



نشریه علمی «علم و تمدن در اسلام» براساس موافقت شماره ۳/۱۸/۶۲۲۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۲۶ دفتر سیاست گذاری و برنامه‌ریزی پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری با این نام منتشر می‌شود. نشریه در ارزیابی سال ۱۴۰۰ رسماً موفق به کسب امتیاز علمی از کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (مصوب ۹ اردیبهشت ۱۳۹۸) مقالات پژوهشی و ترویجی برخوردار از اصالت و ابداع را با تأکید بر میراث تمدن‌های شرقی جهان اسلام با هدف گسترش ارتباطات علمی، تولید علم، ترویج یافته‌های پژوهشی و کمک به تحقق تمدن نوین اسلامی منتشر می‌کند. مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین - پژوهی پیامبر اعظم (ص) در جلسه ۱۳۹۶/۱۱/۲۹ به تأیید شورای گسترش آموزش عالی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری رسید و مجوز فعالیت آن طی نامه شماره ۱۳۹۷/۶/۱۷ مورخ ۱۳۹۶/۱۲/۲۷ ابلاغ گردید. این مرکز در تاریخ ۱۳۹۷/۶/۱۷ به شماره ۲۳۴۵ در اداره ثبت شرکت‌ها و مؤسسات غیرتجاری تأیید گردید.

نشریه علمی علم و تمدن در اسلام در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

<https://isc.ac.ir>

پرتال نشریات علمی وزارت علوم

<https://journals.msrt.ir>

پایگاه مجلات تخصصی نور

<https://www.noormags.ir>

پایگاه مرکز علمی جهاد دانشگاهی

<https://www.sid.ir>

پرتال جامع علوم انسانی

<https://www.Ensani.ir>

بانک اطلاعات نشریات کشور

<https://www.magiran.com>

پایگاه استنادی سیویلیکا

<https://civilica.com>





علم و تمدن در اسلام

## نشریه علمی

سال چهارم (شماره جدید) / شماره پانزدهم / بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز:

مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مدیر مسئول:

دکتر سید جمال الدین میرمحمدی

سردیبیر:

دکتر مرتضی شیروودی

دبیر تخصصی:

دکتر حبیب زمانی محجوب

دبیر اجرایی:

دکتر آرمان فروهی

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

محمدعلی چلونگر / استاد دانشگاه اصفهان

مرتضی شیرودی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

مهدی فرمانیان / استاد دانشگاه ادیان و مذاهب

علی اکبر کجیف / استاد دانشگاه اصفهان

امیر حمزه مهرابی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

علی نجات بخش اصفهانی / دانشیار مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین پژوهی پیامبر اعظم (ص)

احمد جبار / استاد دانشگاه علم و فناوری لیل ۱ فرانسه

کمارزمان بن یوسف / استاد دانشگاه UTM مالزی

عمار عبودی محمد حسین نصار / استاد دانشگاه کوفه

هادی عبدالنبي محمد التميمي / استاد دانشگاه نجف اشرف



ترجمه انگلیسی:

حمزه مقدس نیان

صفحه آراء:

شقایق پروینی

شماره کان:

۵۰ نسخه

نشانی:

قم، زنبیل آباد، بلوار فردوسی

نبش کوچه ۱، ساختمان باران

واحد ۱، کد پستی ۳۷۱۶۸۸۹۵۴۱

تلفاکس: ۰۲۵۳۲۹۰۸۵۵۷

سامانه:

mag.mpte.ir

سایت مرکز:

<http://tamadonpajooh.ir>

کanal:

[https://eitaa.com/markaz\\_tad](https://eitaa.com/markaz_tad)

## راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

مقالات در مجله علمی «علم و تمدن در اسلام» به منظور معرفی و نقد اندیشه‌ها، گفتمان سازی و اندیشه‌ورزی و تولید علم و دانش بومی در دو عرصه تمدن و دین با رویکردی تحلیلی، نقادانه، دینی و نوآورانه منتشر می‌شود، بدین شرح تدوین و تنظیم می‌شود.

