری می‌کنند.

۳. حکومت رحیمه: این نوع حکومت به دو دسته تقسیم می‌شود:

- حکومت رحیمه جاهله: در این نوع حکومت، حاکم مانند پدر مهربانی است که مردم را به رفتارهای خوب دعوت می‌کند، اما خود قادر به ارائه ابزارهای لازم برای پیشرفت و رفاه نیست.

- حکومت رحیمه عالمه: این نوع حکومت شامل دو دسته است:

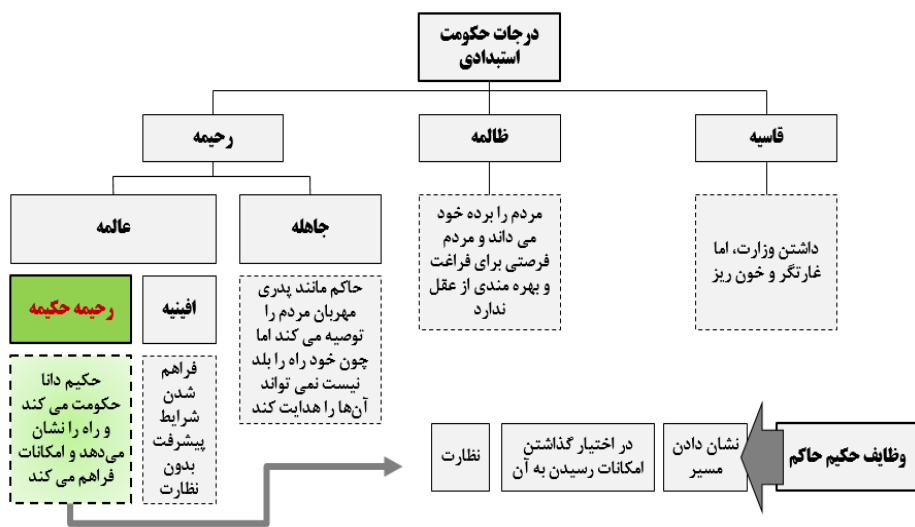
- حکومت عالمه افینیه^۲: حاکم ابتدا منابع پیشرفت را فراهم می‌آورد، اما بعد از آن نظارت لازم را از دست می‌دهد و مردم را به حال خود رها می‌کند.

- حکومت رحیمه حکیمه: این نوع حکومت به معنای حکومتی است که حکما و متخصصان با دانش و تدبیر، همواره به پیشرفت ملت توجه دارند و به‌صورت مستمر، نظارت و هدایت لازم را انجام می‌دهند. (رساله الحکومه الاستبدادیه)

او دو نوع حکومت جمهوری و استبدادی را از هم متمایز می‌کند و با تأکید بر این که اکنون گرفتار استبداد هستیم، درصدد نشان دادن راه‌های برون‌رفت از

^۲ واژه افینیه در لغت به معنای «ناقص‌العقل» آمده است. همان‌گونه که در نوع اول، حکومت، مردم را به‌سوی کارهای خوب دعوت می‌کرد، ولی اسبابش را برای آنان فراهم نمی‌ساخت، منظور سید جمال‌الدین در اینجا آن است که حکومت، اسباب پیشرفت را در ابتدا فراهم می‌سازد؛ ولی در ادامه بر مردم نظارت و کنترل ندارد و مردم را به حال خود رها می‌کند و بدین‌وسیله مردم از جاده درست، خارج و دچار فقر و هلاکت می‌گردند. به عقیده سید جمال‌الدین، دولت، نقش هدایت، راهنمایی و نظارت بر مردم، ارگان‌ها و نهادها را دارد و همواره در ایجاد راهکارهای جدید برای پیشرفت جامعه باید کوشا باشد (حسینی و خسروشاهی، ۱۳۷۹: ۶۱-۶۲).

درون همین حکومت موجود است، از این رو درجات مختلف حکومت استبدادی را نشان می‌دهد (کیخا، ۱۳۹۹: ۲۱۰). سید جمال‌الدین بهترین نوع حکومت را «حکومت رحیمه حکیمه» توصیف می‌کند که شباهت‌هایی با اندیشه‌های فارابی دارد. وی کلید تحولات اجتماعی را به دست نخبگان جوامع (حکام و علما) دانسته و آن‌ها را سررشته‌داران ترقی یا انحطاط جوامع معرفی می‌کند (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۱۲۰). او معتقد بود که حاکمان حکیم باید بر اساس علم و عقل حکومت کنند و برای پیشرفت ملت، مدارس، فنون و صنایع لازم را فراهم کنند. در این نوع حکومت، اساس مدنیت با آموزش و تربیت درست، ایجاد زیرساخت‌های اقتصادی و فرهنگی و سیستم قضائی مبتنی بر عدل برقرار می‌شود. او همچنین معتقد بود که حکومت رحیمه حکیمه به نوعی مشابه حکومت مشروطه است. بر اساس این اندیشه، حاکمان باید از افراد متخصص و آگاه به علوم روز باشند و قوانین را به‌طور عادلانه و در جهت رفاه مردم اجرا کنند. در این نظام، هدف اصلی تأمین سعادت و رفاه مردم از طریق توسعه علم، کشاورزی، صنعت و تجارت است؛ بنابراین، سید جمال‌الدین به نظامی معتقد بود که در آن ترکیبی از قانون، عدالت و حکمت حاکم باشد تا جامعه به آرامش و پیشرفت برسد.



شکل ۲. انواع حکومت استبدادی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی

(مأخذ: نگارندگان)

۶-۴- مفهوم علم از نگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی، متفکر برجسته جهان اسلام، علم را به‌عنوان پرتویی از نور الهی می‌دانست که در وجود انسان حرارت، غیرت و تعصبی ایجاد می‌کند که نیک را از بد تمییز داده و فرد را از پذیرش ظلم و استبداد باز می‌دارد. او معتقد بود که علم محدود به حوزه یا سرزمینی خاص نیست و مرزهای آن نامتناهی است. به نظر او، علم شامل هر دانشی است که انسان را از ظلمت جهل‌رهایی بخشیده و به سوی روشنایی هدایت می‌کند، چه این دانش تجربی باشد و چه فقهی. وی بر سلطنت عقل و علم و دادن توانایی بر انسان تأکید می‌ورزد و خواهان توجه و تأکید بر علوم تجربی و طبیعی است (شیرازی و معلمی، ۱۴۰۱: ۵۸۱).

سید جمال در تقسیم مرسوم دانش به نظری و عملی و نیز در تقسیم‌بندی فارابی به‌گونه‌ای بازنمایشی کرد که اساساً منظر و نقطه شروع طبقه‌بندی دانش را دگرگون نمود. از نظر او نقطه آغاز دانش نه حکمت نظری بلکه در حکمت عملی است که دارای اولویت و ضرورت بیشتر است. حکمت عملی دانشی است در ارتباط با عمل و ارتباط مستقیمی با ضرورت‌های معیشتی انسان دارد (برگرفته از حسینی اسدآبادی، ۱۳۸۹).

سید جمال‌الدین، علم را در سه طبقه معیشت، نفس و عقل، دسته‌بندی نمود. لایه اول که رفع نیازهای معیشتی انسان است، امور کاملاً حسی، مشاهدتی و ظاهری را شامل شده که با حواس پنج‌گانه انسان مرتبط است و علوم مختلف متناسب با آن شکل می‌گیرد. سید جمال‌الدین در مشخص نمودن تعداد علوم مختلف برآورنده نیازهای جسمانی تا آنجا پیش می‌رود که از علم تدبیر منزل و فن قوانین مدنی و نظامات بلدی و سیاست دولتی نام می‌برد.

علوم معیشتی که منشأ ایجادشان در نیازهای زیستی انسان است، با تغییر در این مطالبات و پدید آمدن تحولات محیطی و جمعیتی به دگرگونی دچار شده و نیازمند هماهنگی و تغییر دائمی‌اند. سیاست نیز چنین بوده و باید چرخه متناوب تغییر و هماهنگی را تجربه کند؛ این امر به کمک دانش سیاست اتفاق می‌افتد.

اما تمام نیازهای انسان محدود به نیازهای جسمی نیست و نیازهای باطنی هم اهمیت دارند. حالاتی همچون اضطراب، خشم، حسادت و ناراحتی به نفس انسان مربوط است و تدبیری متفاوت از تدبیر معیشت او نیاز دارد. در اینجا عقل انسان بار دیگر با تمییز نهادن میان ملکات و رذایل اخلاقی و توصیه به تزکیه و کسب فضایل، فن تهذیب اخلاق را بنا می‌کند. سید جمال، معتقد است عقل با کمک فلسفه به تدبیر نفس می‌پردازد و فن تهذیب اخلاق را ایجاد می‌کند (کیخا، ۱۳۹۹: ۲۰۶-۲۱۰؛ به نقل از حسینی اسدآبادی، ۱۳۸۹).

۶-۵- مؤلفه‌های آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین اسدآبادی معتقد بود که تمام پیشرفت‌های جوامع غربی ناشی از علم است و جوامع اسلامی نیز باید به اصولی چون عدالت، آزادی، برابری و برادری که در غرب وجود دارد، توجه کنند تا به ترقی برسند (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۳). از این رو، او تمرکز خود را بر نوسازی سیاسی و اجتماعی کشورهای اسلامی قرار داد و بر این باور بود که ایجاد احزاب سیاسی در شرق می‌تواند از بهترین راه‌ها برای پیشرفت ملت‌های اسلامی باشد. همچنین سید جمال‌الدین بر اهمیت آزادی مطبوعات و آزادی بیان تأکید داشت، زیرا این‌ها موجب شفافیت در جامعه و فراهم شدن زمینه برای رشد و ترقی می‌شدند (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۵۷).

او در راستای تحولات سیاسی، به دنبال محدود کردن قدرت مطلقه حکومت‌ها و انتقال به حکومت‌های مشروطه بود و به مدل حکومتی پارلمانی اروپایی نگاه داشت. در واقع، سید جمال‌الدین خواستار تحول نظام سیاسی جوامع اسلامی به سوی مشروطیت بود تا جوامع شرقی نیز بتوانند از گفتمان مدرنیته بهره‌مند شوند. او باور داشت که برای رسیدن به استقلال، کشورهای اسلامی باید با استفاده از علم و تکنولوژی جدید و پذیرش قوانین مدنی و اجتماعی، خود را از سلطه استعمار و استبداد رهایی بخشند (برگرفته از مقاله انحطاط المسلمین و سکونهم و سبب ذلک در نشریه عروه الاوثقی) سید جمال‌الدین همچنین به این نکته اشاره داشت که ملتی که در تصمیم‌گیری‌های خود مشارکت ندارد و در مسائل عمومی کشورش اراده‌ای ندارد، در حالت بی‌ثباتی و بی‌نظمی قرار دارد (اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۱۳۵۵).

۱۳۷). او بر این باور بود که مردم باید در حکومت مشارکت کنند و دموکراسی باید به شکلی درست و مؤثر اجرا شود. لازم به توضیح است که سید جمال‌الدین در سخنان خود، امکان تشکیل چنین حکومتی را در جامعه ایران در عصر خود، دشوار می‌دانست. با این حال، وی به مشارکت مردم اعتقاد داشت. او به خدیوی مصر توصیه می‌کرد که مردم را در فرآیند حکومتی شریک سازد، از طریق مشورت با مردم و تدوین قوانین پس از انتخابات عمومی. این تفکر سید جمال‌الدین به وضوح تحت تأثیر مدل حکومتی غربی‌ها قرار داشت که در آن حکومت‌ها از طریق شوراها اداره می‌شدند.

در نظریه اتحاد اسلامی سید جمال‌الدین نیز تحولی مشاهده می‌شود؛ او ابتدا بر اتحاد دولت‌های اسلامی تأکید داشت، اما به تدریج به سمت اتحاد ملت‌های اسلامی پیش می‌رفت. دولت از نگاه سید جمال‌الدین به ساختارهای حکومتی و سیاسی اشاره دارد که در بسیاری از موارد دچار استبداد و فساد بودند. او معتقد بود که این دولت‌ها به تنهایی قادر به ایجاد وحدت و پیشرفت در جهان اسلام نیستند. از سوی دیگر، ملت به مجموعه مردم مسلمان با هویت مشترک دینی و فرهنگی اشاره دارد که می‌توانند با آگاهی و بیداری، نقش فعالی در تعیین سرنوشت خود ایفا کنند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۸). در این خصوص، سید جمال‌الدین فرموده «ای کاش! من تمام تخم‌افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم‌های بارور و مفید خود را در زمین شوره‌زار سلطنت فاسد نمی‌نمودم! آنچه در آن مزرعه کاشتم به نمو نرسید. هرچه در این زمین کویر غرس نمودم فاسد گردید. در این مدت هیچ‌یک از تکالیف خیرخواهانه من به گوش سلاطین مشرق فرو نرفت. همه را شهوت و جهالت مانع گشت» (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۲۴۹). در این نظریه، مشارکت مردم در سیاست به شکلی هدایت‌شده از سوی علما پیش‌بینی شده بود (اسدآبادی، ۱۳۵۰: ۱۹۸). در این دیدگاه، علما نقش رهبران ملت را ایفا کرده و تأثیرگذارترین مقامات اجتماعی بودند که فعالیت‌های سیاسی را هدایت می‌کردند (برگرفته از مقاله انحطاط المسلمین و سکونهم و سبب ذلک در نشریه عروه الاوثقی). سید جمال‌الدین در تلاش‌های خود برای تحقق

وحدت اسلامی، به دو مقوله اساسی توجه داشت: اول، عوامل و شرایط ایجاد وحدت و دوم، موانعی که در راه وحدت قرار داشت. او با استناد به اصول قرآنی، به ایجاد زمینه‌های لازم برای وحدت و رفع موانع آن می‌پرداخت (اصدق‌پور، ۱۳۹۵: ۲۴).



شکل ۳. عوامل ایجاد و موانع پیش روی ایجاد وحدت

(مأخذ: نگارندگان بر اساس اصدق‌پور، ۱۳۹۵)

طرح نهایی سید جمال‌الدین در مورد حکومتی که می‌خواست ایجاد کند، در انجمن «ام‌القرآ» که قرار بود در مکه تشکیل شود، مشخص شد. این انجمن به‌عنوان مجلسی جهانی برای مسلمانان عمل می‌کرد که نمایندگان مسلمانان از سراسر جهان در آن گرد می‌آمدند. در این طرح، یک سلطان از سوی این مجلس برای رهبری عالی جهان اسلام (در استانبول یا کوفه) انتخاب می‌شد. انتخاب شهرهای مکه، استانبول و کوفه در طرح سید جمال‌الدین اسدآبادی برای انجمن «ام‌القرآ» و رهبری جهان اسلام، ریشه در اهمیت تاریخی، مذهبی و سیاسی این شهرها دارد. مکه به‌عنوان زادگاه اسلام و قبله مسلمانان، جایگاه ویژه‌ای در دل مسلمانان دارد. انتخاب مکه برای تشکیل انجمن «ام‌القرآ» نمادی از بازگشت به اصول اولیه اسلام و تأکید بر وحدت امت اسلامی بود. در زمان سید جمال‌الدین، استانبول مرکز خلافت عثمانی و نماد قدرت سیاسی مسلمانان به‌شمار می‌رفت.

انتخاب استانبول به عنوان مقر احتمالی سلطان، نشان دهنده تمایل به بهره‌برداری از ساختارهای موجود برای تقویت اتحاد اسلامی بود. کوفه نیز در تاریخ اسلام به عنوان یکی از مراکز مهم علمی و سیاسی شناخته می‌شود. انتخاب کوفه به عنوان گزینه‌ای برای مقر سلطان، ممکن است به دلیل جایگاه تاریخی آن در دوران خلافت امام علی (ع) و نقش آن در تحولات اولیه اسلامی باشد.

همچنین یک مقام علمی به نام «اعلم» توسط مجلس انتخاب می‌شد که وظیفه نظارت بر مسائل دینی و شرعی مردم را بر عهده داشت. در این مدل حکومتی، سلطان یا خلیفه نقش ریاست اجرایی را داشت و با کمک مقام‌های محلی، امور کشور را اداره می‌کرد. بر اساس گزارش ناظم‌الاسلام کرمانی، این طرح سید جمال‌الدین چهار رکن اصلی داشت:

- مجلس شورای عالی مسلمانان که از نمایندگان تمامی مسلمانان جهان تشکیل می‌شد و مسئولیت قانون‌گذاری و تعیین اصول اجرایی بر اساس قرآن را بر عهده داشت.
- قوه اجرایی عالی که مصوبات مجلس را اجرا می‌کرد.
- مقام نظارت عالی که نظارت علمی و دینی بر مصوبات مجلس داشت و یک اعلم از جهان اسلام در رأس آن قرار می‌گرفت.
- حکومت‌های محلی و ملی که تحت نظارت قوه اجرایی عالی قرار داشتند.

وظایف اصلی مجلس شورای عالی مسلمانان به شرح زیر بود:

- تصویب قوانین و تعیین تکالیف اسلامی بر اساس قرآن و اصول دین.
- انتخاب یک سلطان برای ریاست قوه مجریه.
- تعیین یک اعلم برای نظارت دینی و علمی بر مصوبات.
- تعیین پایتخت جهان اسلام که مکه را ترجیح می‌داد.

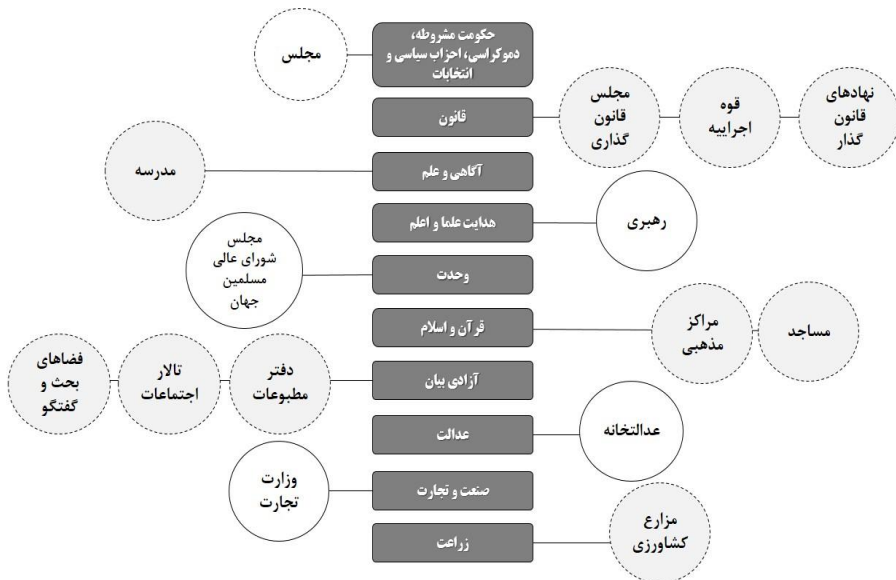
سید جمال‌الدین تأکید داشت که هدف از این مدل حکومتی وحدت مسلمانان و تأسیس حکومتی بر اساس آموزه‌های قرآن است. او در طرح خود بر مشارکت

عمومی و انتخابی بودن مقامات تأکید می‌کرد، نه انتصابی یا موروثی بودن. به همین ترتیب، مقامات محلی تحت تأثیر اراده عمومی و تأیید قوه قانون‌گذاری انتخاب می‌شدند. این طرح به نوعی مدلی دموکراتیک بود که در آن قدرت در دست مردم و نمایندگان منتخب آن‌ها قرار داشت. این دیدگاه‌ها در زمانی مطرح شد که سید جمال‌الدین به دعوت سلطان عبدالحمید دوم به استانبول سفر کرده بود. اگرچه به نظر می‌رسد که او به دنبال تشکیل یک کشور واحد تحت رهبری عثمانی بود، اما واقعیت این است که سید جمال قصد داشت از موقعیت خلافت برای تحقق اهداف وحدت اسلامی و پیشبرد اندیشه‌های خود استفاده کند. هرچند این دو شخصیت در هدف مشترک به نزدیکی رسیدند، تفاوت‌هایی در درک آنان از اتحاد اسلامی به وضوح آشکار شد (الحسینی، ۱۳۹: ۱۳۵۵).

۶-۶- جهان‌شهر اسلامی: آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی

به منظور ارائه ساختار آرمان‌شهر وی، پس از بررسی آرا و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، کلیدواژه‌های پرتکرار در سخنان و نوشته‌های ایشان استخراج گردید. اولین کلیدواژه پرتکرار، حکومت مشروطه و دموکراسی است. این واژه از آنجایی اهمیت دارد که در سید جمال‌الدین اسدآبادی در متن انقلاب مشروطیت و تغییرات سیاسی قرار گرفته است. نمود کالبدی این کلیدواژه را می‌توان مجلس ملی دانست. دومین کلیدواژه قانون است. سید جمال‌الدین، وجود قانون را یکی از مهم‌ترین ارکان اصلاح جامعه مسلمین می‌اند و پیشرفت‌های غرب در زمینه قانون‌گذاری را ستایش می‌کند. دولت (قوه مجریه)، مجلس قانون‌گذاری و سایر نهادهای قانون‌گذار سه نمود کالبدی استقرار قانون در جامعه هستند. آگاهی و آزادی بیان دو کلیدواژه دیگر سید جمال‌الدین هستند. اهمیت آگاهی به قدری بالاست که سید جمال‌الدین تنها به آموزش مدارس بسنده نکرده و در طول زندگی خود با انتشار مقالات مختلف در روزنامه‌ها، تلاش گسترده‌ای را برای افزایش آگاهی‌های عمومی به انجام رسانده است. نمود کالبدی این موضوع را می‌توان در دفاتر مطبوعات و فضاهای بحث و گفتگو دانست. کلیدواژه وحدت، پرتکرارترین کلیدواژه بیان شده در آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی است. هدف

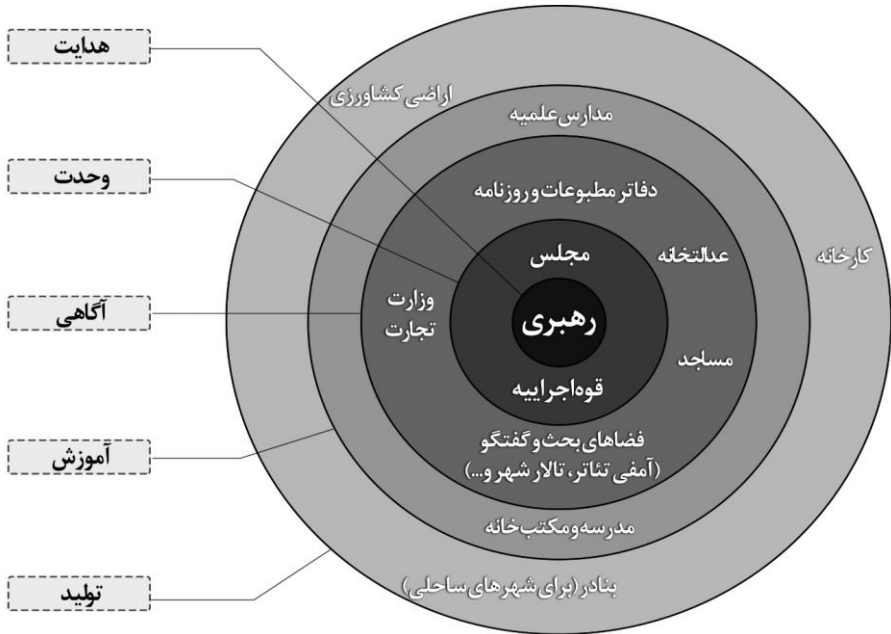
اصلی او همواره وحدت در جهان اسلام بوده است. این وحدت از طریق هدایت علما انجام گرفته و مجلس شورای عالی مسلمین نمود کالبدی این کلیدواژه است. عدالت، زراعت و تجارت نیز از کلیدواژه‌های پرتکرار سید جمال‌الدین اسدآبادی است. نمودار کالبدی هر یک از این کلیدواژه‌ها به ترتیب عدالت‌خانه، وزارت بازرگانی (تأسیس در دوران ناصری) و مزارع کشاورزی است. شکل ۴ کلیدواژه‌ها و نمودهای کالبدی آن‌ها را نشان می‌دهد.



شکل ۴- کلیدواژه‌های پرتکرار و عناصر کالبدی متناظر آن
(مأخذ: نگارندگان)

سید جمال‌الدین اسدآبادی عموماً با واژه وحدت امت اسلام شناخته شده است. سید جمال‌الدین، وحدت را راه اصلی مقابله با نفوذ جریان فکری غرب دانسته و برای این منظور، نظام حکمروایی جهانی را برای امت اسلام معرفی می‌کند. سید جمال‌الدین به حکمروایی به‌عنوان یک نظام اداره جامعه بر اساس مشارکت مردم، قانون و نهادهای نظارتی اعتقاد داشت، نه صرفاً حکمرانی به معنای اعمال قدرت توسط دولت. همان‌طور که اشاره شد در بالاترین سطح نظام حکمروایی ملت اسلامی، مجلس شورای عالی مسلمین جهان قرار گرفته است. این مجلس از نمایندگان تمام مسلمانان در کشورهای اسلامی تشکیل می‌شود. در سطح دوم

تصویر کشیده است. در این الگو عناصر بر اساس اهمیتشان از دیدگاه سید جمال‌الدین به ترتیب از مرکز تا حاشیه شهر قرار گرفته‌اند. اصلی‌ترین عنصر این شهر رهبری علما و روحانیون اسلامی است که در مرکز شهر قرار گرفته‌اند. در واقع می‌توان گفت، در ستیز میان ممالک اسلامی و دنیای غرب، علما نقش اصلی را در آگاه‌سازی و جریان‌سازی میان مردم بر عهده دارند. لایه دوم عناصر اجرایی و اداری قرار گرفته‌اند که در دو بخش مجلس و قوه مجریه خلاصه شده است. همان‌طور که اشاره شد، حکومت مشروطه، یکی از عناصری است که سید جمال‌الدین به لزوم شکل‌گیری آن اشاره کرده است. در لایه سوم، عناصر آگاهی‌ساز و عدالت‌خواه جای گرفته‌اند. سید جمال‌الدین، آگاهی‌توده‌ها را برای تشکیل یک حکومت مشروطه ضروری دانسته و از سوی دیگر، این آگاهی، موجب مقابله با خرافات موجود در سرزمین‌های اسلامی می‌شود. عناصر شهری مانند دفاتر مطبوعات، عدالت‌خانه، مساجد و فضاهای بحث و گفتگو در این لایه استقرار خواهند یافت. وزارت تجارت نیز به دلیل اهمیت تولید و بازرگانی در لایه سوم جای داده شده است. لایه چهارم به آموزش اختصاص یافته است. در این لایه، مدارس و حوزه‌های علمیه قرار گرفته و دلیل آن تأکید سید جمال‌الدین به آگاهی از طریق آموزش است. لایه پنجم جهان‌شهر اسلامی، لایه تولید است. اراضی کشاورزی، کارگاه‌ها و کارخانه‌ها و بنادر قرار گرفته است و نقش تأمین نیازهای اساسی مردم را بر عهده دارند.



شکل ۶- نظام کالبدی جهان شهر اسلامی
(مأخذ: نگارندگان)

نتیجه‌گیری

اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی درباره آرمان‌شهر اسلامی، بر مبنای وحدت، عدالت، آگاهی و اصلاحات سیاسی و اجتماعی شکل گرفته است. برخلاف آرمان‌شهرهای خیالی که در تفکرات فیلسوفانی مانند افلاطون یا تامس مور دیده می‌شود، نگاه سید جمال به آرمان‌شهر، یک مدل عملی و قابل تحقق برای جهان اسلام بود. او بر این باور بود که مسلمانان باید با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، تقویت دانش و آگاهی و از میان برداشتن موانع استبداد و استعمار، ساختاری منسجم و کارآمد برای جامعه خود ایجاد کنند.

در طرح پیشنهادی سید جمال، جهان‌شهر اسلامی بر اساس یک حکومت مشروطه اسلامی شکل می‌گرفت که در آن، مجلس شورای مسلمانان، قوه اجرایی و یک مقام نظارتی علمی (اعلم) به‌عنوان ارکان اصلی حکومت عمل می‌کردند. او در طرح خود، شهرهای مکه، استانبول و کوفه را به دلیل اهمیت تاریخی، مذهبی و سیاسی، به‌عنوان مراکز رهبری جهان اسلام پیشنهاد داد. همچنین، او بر مشارکت مردمی، آزادی بیان، توسعه علمی و عدالت اجتماعی تأکید داشت و معتقد بود که مسلمانان باید از الگوهای پیشرفته حکمرانی بهره ببرند، اما آن‌ها را در چارچوب ارزش‌های اسلامی بازتعریف کنند.

در مجموع، آرمان‌شهر سید جمال‌الدین اسدآبادی، مدلی ترکیبی از اصول دینی و اصلاحات سیاسی مدرن بود که هدف آن، اتحاد مسلمانان، استقلال از استعمار و ایجاد حکومتی مبتنی بر عدالت، علم و معنویت بود. اگرچه ایده‌های او در دوران خود تحقق نیافتند، اما تأثیر عمیقی بر جنبش‌های اصلاحی و بیداری اسلامی در قرن‌های بعد گذاشتند و همچنان به‌عنوان الگویی فکری در مطالعات تمدنی و سیاسی اسلامی مطرح هستند.

منابع

۱. آقازاده، جعفر، عبداللهی، غفار (۱۴۰۰)، اتحاد اسلام از منظر سید جمال‌الدین اسدآبادی و سلطان عبدالحمید دوم، شیعه پژوهی، سال هشتم، شماره ۲۱، ۱۵۹-۱۷۹.
۲. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۱۲)، مقالات جمالیه، گردآوری میرزا لطف‌الله خان اسدآبادی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۰) نامه‌ها و مکتوبات سید جمال‌الدین اسدآبادی، گردآوری سید هادی خسروشاهی در نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین اثر محمد محیط طباطبایی، قم، دارالتبلیغ.
۴. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵) عروه‌الوثقی، مقاله الوحده و السیاده، ترجمه عبدالله سمندر، کابل، حوت.
۵. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵) عروه‌الوثقی، إنحطاط المسلمین وسکونهم وسبب ذلك، ترجمه عبدالله سمندر، کابل، حوت.
۶. اصدق‌پور، محمد (۱۳۹۵)، آراء تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن، دو فصلنامه علمی دین و دنیای معاصر، ۳(۲)، ۱۹-۳۶.
۷. افلاطون (۱۳۸۷)، جمهوری، ترجمه فواد روحانی، انتشارات خوارزمی.
۸. امین‌زاده، بهناز، نقی‌زاده، محمد (۱۳۸۱)، آرمان‌شهر اسلام: شهر عدالت، صغه، ۱۲(۳-۴)، ۲۰-۳۱.
۹. بلالی اسکویی، آریتا (۱۳۹۶)، آرمان‌شهر در عرصه دین، کنگره بین‌المللی عمران، معماری و توسعه شهری، دوره پنجم.
۱۰. پاک، محمدرضا (۱۳۸۷)، پارادیم شهرسازی اسلامی، وقف و حفظ محیط‌زیست، مجموعه مقالات نخستین همایش آرمان‌شهر اسلامی، به اهتمام اصغر منتظرالقائم، دانشگاه اصفهان.
۱۱. توانا، محمدعلی (۱۳۸۵)، اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، پژوهش علوم سیاسی، شماره سوم، ۹۷-۱۱۳.
۱۲. جمالی، سیروس (۱۳۵۸)، زندگی و مبارزات سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۱۳. حسینی اسدآبادی، سید جمال، الاثار الکامله، العروه‌الوثقی، اعداد تقویمی، سید هادی خسروشاهی، ج ۱، الاولی، مکتبته الشروق الدولیه، القاہره، ۱۴۲۳ ق.

۱۴. حسینی اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۸۹)، مجموعه رسائل و مقالات، به اهتمام سید هادی خسروشاهی، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
۱۵. حسینی اسدآبادی، سید جمال، خسروشاهی، سید هادی (۱۳۷۹)، الرسائل و المقالات، رساله «الحکومة الاستبدادية»، ص ۶۱-۶۲.
۱۶. خان محمدی (۱۳۸۸)، «حکومت رحیمه حکیمه» در اندیشه سیاسی - اجتماعی سید جمال‌الدین بر اساس رساله الحکومة الاستبدادية، آموزه، شماره ۲.
۱۷. دهقانی، محمد، بارانی، محمدرضا (۱۳۹۶)، جایگاه رواداری در تمدن‌سازی اسلامی از دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی، پژوهش‌نامه امامیه، سال سوم، شماره ۶، ۹۹-۱۲۲.
۱۸. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۹)، رسائل مشروطیت، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر.
۱۹. ستاری ساربانقلی، حسن (۱۳۹۱)، آرمان‌شهر در آرای روشنفکران عصر مشروطه ایران، نشریه هنرهای زیبا، دوره ۱۷، شماره ۱، ۵۵-۶۴.
۲۰. ستوده، هدایت‌الله (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام، تهران: انتشارات آوای نور.
۲۱. سلیم حکیم، بسیم (۱۳۸۱)، شهرهای عربی اسلامی، ترجمه محمد احمدی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی.
۲۲. سهروردی (۱۳۸۰)، حکمة الاشراق، ترجمه سید یحیی یثربی، انتشارات مولی.
۲۳. شهیدزاده ماهانی، محمود، (۱۳۶۰)، دایرة‌المعارف آمریکا، مقاله «مدینه‌ی فاضله به تصور غربی‌ها»، تهران، بی‌نا، ص ۴.
۲۴. شیرازی، حمیدرضا، معلمی، حسن (۱۴۰۱)، بررسی و تحلیل دیدگاه سید جمال‌الدین اسدآبادی با رویکرد اسلامی‌سازی علوم جدید، نشریه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۶، شماره ۳، پیاپی ۹۲، ۵۷۹-۶۰۶.
۲۵. شیروودی، مرتضی (۱۳۹۸)، چالش خلافت و حکومت در اندیشه سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء، سال ۲۹، شماره ۴۴، پیاپی ۱۳۴، ۵۵-۷۰.
۲۶. صفایی، ابراهیم (۱۳۶۲)، رهبران مشروطه، تهران: انتشارات جاویدان.
۲۷. طباطبایی، محمد محیط (۱۳۸۰)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، انتشارات سماط.
۲۸. عزیزی، محمدمهدی، زبردست، اسفندیار، اکبری، رضا (۱۳۹۷)، واکاوی تبلور عدالت محیطی در اندیشه آرمان‌شهری اسلامی جهت کاربست در شهرسازی اسلامی؛ مطالعه موردی: محله روستا بنیان سفین کیش، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، سال نهم، شماره ۳۴، ۵-۲۲.

۲۹. علی صوفی، علیرضا، زارعی مهرورز، عباس (۱۳۹۱)، اندیشه و عمل سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری، مطالعات تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۴، ۱۱۱-۱۳۳.
۳۰. عنایت، حمید (۱۳۷۲)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر. تهران: انتشارات خوارزمی.
۳۱. غبار، غلام محمد (۱۳۵۹)، افغانستان در مسیر تاریخ، قم: پیام مهاجر.
۳۲. فارابی (۱۳۸۴)، آراء اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۳. کرمانی، ناظم‌الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: نشر پیکان.
۳۴. کریم نژاد علیشاهی، فرحناز (۱۴۰۰)، نقش سید جمال‌الدین اسدآبادی در بیداری مشرق زمین، رشد آموزش تاریخ، دوره ۲۲، شماره ۳، ۳۰-۳۳.
۳۵. کیخا، نجمه (۱۳۹۹)، حکمت و سیاست در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، دوره نهم، شماره ۳۵، پیاپی ۶۵، ۱۹۹-۲۲۱.
۳۶. مافی، محیط (۱۳۴۲)، مبارزات ضد استعماری سید جمال‌الدین اسدآبادی، چاپ اول، تهران: آرش سابق.
۳۷. مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران.
۳۸. محیط طباطبایی، محمد (۱۳۳۵)، نقش سید جمال‌الدین در بیداری مشرق‌زمین، به کوشش حافظ خانفرمایان، دانشگاه، تهران.
۳۹. مخزومی، محمد (۱۹۳۱)، خاطرات جمال‌الدین الافغانی الحسینی، بیروت.
۴۰. مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۶۰) سید جمال و اندیشه‌های او، تهران: پرستو.
۴۱. مصباحی، محمدجواد (۱۳۷۵)، سید جمال‌الدین اسدآبادی بنیان‌گذار نهضت احیای تفکر دینی، تهران: فکر روز.
۴۲. مطلبی، مسعود، نادری، محمدمهدی (۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوم، شماره ۶، ۱۲۵-۱۴۶.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۳)، نهضت‌های اسلامی در صدسال اخیر، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. مور، تامس، (۱۳۸۸)، اتوییا، ترجمه حمیدرضا آتش بر آب، نشر مرکز.
۴۵. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، فلسفه سیاسی فارابی، تهران: دانشگاه الزهراء.

۴۶. نجفی، موسی (۱۳۷۵)، اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و

غرب‌شناسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

47. Augustine, *De Civitate Dei (City of God)*, Book XIV.

48. Bacon, F. (1627). *New Atlantis*. Oxford University Press, 2002.

49. Hosseini Asadabadi, Seyyed Jamal, "Al-Athar Al-Kamilah, Al-Urwah Al-Wathqi", *Calendar Numbers*, Seyyed Hadi Khosrowshahi, Vol. 1, Al-Awli, Maktabah Al-Shoroq Al-Dawlia, Cairo, 1423 AH.

50. Owen, R. (1991). "A New View of Society". Routledge.

Resources

1. Aghazadeh, Jafar, Abdollahi, Ghafar (2021), "Islamic Unity from the Perspective of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi and Sultan Abdulhamid II", *Shi'ism Studies*, 8th Year, Issue 21, pp. 159-179. [in Persian]
2. Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din (1933), *Jamalieh Articles*, compiled by Mirza Lotfollah Khan Asadabadi, Tehran: Islamic Publishing. [in Persian]
3. Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din (1971), *Letters and Writings of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi*, compiled by Sayyid Hadi Khosroshahi in *The Role of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi in the Awakening of the East* by Muhammad Moheet Tabatabai, Qom: Dar al-Tabligh. [in Persian]
4. Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din (1976), *Urwat al-Wuthqa*, translated by Abdullah Samandar, Kabul: Hoot. [in Persian]
5. Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din (1976) *Urwah al-Wathqi*, *The Decline of the Muslims and Their Silence and the Reason for It*, translated by Abdullah Samandar, Kabul, Hout. [in Persian]
6. Asadqpour, Mohammad (2016), "Interpretative Views of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi and Their Social Dimensions", *Quarterly Journal of Religion and Contemporary World*, 3(2), pp. 19-36. [in Persian]
7. Plato (2008), "Republic", translated by Fawad Rouhani, Kharazmi Publications. [in Persian]
8. Aminzadeh, Behnaz, Naqi Zadeh, Mohammad (2002), "Islamic Utopia: The City of Justice", *Safah*, 12(4-3), pp. 20-31. [in Persian]
9. Belali Askoui, Azita (2017), "Utopia in the Realm of Religion", 5th International Congress on Urbanism, Architecture, and Urban Development. [in Persian]
10. Pak, Mohammadreza (2008), "Islamic Urban Planning Paradigm, Endowment, and Environmental Preservation", First Conference on Islamic Utopia, edited by Asghar MontazerAlghaem, Isfahan University. [in Persian]
11. Tavaana, Mohammad Ali (2006), "Islam and Modernity in the Thoughts of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi", *Political Science Research Journal*, Third Issue, pp. 97-113. [in Persian]

12. Jamali, Sirus (1979), *The Life and Struggles of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi*, Tehran: Ata'i Publishing Institute. [in Persian]
13. AlHosseini Asadabadi, Seyyed Jamal, Al-Athar Al-Kamilah, Al-Urwah Al-Wathqi, *Calendar Numbers*, Seyyed Hadi Khosrowshahi, Vol. 1, Al-Awli, Maktabtah Al-Shoroq Al-Dawlia, Cairo, 1423 AH. [in Persian]
14. Hosseini Asadabadi, Seyyed Jamal al-Din (2010), "Collection of Treatises and Articles", edited by Seyyed Hadi Khosrowshahi, Qom: Center for Islamic Studies. [in Persian]
15. Hosseini Asadabadi, Seyyed Jamal, Khosrowshahi, Seyyed Hadi (1990), "Letters and Essays", treatise "The Autocratic Government", pp. 61-62. [in Persian]
16. Khan Mohammadi, (2009), "Rahima Hakimah Government in Political-Social Thoughts of Sayyid Jamal al-Din Based on Al-Hokumat al-Istibadiyah", *Amouzeh Journal*, Issue 2. [in Persian]
17. Dehghani, Mohammad, Barani, Mohammadreza (2017), "The Role of Tolerance in Islamic Civilization Building from the Perspective of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi", *Imamiyah Studies Journal*, Third Year, Issue 6, pp. 99-122. [in Persian]
18. Zargari Nezhad, Gholamhossein (2000), *The Letters of Constitutionalism*, Second Edition, Tehran: Kavir Publications. [in Persian]
19. Sattari Sarbanqli, Hassan (2012), "Utopia in the Views of Intellectuals of Iran's Constitutional Era", *Fine Arts Journal*, Volume 17, Issue 1, pp. 55-64. [in Persian]
20. Sotoodeh, Hedayatollah (1995), *The History of Social Thoughts in Islam*, Tehran: Avaye Noor Publishing. [in Persian]
21. Salim Hakim, Basim (2002), "Arab Islamic Cities", translated by Mohammad Ahmadi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Publications. [in Persian]
22. Suhrawardi (2000), "Hikmat al-Ashraq", translated by Seyyed Yahya Yathrabi, Maula Publications. [in Persian]
23. Shahidzadeh Mahani, Mahmoud, (1981), "Encyclopedia of America", article "Utopia in the Western Concept", Tehran, Bina, p. 4. [in Persian]