### الف - ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. چکیده شامل مسأله، سئوال، روش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۵۰ کلمه؛
۳. کلیدواژه در بردارنده پنج تا هفت واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۴. مقدمه ارائه‌دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و دیگر مسائل بیان شده در چکیده، حداکثر در یک صفحه (۳۰۰ کلمه)؛
۵. بررسی مفاهیم اصلی مقاله، بهویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلیدواژه، به منظور بستر سازی فهم آسان‌تر مطالب مقاله؛
۶. حتی امکان ارائه چارچوب یا مبانی نظری به منظور حرکت در قالبی مشخص، پرهیزار پراکنده‌گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۷. متن یا بدنی مقاله مشتمل بر چهار تا شش موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر قواره مطرح شده در چکیده و مقدمه؛
۸. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهادهایی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۹. تنظیم کتابنامه براساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۰. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جدول‌ها در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

### ب - شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع استفاده شده در درون متن، به صورت زیر درج شود:

(نام خانوادگی نویسنده یا نویسنده‌گان، سال انتشار اثر: صفحه استفاده شده)، مثال: (اصغری، ۱۳۹۳: ۱۳۹۳؛<sup>۱۵۴</sup>)

چنانچه از چند صفحه یک منبع استفاده شده باشد عده‌ها از راست به چپ تنظیم می‌گردد، مثال: (عسگری، ۱۳۹۳: ۹-۱۸؛<sup>۱۵۵</sup>)

اگر منبع استفاده شده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده بعد از سال انتشار اثر، لازم است، مثال: (مرادی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۶۵)

اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده و از یک سال به کار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد. مثال: (حسینی، ۱۳۹۳، الف، ج ۱: ۷۶)؛

نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پرانتز آدرس برسد، پیش از پرانتز قرار گیرد، مثال: "بوده است." (اکبری، ۱۳۹۲، الف، ج ۲: ۱۸)؛

چنانچه منبع استفاده شده بلافصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نمی‌شود بلکه آدرس مجدداً تکرار می‌شود؛

آدرس‌دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)؛

استناد به سایتها در آدرس‌دهی معتبر نیست و در صورت ضرورت، به این شکل آدرس داده می‌شود: (tebyan.net: ۱۳۹۲ مهر)،

در آدرس‌دهی درون‌منتهی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست؛ برگردان لاتین اسمای و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری با اختصار در زیرنویس درج گردد؛ در آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مثال: (Fukoyama, 1995: 21)؛

۲. در فهرست منابع و مأخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت زیر درج شود:

برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر)، نام اثر، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، چاپ، نام محل نشر: نام ناشر.

برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال و فصل انتشار). «نام مقاله»، نام نشریه، شماره مجله، صفحات مقاله. سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «موضوع» نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی؛

منابع باید براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.

درج «ش» به نشانه شمسی پس از سال لازم نیست، مگر اینکه سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از «ق» و «م» به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود. ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مثال: ۱۳۹۰ / ۲۰۱۱. درج سال آغاز و پایان حکومت‌ها و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۶۷۳-۷۸۶) و ابن‌سینا (۸۶۷-۸۹۱). استفاده از این نشانه‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن، موجب اشتباه گردد.

نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت «چپ‌چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ با علامت «» در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج گردد.