24. Shirazi, Hamid Reza, Moalemi, Hassan (1401), "Study and analysis of Seyyed Jamal al-Din Asadabadi's view with the approach of Islamizing modern sciences", *Journal of Epistemological Studies at the Islamic University*, 26(3), 579-606. [in Persian]
25. Shiroudi, Morteza (2019), "The Challenge of Caliphate and Governance in the Political Thought of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi", *Scientific Journal of Islamic History and Iran at Al-Zahra University*, 29th Year, Issue 44, pp. 55-70. [in Persian]
26. Safai, Ebrahim (1983), *Leaders of the Constitutional Movement*, Tehran: Javidan Publishing. [in Persian]
27. Tabatabaei, Mohammad Mohit (2002), "Seyyed Jamaluddin Asadabadi and the Awakening of the East", Samat Publications. [in Persian]
28. Azizi, Mohammad Mahdi, Zabaradast, Esfandiar, Akbari, Reza (2018), "Analysis of the Manifestation of Environmental Justice in Islamic Utopian Thought for Application in Islamic Urbanism; Case Study: Roosta Binyan Safin Village in Kish", *Iranian Islamic Urban Studies Quarterly*, Ninth Year, Issue 34, pp. 5-22. [in Persian]
29. Ali Sofi, Alireza, Zarei Mehrvarz, Abbas (2012), "The Political Thought and Actions of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi in Struggle with the Nasiri Government", *Islamic History Studies Journal*, Fourth Year, Issue 14, pp. 111-133. [in Persian]
30. Enayat, Hamid (1993), "Political Thoughts in Contemporary Islam". Tehran: Kharazmi Publications. [in Persian]
31. Ghoobar, Ghulam Mohammad (1980), *Afghanistan in the Path of History*, Qom: Payam Mohajer. [in Persian]
32. Farabi. (2005), "The Opinions of the Residents of the Virtuous City". (S. J. Sajjadi, Trans). Tehran University Press. [in Persian]
33. Kermani, Nazeem al-Islam, *History of Iranian Awakening*, Tehran: Peykan Publishing. [in Persian]
34. Karim Nezhad Alishahi, Farahnaz (2021), "The Role of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi in the Awakening of the East", *History Education Growth Journal*, 22nd Year, Issue 3, pp. 30-33. [in Persian]

35. Keikha, Najmeh (2020), "Wisdom and Politics in the Thoughts of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi", Strategic Policy Research Quarterly, 9th Year, Issue 35, pp. 199-221. [in Persian]
36. Mafi, Moheet (1963), Anti-Colonial Struggles of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi, First Edition, Tehran: Arash Saabiq Publishing. [in Persian]
37. Motejedi, Karim (1984), Sayyid Jamal al-Din Asadabadi and New Thought, Tehran: Iranian History Publishing. [in Persian]
38. Moheet Tabatabai, Muhammad (1956), The Role of Sayyid Jamal al-Din in the Awakening of the East, edited by Hafiz Khanfarmaiyan, University of Tehran. [in Persian]
39. Makhzoumi, Mohammad (1931), Memoirs of Jamal al-Din al-Afghani al-Husseini, Beirut. [in Persian]
40. Modarresi Chahardahi, Morteza (1981), Sayyid Jamal and His Thoughts, Tehran: Parasto Publications. [in Persian]
41. Mesbahi, Mohammad Javad (1996), Sayyid Jamal al-Din Asadabadi, Founder of the Religious Thought Revival Movement, Tehran: Fikr-e-Rooz Publishing. [in Persian]
42. Matlabi, Masood., & Naderi, Mohammad Mahdi (2009), "A comparative study of the concept of utopia in the political thought of Islam, Iran and the West". Political Studies Quarterly, 2(6), 125-146. [in Persian]
43. Motahari, Morteza (1984), Islamic Movements in the Last Century, Islamic Publishing Office. [in Persian]
44. More, Thomas (2009), Utopia. (H. Atashbarab, Trans). Nashr-e Markaz. [in Persian]
45. Nazerzadeh Kermani, Farnaz (1997), Political Philosophy of Farabi, Tehran: Al-Zahra University. [in Persian]
46. Najafi, Musa (1996), Religious Thought and Secularism in Political Knowledge and Western Studies, Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. [in Persian]
47. Augustine, De Civitate Dei (City of God), Book XIV.
48. Bacon, F. (1627). New Atlantis. Oxford University Press, 2002.
49. Hosseini Asadabadi, Seyyed Jamal, "Al-Athar Al-Kamilah, Al-Urwah Al-Wathqi", Calendar Numbers, Seyyed Hadi Khosrowshahi, Vol. 1, Al-Awli, Maktabah Al-Shoroq Al-Dawlia, Cairo, 1423 AH.
50. Owen, R. (1991). "A New View of Society". Routledge.

A Critique of the Notion of Exclusive Attention to the Isnad (Chain of Transmission) of Hadith among Sunnis

Zahra Mogheise¹

Mohammad Ali Tajari²

1. PhD student of Quran and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran (The corresponding author). zahra.moghiseh1380@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. ma.tajari@yahoo.com

DOI:10.22034/iscw.2024.2036868.1073

*Original
Research*

Received:
2024-07-30
Accepted:
2024-11-30

Keywords:

Chain of Transmission, Attention, Doubt, Shi'a, Imams.

Abstract: The isnad (chain of transmission) of hadith, as a chain of narrators, plays a key role in the authentication and preservation of the text of hadith, and throughout history, attention to it among Islamic sects has experienced fluctuations. Among these, some Sunni scholars, including Dr. Nasser al-Qaffari in his book "Usul Madhhab al-Shi'ah" (Principles of the Shi'a School), have considered attention to the isnad of hadith to be exclusive to Sunnis and have emphasized the fabricated nature of many of the isnads of Shi'a hadith. This article, written with a descriptive-analytical method and using library resources, has been prepared in response to this doubt. Based on the research findings, there is ample evidence of attention to the isnad in Shi'ism. The Infallible Imams (a.s.) have always encouraged Shi'as to verify the authenticity of narrations. Furthermore, Shi'a scholars have long had numerous writings in the science of Rijal (biography of narrators), which indicates their attention to examining the trustworthiness and backgrounds of hadith narrators. In contrast, a century of struggle against hadith among Sunnis and the confessions of their scholars and narrators to the numerous fabrications in Sunni hadith invalidate the claim of intense attention to hadith and its isnad. Therefore, there remains no doubt that this doubt stems from ignorance or a biased disregard for historical evidence and documentation.



نقد پنداره انحصار توجه به سند حدیث در اهل سنت

دکتر محمدعلی تجری^۲

زهرا مقیسه^۱

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. zahra.moghiseh1380@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

ma.tajari@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.2036868.1073

چکیده: سند حدیث، به عنوان زنجیره‌ای از روایان، نقشی کلیدی در

اعتبارسنجی و صیانت از متن حدیث ایفا کرده و در طول تاریخ، اهتمام به آن در بین فرق اسلامی فراز و نشیب‌هایی داشته است. در این میان، برخی از علمای اهل سنت، از جمله دکتر ناصرالقفاری در کتاب «اصول مذهب الشیعه»، توجه به سند حدیث را منحصر در اهل سنت دانسته و بر جعلی بودن بسیاری از اسناد حدیث شیعه تأکید کرده است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای در پاسخ این شبهه به نگارش درآمده است. بر اساس یافته‌های تحقیق شواهد متعددی بر اهتمام به سند در شیعه وجود دارد. ائمه معصومین همواره شیعیان را به راستی آزمایی روایات تشویق نموده‌اند. همچنین علمای شیعه از دیرباز تألیفات متعددی در علم رجال داشته‌اند که نشان‌دهنده اهتمام ایشان به بررسی وثاقت و سوابق روایان حدیث است. در مقابل، یک سده مبارزه با حدیث در اهل سنت و اعترافات علما و روایان ایشان به جعلیات فراوان در حدیث اهل سنت ادعای اهتمام شلید به حدیث و سند را باطل می‌کند؛ بنابراین تردیدی باقی نمی‌ماند که این شبهه ناشی از ناآگاهی یا نادیده گرفتن تعصبی شواهد و مستندات تاریخی است.

صص:

۲۸۵-۳۰۷

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۰۹

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۹/۱۰

کلید واژه‌ها:

سند،

اهتمام،

شبهه،

شیعه،

ائمه



۱. مقدمه

حدیث، به عنوان یکی از منابع اصلی دین اسلام در استنباط احکام و معارف دینی (شیخ بهائی، ۱۳۹۰، ص ۴؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸، ص ۴۰۹) از دو بخش «سند» و «متن» تشکیل می‌شود. سند در لغت به معنای هر چیزی است که بر آن تکیه یا اعتماد می‌شود (معجم الوسیط، ج ۱، ص ۴۵۴) و در اصطلاح به زنجیره روایانی اطلاق می‌شود که متن حدیث را به معصوم متصل می‌کنند (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۳۴؛ سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۱۸). ارتباط میان معنای لغوی و اصطلاحی سند، تکیه روایان بر سند برای ارزیابی صحت و ضعف حدیث است (صدر، ۱۳۹۲، ص ۹۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۵۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۱۸). در طول تاریخ، اهمیت سند موجب شده است که عالمان مسلمان به صورت گسترده‌ای درباره آن موضع‌گیری کرده‌اند. ابان بن تغلب، از روایان بزرگ شیعه، در جمله‌ای می‌گوید: «الاسناد فی العلم، کالعلم فی المرطبا»؛ یعنی سند در علم همچون لباس پشمین برای آن است (زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۱۱۸). این عبارت نشان‌دهنده نقش کلیدی سند در حفاظت از حدیث است. بسیاری از دیگر عالمان مسلمان نیز سند را عاملی برای تثبیت علم دین دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۲۸۳). اهمیت سند به عنوان ابزاری برای حفظ حدیث از جعل و اعتباربخشی به روایات، سبب شده است که مخالفان مذهب شیعه، از جمله وهابیت، همواره به ایجاد شبهه در خصوص اعتبار اسناد احادیث شیعه بپردازند. این شبهات با هدف تضعیف اعتبار احادیث شیعه و در نتیجه تضعیف متون روایی و آموزه‌های دینی شیعه مطرح شده‌اند. اگر به این شبهات پاسخ مناسب داده نشود، ممکن است باعث تردید در اذهان مردم، به ویژه افرادی که آشنایی کافی با معارف شیعه ندارند، شود. این مسئله می‌تواند دیدگاه آنان را نسبت به مکتب اهل بیت تخریب کند و منجر به سوءظن و دوری از تشیع شود. در مقابل، پاسخگویی به این شبهات باعث رفع سوء تفاهم‌ها و حفظ جایگاه مذهب تشیع در میان دیگر مذاهب اسلامی خواهد شد. وهابیت، به ویژه از زمان ابن تیمیه، به طرح این شبهات پرداخته است. ابن تیمیه در این خصوص می‌گوید: «رافضیان

کمترین شناخت و توجه را نسبت به سند دارند و در اسناددهی دقت نمی‌کنند؛ هیچ‌گاه در میان شیعه سند متصل صحیح دیده نمی‌شود» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۳۷). ناصر القفاری، نویسنده وهابی و رئیس گروه عقاید و مذاهب دانشگاه محمد بن سعود در ریاض عربستان، در کتاب «اصول مذهب الشیعة الاثنی عشریة» ادعا کرده که احادیث شیعه سند ندارند و شیعه پس از مواجهه با نقد اهل سنت، ناچار به جعل سند شده است (القفاری، ۱۴۱۴، ص ۴۷۳). القفاری همچنین ادعا می‌کند که نبود سند در احادیث شیعه باعث شده هر کسی بتواند هر مطلبی را به معصوم نسبت دهد (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰، ص ۶؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۵، ص ۳۹۳). با این حال، بسیاری از پژوهش‌ها به طور غیرمستقیم به این شبهات پاسخ داده‌اند. از جمله آثار آیت‌الله خویی در کتاب «معجم رجال‌الحدیث» (خویی، ۱۳۹۰) که به بررسی و شرح حال رجال حدیث شیعه پرداخته است. دیگر آثار شامل «اصول حدیث و بررسی سند در فقه شیعه» نوشته محمد هادی معرفت (۱۳۸۰)، «درایة‌الحدیث» سید محمد کاظم طباطبایی (۱۳۹۰)، «علم حدیث» عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۵)، مقاله «نقش سند در اعتبار حدیث از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته اسدالله جمشیدی (۱۳۸۵) و «درآمدی بر شیوه‌های ارزیابی اسناد حدیث» نوشته مهدی مهریزی (۱۳۹۰) نیز اهمیت سند در احادیث شیعه را برجسته کرده‌اند. با این وجود، پژوهش مستقلی که به طور مستقیم به شبهات القفاری پاسخ دهد، هنوز وجود ندارد. تنها آیت‌الله سبحانی در کتاب «دور الشیعه فی‌الحدیث و الرجال نشأة و تطورا» به بررسی تاریخی کتب رجالی شیعه پرداخته است. همچنین مقاله «نقد پنداره رویگردانی محدثان شیعه از اسناد» نیز با بررسی پیشینه سندشناسی شیعه، به تألیفات رجالی پیش از قرن چهارم هجری و توجه شیعه به اسناد پرداخته است. مقاله حاضر به طور مستقل به شبهات ناصر القفاری پرداخته و در دو بخش پاسخ حلی و نقضی، توجه شیعه به سند حدیث و همچنین جعلیات در احادیث اهل سنت را بررسی می‌کند. در بخش پاسخ حلی، شواهدی از اهتمام شیعه به سند حدیث از آغاز تا کنون ارائه خواهد شد. در بخش نقضی نیز به اعترافات اهل سنت درباره وجود جعلیات در احادیث آن‌ها اشاره خواهد شد.

۲. توجه دادن ائمه شیعه به سند حدیث

وجود سند در کنار روایات، افزون بر آن که به متون روایات اعتبار ویژه‌ای می‌بخشد، راه ورود روایات جعلی را بسته و زمینه بازساخت این گونه روایات را هموار می‌سازد. روایات منقول از ائمه و سبک رفتاری ایشان در مواجهه با حدیث حاکی از اهتمام ایشان به سند احادیث می‌باشد. نمونه‌هایی از آن عبارت‌اند از:

۲-۱. اهتمام معصومین به نقل سند

از همان ابتدای جریان حدیث ائمه شیعه به نقش راوی در اعتبار حدیث توجه می‌دادند و این یعنی تأکید و اهتمام به نقل سند در روایتگری برای بررسی راوی یا راویان و در نتیجه دستیابی به درستی یا نادرستی حدیث. بیان امام علی (ع) در خطبه ۲۱۰ نهج‌البلاغه دال بر تأثیر این اهتمام و حکایت از وجود سند برای احادیث و لزوم توجه به سند و شناخت راویان و وثاقت آنان دارد. امام علی (ع) در بخشی از این خطبه با بیان اقسام احادیثی که در دسترس مردم قرار دارد، می‌فرماید در میان احادیث حق و باطل و ناسخ و منسوخ و وجود دارد و در بخش دوم اصناف راویان حدیث را نام برده و آن‌ها را به چهار صنف منافقان، خطاکاران، ناآگاهان و حافظان صادق تقسیم می‌کند و هرکدام از این چهار صنف را معرفی می‌کند تا پیروان خویش را در اخذ حدیث از افراد ثقه و مورد اعتماد یاری رسانند. روایات متعدد فراوان دیگری نیز وجود دارد که تشویق به توجه به سند حدیث و نقل سند برای احادیث می‌کنند: الف - حضرت علی فرمود: «اگر حدیثی بازگو می‌کنید، آن را با استناد به گوینده‌ای که برای شما گفته، نقل کنید؛ در این صورت، اگر درست بود، به سود شماست و اگر دروغ بود، به عهده اوست» (حرّ عاملی، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص ۵۶، حدیث ۱۴).

ب - امام باقر فرمود: «اگر حدیثی از من می‌گویی سندش را ذکر کن؛ و آن سند این است. پدرم از جدم و او از رسول‌الله و ایشان از جبرئیل و او از الله تعالی نقل کرده است که هر چه به شما می‌گوییم با این سند است» (شیخ مفید، ۱۳۹۲، ص ۴۲، ج ۱۰).

ج - امام صادق فرمود: «بپرهیزید از دروغ خودساخته؛ یعنی انسان حدیثی را بی سند نقل کند و آن را به گوینده اصلی استناد دهد» (حرّ عاملی، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص

۵۷، ح ۲۲). به جهت ارشادات و آموزه‌های اهل بیت، شیعه به سند حدیث اهتمام ویژه‌ای داشتند.

۲-۲. متصل کردن سند به پیامبر (ص)

از آنجا که با توجه به مبنای اهل سنت، سند صحیح، تنها سندی است که متصل به پیامبر (ص) باشد (القفاری، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۷۷) ائمه: در زمان خود به جهت چنین اعتقادی در اهل سنت و برای جلوگیری از این شبهه که چون سند احادیث به پیامبر (ص) متصل نیستند پس فاقد اعتبارند، بسیاری از احادیث خود را به پیامبر (ص) متصل می‌کردند یا اینکه در احادیث جداگانه‌ای بر این مطلب تأکید می‌کردند که حدیث ما همان حدیث پیامبر است و ما از خود چیزی نمی‌گوییم. به‌عنوان نمونه امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»^۱ (کلینی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۵۳). در همین راستا امام رضا (ع) در سلسله جلسات حدیثی که در سال (۱۹۴ ق)، در مدینه داشتند احادیث خود در زمینه‌های مختلف چون اصول و فروع دین، تفسیر قرآن، اخلاق و سیره و غیره را متصل به پیامبر (ص) بیان می‌کردند و بر این کار اهتمام بسیار ویژه‌ای داشتند. احمد بن عامر طائی تمامی روایات نبوی نقل شده از امام رضا (ع) در این جلسات را می‌نوشته و این احادیث بعدها تحت عنوان صحیفه‌الرضا تدوین و منتشر شده است (کلینی، ۱۳۷۵ ش، ج ۴: ۲۳؛ حمیری، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۰۰). حدیث سلسله‌الذهب نمونه مهم و بارزی از احادیثی است که تقید و پایبندی امامان معصوم به ذکر سند را نشان می‌دهد. سند این حدیث شریف از امام رضا آغاز می‌گردد و به خداوند متعال بدین‌صورت پایان می‌یابد: «سَمِعْتُ أَبِي، موسى بن جعفر، يقول: سَمِعْتُ أَبِي، جعفر بن محمد يقول: سَمِعْتُ أَبِي، محمد بن علی يقول: سَمِعْتُ أَبِي، علی بن حسین، يقول:

۱. حدیث من حدیث پدرم است و حدیث پدرم حدیث جدم و حدیث جدم حدیث حسین و حدیث حسین حدیث حسن و حدیث حسن حدیث امیرالمؤمنین و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول خدا (ص) و حدیث رسول خدا (ص) گفتار خدای عزوجل است.

سَمِعْتُ أَبِي، حسين بن علي يقول: سَمِعْتُ أَبِي، اميرالمؤمنين، علي بن أبي طالب يقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ جِبْرَائِيلَ، يقول: سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي، فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي. فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ، نادانا: بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا»^۱ (امالی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۰۶).

۳. اهتمام ائمه به بررسی راویان حدیث ائمه

گاهی با دادن معیار جهت شناسایی راویان ثقه از غیرثقه به پیروان خود یاری می‌رسانند گاهی اشاره به گروهی خاص می‌کردند و گاهی هم با بردن نام فردی به طور خاص بر موثق یا غیر موثق بودن وی تأکید می‌کردند.

۳-۱. تأکید بر اخذ حدیث از افراد و منابع معتبر

دقت در اخذ و نقل احادیث از منابع معتبر و افراد مورد اعتماد یکی دیگر از دغدغه‌های مهم ائمه: در زمینه پالایش حدیث بوده که برای این منظور توصیه‌ها و ارشاداتی داشته و بر این مهم تأکید داشته‌اند. امام رضا در این خصوص بعد از بیان اینکه علم را نه از هر کسی بلکه باید از افراد عالم اخذ کرد در تعریف عالمان فرمودند: «هُمْ عُلَمَاءُ آلِ مُحَمَّدٍ الَّذِينَ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ وَ أَوْجَبَ مَوَدَّتَهُمْ»^۲ (شیخ صدوق، ۱۳۸۱، ج ۱ ص ۲۷۵) همچنین ایشان به پیروان خود گوشزد می‌کردند که مراقب باشند حدیث را از (قُصَّاصٌ مُخَالِفِينَ)؛ یعنی قصه پردازانِ راوی نما و یا متکلمان دور از مکتب اهل بیت اخذ نکنند چرا که آنان، از سفیهان هستند. (صدوق، ۱۳۸۱، ش، ج ۱، ص ۲۷۵). امام باقر در این خصوص به جابر فرمودند: «ای جابر! اگر یک حدیث را از یک راوی صادق و راست گو بگیری، از تمام دنیا و آنچه در

۱. شنیدم از پدرم موسی بن جعفر (ع) که فرمود شنیدم از پدرم جعفر بن محمد (ع) که فرمود شنیدم از پدرم محمد بن علی (ع) که فرمود شنیدم از پدرم علی بن الحسین (ع) که فرمود شنیدم از پدرم حسین بن علی (ع) فرمود شنیدم از پدرم علی بن ابی‌طالب (ع) که فرمود شنیدم از رسول خدا (ص) که فرمود شنیدم از جبرئیل که گفت شنیدم از پروردگار عزوجل فرمود: «كَلِمَةً (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) دَرْ وَ حِصَارٍ مِنْ أَسْتِ. پَسِ هَرِ كَسِّ دَاخِلِ دَرْ وَ حِصَارٍ مِنْ شُودِ، اَزِ عَذَابِ مَنْ أَيْمَنَ خَوَاهِدُ بُوْدِ.» پَسِ هَنْگَامِي كِه مَرْكَبِ حَضْرَتِ حَرْكَتِ كَرْدِ بَا صَدَائِ بَلَنْدِ فَرْمُودِ: «بَا شَرْوَطِ أَنْ وَ مَنْ خَوْذِ يَكِي اَزِ أَنْ شَرْوَطِ مِي‌باشم».

۲. آنان عالمان آل محمد هستند، که خداوند، پیروی از آنان را فریضه دانسته و دوستی با ایشان را واجب کرده است.

دنیا است برای تو بهتر و ارزشمندتر است» (بروجردی، ۱۳۷۳، ش، مقدمه، ص ۱۸۱).
 ائمه آن چنان راجع به بحث حدیث و توجه به متن و منبع دقیق حدیث، در بین یاران خود، حساسیت ایجاد کرده بودند که آن‌ها در این رابطه برای اطمینان بیشتر از صحت و سقم حدیث از ایشان کسب تکلیف می‌کردند؛ احمد بن عمر حلال به حضور امام رضا رسید و پرسید: «مردی از اصحاب خود ما شیعیان کتابی به من می‌دهد و نمی‌گوید این کتاب را از من روایت کن، من می‌توانم از او روایت کنم؟ فرمود: اگر بدانی کتاب از خود اوست از او روایت کن» (کلینی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱، ص ۵۲).

۲-۳. معرفی راویان موثق

یکی از خدمات ارزشمند ائمه در راستای علم رجال معرفی راویان موثق بوده است. این حضرات سلسله‌ای از شاگردان خود و افراد موثق و مورد اعتماد را به مردم معرفی می‌کرده‌اند و تأکید داشتند که حدیث درست را از این افراد بشنوید و از این‌ها حدیث بگیرید و با این کار به مردم نشان می‌دادند که اگر می‌خواهید حدیثی اخذ کنید در ابتدا راوی حدیث و وثاقت یا عدم وثاقت او را مورد بررسی قرار دهید. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۵۱؛ حرّ عاملی، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص ۹۸) مثلاً افرادی چون زراره (کشی، ۱۴۰۰، ص ۲۳۸)، محمد بن مسلم (خویی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۲۵۴) و غیره را صراحتاً با بردن نامشان به پیروان خود معرفی می‌کردند و صریح به مردم می‌گفتند که از این افراد حدیث بگیرید تا جلوی جعل و کذب در حدیث تا حدی گرفته شود. به جهت این سبک رفتاری ائمه در معرفی راویان ثقه و مورد اعتماد، اصطلاح «اصحاب اجماع» در علم رجال شکل گرفت که موجب اعتباربخشی به بسیاری از روایات و راویان آن شده است.

۳-۳. معرفی راویان کذاب

ائمه معصومین علاوه بر آنکه افراد موثق و مورد اعتماد را به مردم معرفی می‌کردند به معرفی افراد کذاب نیز می‌پرداختند تا مردم آن‌ها را بشناسند و در گرفتن حدیث از آن‌ها احتیاط کنند. ایشان با روشنگری در مورد افراد یا گروه‌هایی که به جعل، وضع و دس در روایات می‌پرداختند و بیان ویژگی‌های رفتاری واضعان و معرفی محتوای احادیثشان پیروان خویش را نسبت به آن‌ها آگاه می‌کردند و توصیه می‌کردند که از همراهی و هم‌نشینی و نزدیک شدن به چنین افرادی پرهیز کنند.

آن حضرات واضعان احادیث را با عباراتی بسیار تند مورد خطاب قرار می‌دادند تا زشتی کارشان و عظمت انحرافشان بر همگان روشن بشود. ایشان گاهی به صورت کلی در مورد واضعان حدیث سخن می‌گفتند؛ مثل سخن امام رضا خطاب به حسین بن خالد که می‌فرماید: «ای پسر خالد کسانی از قول ما، در تشبیه و جبر احادیث وضع کردند هر کس آنان را دوست بدارد ما را دشمن داشته و هر کس آنان را دشمن بدارد ما را دوست داشته است. هر کس با ایشان رابطه برقرار کند با ما قطع رابطه کرده و هر که با آنان قطع رابطه کند با ما مرتبط شده است» (صدوق، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۰۰). گاهی هم با اشاره به گروهی خاص و معرفی آن‌ها به جامعه به عنوان واضعان حدیث و مسببین انحراف در حوزه حدیث به ایراد سخن می‌پرداختند؛ مثل سخنی از امام رضا (ع) که با لحنی بسیار تند سرکرده فرقه خطاییه و یاران او را که در جعل حدیث ید طولانی داشته‌اند لعنت می‌کند و خطاب به یکی از یارانشان می‌فرماید: «ابوالخطاب بر امام صادق دروغ بست خداوند ابوالخطاب را لعنت کند و همین گونه یاران ابوالخطاب که احادیث را تا به امروز در کتاب‌های اصحاب امام صادق داخل می‌کنند» (کشی، ۱۴۰۰، ق، ص ۲۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۲، ص ۲۵۰). یا روایتی دیگر از امام رضا (ع) که ایشان ضمن ابراز ناراحتی شدید از محمد بن فرات کوفی به خاطر اکاذیب او در حدیث، وی را لعنت می‌کند و درباره او می‌فرماید «هیچ کسی همانند محمد بن فرات بر ما دروغ نیست» (کشی، ۱۴۰۰، ق، ص ۵۵۵).

۴. تلاش‌های علما و محدثان شیعه

تلاش‌های ائمه پیرامون اهتمام به سند تنها یک حرکت شخصی و انفرادی نبوده بلکه پیروان و شاگردان ائمه و علمای شیعه راه ایشان را در پیش گرفته و با حساسیت الهام گرفته از ایشان و جدیتی مثال زدنی این مسیر را استمرار داده و حتی دامنه آن را توسعه دادند.

۴-۱. دقت و حساسیت در نقل احادیث

محدثان شیعی به جهت اهمیت سرچشمه اصلی روایات و برای جلوگیری از دریافت روایات نادرست یا ساختگی به نقل حدیث از منبع و مجرای درست آن توجه

می کردند. حضرت امیرالمؤمنین در نامه‌ای به حارث همدانی می‌نویسد: «هر چه را شنیدی برای مردم بازگو نکن که همین، دروغ‌گویی را کفایت است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۰؛ سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۴۵۹، نامه ۶۹، ۱۱). پیروان مکتب شیعه بر این پایه و با توجه به هشدار امام باقر به سلمة بن کهیل و حکم بن عتیبه درباره انحصار سرچشمه علم صحیح به اهل بیت (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۳) در پی کسانی رفتند که حدیث و سنت نبوی را چنان امامان بی‌واسطه یا مانند راویان آن‌ها با واسطه‌هایی مطمئن گزارش می‌کردند. یونس بن عبدالرحمن می‌گوید: هشام بن حکم برای من حدیث کرد که از امام صادق شنیده است که فرمود: «حدیثی را از ما نپذیرید، مگر آنکه با قرآن و سنت سازگار باشد و یا در میان احادیث پیشین ما شاهی بر آن بیابید؛ چرا که مغیره بن سعید احادیثی را در کتب اصحاب پدرم وارد ساخت که هرگز پدرم آن‌ها را نگفته بود. پس از خدا پروا کنید و هیچ سخنی را که با کلام پروردگار بزرگ و سنت رسول اکرم سازگاری ندارد، از ما نپذیرید» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۵۰). نمونه‌ای از دقت راویان شیعه در یافتن سرچشمه حدیث، مربوط به محمد بن حسن بن ابی‌خالد، مشهور به شینوله است. او کتاب‌های حدیثی مشایخ خود را در دست داشته، اما چون این احادیث برای او روایت نشده، از امام جواد تأییدیه می‌طلبد و امام جواد نیز با تأیید آن‌ها می‌فرماید: «آن‌ها را نقل کنید که درست و حق‌اند» (کلینی، ۱۳۷۵، ش، ج ۱، ص ۵۳، ح ۱۵). روایات این چنینی و بسیاری روایات دیگر مربوط به سده‌های اول و دوم که موضوع آن، نحوه روایت کردن یک کتاب حدیثی می‌باشد نیز حاکی از آن است که در زمانی که هنوز علمای اهل سنت در باب حدیث دست‌به‌قلم نشده بودند، علمای شیعه، مرحله کتابت حدیث را پشت سر گذاشته و به مرحله چگونگی انتقال درست آن رسیده بودند و در این راستا پرسش‌های متعددی را به جهت یافتن راهکار برای انتقال روشمند از ائمه معصومین مطرح می‌کردند. احمد بن عمر حلال به حضور امام رضا رسید و پرسید: «مردی از اصحاب خود ما شیعیان کتابی به من می‌دهد و نمی‌گوید این کتاب را از من روایت کن، من می‌توانم از او روایت کنم؟ فرمود: اگر بدانی کتاب از خود اوست از او روایت کن» (کلینی، ۱۳۷۵، ش ج ۱، ص ۵۲). عنایت ویژه علمای شیعه به نقل درست حدیث و اهتمامشان به

گردآوری احادیث برخوردار از اسناد عالی موجب تألیفاتی شده است؛ از آن جمله کتاب قرب الاسناد عبدالله بن جعفر حمیری است که احادیث با اسانید کوتاه تا ائمه ذکر شده است. موارد مشابهی نیز توسط محمدبن عیسی بن عبیدبن یقظین (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۴)، علی بن ابراهیم قمی (ابن ندیم، الفهرست: ۲۲۷)، ابوالحسین ابن معمر کوفی (ابن ندیم، ۱۳۹۴، ص ۲۲۸) علی بن حسین ابن بابویه قمی (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۱)، محمد بن جعفر ابن بطه قمی (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۳) و ابوالفرج محمدبن ابی عمران قزوینی (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷) تألیف شده است. علمای شیعه به جهت تبعیت از سیره و سفارشات معصومین در نقل احادیث، به صفات راوی حدیث از حیث وثاقت، امانت‌داری، صداقت، پرهیزکاری و استقامت در مذهب توجه بسیار می‌کردند و در پذیرش و نقل احادیث به دور از هرگونه تعجیل و با احتیاط به بررسی این شرایط می‌پرداختند. این توجه به سند حدیث و احتیاط تا حدی بوده که احمد بن محمدبن عیسی اشعری قمی که از شیوخ بزرگ قم در قرن سوم بوده چند نفر از راویان احادیث از جمله احمدبن محمد بن خالد برقی را به خاطر کثرت نقل حدیث از افراد ضعیف و اعتماد بر احادیث مرسل از قم اخراج کرد (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۷۶، ش ۱۸۲).

۴-۲. تألیف کتب رجالی توسط علمای شیعه

حدیث امیرالمؤمنین حضرت علی در باب تقسیم دقیق راویان حدیث به چهار گروه نیمه نخست سده اول هجری و در روزگاری که بسیاری از علمای عامه با اولیات تحدیث بیگانه بودند سابقه دانش رجال و اسناد دهی در احادیث توسط شیعیان را بر همگان روشن می‌سازد. این بیان قابل‌توجه و ارزشمند خود فتح بابی جهت پیدایش علم رجال از همان سده‌های اول هجری شده است. کتب متعددی در سه سده نخست هجری از جانب علمای شیعی تألیف یافته است که در الفهرست نجاشی و شیخ طوسی تقریباً به‌طور کامل گزارش شده است. سابقه اولین کتاب رجالی به زمان امام علی (ع) برمی‌گردد. کتاب «تسمیة من شهد مع امیرالمؤمنین الجمل و الصفین و النهروان من اصحاب رسول الله» که توسط عبیدالله بن ابی‌رافع (م ۸۰ ق) تألیف یافته است و در آن عصر معیاری برای شناخت افراد از جهت قرار گرفتن در

جبهه حق یا باطل بوده است. در اواخر قرن دوم و قرن سوم نیز کتبی با تألیف رجالی مصطلح ثبت شده است مثل کتاب الرجال عبداللّه بن جبلة کنانی (م ۲۱۹ ق) (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶، ش ۵۶۳) که مرحوم سید حسن صدر او را اولین مؤلف در این موضوع نام برده است (صدر، سیدحسن، تأسیس الشیعه) و کتب «المشیخه» و «معرفة رواة الاخبار» حسن بن محبوب (م ۲۲۴ ق) و کتاب رجالی حسن بن علی بن فضال (م ۲۲۴ ق). از دیگر کتب رجالی، کتاب رجال برقی، کتابی با حجم کم ولی بسیار ارزشمند که به شیوه طبقات راویان احادیث پیامبر و ائمه را ذکر کرده است و رجال کشی که وام‌دار تألیفات رجالی قبل است و سندی گویا برای نشان دادن میزان اهمیت دادن شیعه به بحث‌های سندی و رجالی است را می‌توان نام برد.

۵. واکاوی انتقادی اصول اعتبارسنجی اسناد حدیث در تقابل با نقد وهابی

اصول اعتبارسنجی سند در شیعه برخلاف نقدهای وهابی نه تنها از انسجام روش شناختی برخوردار است، بلکه با توجه به نقدهای محتوایی، فلسفی و عقلانی نیز به عنوان یک رویکرد جامع و چندبعدی عمل می‌کند. این امر به وضوح تفاوت‌های عمیق میان رویکرد شیعه و وهابیت را در ارزیابی احادیث و اسناد نشان می‌دهد.

۵-۱. اهمیت روش شناختی در اعتبارسنجی سند حدیث

در این بخش، تمرکز بر روش‌شناسی اعتبارسنجی سند در فقه و حدیث‌شناسی شیعه است که از دوران اولیه شکل‌گیری این مکتب تا دوران معاصر ادامه یافته است. اصول اعتبارسنجی اسناد حدیث در شیعه نه تنها بر مبنای زنجیره راویان بلکه بر اساس عوامل دیگری همچون عدالت و وثاقت راوی، همگونی محتوای حدیث با قرآن و سنت و همچنین عدم تضاد با اصول عقلی استوار شده است (ر.ک: خوبی، ۱۳۹۰؛ معرفت، ۱۳۸۰). برخلاف رویکرد وهابی که بر تمرکز انحصاری بر سند به عنوان ملاک صحت حدیث تأکید می‌ورزد، شیعه با دیدگاه جامع‌تری به تحلیل و ارزیابی احادیث پرداخته است. این نگرش، باعث شده تا شیعه بتواند در مقابل نقدهایی که صرفاً بر سند متمرکز هستند، استدلال‌های قوی‌تری ارائه دهد.

۵-۲. نقد محتوایی و رویکرد نقلی وهابی

نقد قفاری و وهابیون بیشتر مبتنی بر اصل «نقل» و اعتبار زنجیره راویان است. قفاری مدعی است که احادیث شیعه از حیث سند دچار نابسامانی و جعلیات بوده‌اند

و تنها پس از مواجهه با نقد اهل سنت، شیعه به جعل اسناد روی آورده است (قفاری، ۱۴۱۴، ص ۴۷۳). با این حال، این نقدها به دلیل بی‌توجهی به محتوای حدیث و تحلیل عمقی آن، ناکافی به نظر می‌رسد. اصول حدیث‌شناسی شیعه نه تنها به زنجیره سند بلکه به محتوای حدیث نیز توجه دارد؛ یعنی در صورتی که حدیث از نظر معنوی و محتوایی با قرآن و سنت تضاد داشته باشد، حتی با وجود سند معتبر، باز هم مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد (معرفت، ۱۳۸۰). این نشان می‌دهد که شیعه از یک نگرش تلفیقی میان محتوا و سند در ارزیابی احادیث استفاده می‌کند.

۳-۵. بررسی جایگاه فلسفی در تحلیل اسناد حدیث

یکی از نوآوری‌های بحث اعتبارسنجی سند در شیعه، تأثیرگذاری تفکر فلسفی و اصول عقلی در تحلیل احادیث است. این رویکرد باعث شده که علمای شیعه نه تنها به نقل ظاهری احادیث اکتفا نکنند، بلکه آن‌ها را از منظر عقلانی نیز بررسی کنند. در حقیقت، این تحلیل عقلانی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های برجسته فقه و حدیث‌شناسی شیعه شناخته شده است که آن را از اهل سنت متمایز می‌سازد (سبحانی، ۱۴۲۸). توجه به عقلانیت در تحلیل احادیث و ارزیابی سند، باعث شده است که شیعه از افراط‌گرایی در اعتنا به نقل صرف و تمرکز انحصاری بر زنجیره سند فاصله بگیرد.

۴-۵. نقش سیستماتیک در تدوین کتب رجالی شیعه

یکی دیگر از نقاط قوت مذهب شیعه در مقایسه با اهل سنت، سیستماتیک بودن فرآیند تدوین کتب رجالی است. علمای شیعه از همان ابتدا به تدوین و بررسی رجال حدیث پرداخته‌اند که این امر از طریق آثار متعدد رجالی به‌خوبی نشان داده شده است. برخلاف نقدهای وهابی که ادعا می‌کنند شیعه به جعل سند دست زده است، تدوین مستمر کتب رجالی و بررسی عمیق رجال حدیث در شیعه نشان از یک روش علمی و ساختاریافته در ارزیابی سند دارد (خویی، ۱۳۹۰).

۵-۵. تحلیل تاریخی رابطه حدیث و اسناد در اهل سنت و شیعه

نقدهای وهابی بر این پایه استوار است که اهل سنت از ابتدا به سند حدیث اهمیت داده‌اند و شیعه این موضوع را بعداً در پاسخ به نقدهای اهل سنت مورد توجه قرار

داده است؛ اما تاریخ حدیث‌شناسی نشان می‌دهد که این ادعا نادرست است. بررسی تاریخی تدوین احادیث نشان می‌دهد که سیاست منع کتابت حدیث در صدر اسلام تأثیرات گسترده‌ای بر رویکرد اهل سنت داشته است (زمخشری، ۱۴۱۲). در مقابل، شیعه از همان آغاز به نگارش و حفظ احادیث و اسناد پرداخته است که این تفاوت رویکرد تاریخی نیز بر رد ادعاهای وهابیون تأکید دارد.

۶. سیاست منع تدوین حدیث

ممانعت از نگارش و تدوین حدیث از دوران خلفاء آغاز و تا دوران حکومت عمر بن عبدالعزیز (سال ۹۹ هجری) ادامه یافت. این ممانعت از تدوین حدیث تنها به حوزه حدیث اهل تسنن مربوط می‌شود و حدیث شیعه هیچ‌گاه چنین ممانعتی را نپذیرفته است. نخستین اقدام آشکار در مخالفت با کتابت حدیث از جانب عمر بن خطاب و در آستانه رحلت پیامبر (ص) بوده که ایشان فرمود بودند: برای من کاغذ و قلمی بیاورید تا برای شما چیزی بنویسم که پس از آن هرگز گمراه نشوید. در این هنگام عمر با این گفته که درد بر پیامبر غلبه کرده و باعث هذیان‌گویی ایشان شده در حالی که قرآن نزد ماست و ما را بس است، مانع از آوردن کاغذ و قلم و نگارش حدیث می‌شود (بخاری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴ / نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۵۹ / ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۱۳۴). پس از گذشت دو سده از وفات پیامبر ۹ منع کتابت حدیث برداشته شد (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۹۴) و این در حالی بود که طبیعتاً حلقه اتصال روایات میان تابعان و پیامبر از دست رفته و کسی از معاصران پیامبر (ص) زنده نبود تا حدیث صحیح را گرد آورد. به استناد منابع تاریخی آخرین صحابه‌ای که از دنیا رفت ابوالطفیل عامر بن وائله بود که هشت سال حیات پیامبر (ص) را درک کرد و در سال ۱۱۰ هجری با داشتن ۱۰۸ سال عمر، چشم از جهان فرو بست (عسقلانی، ۱۳۲۵، ج ۵، ص ۸۳). به‌راستی چند تن از صحابه از چنین عمری طولانی برخوردار بوده‌اند؟ در دوره جمع و تدوین حدیث، پیامبر (ص) از دنیا رفته و هیچ یک از صحابه جز معدودی از ایشان در قید حیات نبودند بنابراین چنین گردآوری به معنای تکیه کردن بر شنیده‌ها و معنعن بودن و فاقد سند بودن احادیث بوده است.

۶-۱. تأکید بر عدم نقل حدیث

ابوبکر پس از رحلت پیامبر (ص) و در نخستین روزهای حکومت خود، نه تنها احادیث گردآورده از سخنان آن حضرت را از بین برد، بلکه به صورت رسمی از مردم خواست تا احادیث پیامبر (ص) را نقل نکنند. وی خطاب به مردم گفت: شما از رسول خدا (ص) سخن‌ها گزارش می‌کنید و در آن اختلاف می‌کنید، پس از شما اختلاف‌ها بیش‌تر خواهد شد. از رسول خدا (ص) چیزی نقل نکنید و اگر کسی از شما سؤال کرد، بگویید: بین ما و شما کتاب الهی است. حلالش را حلال و حرامش را حرام بدانید (عسکری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۴). عمر نیز با پیش گرفتن این رویه خطاب به مردم گفت: از پیامبر روایت کم نقل کنید (ابن عساکر، ج ۶۷، ص ۳۴۴).