## ج - دیگر مسائل

۱. سطح علمی نویسنده مسئول حداقل استادیار باشد. سطح علمی یک یا چند نویسنده غیرمسئول دیگر، نباید کمتراز کارشناسی ارشد باشد. ارسال اسکن نامه اصالت مقاله و ارسال اسکن نامه عدم ارسال مقاله به مجلات و همایش های دیگر، به هنگام ارسال مقالات لازم است.
۲. لازم است مقالات ارسالی درباره مسئله ای خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسنده ایان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و البته جزئیات ارزیابی های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسنده ایان است و مجله، مسئول دیدگاه های مطرح شده در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتراز ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن، الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی شود مگر آنکه دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی بررسی می شود که نویسنده مسئول در زمان ارسال مقاله، متعهد شود پیشتر آن را منتشر و یا همزمان برای انتشار در نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می بایند که از منابع دست اول در موضوع بررسی شده استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخیر چاپ مقالات با تصمیم سردبیر صورت می گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن بلامانع است. توصیه می شود نویسنده ایان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهاد علمی استقبال می کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می شود که همه مراحل ارزیابی آن، به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می گیرند که تنها از طریق سامانه فصلنامه دریافت شود. پیگیری های بعدی مقاله تنها از طریق سامانه امکان پذیر خواهد بود.
۱۶. مجله هیچ گونه مسئولیتی درباره رتبه علمی اعلامی از سوی نویسنده ایان ندارد.

## مقالات

- علمی‌سازی سلامت در فرهنگ عمومی مبتنی بر مفهوم «نشرت» در فرهنگ اسلامی ..... ۱۰  
محمد مصطفی اسدی
- تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان: بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو ..... ۳۳  
علیرضا اشتربی تفرشی / مهری گودینی
- گونه‌شناسی روایات مدرسه امامیه ری در آثار شیخ صدوق، مطالعه موردی علی بن احمد بن محمد دفّاق .. ۵۶  
فرهاد نعمتی
- تحلیلی جامعه‌شناختی بر کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع) ..... ۷۸  
غلامعلی نیستانی / محمد حسین پوریانی / حسین ازدری
- سامح امویان در امور دیوانی و تأثیر آن بر ارتقای تشکیلات اداری تمدن اسلامی ..... ۱۰۷  
یدالله حاجی‌زاده / محمد هادی خالقی
- هاکوایچیو یا پان آسیاییسم ملی ژاپن و تأثیر آن بر مطالعات اسلامی از ۱۹۴۵-۱۹۲۶/۱۳۰۴-۱۳۲۳هـ ..... ۱۲۷  
سید بینامین کشاورز / محمد امین سعادت‌مهری / علی زارعی



: 20.1001.1.26764830.1402.4.15.1.4

## علمی‌سازی سلامت در فرهنگ عمومی مبتنی بر مفهوم «نشرت» در فرهنگ اسلامی

محمد مصطفی اسعادی<sup>۱</sup>

(۱۰-۳۲)

### چکیده

در تاریخ تمدن بشری و عموم ملل جهان، خرافه‌های درمانی در کنار آموزه‌های علمی وجود داشته است. این قضیه در جامعه عرب جاهلی ذیل مفهوم نشرت وجود داشته که به معنای افسون، تعویذ یا دعایی برای درمان بیمار و مجنون بوده است. مسئله پژوهش آن است که فرهنگ اسلامی با چه مصاديقی، مفهوم نشرت را در فرهنگ عمومی، علمی‌سازی نموده است؟ بر اساس یافته‌های پژوهش در حیات فردی: کوتاه کردن سیلیل، شستشوی سر با ختمی، نوره، طیب، مسواک، عسل، اسپند، خوردن و آشامیدن؛ در سبک زندگی خانوادگی: نگاه به زن زیاروی و رابطه جنسی، در سبک زندگی اجتماعی: ملاقات با دوستان و گفتگو با دیگران؛ در عرصه محیطی: پیاده‌روی، سوارکاری، ارتomas در آب و نگاه به سیزه، مصاديق دانش‌بیان این مفهوم معرفی شده‌اند. در نتیجه مشخص گردید دوران تاریخی امام ششم علاوه بر علوم انسانی و الهیات، در عرصه علوم تجربی و پزشکی نیز دوران منحصر به فردی شناخته می‌گردد. علاوه بر این، نظام سلامت در فرهنگ اسلامی عرصه وسیعی را شامل می‌گردد که جامعه و حتی محیط زیست را در بر می‌گیرد و این موضوع، کلان‌نگری و جامعیت فرهنگ اسلامی در علوم سلامت را منتقل می‌سازد. هم‌چنین اهل‌بیت در علمی‌سازی سلامت در جامعه، همزمان نیازهای روز جامعه و نیازهای فراعصری جوامع را در نظر داشتند. نیز یک انگاره خرافی می‌تواند با تغییر مصداق توسط عناصر فرهنگ‌ساز جامعه، به یک انگاره علمی تبدیل گردد؛ بدون این که لزوماً عنوان خرافی، از بین برود.