۶-۲. سوزاندن حدیث

این مقابله با نقل و کتابت حدیث به چند دستور خلاصه نشده بلکه اقدامات بسیار سخت‌گیرانه و عجیب دیگری را هم به دنبال داشت. عایشه می‌گوید: پدرم پانصد حدیث از گفتار پیامبر (ص) را جمع کرده بود، شبی خوابید، اما آرام نداشت، من اندوهگین شدم و از ناآرامی‌اش پرسیدم، چون آفتاب برآمد، گفت: دخترم احادیثی که نزد تو است بیاور، من احادیث را آوردم، او آتش خواست و آن‌ها را سوزاند (ذهبی، ج ۱، ص ۱۰) عمر نیز نه تنها خود به گردآوری روایات اقدام نکرد، بلکه از هر اقدامی برای کتابت و تدوین حدیث بسان ابوبکر جلوگیری می‌نمود. او وقتی مطلع شد که احادیث، بسیار شده و گروهی به کتابت حدیث روی آورده‌اند، از آنان خواست تا نگاشته‌های حدیثی خود را بیاورند و دستور داد آن‌ها را بسوزانند (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۵، ص ۱۴۰). خطیب بغدادی می‌نویسد: وقتی عمر از مردم خواست که کتاب‌ها و حدیث‌ها را نزد وی آورند گمان کردند که او می‌خواهد در آن‌ها نگرسته و بر اساس معیار، چندگانگی و تعارض آن‌ها را برطرف کند، اما هنگامی که کتاب‌ها را آوردند، همه را در آتش سوزاند. (خطیب بغدادی، ص ۵) حتی عمر به شهرها نوشت: در نزد هر کسی که چیزی از سنت هست، آن را محو کند (متقی هندی ۱۴۱۹ ق، ص ۲۹۱). در نتیجه این سوزاندن‌ها خسارت‌های جبران‌ناپذیری به جامعه اسلامی بلکه جامعه بشری وارد آمد؛ چرا که مجموعه سخنان پیامبر اکرم (ص) که طی ۲۳ سال

گردآمده بود و گنجینه نفیسی از رهنمودها، هدایت‌ها و حکمت‌ها را تشکیل می‌داد، از بین رفت.

۳-۶. توییح و حبس صحابه

علی‌رغم اعلام رسمی ممنوعیت انتشار حدیث از جانب دستگاه خلافت و پیگیری و دقت در عملی شدن این بخشنامه، کسانی بودند که بر اساس اعتقاد خویش در گوشه و کنار مدینه و یا در خارج مدینه، احادیث نبوی را برای تشنگان گفتار پیامبر و با تقاضای آنان بازگو می‌کردند. ولی طبیعی بود پس از بازگو نمودن برای چند نفر و در صورت تکرار و پخش شدن بین افراد، به گوش نیروهای اطلاعاتی دستگاه می‌رسید. از این روی، دستور داده شد که هیچ یک از اصحاب حق ندارند بدون اجازه به خارج از مدینه بروند (عاملی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۶۰، ص ۹۲). به تعبیر دیگر، محترمانه تحت نظر بودند. عمر می‌گفت: من گردن‌های صحابه را بر این کوه‌ها و صحرای سوزان مدینه گذاشتم و نمی‌گذارم به شهرهای دیگر بروند و در آنجا فساد به پا کنند (نجمی، ۱۳۸۳، ص ۳۹). عمر در این کار چنان مراقبت و پافشاری داشت که گاه بزرگانی از صحابه؛ هم چون ابن مسعود، ابو درداء و ابو مسعود انصاری را به بهانه فراوانی نقل حدیث از پیامبر (ص) به زندان افکند (ذهبی، ج ۱، ص ۷ و حسینی جلالی، ۱۳۷۶، ص ۴۳۶). حاکم نیشابوری در حدیث مشابهی به حبس ابوذر توسط عمر اشاره کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰ ج ۱). عبدالرحمان بن عوف می‌گوید: عمر بن خطاب از تمام شهرهای اسلامی عبدالله بن حذیفه، ابودرداء، ابوذر، عقبه بن عامر و گروهی دیگر از اصحاب را فراخولند و گفت: این احادیث چیست که در میان شهرها می‌پراکنید؟ گفتند: آیا ما را از پراکندن حدیث بازمی‌داری؟ گفت: نه، در پیش من باشید، تا زنده‌ام از من جدا نشوید، ما بهتر می‌دانیم چه چیز را از شما فراگیریم و چه چیز را وانهییم. بدین‌سان آنان تا زمانی که عمر زنده بود از وی جدا نشدند (ابن عساکر، ج ۴۰ ص ۵۰۰ و متقی هندی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۹۳). علمای اهل سنت پس از صد سال که یک نسل تغییر کرده است چگونه به اسناد حدیث دست یافتند؟ فاصله بخاری تا زمان پیامبر اکرم ۲۴۶ سال است او چگونه توانسته سند را تا پیامبر اکرم متصل کند؟ مسلم ۲۵۱ سال، احمد بن حنبل ۲۳۱ سال و نسائی ۲۹۳ سال با پیامبر

فاصله زمانی داشته‌اند و طبیعتاً بیست تا سی راوی برای هر روایت وجود داشته چگونه توانسته‌اند این تعداد راوی را برای سندهایشان بیابند و سند را به پیامبر برسانند؟

۷. اصل کتمان و عدم بیان حقایق

کتمان حقایق در مورد زندگی صحابه و اتهام کفر زدن به بازگوکنندگان حقایق یک اصل در اهل سنت بوده است.

۷-۱. ستایش نگاری صحابه

وقتی مبنای اهل سنت عدول از اختلافات بین صحابه و نقل نکردن عیوب و مذمت‌های پیرامون آن‌ها و متمرکز شدن بر خوبی‌های ایشان و در نتیجه درآمیختن خوب و بد است آیا با این رویکرد می‌توان راوی صادق را از کذاب تشخیص داد؟ آیا می‌شود بدون اطلاع از حقایق ادعا کرد که همه صحابه برحق هستند؟ چطور این افراد با این مبنا به علم رجال شیعه و سند احادیث شیعه ایراد می‌گیرند؟ ذهبی به صراحت می‌گوید: واجب است که از اختلافات و جنگ‌هایی که بین صحابه بوده عدول و صرف‌نظر کنیم (ذهبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۹۲).

ابن حجر هیثمی در کتاب الصواعق المحرقة هم می‌گوید: از چیزهایی که واجب است خودداری از مشاجرات و اختلافاتی است که بین صحابه بوده است. چه رسد به اخبار مورخین، نادان‌های روافض و گمراهان شیعه و بدعتگذاران (ابن حجر الهیثمی، ص ۱۱۲). محمد بن عبدالوهاب می‌گوید: نباید جز خوبی را در مورد صحابه گفت. ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۲ احمد بن حنبل: جایز نیست کسی چیزی از بدی‌های ایشان را نقل کرده و یا بر کسی از ایشان عیب و نقصی بگیرد؛ و اگر کسی چنین کرد، بر سلطان لازم است که او را تأدیب و عقوبت کرده و حق بخشیدن وی را ندارد؛ بلکه باید او را شکنجه کرده توبه دهند؛ که اگر توبه کرد از وی پذیرفته می‌شود؛ اما اگر قبول نکرد دوباره باید او را شکنجه کرده و حبس ابد نمایند تا اینکه بمیرد؛ مگر آنکه از نظر خویش برگردد (ابن ابی‌یعلی، ج ۱، ص ۳۰).

۷-۲. اتهام کفر به راویان حقیقت

در امتداد ستایش‌گویی‌ها در مورد صحابه، روایت‌کنندگان حقایق متهم به کفر می‌شدند. شعبی می‌گوید: آن کسانی که صحابه را طعن می‌کنند در واقع در دین ما طعن می‌کنند و هدف آن‌ها ناپود کردن دین است؛ چون دین ما از کانال صحابه رسیده وقتی صحابه مورد طعن قرار گرفتند و زیر سؤال رفتند دین زیر سؤال می‌رود. عبدالله بن قدامه مقدسی در کتاب المغنی به نقل از فاریابی می‌نویسد: کسی که ابوبکر را سب و شتم کند کافر است و من بر جنازه او نماز نمی‌خوانم. سؤال شد: چنین شخصی گوینده «لا اله الا الله» است، پس با جنازه او چه کنیم؟ پاسخ داده شد: دست به بدنش نزنید، بلکه به وسیله چوب او را بردارید و در میان خاک پنهان کنید (ابن قدامه مقدسی، ج ۲، ص ۴۱۶).

خطیب بغدادی به نقل از ابوزرعه می‌نویسد: «اگر دیدی که شخصی یکی از اصحاب رسول خدا ۹ را مذمت می‌کند، بدان که او کافر است» (خطیب بغداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۹، شماره ۱۴۰) و سرخسی می‌گوید: «هر کس درباره خلفا سخنی بگوید که در آن طعن و اعتراض باشد، ملحد و بی‌دین است و از مسلمانی خارج شده است و دواى درد چنین شخصی اگر توبه نکند، شمشیر است» (سرخسی، ج ۲، ص ۱۳۴).

۸. وجود جعلیات فراوان در احادیث اهل سنت

جعلیات فراوان در احادیث اهل سنت آن هم به پشتوانه بخشنامه‌های حکومتی بر ناسامانی و به بازیچه گرفتن احادیث توسط ایشان دلالت دارد.

۸-۱. بخشنامه حکومتی برای جعل حدیث

پس از آنکه منع اکید از نقل و کتابت حدیث و مؤاخذه و زندان و... از جانب حکومت نتوانست آنان را به اهدافشان برساند، تصمیم گرفتند به‌گونه‌ای دیگر جلوی انتشار گفتار پیامبر را بگیرند. آن هم به شیوه‌ای ماهرانه! و آن اینکه در مقابل هر حدیث صحیح که پیامبر در فضیلت شخص مؤمنی فرموده بود، حدیث دیگری همانند آن درباره افراد خودشان جعل می‌کردند؛ و یا اینکه شأن نزول آیات را جعل می‌کردند. جعل و وضع احادیث چنان بالا گرفت که اگر در آغاز راه به صورت پنهانی و با زیرکی انجام می‌گرفت در ادامه از پشتوانه بخشنامه‌های حکومتی برخوردار شد. ابن ابی الحدید به نقل از ابوالحسن مدائنی در کتاب الاحادیث چنین آورده است:

پس از صلح معاویه با امام حسن (ع) معاویه دستورالعمل واحدی برای کارگزاران خود ارسال نمود و در مورد منع مردم از نقل فضائل علی (ع) و نیز اظهار لعن و بیزاری از آن حضرت فرمانی صادر کرد. در این فرمان آمده بود: «بنگرید هر کس درباره عثمان منقبتی نقل کند وی را گرامی دارید و او را به خود نزدیک گردانید. همچنین مردم را دعوت کنید در مقابل هر حدیثی که مردم درباره ابوتراب نقل می‌کنند، حدیثی هم در فضیلت صحابه نقل کنند.»

۸-۲. اعتراف علمای اهل سنت

به اعتراف خود علمای اهل سنت سه‌چهارم احادیث ایشان دروغ است. شمس‌الدین ذهبی از قول شعبه بن حجاج که امیرالمؤمنین در حدیث و پدر علم رجال اهل سنت حدیث است و ابن حجر عسقلانی در مورد او می‌گوید: «کان ثقہ مأمونا و حجه» (تهذیب التهذیب، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۱۶۶) نقل می‌کند که: «من کسی را سراغ ندارم که مثل من در احادیث تفتیش و بررسی کرده باشد من پس از این بررسی‌ها به این نتیجه رسیدم که سه‌چهارم احادیث ما دروغ است» (ذهبی ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۲۶). یحیی بن معین از بنیان‌گذاران علم رجال اهل سنت و استاد الاساتید در جرح و تعدیل در مورد وجود روایات کذب و جعلی و راویان کذاب در اهل سنت می‌گوید: «کدام محدثی داریم که از کذاب ۱۰۰۰ روایت نقل نکرده باشد؟» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۴۶۳، ق) فراوانی و گستردگی احادیث جعلی آن قدر بوده که بخاری تصریح می‌کند که من ۲۷۶۱ حدیث کتاب خود را از بین ۶۰۰ هزار حدیث برگزیدم (بخاری، ۱۳۹۱، مقدمه کتاب) یعنی بقیه یا دروغ بوده یا ضعیف بوده و ارزش نداشته به‌عنوان کتاب صحیح نقل شود چنین مطالبی در ده‌ها کتاب اهل سنت وجود دارد. مسلم می‌گوید من کتاب صحیح خود را از بین ۳۰۰ هزار حدیث، جمع‌آوری کردم (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳ ص ۱۰۱). ابو داوود از بین ۵۰۰ هزار حدیث، ۴۸۰۰ حدیث را انتخاب کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۹ ص ۷۰۰). امام احمد بن حنبل نیز ۳۰ هزار حدیث دارد که می‌گوید روایاتم را از بین ۷۰۰ هزار حدیث جمع‌آوری کردم (قنوجی، ج ۱ ص ۵۸). محمدحسین هیکل از شخصیت‌های برجسته جهان معاصر در کتاب حیات محمد از دار قطنی نقل می‌کند:

«حدیث صحیح ما در مقایسه حدیث دروغ مثل موی سفید است در پوست گاو سیاه» (هیكل، ۱۳۸۶، ص ۶۹)؛ یعنی همان طوری که پیدا کردن یک موی سفید در میان انبوهی از موهای سیاه کار سختی است پیدا کردن حدیث صحیح از میان انبوهی از احادیث مجعول کار سخت و یا حتی غیر ممکن است. از این اعترافات و شواهد اهتمام اهل سنت به حدیث به دست می آید یا آشفتگی و نابسامانی و بی توجهی؟

۸-۳. اعتراف راویان حدیث

شماری از جاعلان حدیث، خود به جعل هزاران روایت اعتراف کرده اند. چنان که ابن ابی العوجاء به هنگام مرگ خود گفت: به خدا قسم چهار هزار روایت ساختگی میان شما پراکندم که در آن ها حلال را حرام و حرام را حلال معرفی کردم و در روزِ روزه شما را به افطار و در روزِ افطار شما را به روزه واداشتم (ابن جوزی ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶ و عسکری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۲۷). معروف است هارون الرشید ملحدی را دستگیر کرد و به زدن گردن او فرمان داده آن ملحد گفت: چرا گردنم را می زنی؟ هارون گفت: می خواهم بندگان خدا را از دست تو راحت کنم. گفت: کجایی! من هزار حدیث بر پیامبر (ص) جعل کردم که حتی يك کلمه آن را ایشان نگفته بود. ابن جوزی نقل می کند: فردی حدیثی در فضایل سور قرآن برایم نقل کرد. به او گفتم: این روایت را چه کسی نقل کرده؟ گفت: مردی از اهالی مدائن. نزد او رفتم او نیز گفت: پیرمردی از اهالی واسط ناقل این حدیث بوده است. آن پیرمرد نیز مرا به مردی بصری ارجاع داد و او نیز به فردی در آبادان. نزد او رفتم او گفت: کسی این روایت را برای من نقل نکرده است ولی من به سبب روی آوردن مردم به قرآن این حدیث را جعل کردم (ابن جوزی، ۱۳۸۶، ق، ج ۱، ص ۲۴۱). در کتاب صحیح بخاری، صحیح ترین کتاب اهل سنت، باب التَّعْوِذِ مِنَ جَهْدِ الْبَلَاءِ این روایت نقل شده است: «علی بن عبدالله حدثنا سفیان حدثنی سمی بن ابی صالح عن ابی هریره: تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ، وَدَرَكَ الشَّقَاءِ، وَسُوءِ الْقَضَاءِ، وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ»^۱ راوی در مورد این روایت می گوید این روایت سه فقره داشته من یک فقره دیگر به آن افزودم ولی الان خودم هم یادم نیست که کدام از من بوده است (بخاری، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۲۳۳۶). چطور این روایت از

۱. از جهد البلاء، درك الشقاء، سوء القضاء و شماتت اعدا به خدا پناه ببرید.

روایات صحیح شمرده شده و بخاری آن را برگزیده است و حتی به عنوان اولین روایت این باب ذکر کرده است؟ در موارد زیادی ابوهریره احادیثی را به نقل از پیغمبر روایت می کرد و وقتی از او پرسش می شد که آیا به راستی از پیغمبر شنیده ای می گفت: نه این روایات از کیسه ابوهریره بود. این اعتراف ابوهریره در صحیح بخاری (بخاری، ۱۳۹۱، ص ۷۶۴) آمده است. مردی که اگر گینس در زمان رسول خدا و خلفا زنده بود نام او را در کتاب رکوردها ثبت می کرد؛ مردی که کمتر از ۲۲ ماه نزد رسول خدا بود اما بیش از ۵۳۷۴ روایت از ایشان نقل کرد (ابن حزم، ص ۶۵)؛ یعنی بیش از هشت روایت برای هر روز از روزهای حیات رسول خدا!

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، شبهه القفاری پیرامون انحصار توجه اهل سنت به سند و آشفته و رها بودن سند در احادیث شیعه، کلامی بدون پشتوانه است و شواهد تاریخی نه تنها چنین مطالبی را نمی‌رساند بلکه عکس آن را ثابت می‌کند؛ چرا که ائمه معصومین از همان ابتدای جریان حدیث، جهت صیانت از آن، همواره به سند و اهمیت دادن به آن تأکید داشته‌اند و این اهتمام در زمانی بوده که در اهل سنت، حدیث تعطیل بوده و به شدیدترین نحو با آن مبارزه می‌شده و پرداختن به آن جرم محسوب می‌شده است. ائمه شیعه علاوه بر آنکه خود بر توجه به سند تأکید و اهتمام عملی داشتند شیعیان را نیز به بررسی روایان سند توجه تشویق کرده و دائماً این مهم را به انحاء مختلف متذکر می‌شدند. ائمه معصومین بسیاری از احادیث را به پیامبر اکرم متصل می‌کردند و همچنین در شناخت روایان موثق و روایان کذاب گاه با دادن معیار شناخت و گاه با معرفی روایان ثقه و غیر ثقه شیعیان را یاری می‌رساندند. تألیفات فراوان رجالی در شیعه از همان ابتدا و قبل از آنکه اهل سنت به حدیث ارجی نهند نیز اهمیت سند و راوی شناسی را نشان می‌دهد. یک سده رهاشدگی حدیث در اهل سنت به دنبال منع شدید حکومتی از نقل و کتابت حدیث و مبارزه همه جانبه با حدیث حتی با سوزاندن احادیث شریف و توهین و شکنجه و تبعید روایان حدیث پیامبر (ص) و اعترافات فراوان علما و روایان اهل سنت بر جعلی بودن بسیاری از احادیثشان، ادعای انحصار اهتمام اهل سنت به حدیث و سند حدیث و بسامان بودن حدیث بین ایشان را باطل می‌کند.

منابع

۱. ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، بیروت: دارالمعرفه.
۲. ابن تیمیه، (۱۴۰۶ ق)، منهاج السنه النبویه، جامعه الامام محمد بن سعود.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، (۱۳۸۶ ق) الموضوعات، مدینه: المكتبه السلفیه.
۴. ابن حجر الهیثمی، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض والضلال والزندقه، تهران.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۶ ق)، مسند احمد، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۸ ق)، تاریخ ابن خلدون، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰ ق)، طبقات الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن عبدالوهاب، محمد بن عبدالوهاب، (۱۴۱۸ ق)، مختصر السیره الرسول، وزارت اوقاف سعودی.
۹. ابن عساکر، أبوالقاسم، تاریخ مدینه دمشق، دارالفکر.
۱۰. ابن ندیم، محمد، (۱۳۹۴)، الفهرست، نشر دنیای کتاب.
۱۱. ابن حزم، علی بن احمد، اسماء الصحابة الرواة و ما لكل واحد من العدد، مصر: مكتبه القرآن.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۹۱)، صحیح بخاری، نشر شیخ الاسلام احمد جام.
۱۳. بروجرودی، حسین، (۱۳۷۳ ش)، جامع احادیث الشیعه، قم: نشر صفح.
۱۴. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۰ ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: المكتبه العصریه.
۱۵. حرّ عاملی، محمد، (۱۳۸۶) وسائل الشیعه، نشر کتابچی.
۱۶. حسینی جلالی، محمدرضا، تدوین السنه الشریفه، (۱۳۷۶)، انتشارات دارالکتب العلمیه.
۱۷. حمیری، عبدالله، (۱۳۷۱ ش)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۸. خطیب بغدادی، احمد، (۱۴۰۵)، الکفایه فی علم الروایه، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. خطیب بغدادی، احمد، (۱۴۱۷ ق) تاریخ بغداد مدینه السلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۰۹ ق) معجم رجال الحدیث، بیروت: دارالزهرا.
۲۱. ذهبی، محمد، (۱۴۱۴)، سیر اعلام النبلا، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۲. زمخشری، محمود، (۱۴۱۲ ق)، ربیع الابرار و نصوص الاخبار، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۸ ق)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرايه، قم: مؤسسه امام صادق.
۲۴. سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. سیدرضی، محمد، (۱۳۷۹ ش) نهج البلاغه، قم: نشر مشهور.

۲۶. شیخ بهائی، محمد بن حسین، (۱۳۹۰ ق)، الوجیزة فی الدراية، قم: بصیرتی.
۲۷. شیخ مفید، محمد، (۱۳۹۲)، آمالی، نشر آدینه.
۲۸. صدر، سیدحسن، (۱۳۵۴ ق) نهایة الدراية، نشر مشعر.
۲۹. همو، (۱۳۹۲)، تأسیس الشیعه، نشر ذوی القربی.
۳۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۶ ش)، الأمالی، تهران: کتابچی.
۳۱. همو، (۱۳۸۱)، عیون اخبار الرضا، دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الاحتجاج، مشهد: نشر المرتضی.
۳۳. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ ش) مجمع البحرین، تهران، مکتبه المرتضویه.
۳۴. عاملی، جعفر مرتضی، (۱۴۱۵ ق)، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، بیروت: دارالهادی.
۳۵. عسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۵)، تهذیب التهذیب، بیروت، دارصادر.
۳۶. عسکری، مرتضی، (۱۳۸۶ ش)، معالم المدرستین، قم: دانشکده اصول الدین.
۳۷. عسکری، مرتضی، (۱۳۹۰ ش)، نقش عایشه در احادیث اسلام، قم: مؤسسه علامه عسکری
۳۸. فیومی، احمد، (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر، قم: دارالهجره.
۳۹. قرطبی، ابن عبدالبر، (۱۳۸۷ ق)، التمهید لما فی الموتع من المعانی و اسانید، مغرب: وزارت
عموم الاوقاف.
۴۰. الففاری، ناصر، (۱۴۱۴ ق)، أصول مذهب الشیعة الإمامیة الإثنی عشریة، دارالنشر.
۴۱. قنوجی، ابوطیب، الحطه فی ذکر صحاح سته، دارالحدیث.
۴۲. کشی، محمد، (۱۴۰۰) رجال کشی، نشر آماره.
۴۳. کلینی، محمد، (۱۳۷۵ ش)، اصول کافی، قم: سازمان اوقاف.
۴۴. مامقانی، عبدالله، (۱۴۱۱ ق)، مقباس الهدایة، قم: مؤسسه آل البیت.
۴۵. متقی هندی، علی بن حسام، (۱۴۱۹ ق)، کنز العمال، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. مصطفی، ابراهیم، (۱۹۸۹ م)، معجم الوسیط، ترکیه: دارالدعوه.
۴۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد، (۱۳۷۸ ق)، قوانین الاصول، تهران: مکتبه العلمیه
الاسلامیه.
۴۹. نجاشی، احمد، (۱۳۷۴) رجال نجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۰. نجمی، محمدصادق، (۱۳۸۳ ش)، سیری در صحیحین، قم: جامعه مدرسین.
۵۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ ق)، صحیح مسلم، مصر: دارالحدیث.
۵۲. هیکل، محمدحسین، (۱۳۸۶)، حیات محمد، مصر: دارالمعارف.

GENEALOGY OF A FOUNDATIONAL PRAYER: TRACING THE DISCURSIVE FORMATIONS OF QURAN 14:37 FROM PROPHETIC NARRATION TO MODERN RE- THINKING

Reza Molazadeh Yamchi¹

Mansoureh Arjomandi Fard²

Meysam Shoaib³

1. Postdoctoral Researcher, Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (The corresponding author).

reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir / <https://orcid.org/0009-0001-6593-7545>.

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Payam Noor University, Tehran, Iran.

arjomandifard@pnu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0002-4114-2553>

3. PhD Graduate, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

m.shoaib68@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0003-2904-9601>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2068054.1178](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2068054.1178)

*Scientific
Research*

Received:
5-8-2025

Accepted:
16-9-2025

Keywords:
Quran 14:37,
Genealogy,
Discourse
Analysis,
History of
Tafsir,
Quranic
Hermeneutics.

Abstract: Aiming to provide a genealogy of the discursive formations surrounding Quran 14:37, this research addresses the fundamental problem of how a seemingly simple prayer has transformed into a hub for the convergence and conflict of intellectual currents in Islamic history. By applying the novel method of "discursive genealogy," this article moves beyond a mere synchronic survey of exegeses to analyze the "logic of meaning production" in each era. The findings reveal the development of six distinct discursive layers: from the foundational "narrative-constitutive" layer that establishes the historical framework, to the Sunni and Shi'a "theological-identity" readings which, by delimiting *min al-nās* (from the people) and reinterpreting *ilayhim* (to them) respectively, demarcate the Ummah and articulate a Wilayat-based authority. Subsequently, the "philosophical-theosophical" discourse focusing on the wisdom of "divine trial" (*ibtālā*), and two modern discourses—the "naturalist" reading seeking to reconcile prayer with natural laws, and the "radical-critical" reading that challenges the narrative's geography by replacing exegesis with historical criticism—are analyzed. The final result demonstrates that this verse, as a microcosm, serves as a mirror for tracing profound evolutions in worldview, hermeneutics, and political theology within the Islamic tradition.

تبارشناسی یک دعای بنیادین: ردیابی صورت‌بندی‌های گفتمانی آیه ۳۷ سوره ابراهیم از روایت نبوی تا بازاندیشی مدرن رضا ملازاده یامچی^۱ منصوره ارجمندی فرد^۳ میثم شعیب^۲

۱. پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. نویسنده مسئول
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir <https://orcid.org/0009-0001-6593-7545>

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
arjomandifard@pnu.ac.ir <https://orcid.org/0000-0002-4114-2553>

۳. فارغ‌التحصیل دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
m.shoab68@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-2904-9601>

DOI: [10.22034/iscw.2025.2068054.1178](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2068054.1178)

چکیده: پژوهش حاضر با هدف تبارشناسی صورت‌بندی‌های گفتمانی پیرامون آیه ۳۷ سوره ابراهیم، به این مسئله بنیادین می‌پردازد که چگونه یک دعای به ظاهر ساده، به کانونی برای تلاقی و تعارض جریان‌های فکری در تاریخ اسلام بدل شده است. این مقاله با به‌کارگیری روش نوین «تبارشناسی گفتمانی»، از سطح گزارش هم‌زمان تفاسیر فراتر رفته و به تحلیل «منطق تولید معنا» در هر دوره می‌پردازد. یافته‌ها نشان‌دهنده تکوین شش لایه گفتمانی متمایز است: از لایه بنیادین «تأسیسی-روایی» که چارچوب تاریخی را تثبیت می‌کند، تا خوانش‌های «کلامی-هویتی» سنی و شیعه که به ترتیب با تحدید «مِنَ النَّاسِ» و بازخوانی «إِلَيْهِمْ»، به مرزبندی امت و تبیین مرجعیت ولایی می‌پردازند. در ادامه، گفتمان «فلسفی-حکمی» با تمرکز بر حکمت «ابتلاء»، و دو گفتمان مدرن شامل خوانش «طبیعت‌گرا» که به دنبال سازگاری دعا با قوانین طبیعت است، و خوانش «انتقادی-رادیکال» که با به چالش کشیدن جغرافیای روایت، روش‌شناسی نقد تاریخی را جایگزین تفسیر می‌کند، تحلیل شده‌اند. نتیجه نهایی نشان می‌دهد که این آیه به مثابه یک ریزجهان (microcosm)، آینه‌ای برای ردیابی تحولات عمیق در جهان‌بینی، هرمنوتیک و الهیات سیاسی در سنت اسلامی عمل می‌کند.

صص
۳۳۱-۳۰۹
علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴-۵-۱۴۰۴

پذیرش:

۲۵-۶-۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

آیه ۳۷ سوره ابراهیم،
تبارشناسی،
تحلیل گفتمان،
تاریخ تفسیر،
هرمنوتیک قرآنی.

۱. مقدمه

در نگاه نخست، آیه ۳۷ سوره ابراهیم، روایتی شفاف و دعایی سرشار از توکل به نظر می‌رسد: پدری، بخشی از ذریه خود را در سرزمینی بی‌کشت و زرع و در جوار خانه‌ی محترم خداوند سکنی می‌دهد و برای تأمین امنیت معنوی و مادی آنان دست به دعا برمی‌دارد. این سادگی ظاهری، بستری برای شکل‌گیری یکی از غنی‌ترین و پرتکاپوترین سنت‌های تفسیری در جهان اسلام شده است؛ به گونه‌ای که این آیه، از یک گزارش تاریخی فراتر رفته و به یک «کانون گفتمانی» تبدیل شده است که می‌توان از خلال آن، تطور جریان‌های فکری، دغدغه‌های کلامی، و تلقی‌های سیاسی-اجتماعی گوناگون را در تاریخ اندیشه اسلامی ردیابی کرد.

مسئله بنیادینی که این پژوهش را ضروری می‌سازد، در همین شکاف عمیق میان «روایت» و «بازخوانی» نهفته است. از یک سو، بخش عظیمی از میراث تفسیری، با استناد به روایات مفصل منقول از صحابه و تابعین، به بازسازی دقیق یک رخداد تاریخی می‌پردازد که طی آن، حضرت ابراهیم(ع)، همسرش هاجر و فرزندش اسماعیل را در وادی بی‌آب و علف مکه مستقر می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۴-۱۵۲). این قرائت، آیه را در چارچوب یک گفتمان تأسیسی-روایی قرار می‌دهد که بر ابعاد تاریخی، جغرافیایی و مناسکی تأکید دارد. اما از سوی دیگر، جریانی تفسیری با همان قدرت و استمرار، با عبور از پوسته ظاهری واژگان، به تأویل و بازخوانی مفاهیم کلیدی آیه در چارچوبی کاملاً متفاوت می‌پردازد. در این نگرش، «ذریه» و مرجع ضمیر «إلیهم»، از مصداق تاریخی خود فراتر رفته و بر مصادیقی متعالی، یعنی اهل بیت پیامبر(ص)، تطبیق داده می‌شود (قمی، ۱۳۶۳ ه.ش.، ۱: ۳۷۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ه.ق.، ۲: ۲۳۱). این بازخوانی، کارکرد و فلسفه دعا را از تأمین معاش یک خانواده به ترسیم یک «الهیات سیاسی» برای امت اسلامی، که در آن مرجعیت دینی از مکان (بیت) به انسان (امام) منتقل می‌شود، دگرگون می‌سازد.

این پژوهش بر این فرض استوار است که این آیه، به دلیل ظرفیت‌های معنایی منحصر به فرد خود، به نقطه‌ای برای تلاقی و تعارض دست‌کم شش صورت‌بندی گفتمانی متمایز تبدیل شده است که در منابع این تحقیق، مستندات آن گردآوری شده است: گفتمان روایی-تاریخی، گفتمان کلامی-هویت‌ی اهل سنت، گفتمان

ولایت‌محور شیعی، گفتمان فلسفی-حکمی، گفتمان مدرن-طبیعت‌گرا، و گفتمان انتقادی-تاریخی. بنابراین، مسئله صرفاً وجود تفاسیر مختلف نیست، بلکه چگونگی شکل‌گیری این «لایه‌های معنایی» در طول تاریخ و کارکرد هر یک در پاسخ به نیازهای فکری و اجتماعی دوران خویش است. این مقاله در صدد است تا با روش تبارشناسی، این صورت‌بندی‌های گفتمانی را از دل متون تفسیری استخراج کرده و نشان دهد که چگونه یک دعای بنیادین، به آینه‌ای برای بازتاب تحولات عمیق در سنت اسلامی بدل شده است.

۱-۱. مبانی تأویل‌شناسی: از روایت تا بازخوانی

همان‌طور که در طرح مسئله اشاره شد، شکاف میان «روایت» و «بازخوانی» در تفسیر آیه، مسئله بنیادین این پژوهش است. این شکاف ریشه در یک اصل بنیادین در تأویل‌شناسی دارد: هر متنی در خلأ خوانده نمی‌شود. فهم یک متن، به‌ویژه متنی مقدس و تاریخی مانند قرآن، همواره در بستر یک جهان‌بینی و با تکیه بر پیش‌فرض‌های معرفتی و اجتماعی صورت می‌گیرد. هر مفسری، ناخواسته و خودآگاه، دستگاه فکری و دغدغه‌های زمانه خود را به فرایند فهم متن وارد می‌کند. در این پژوهش، آیه ۳۷ سوره ابراهیم به مثابه یک ریزجهان عمل می‌کند که تحولات در جهان‌بینی، تأویل‌شناسی و الهیات سیاسی در سنت اسلامی را منعکس می‌سازد. بنابراین، مسئله صرفاً وجود تفاسیر مختلف نیست، بلکه چگونگی شکل‌گیری این لایه‌های معنایی در طول تاریخ و کارکرد هر یک در پاسخ به نیازهای فکری و اجتماعی دوران خویش است. در این چارچوب، روش تبارشناسی به ما امکان می‌دهد تا از سطح مقایسه آراء فراتر رفته و به تحلیل منطق تولید معنا در هر دوره و سنت فکری بپردازیم. این منطق به ما کمک می‌کند تا دریابیم که چرا یک متن واحد، در بسترهای تاریخی و معرفتی متفاوت، خوانش‌ها و کارکردهای گوناگونی می‌یابد.

۲-۱. پرسش‌های تحقیق

بر این اساس و در راستای کالبدشکافی این تاریخ تفسیری پیچیده، پژوهش حاضر حول سه پرسش محوری و درهم‌تنیده سامان یافته است که هر یک، بعدی از این تبارشناسی را روشن می‌سازد:

اولاً: صورت‌بندی‌های گفتمانی اصلی که پیرامون تفسیر آیه ۳۷ سوره ابراهیم در طول تاریخ شکل گرفته و در مجموعه منابع این پژوهش مستند شده‌اند، کدامند؟ این پژوهش می‌کوشد تا با تحلیل تبارشناسانه داده‌های متنی، این گفتمان‌ها را از دل تفاسیر شناسایی، طبقه‌بندی و ویژگی‌های متمایز هر یک را مشخص نماید؛ از روایت تأسیسی مبتنی بر گزارش‌های تاریخی (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۲) گرفته تا خوانش‌های کلامی-فرقه‌ای (عیاشی، ۱۳۸۰ ه.ق.، ۲: ۲۳۴)، فلسفی (سبحانی، ۱۳۹۵ ه.ش.، ۱۵: ۲۶۴)، و مدرن (مراغی، بی‌تا، ۱۳: ۱۶۰).

ثانیاً: هر یک از این گفتمان‌ها از چه سازوکارهای تأویل‌شناسی برای بازتعریف و تصاحب مفاهیم کلیدی آیه بهره می‌برند؟ این پژوهش به صورت مشخص به این پرسش می‌پردازد که هر گفتمان شناسایی شده، چگونه با بازآفرینی معنای عناصر محوری آیه—همچون «بیتک المحرم»، «مِن ذُرِّيَّتِي»، «أَفْئِدَةٌ مِنَ النَّاسِ» و به ویژه جهت‌گیری ضمیر «تَهْوِي إِلَيْهِمْ»—دستگاه معنایی منسجم خود را معماری می‌کند و قرائت خود را به عنوان فهم اصیل از متن عرضه می‌دارد.

ثالثاً: این واگرایی‌های تفسیری، در سطح کلان، چه تلقی‌های اجتماعی و سیاسی متفاوتی را در باب مفاهیم بنیادین «امت»، «مرجعیت دینی» و «فلسفه مناسک» تولید و ترویج کرده‌اند؟ این پژوهش از تحلیل درون‌متنی فراتر رفته و به این پرسش می‌پردازد که چگونه، برای مثال، تأکید بر مرجعیت ضمیر «إِلَيْهِمْ» به «بیت» در یک گفتمان (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۵)، یک تلقی مکان-محور از مناسک را تقویت می‌کند، در حالی که ارجاع آن به «ذریه» در گفتمانی دیگر (فرات الکوفی، ۱۴۱۰ ه.ق.، ۲۲۴)، یک الگوی شخص-محور و ولایی از مرجعیت دینی را پی‌ریزی می‌نماید.

۱-۳. روش تحقیق و چارچوب نظری

پژوهش حاضر برای پاسخ به پرسش‌های فوق، از روش «تحلیل کیفی» با رویکرد «تبارشناسی گفتمانی» بهره می‌برد. این روش، به جای ارائه گزارشی هم‌زمان و توصیفی از آراء مفسران، به دنبال ترسیم یک سیر تاریخی-تحلیلی است تا چگونگی شکل‌گیری، تطور و گاه تعارض «صورت‌بندی‌های گفتمانی» مختلف پیرامون آیه را ردیابی کند. بر این اساس، ابتدا با تحلیل استقرایی مجموعه گسترده‌ای از تفاسیر، الگوهای متمایز در فهم و بازتفسیر آیه شناسایی شده و سپس این الگوها در قالب چند گفتمان اصلی طبقه‌بندی گردیده‌اند.

چارچوب نظری این مقاله، برآمده از همین فرآیند تحلیلی است و بر تمایز میان این صورت‌بندی‌های گفتمانی استوار است. این چارچوب، هر یک از این گفتمان‌ها را نه به عنوان یک رأی فردی، بلکه به مثابه یک «دستگاه معرفتی» در نظر می‌گیرد که با منطق درونی منسجم خود، به بازتعریف واژگان و مفاهیم آیه پرداخته و آن را در خدمت اهداف و دغدغه‌های فکری، کلامی یا اجتماعی خویش به کار می‌گیرد. این رویکرد تبارشناسانه امکان می‌دهد تا از سطح مقایسه آراء فراتر رفته و به تحلیل «منطق تولید معنا» در هر دوره و سنت فکری پرداخته شود و نشان داده شود که چگونه یک متن واحد، در بسترهای تاریخی و معرفتی متفاوت، خوانش‌ها و کارکردهای گوناگونی می‌یابد.

۲. تبیین اصطلاحات و مفاهیم

در راستای شفاف‌سازی و رفع ابهام از اصطلاحات به کار رفته در این پژوهش، لازم است تعاریف عملیاتی و مرزهای مفهومی هر یک از گفتمان‌ها تبیین گردد. اصطلاح گفتمان تأسیسی-روایی به لایه معنایی بنیادینی اطلاق می‌شود که بر پایه‌ی روایات تاریخی و اسنادی، به بازسازی و تثبیت رخداد اولیه و جغرافیای مناسکی آیه می‌پردازد. این گفتمان، به دلیل رویکرد توصیفی و تکیه بر گزارش‌های منقول، سنگ بنا و نقطه عزیمت تمامی خوانش‌های پسین محسوب می‌شود.

گفتمان هویت‌ساز نیز به قرائت‌هایی اشاره دارد که با محوریت یک عنصر از آیه، دستگاه معنایی منسجمی را برای تعریف و ترسیم مرزهای یک جامعه ایمانی شکل می‌دهند. در این مقاله، مصداق این گفتمان به صورت مشخص، هویت اسلامی است

و نه عربی. این هویت از طریق «تحدید دامنه «الناس» به «مِنَ النَّاسِ»» که مصداق آن «مسلمانان» دانسته می‌شود، تعریف می‌گردد و به طور ضمنی، کعبه و مناسک حج را کانون هویت بخش جامعه اسلامی در برابر «اغیار» معرفی می‌کند (سعید بن جبیر به نقل از طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ه.ق.، ۳: ۲۰۱).

در نهایت، اصطلاح گفتمان انتقادی-رادیکال در این پژوهش، ناظر بر رویکردی است که با به چالش کشیدن پیش فرض‌های بنیادین و اجماعی سنت تفسیری (مانند هویت جغرافیایی «بیت المحرم»)، از روش تحقیق درون‌متنی فراتر رفته و با استفاده از منابع بیرونی و نگاه تاریخی، به ساختارشکنی روایت سنتی می‌پردازد. این دیدگاه، «بیت» را لزوماً کعبه نمی‌داند و احتمال می‌دهد مقصود از آن، یکی از مذابح ساخته شده توسط ابراهیم در فلسطین باشد (مقاتل، ۱۴۲۳ ق، ۲: ۴۰۸؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ۲۱۴).

۳. لایه بنیادین: گفتمان تأسیسی-روایی و جغرافیای مقدس

نقطه عزیمت و سنگ بنای تمامی خوانش‌های پسین از آیه ۳۷ سوره ابراهیم، یک گفتمان روایی قدرتمند است که در بخش عظیمی از تفاسیر کلاسیک با جزئیاتی همسان تکرار شده و چارچوب اولیه فهم آیه را شکل می‌دهد. این گفتمان، آیه را نه به عنوان یک دعای انتزاعی، بلکه به مثابه نقطه‌ی اوج یک درام انسانی و الهی در بستر یک جغرافیای مشخص—وادی بی‌آب و علف مکه—صورت‌بندی می‌کند. در این لایه بنیادین، هدف اصلی مفسران، بازسازی دقیق رویدادی است که به استقرار ذریه ابراهیم (ع) در جوار «بیت المحرم» انجامید و ریشه بسیاری از مناسک حج را بنیان نهاد.

۳-۱. روایت اسکان هاجر و اسماعیل

هسته مرکزی این گفتمان، روایت هجرت اجباری هاجر و فرزند شیرخوارش اسماعیل از سرزمین شام به مکه است. این هجرت که غالباً به غیرت ساره، همسر نخست ابراهیم (ع)، نسبت داده می‌شود (سمرقندی، ۱۴۱۶ ه.ق.، ۲: ۲۴۵؛ حقی برسوی، بی‌تا، ۴: ۴۲۸)، در حقیقت به عنوان یک فرمان الهی تصویر می‌گردد. هنگامی که ابراهیم (ع) آنان را در سرزمینی قفر و بدون هیچ‌گونه امکانات حیاتی رها می‌کند، در پاسخ به پرسش مضطربانه هاجر که «ما را به که می‌سپاری؟»، تنها یک

پاسخ می‌دهد: «به امر خداوند». و همین پاسخ، کنش ابراهیمی را از یک اقدام غیرعقلانی به اوج توکل و تسلیم بدل می‌سازد و اطمینان را در قلب هاجر می‌نشانند که «اگر چنین است، پس خداوند ما را ضایع نخواهد کرد» (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۲). در این نقطه، بحران بقا به آزمونی برای ایمان تبدیل می‌شود.

جزئیات این بحران، با دقتی سینمایی در روایات منقول از ابن عباس و سعید بن جبیر بازسازی شده است: تمام شدن آب و آذوقه، عطش طاقت‌فرسای مادر و فرزند، و دویدن مضطربانه هاجر میان دو کوه صفا و مروه در جستجوی آب یا نشانه‌ای از حیات. این سعی هفت‌باره، که بعدها به یکی از ارکان اصلی مناسک حج تبدیل شد، نماد تلاش انسانی در اوج استیصال است که به مداخله مستقیم الهی منجر می‌شود. ظهور معجزه‌آسای چشمه زمزم از زیر پای اسماعیل، نقطه عطف روایت است؛ جایی که بحران به گشایش تبدیل شده و خداوند بقای این ذریه را تضمین می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۳). این رویداد، نه تنها عامل بقای اولیه است، بلکه با جذب پرندگان و سپس توجه قبیله جُرْهُم، به هسته شکل‌گیری اولین اجتماع در مکه بدل می‌شود و انزوای «واد غیر ذی زرع» را به نقطه آغاز یک تمدن تبدیل می‌کند.

در این گفتمان، دعای ابراهیم(ع) در آیه ۳۷، واکنشی مستقیم به این رخ داده‌هاست. هرچند در باب زمان دقیق این دعا اختلاف نظر وجود دارد—برخی آن را در لحظه ترک هاجر و اسماعیل و در بدو ورود به مکه می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲ ه.ق.، ۱۳: ۱۵۲)، و برخی دیگر با استناد به ذکر نام اسحاق(ع) در آیات بعدی و عبارت «هذا البلد»، معتقدند که این دعا پس از بنای کعبه و در اواخر عمر ابراهیم(ع) صورت گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ه.ق.، ۱۲: ۷۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ ه.ق.، ۶: ۴۰۲)—اما در هر دو حالت، این دعا با تار و پود این روایت تأسیسی گره خورده است. ابراهیم(ع) پس از انجام وظیفه الهی خود، از خداوند تحقق سه خواسته بنیادین را برای تضمین آینده این ذریه طلب می‌کند: جذب قلوب مردمان به سوی آنان برای رفع غربت و تشکیل جامعه، تأمین رزق مادی از طریق ورود ثمرات به این سرزمین خشک، و در نهایت، تحقق هدف غایی این اسکان یعنی اقامه نماز و شکرگزاری (زمخشری، ۱۴۰۷ ه.ق.، ۲: ۵۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق.، ۱۹: ۱۰۵). این روایت، نقطه صفر و لایه معنایی بنیادینی است که تمامی گفتمان‌های بعدی،

خود را در نسبت با آن—چه در جهت تأیید و تفصیل، و چه در مسیر تأویل و بازخوانی—تعریف می‌کنند.

۳-۲. تعریف مکان: «واد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم»

در قلب گفتمان روایی، تثبیت هویت جغرافیایی و تقدس مکانی قرار دارد که این رخداد در آن به وقوع پیوسته است. در این زمینه، یک اجماع تفسیری گسترده و تقریباً بدون منازع در میان منابع اسلامی شکل گرفته است که عبارت «وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ» را بر «وادی مکه» تطبیق می‌دهد؛ سرزمینی که به دلیل ماهیت سنگی و خشک خود، فاقد هرگونه استعداد طبیعی برای کشاورزی توصیف شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ ه.ق.، ۲: ۵۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق.، ۱۹: ۱۰۴). این توصیف قرآنی، نه تنها یک گزارش جغرافیایی، بلکه یک عنصر کلیدی در ساختار دراماتیک روایت است؛ زیرا همین فقدان امکانات مادی، زمینه را برای تجلی توکل، آزمون الهی و مداخله معجزه‌آسا فراهم می‌آورد. همچنین، عبارت «عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ»، این جغرافیای سخت را به یک مرکز معنوی پیوند می‌زند و عمل اسکان را از یک تبعید ناخواسته به یک استقرار هدفمند در جوار مقدس‌ترین مکان تبدیل می‌کند. قریب به اتفاق مفسران، از سنی و شیعه، مصداق «بیتک المحرم» را به صراحت «کعبه» در مکه دانسته‌اند (ابن عباس به نقل از فیروزآبادی، بی‌تا، ۲۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ه.ش.، ۶: ۴۸۹).

با این حال، در دل این اجماع، تنش‌های تفسیری ظریفی وجود دارد که خود به بستری برای تحلیل‌های کلامی تبدیل شده است. یکی از این تنش‌ها به معنای دقیق وصف «الْمُحَرَّمِ» بازمی‌گردد. گروهی از تفاسیر بر جنبه «حرمت تشریعی» تأکید دارند؛ به این معنا که خداوند در این مکان اموری همچون قتال و صید را حرام کرده و برای ورود به آن احکام خاصی (مانند احرام) وضع نموده است (طبرانی، ۲۰۰۸ م.، ۴: ۳۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ ه.ق.، ۲: ۲۴۶). گروهی دیگر، به جنبه «حرمت تکوینی» یا تاریخی اشاره دارند؛ یعنی این بیت از دیرباز مورد احترام بوده و خداوند آن را از گزند حوادث طبیعی مانند طوفان نوح یا تهاجم جباران مصون داشته است، مفهومی که با وصف دیگر کعبه یعنی «بیت عتیق» نیز پیوند می‌خورد (زمخشری، ۱۴۰۷ ه.ق.، ۲: ۵۵۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ ه.ق.، ۶: ۴۰۳).

تنش مهم‌تر، به «زمان» وجود این بیت و زمان ایراد دعا بازمی‌گردد. از آنجا که بخش قابل توجهی از روایات، این دعا را در بدو ورود ابراهیم(ع) به مکه و پیش از بنا یا بازسازی کعبه توسط او می‌دانند، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ابراهیم(ع) به بیتهی اشاره می‌کند که هنوز ساخته نشده است. در پاسخ، برخی مفسران به قدمت این مکان مقدس اشاره کرده و معتقدند که پایه‌های بیت از زمان آدم(ع) وجود داشته و در طوفان نوح از انظار پنهان گشته یا به آسمان برده شده است؛ لذا دعای ابراهیم(ع) به مکانی از پیش مقدس اشاره دارد (طوسی، بی‌تا، ۶: ۳۰۰؛ واحدی، ۱۴۳۰ ه.ق.، ۱۲: ۴۸۷). دیدگاه دقیق‌تر و منسجم‌تری که این تنش روایی را حل می‌کند، آن است که این مجموعه دعاها، از جمله آیه مورد بحث، در واقع پس از بنای کعبه و در اواخر عمر ابراهیم(ع) ایراد شده‌اند. استدلال اصلی برای این دیدگاه، که به ویژه در تفسیر المیزان به تفصیل بیان شده، آن است که در آیات بعدی همین سیاق (آیه ۳۹)، ابراهیم(ع) خداوند را برای بخشیدن «اسماعیل و اسحاق» در دوران کهنسالی سپاس می‌گوید و از آنجا که تولد اسحاق(ع) سال‌ها پس از استقرار اسماعیل(ع) در مکه بوده، منطقاً این دعا نمی‌توانسته در بدو ورود گفته شده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ه.ق.، ۱۲: ۷۶). این تحلیل، ضمن حفظ انسجام درونی آیات، نشان می‌دهد که گفتمان روایی نیز در درون خود برای حل تعارضات و ارائه یک تصویر تاریخی منسجم، به سازوکارهای تحلیلی و استدلالی پیچیده‌ای متوسل شده است. در نهایت، این گفتمان با تثبیت «مکه» به عنوان جغرافیای رخداد و «کعبه» به عنوان کانون تقدس آن، زمینه را برای شکل‌گیری لایه‌های معنایی بعدی فراهم می‌آورد.

۴. تکوین گفتمان‌های کلامی-تفسیری: بازخوانی دعا در چارچوب‌های

هویت‌ی

با تثبیت گفتمان روایی به عنوان لایه بنیادین، زمینه برای گذار از «گزارش تاریخ» به «تولید معنا» فراهم می‌شود. در این مرحله، آیه ۳۷ سوره ابراهیم از یک رخداد مشخص تاریخی فراتر رفته و به متنی برای پاسخ به دغدغه‌های کلامی و نیازهای هویتی جوامع اسلامی پس از عصر نبوی تبدیل می‌گردد. دیگر پرسش اصلی این نیست که «چه اتفاقی افتاد؟»، بلکه این است که «این اتفاق برای ما امروز چه معنایی

دارد؟». در این فرآیند، دو گفتمان کلامی - تفسیری موازی و گاه متعارض، یکی در سنت سنی و دیگری در سنت شیعی، شکل می‌گیرد که هر یک با تمرکز بر عناصر خاصی از آیه، آن را در خدمت دستگاه معرفتی و جهان بینی خود بازخوانی می‌کنند.

۴-۱. گفتمان هویت‌ساز سنی: تحدید «من الناس» برای تعریف امت

یکی از نخستین و پایدارترین لایه‌های تفسیری که بر بستر روایت تاریخی شکل گرفت، خوانشی بود که کارکردی اجتماعی - هویتی برای دعای ابراهیم (ع) تعریف می‌کرد. این گفتمان با تمرکز بر عبارت «أَفْئِدَةٌ مِنَ النَّاسِ»، به ویژه حرف جر «مِن»، به دنبال ترسیم مرزهای امت اسلامی در برابر «دیگری» بود. یک دیدگاه تفسیری که به طور گسترده از شخصیت‌های برجسته نسل اول مانند مجاهد و سعید بن جبیر نقل شده و در بخش عظیمی از تفاسیر اهل سنت به یک اصل تفسیری بدل گشته، بر این نکته تأکید دارد که اگر ابراهیم (ع) در دعای خود از عبارت «أَفْئِدَةُ النَّاسِ» (بدون «مِن») تبعیضیه استفاده می‌کرد، آنگاه پیروان تمامی ادیان و اقوام، از جمله یهودیان، مسیحیان، مجوس، و همچنین امپراتوری‌های بزرگ آن زمان مانند فارس و روم، به سوی این مکان مقدس هجوم می‌آوردند (به نقل از واحدی، ۱۴۳۰ ق.، ۱۲: ۴۸۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸ م.، ۴: ۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ۱۹: ۱۰۵).

این تحلیل، در نگاه اول، یک نکته ظریف ادبی به نظر می‌رسد، اما در عمق خود، یک «تلقی اجتماعی» و یک «الهیات سیاسی» از هویت امت نوپای اسلامی را بازتاب می‌دهد. با تحدید دامنه «الناس» به «مِنَ النَّاسِ» که مصداق آن «مسلمانان» دانسته می‌شود (سعید بن جبیر به نقل از طبری، ۱۴۱۲ ق.، ۱۳: ۱۵۵)، این گفتمان در حال تعریف یک فضای معنوی انحصاری برای جامعه ایمانی است. این تفسیر، به طور ضمنی، کعبه و مناسک حج را نه به عنوان میراثی جهانی، بلکه به مثابه کانون هویت بخش جامعه اسلامی معرفی می‌کند که باید از حضور و نفوذ «اغیار» مصون بماند. این دغدغه، به ویژه در دورانی که جامعه اسلامی در حال تعریف خود در برابر قدرت‌های سیاسی و دینی رقیب بود، کارکردی حیاتی داشت. بنابراین، این خوانش از آیه، فراتر از یک تفسیر لغوی، به ابزاری گفتمانی برای مرزبندی، هویت‌سازی و تحکیم انسجام درونی امت اسلامی تبدیل شد و نشان داد که چگونه یک انتخاب واژگانی در متن مقدس، می‌تواند برای نسل‌های بعدی، مبنایی برای تعریف «خودی»

از «دیگری» فراهم آورد (زمخشری، ۱۴۰۷ ه.ق.، ۲: ۵۵۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ه.ق.، ۳: ۲۰۱).

۴-۲. گفتمان ولایت محور شیعی: بازخوانی «إِلَيْهِمْ» در چارچوب امامت:

در نقطه مقابل گفتمانی که بر تحدید هویت زائران تمرکز داشت، گفتمان تفسیری شیعی با یک چرخش تأویلی بنیادین، مرکز ثقل معنایی آیه را از هویت «مردم» به مقصد نهایی آنان، یعنی مرجع ضمیر «إِلَيْهِمْ»، منتقل می‌کند. در این خوانش، اصل کلامی «ولایت و امامت» به مثابه یک کلید تفسیری عمل می‌کند که ضمن پذیرش لایه تاریخی روایت، آن را شالوده‌شکنی کرده و در جهت تبیین یک «الهیات سیاسی» بازپیکربندی می‌کند. این گفتمان، کارکرد دعا را از تأسیس یک مکان عبادی صرف، به معرفی یک «مرجعیت انسانی» برای هدایت امت پس از پیامبر(ص) ارتقا می‌دهد. نخستین گام در این بازخوانی، بازتعریف هویت «ذریه» است. در این دستگاه تفسیری، «مِنْ ذُرِّيَّتِي» از مصداق تاریخی و بیولوژیک خود، یعنی اسماعیل و نوادگانش، فراتر رفته و به صراحت بر اهل بیت پیامبر(ص) و امامان شیعه تطبیق می‌یابد. این تطبیق، مستند به روایات متعددی است که از امام باقر(ع) نقل شده و ایشان تأکید می‌کنند که: «ما همان باقیمانده آن خاندانیم» و «این دعا، دعوتی بود که ابراهیم(ع) به طور خاص برای ما کرد» (قمی، ۱۳۶۳ ه.ش.، ۱: ۳۷۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ه.ق.، ۲: ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ ه.ش.، ۶: ۴۸۹). با این جابجایی در هویت «ذریه»، تمام اجزای بعدی دعا نیز در پرتو این مصداق جدید بازتفسیر می‌شوند.

نقطه کانونی و محل اصلی این واگرایی تفسیری، در تحلیل ضمیر «إِلَيْهِمْ» در عبارت «تَهْوِي إِلَيْهِمْ» نهفته است. در حالی که در گفتمان پیشین، این گرایش قلوب به سوی «مکان» یا «ساکنان آن مکان» تفسیر می‌شد، در گفتمان شیعی، این گرایش به صورت مستقیم متوجه «شخصیت‌های معصوم» آن ذریه است. این تأکید به قدری بنیادین است که در روایتی از امام باقر(ع) به صراحت بیان می‌شود: «به خدا سوگند، [ابراهیم] نگفت به سوی آن [یعنی بیت]، بلکه گفت به سوی آنان [یعنی ما]. آیا گمان می‌کنید خداوند بر شما واجب کرده که به سوی این سنگ‌ها بیایید... و بر شما واجب نکرده که به نزد ما بیایید و از ما بپرسید؟» (فرات الکوفی، ۱۴۱۰ ه.ق.، ۲۲۴). این تحلیل، فلسفه مناسک را دگرگون می‌کند؛ طواف به دور کعبه و اعمال فیزیکی

حج، مقدمه‌ای برای یک هدف والاتر، یعنی رجوع به مرجعیت زنده و انسانی دین است.

این بازتعریف از هدف مناسک، در روایت دیگری از امام باقر(ع) به اوج خود می‌رسد: «مردم امر شده‌اند که این سنگ‌ها را طواف کنند و سپس به سوی ما کوچ کنند و ولایت خود را به ما اعلام کرده و نصرتشان را بر ما عرضه نمایند» (عیاشی، ۱۳۸۰ ه.ق.، ۲: ۲۳۴). در این تلقی، حج از یک عمل عبادی فردی به یک بیعت سیاسی-اجتماعی با امام زمان تبدیل می‌شود. «هوئِ قلوب» دیگر صرفاً یک اشتیاق معنوی برای زیارت یک مکان مقدس نیست، بلکه تمایل و گرایش برای پذیرش رهبری و مرجعیت امام است. بدین ترتیب، این گفتمان با بازخوانی دعا در چارچوب امامت، یک تلقی اجتماعی کاملاً متفاوت از دین را معماری می‌کند که در آن، مرجعیت دینی از «مکان مقدس» به «انسان کامل» منتقل شده و مناسک عبادی، کارکردی عمیقاً اجتماعی و سیاسی می‌یابند.

۴-۳. گفتمان فلسفی-حکمی: تبیین «ابتلاء» در انتخاب مکان

فراتر از لایه‌های روایی که به چگونگی رخداد می‌پردازند و خوانش‌های کلامی-فرقه‌ای که هویت کنشگران را بازتعریف می‌کنند، یک گفتمان عمیق‌تر فلسفی-حکمی در سنت تفسیری شکل می‌گیرد که به پرسش بنیادین «چرا؟» پاسخ می‌دهد: حکمت الهی در انتخاب یک «وَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ»-سرزمینی سخت، ناخوشایند و فاقد جاذبه‌های مادی-به عنوان مرکز ثقل توحید چه بوده است؟ این گفتمان، به جای تمرکز بر جزئیات رویداد یا مصادیق اشخاص، به دنبال کشف منطق الهی و اهداف تربیتی-اخلاقی نهفته در این انتخاب است. در این عرصه، مفهوم کلیدی «ابتلاء» یا آزمون الهی، به محور اصلی تحلیل‌ها تبدیل می‌شود.

نقطه‌ی اوج این گفتمان را می‌توان در تحلیل شگرفی که از امام علی(ع) در خطبه قاصعه نقل شده، مشاهده کرد. در این تحلیل، انتخاب عامدانه دشوارترین و بی‌حاصل‌ترین مکان‌ها برای برپایی خانه خدا، نه یک امر اتفاقی، بلکه یک استراتژی حکیمانه برای تربیت نفوس انسانی و پالایش جامعه ایمانی است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۵ ه.ش.، ۱۵: ۲۶۴). خداوند، خانه خود را «بِأَوْعَرِ بَقَاعِ الْأَرْضِ حَجْرًا» (در سنگلاخ‌ترین نقاط زمین) و «أَقْلُّ نَتَائِقِ الدُّنْيَا مَدْرَأً» (کم‌بهره‌ترین مکان‌های جهان

از خاک حاصلخیز) قرار داد تا آزمونی بزرگ و امتحانی شدید برپا کند. هدف از این آزمون، «إِخْرَاجاً لِلتَّكْبَرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ، وَ إِسْكَاناً لِلتَّذَلُّلِ فِي نَفُوسِهِمْ» (برای بیرون راندن تکبر از دل‌هایشان و جای دادن فروتنی در جان‌هایشان) بوده است. بر اساس این منطق، اگر بیت‌الله در میان باغ‌ها و نه‌رهای روان و سرزمین‌های حاصلخیز قرار می‌گرفت، «لَكَانَ قَدْ صَعُرَ قَدْزُ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ ضَعْفِ الْبَلَاءِ» (هرآینه پاداش به اندازه سستی و کوچکی آزمون، کوچک می‌شد). بنابراین، سختی مکان، شرط لازم برای تحقق خلوص نیت و عمق بخشیدن به عبادت است (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۵، ۵.ش.، ۱۵: ۲۶۴).

این نگرش حکمی، تنها به یک سنت فکری خاص محدود نمی‌شود. در سنت کلامی اهل سنت نیز می‌توان بازتاب همین منطق را یافت. ابومنصور ماتریدی، از متکلمان برجسته، اسکان ذریه ابراهیم(ع) در چنین مکانی را یکی از بزرگترین آزمون‌های الهی برای یک پیامبر می‌داند و معتقد است این انتخاب عامدانه، به این دلیل بود که ساکنان آن دیار، به دلیل فقدان نعمات دنیوی و اشتغالات مادی، از موانع اقامه نماز و عبادت به دور باشند (ماتریدی، ۱۴۲۶ ه.ق.، ۶: ۴۰۴-۴۰۲). در نگاهی مشابه، مفسران عارفی همچون قشیری نیز بر این باورند که حکمت این انتخاب، آن بود که قلوب ذریه ابراهیم(ع) به «اغیار» و تعلقات دنیوی وابسته نشود و آنان به طور کامل متوجه حضرت حق باشند (قشیری، ۲۰۰۰ م.، ۲: ۲۵۷). این گفتمان، با تمرکز بر حکمت و فلسفه انتخاب مکان، به دعا ابعادی عمیقاً تربیتی و اخلاقی می‌بخشد. در این خوانش، «واد غیر ذی زرع» از یک مختصات جغرافیایی به یک «موقعیت وجودی» تبدیل می‌شود که در آن، انسان با رها کردن تعلقات مادی و تحمل سختی، به خلوص و شکر حقیقی دست می‌یابد؛ شکری که هدف غایی دعای ابراهیم(ع) است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ه.ق.، ۱۹: ۱۰۵).

۵. خوانش‌های مدرن و انتقادی: ساختارشکنی روایت سنتی

در دوران معاصر، فهم کلاسیک از دعای ابراهیمی و ابعاد آن، با چالش‌های فکری جدیدی مواجه شده است. این چالش‌ها عمدتاً در قالب دو جریان فکری متمایز ظهور یافته‌اند که هر یک با رویکردی خاص، به ساختارشکنی روایت سنتی و بازاندیشی در مفاهیم بنیادین آن می‌پردازند. این بخش به تحلیل این دو گفتمان اختصاص دارد.

۵-۱. گفتمان مدرن - طبیعت‌گرا: دعا به مثابه هماهنگی با سنت‌های الهی

یکی از شاخص‌ترین بازاندیشی‌های مدرن، ارائه تفسیری است که می‌کوشد مفهوم دعا و استجابت را در چارچوبی عقلانی و هماهنگ با قوانین طبیعی و اجتماعی بازتعریف کند. این دیدگاه که در تفسیر المراغی به تفصیل از دکتر عبدالعزیز اسماعیل نقل شده، دعا را نه عاملی برای نقض قوانین طبیعت، بلکه خود یک «سنت طبیعی» (سنة طبیعیة) و ابزاری برای هدایت انسان به سوی بهره‌برداری از سایر سنت‌های الهی می‌داند (مراغی، بی تا، ۱۳: ۱۶۰). بر این مبنا، دعای ابراهیم برای رزق، درخواستی برای یک معجزه خارق‌العاده نیست؛ بلکه استدعایی است برای فعال‌سازی یک سازوکار الهی - اجتماعی که از «الهام» آغاز می‌شود. خداوند با الهام بخشیدن و ایجاد کشش و شوق در قلوب بخشی از مردم (فَأَجْعَلْ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ)، یک حرکت انسانی عظیم را به سوی آن سرزمین خشک و بی‌کشتزار رقم می‌زند (مراغی، بی تا، ۱۳: ۱۶۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۳: ۱۱۹).

این حرکت انسانی، خود به ابزار تحقق رزق بدل می‌شود. بسیاری از مفسران، هرچند با رویکردی غیرفلسفی، بر این سازوکار تأکید ورزیده‌اند. آنان تصریح می‌کنند که «ثمرات» از طریق کاروان‌های تجاری و نقل و انتقال از سرزمین‌های دیگر به این منطقه سرازیر می‌شود (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۶: ۶۰۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۵۵۹؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۱۰۵). در حقیقت، رزق ذریه ابراهیم «بر دستان کسانی که به سوی آنان می‌شتابند» (علی ید من یهوی إلیهم) تأمین می‌گردد (بقاعی، ۱۴۲۷ق، ۴: ۱۹۱). این دعا، بنیان‌گذار یک «قاعده تجاری و فرهنگی» (قاعده تجاریة و ثقافیة) است که معیشت ساکنانش را از طریق «تکثر و توارد وفود» و زائران تضمین می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱۳: ۱۲۰).

بنابراین، دعا جامع خیر «دین و دنیا» است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۱۰۵)؛ زیرا هجوم قلب‌ها همزمان اهداف عبادی (اقامه نماز و حج) و دنیوی (تأمین معیشت و رونق حیات) را محقق می‌سازد. این رویکرد، استجابت را از یک رویداد آنی به یک فرآیند مستمر و پویا تبدیل می‌کند که در آن، اراده الهی از طریق سازوکارهای طبیعی و اجتماعی قابل مشاهده، مانند تجارت و pilgrimage، به وقوع می‌پیوندد. در نهایت، این خوانش، شکرگزاری نهایی (لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ) را نه صرفاً در برابر یک نعمت

لحظه‌ای، بلکه در برابر استقرار یک نظام حکیمانه و پایدار قرار می‌دهد که در آن، قوانین الهی و قوانین طبیعت در هماهنگی کامل، حیات مادی و معنوی انسان را تأمین می‌کنند (مراغی، بی تا، ۱۳: ۱۶۱؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ۴: ۲۱۱۰).

۵-۲. گفتمان انتقادی-رادیکال: چالش در باب هویت «بیت المحرم»

در نقطه مقابل خوانش مدرن-طبیعت‌گرا، یک گفتمان انتقادی و به مراتب رادیکال‌تر ظهور می‌کند که بنیان‌های جغرافیایی و تاریخی روایت سنتی را به کلی به چالش می‌کشد. این دیدگاه که در اسناد منبع به عنوان یک «دیدگاه شخصی» مطرح شده است، از بازتفسیر دعا فراتر رفته و هویت مکانی «بیتک المحرم» را زیر سؤال می‌برد. این خوانش با ساختار شکنی اجماع مطلق مفسران، این احتمال را مطرح می‌سازد که مقصود از «بیت» در این آیه، نه کعبه در مکه، بلکه یکی از مذابح ساخته شده توسط ابراهیم در فلسطین، یعنی «مذبح حبرون» یا «مذبح تپه موریا» (اورشلیم) بوده است.

این نظریه، استدلال خود را بر پایه‌های لغوی و تاریخی-جغرافیایی بنا می‌کند. در بعد لغوی، بیان می‌شود که عبارت «بیت حرام» به معنای هر خانه‌ی دارای حرمت و احترام است و لزوماً به کعبه انحصار ندارد؛ همچنان که واژه «بیت» در آیات دیگر قرآن می‌تواند به بیت‌المقدس اشاره داشته باشد و «واد غیر ذی زرع» نه به معنای بیابان مطلق، بلکه به معنای زمینی است که در آن کشت و کار نشده است. از منظر تاریخی-جغرافیایی، این دیدگاه چهار دلیل را برای ترجیح حبرون بر مکه ارائه می‌دهد: (۱) وجود دره‌های متعدد در منطقه، (۲) نزدیکی آن به اورشلیم، (۳) ساخت مذبح توسط ابراهیم در خود حبرون، و (۴) تطابق آن با روایات تورات.

این بازخوانی انتقادی، در تقابلی آشکار و بنیادین با تمام جریان اصلی تفسیر اسلامی قرار می‌گیرد. از نخستین نسل مفسران همچون ابن‌عباس و مقاتل بن سلیمان تا جامع‌ترین تفاسیر متأخر مانند طبری، فخر رازی، و بیضاوی، همگی در یک اتفاق نظر مطلق، «واد غیر ذی زرع» را همان «وادی مکه» و «بیتک المحرم» را «کعبه» دانسته‌اند (فیروزآبادی، بی تا، ص: ۲۱۴؛ مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۲: ۴۰۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۵۲؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۱۰۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳:

۲۰۱). این اجماع چنان ریشه دار است که هویت مکانی دعا، به مثابه یک اصل موضوعه و پیش فرض بنیادین در تمامی تحلیل های سنتی عمل می کند. پیامد هرمنوتیکی این گفتمان رادیکال، بسیار عمیق تر از یک اختلاف نظر تفسیری ساده است. این دیدگاه، با جابه جایی جغرافیای رویداد از حجاز به فلسطین، عملاً کلان-روایت تأسیس مکه و پیوند آن با دعای ابراهیم را از اساس دگرگون می سازد. این امر به معنای گسستن پیوند متنی میان این آیه و مناسک حج و قداست کعبه است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۵۵). در واقع، این خوانش، روش تحقیق را از «تفسیر» درون گفتمانی که بر محوریت سنت اسلامی استوار است، به یک «تحقیق تاریخی-انتقادی» تغییر می دهد که در آن، متن قرآن در کنار سایر منابع تاریخی (همچون تورات) و داده های جغرافیایی تحلیل می شود. بدین ترتیب، این گفتمان رادیکال با به چالش کشیدن مسلم ترین پیش فرض جغرافیایی سنت تفسیری، پرسش هایی بنیادین در باب رابطه میان متن مقدس، تاریخ، جغرافیا و حافظه تاریخی جامعه اسلامی مطرح می سازد.

۳-۵. نقد گفتمان انتقادی و تقویت قرائن مکانی: از اجماع تفسیری تا نقد رادیکال

همان طور که در چارچوب نظری پژوهش تبیین شد، «تبارشناسی گفتمانی» به دنبال تحلیل و طبقه بندی لایه های معنایی است، نه اعتبارسنجی یکسان آن ها. با این حال، نقد دقیق گفتمان های متفاوت، به ویژه خوانش های ساختارشکنانه، از اصول محوری این روش شناسی است. نقد داور محترم مبنی بر عدم تفکیک اعتبار میان گفتمان های بنیادین و رادیکال، زمینه ای برای تعمیق بحث و باز تأکید بر جایگاه اجماع تفسیری در قبال نظریه های اقلیت فراهم می آورد.

۳-۵-۱. هویت مکانی: اجماع مستحکم تفسیری

اجماع قریب به اتفاق مفسران، از نخستین نسل تا معاصران، بر آن است که عبارت «بیتک المحرم» در آیه ۳۷ سوره ابراهیم، به کعبه در مکه اشاره دارد. این تطبیق، نه صرفاً یک رأی تفسیری، بلکه اصلی بنیادین و دارای قرائن محکم متنی، روایی و تاریخی است که تمامی گفتمان های تفسیری جریان اصلی، از کلامی تا فلسفی، آن را پذیرفته اند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۱۲: ۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۹: ۱۲۵).

۱. **قرینه قرآنی**: آیات دیگر قرآن، هویت مکانی کعبه را به صورت قطعی تثبیت می‌کنند. برای مثال، آیه معراج سبحان الذی اسرى بعده لیلًا من المسجد الحرام، به صراحت از «مسجدالحرام» سخن می‌گوید و آن را محل آغاز یک سفر قدسی معرفی می‌کند. این آیه، به عنوان یک متن متأخر، قرینه‌ای محکم بر قداست و هویت کعبه در زمان نزول و تأییدی بر پیوند آن با روایت ابراهیمی است.

۲. **قرینه روایی و تاریخی**: بخش عظیمی از میراث تفسیری، از جمله روایات منقول از صحابه و تابعین (مانند ابن عباس و سعید بن جبیر)، با جزئیات کامل به بازسازی رخداد استقرار هاجر و اسماعیل در وادی مکه می‌پردازد. این روایات، هویت مکانی دعا را به مثابه یک اصل موضوعه پذیرفته و آن را با مناسک حج، از جمله سعی میان صفا و مروه، گره می‌زنند؛ پیوندی که امکان جابه‌جایی جغرافیایی آن را از اساس سلب می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۵۵).

۲-۵-۳. نقد گفتمان رادیکال: از ساختار شکنی تا گسست معنایی

گفتمان انتقادی-رادیکال، با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های بنیادین جغرافیایی، از روش تحقیق درون‌متنی سنت تفسیری فراتر می‌رود و با استناد به منابعی چون تورات، هویت مکانی «بیت المحرم» را زیر سؤال می‌برد. این رویکرد، «بیت» را لزوماً کعبه نمی‌داند و احتمال می‌دهد که مقصود، یکی از مذابح ساخته‌شده توسط ابراهیم در فلسطین باشد (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۲: ۴۰۸؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ۲۱۴).

با این حال، این دیدگاه به دلیل تقابل با اجماع مطلق مفسران (مانند طبری، فخر رازی، و بیضاوی) و عدم ارائه شواهد کافی از متون اسلامی، فاقد پشتوانه لازم است. این خوانش، در عمل، منجر به گسست کامل پیوند متنی و تاریخی میان دعای ابراهیمی و مناسک حج می‌شود و کارکرد آیه را در نظام معنایی قرآن دگرگون می‌سازد. بنابراین، تحلیل تبارشناسانه این گفتمان، صرفاً به منظور ردیابی رویکردهای نوظهور در تاریخ تفسیر انجام شده، اما به دلیل ضعف استنادی و

پیامدهای تأویل‌شناسی عمیق، نمی‌تواند در یک رتبه اعتباری با قرائت‌های اصیل و اجتماعی سنت اسلامی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با رویکرد تبارشناسی گفتمانی، به دنبال ردیابی و تحلیل تطور صورت‌بندی‌های تفسیری پیرامون آیه ۳۷ سوره ابراهیم بود تا نشان دهد چگونه این دعای به ظاهر ساده، به یک کانون تلاقی برای جریان‌های فکری مختلف در تاریخ اسلام بدل شده است. یافته‌های تحقیق نشان داد که می‌توان دست‌کم شش لایه گفتمانی متمایز را در این سیر تاریخی شناسایی کرد. این تبارشناسی با گفتمان تأسیسی-روایی آغاز شد که با تکیه بر روایات تفصیلی، به بازسازی یک رخداد تاریخی مشخص در وادی مکه می‌پردازد و چارچوب اولیه فهم آیه را شکل می‌دهد. بر بستر این روایت، دو گفتمان کلامی-هویتی اصلی تکوین یافتند: گفتمان هویت‌ساز سنی که با تحدید معنایی «مِنَ النَّاسِ»، به دنبال مرزبندی امت اسلامی در برابر اغیار بود؛ و گفتمان ولایت‌محور شیعی که با یک چرخش تأویل‌شناسی بنیادین و بازخوانی مفاهیم «ذریه» و ضمیر «إلیهم» در چارچوب امامت، دعا را به منشوری برای تبیین مرجعیت سیاسی-دینی اهل بیت (ع) تبدیل کرد.

در لایه‌ای عمیق‌تر، گفتمان فلسفی-حکمی با طرح پرسش از حکمت الهی در انتخاب سرزمینی بی‌کشت و زرع، این انتخاب را نه یک امر اتفاقی، بلکه یک استراتژی مبتنی بر «ابتلاء» برای تهذیب نفس و زدودن تکبر معرفی نمود. سرانجام، این پژوهش به دوران معاصر و ظهور دو گفتمان انتقادی پرداخت: گفتمان مدرن-طبیعت‌گرا که در تلاش برای سازگار کردن مفهوم استجابت با قوانین طبیعی، آن را به مثابه یک الهام الهی برای فعال‌سازی سنت‌های اجتماعی و اقتصادی تفسیر می‌کند؛ و گفتمان انتقادی-رادیکال که با به چالش کشیدن پیش‌فرض‌های جغرافیایی و تاریخی، روش تحقیق را از تفسیر درون‌متنی به نقد تاریخی تغییر می‌دهد.

این سیر تحول، در پاسخ به پرسش‌های اصلی پژوهش، به روشنی نشان می‌دهد که آیه ۳۷ سوره ابراهیم صرفاً یک متن مقدس با معنایی واحد نیست، بلکه یک «کانون گفتمانی» پویا و آینه‌ای است که تاریخ فشرده‌ای از دغدغه‌ها، روش‌ها، جهان‌بینی‌ها

و منازعات فکری سنت اسلامی را در خود ثبت کرده است. نوآوری این تحقیق در کاربست روش تبارشناسی برای تحلیل این آیه و نظام‌مند کردن این خوانش‌های متکثر در قالب صورت‌بندی‌های گفتمانی است تا «منطق تولید معنا» در هر دوره تاریخی آشکار شود. یافته‌های این پژوهش، مسیر را برای تحقیقات آتی هموار می‌سازد؛ این روش‌شناسی می‌تواند برای تحلیل تبارشناختی دیگر آیات بنیادین قرآن که محل تلاقی گفتمان‌های مختلف بوده‌اند، به کار گرفته شود و به درکی عمیق‌تر از دینامیسم اندیشه اسلامی یاری رساند.

منابع

*قرآن کریم

۱. ابن‌عاشور، محمدطاهر. ۱۴۲۰ ق. *تفسیر التحرير و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲. ابوالسعود، محمد بن محمد. ۱۹۸۳ م. *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله. ۱۴۱۵ ق. *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۴. بقاعی، ابراهیم بن عمر. ۱۴۲۷ ق. *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ ق. *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. بی تا. *تفسیر روح البیان*. بیروت: دار الفکر.
۷. حوی، سعید. ۱۴۲۴ ق. *الاساس فی التفسیر*. قاهره: دار السلام.
۸. خطیب، عبدالکریم. ۱۴۲۴ ق. *التفسیر القرآنی للقرآن*. بیروت: دار الفکر العربی.
۹. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). ۱۴۲۰ ق. *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۰. زحیلی، وهبه. ۱۴۱۱ ق. *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*. دمشق: دار الفکر.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ ق. *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.

۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر. ۱۳۹۵ ش. *منية الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. سبزواری، محمد. ۱۴۰۶ ق. *الجديد فی تفسیر القرآن المجید*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۴. سمرقندی، نصر بن محمد. ۱۴۱۶ ق. *بحر العلوم*. بیروت: دار الفکر.
۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین. ۱۴۰۶ ق. *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*. بیروت: دار الأضواء.
۱۶. شعراوی، محمد متولی. ۱۹۹۱ م. *تفسیر الشعراوی*. بیروت: اخبار اليوم، ادارة الكتب و المكتبات.
۱۷. صادقی تهرانی، محمد. ۱۴۰۶ ق. *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*. قم: فرهنگ اسلامی.
۱۸. صدیق حسن خان، محمد صدیق. ۱۴۲۰ ق. *فتح البیان فی مقاصد القرآن*. بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین. ۱۳۹۰ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرانی، سلیمان بن احمد. ۲۰۰۸ م. *التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم*. اربد: دار الكتاب الثقافی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ ش. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طبری، محمد بن جریر. ۱۴۱۲ ق. *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. بی تا. *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۳۸۰ ق. *التفسیر (تفسیر العیاشی)*. تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
۲۵. فراء، یحیی بن زیاد. ۱۹۸۰ م. *معانی القرآن*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۶. فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم. ۱۴۱۰ ق. *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.
۲۷. فضل الله، محمد حسین. ۱۴۱۹ ق. *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک.
۲۸. فیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب. بی تا. *تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس*. لبنان: دار الكتب العلمية.

۲۹. قاسمی، جمال‌الدین. ۱۴۱۸ ق. *محاسن التأویل*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۲۰۰۰ م. *لطائف الاشارات*. قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.
۳۱. قطب، سید. ۱۴۲۵ ق. *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم. ۱۳۶۳ ش. *تفسیر القمی*. قم: دار الکتب.
۳۳. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. ۱۴۲۳ ق. *زبدة التفاسیر*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۳۴. ماتریدی، محمد بن محمد. ۱۴۲۶ ق. *تأویلات أهل السنة*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۵. ماوردی، علی بن محمد. بی تا. *النکت و العیون*. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۶. مدرسی، محمدتقی. ۱۴۱۹ ق. *من هدی القرآن*. تهران: دار محبى الحسين.
۳۷. مراغی، احمد مصطفی. بی تا. *تفسیر المراغی*. بیروت: دار الفکر.
۳۸. مغنیه، محمدجواد. ۱۴۲۴ ق. *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتب الإسلامی.
۳۹. مقاتل بن سلیمان. ۱۴۲۳ ق. *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۱ ق. *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*. قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).
۴۱. واحدی، علی بن احمد. ۱۴۳۰ ق. *التفسیر البسیط*. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامیة.

Bi-quarterly "Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"

Vol. 4, No. 1, Serial 7, Spring & Summer 2025

(Contents)

A Re-examination of the Foundations and Methodology of Ayatollah Muhammad Asif Mohseni's Scientific Exegesis with an Emphasis on the Use of Empirical Sciences Dad Mohammad Amiri; Abdulqadir Kamali	1-32
Islamic Interpreters' Encountering Biblical Traditions in the Views of Gabriel Reynolds Sareh Tanafard; Zahra Ghasemnejad; Seyyed Mohammad Musavi Moqaddam	33-56
The Poetics of Sacred Spaces in Navai's Poems (A Reading Based on Gaston Bachelard's Theory of Space) Fatemeh HajiAkabri; Mehmet Hakkı Suçin	57-76
Contemporary Shiite Societies: Shaping Western 'Āshūrā' Studies Hamed Khani (Farhang Mehrvash)	77-108
The Governance Model of Religious Scholars from the Naderi to the Naseri Eras Nayareh Dalir	109-136
A Multifaceted Analysis of Human Action in the Quran Based on Cognitive-Behavioral Theory and Interpretive Approaches Roghayeh Ranginkaman; Qhasem Darzi	137-160
Methodical Interdisciplinary Approach in Contemporary Islamic Hadith Studies: A Case Study of Social Network Analysis of Hadith Narrators in 'IElal al-Sharayee' Morteza Salmannejad; Amin Shahbazi	161-189
The discourse of critical exploration of the narrative of "Golden Dynasty" based on Norman Fairclough's discourse theory mohammad soleimani; mohammad mahdi ajilianmafogh; mahdi ahmadi; Ahmad Zarezardini	190-221
Explaining the use of the word "Khusran" in the Qur'an in order to derive the principles of religious education Mahdiyeh Keshani; Abazar Kafimosavi	222-247
Explanation of the model of the Islamic world-city in the thought of Seyyed Jamaluddin Asadabadi abolfazl mashayekhi; seyed abdohadi daneshpour	248-284
A Critique of the Notion of Exclusive Attention to the Isnad (Chain of Transmission) of Hadith among Sunnis Zahra Mogheise; Mohammad Ali Tajari	285-307
Analysis of the semantic features of "Jannat" and Paradise in the Qur'an, based on traditional-cultural symbology Farideh Mardaneh; Zahra Besharati; Mostafa Moradi	309-347

In the Name of Allah, the Compassionate the Merciful



Islamic Studies in Contemporary World

Bi-quarterly of Islamic Studies and Quranic Research in the
Contemporary World

Publisher: Iranian Society for Quranic Studies & Islamic Culture

Managing Director: Dr. Ghasem Darzi

Editor in Chief: Dr. Forough Parsa

Manager Editorial: Zahra Mardani

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Abdur Raheem	Professor, Quranic Studies, Aligarh Muslim University, Delhi, India
Faeqe shirazi	Professor of Sociology at the University of Texas at Austin
Shafique Nizarali Virani	Professor, Islamic Studies, Toronto University, Toronto, Canada
Hossein Abadian	Professor, History of Islamic Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Quran & Hadith Sciences, Alzahra University, Tehran, Iran
Forough Parsa	Associate Professor Quran & Hadith Sciences, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
Seyyed Mustafa Shahrāyini	Professor of Humanities and Cultural Studies Research Institute
Mahdi Motia	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran.
Nosrat Nilsaz	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Cover Designer: Abbas Pourhassan Yami

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Association the Quotes Are Only Full References.

Open Access: Creative Commons license CC-BY 04

Gmail: iscw.journal@gmail.com

It can be accessed on the following websites:

[Google scholar](#)

[Linkdin](#)

Noor Mags

Magiran

Academia