**واژه‌های کلیدی:** سلامت و فرهنگ عمومی، سلامت و فرهنگ اسلامی، نشرت، دین و سلامت، فرهنگ‌سازی سلامت.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران، ایران. Asady.m@iums.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰ | نوع مقاله: پژوهشی

نیک می‌دانیم در فرهنگ اسلامی، موضوع سلامت و صحّت جسمانی یک ارزش وافر قلمداد شده؛ ارزشی که هم در بعد معنوی و فرامادی بدان توجه داده شده و از خداوند به نحو عمومی و همگانی طلب می‌شود (کفعمی، ۱۴۱۸ ق: ۲۲۳) و هم در حیات دنیوی، برخورداری از آن، توسط پیشوایان دین ارزش‌گذاری شده است. (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۳۸۱) از دیگر سو می‌دانیم از دیرباز و در ادوار مختلف تاریخی، متون پزشکی در یونان، چین، ایران و سایر مناطق جهان بر مبنای یافته‌های علمی نگارش شده که امروزه بسیاری از آنها موجود است. با این وجود در تاریخ تمدن بشري به صورت عام و در تاریخ پزشکی به صورت خاص، روش‌های درمانی، ترکیبی از تجویزهای مبتنی بر یافته‌های علمی و در همین حال، بعضًا تجویزهای خرافی و موهم بوده است. در بسیاری از ملل جهان، کاهنان و ساحران، خود را در عرصه پزشکی توانا نمایانده و به طرق مختلف خود را درمانگر معرفی می‌نمودند و Sigrid (هونکه، ۱۳۶۲: ۱۱۹) مردمان بر همین اساس، آن‌ها را مرجع پزشکی و درمانی خود می‌شناختند. برای نمونه، هونکه (Hunke) از اروپای قرون وسطی، موارد متعددی از طبایت‌های غیرعلمی و موهم فرانکی‌ها را گزارش نموده که اساساً نسبتی با مفهوم سلامت و درمان‌گری نداشته و حتی در مواردی، ضد آن بوده است.

فرهنگ عمومی جامعه‌ای که فرهنگ اسلامی در آن متولد گردید، از این روند مستثنა نبوده و یکی از ابعاد غیرعلمی در میان عرب جاهلی، خرافات جاهلی بوده است. (میرزاپی، ۱۳۹۶: ۴۵) در واقع فرهنگ عمومی جامعه عرب جاهلی که همان تعییر «جاهلیت» روش‌نگر آن است، فرهنگی غالب و گسترده میان عموم جامعه بود که با مبانی عقلانی و علمی فاصله داشت. اما آموزه‌های اسلامی هم ناظر به فرهنگ عرب جاهلی و هم ناظر به فرهنگ عمومی تمام ملل جهان، هر موضوعی که خلاف وحی و عقل بود را ابطال نمود. فرهنگ اسلامی در عین این که ماده و معنا را به صورت توامان در حیات بشر لازم انگاشت، معناگرایی بز خاسته از خرافه‌گرایی و تخیلات را مردود شمرد و با ابزارهای مختلف، گزاره‌های واقعی را جایگزین گزاره‌های تخیلی در علوم عرصه‌های زندگی و عرصه درمان‌گری نمود. این فرهنگ در عین این که به صراحة، خداوند را شافی و درمان‌گر اصلی معرفی می‌نماید (شعراء: ۸۰)؛ به کارگیری عوامل مادی در درمان‌گری مبتنی بر تجربه مادی را نیز پیگیری نمود. این موضوع هم از گزاره‌های عمومی لزوم کسب علم هویدا است (جعفر بن محمد امام صادق، بی‌تا: ۱۳) و هم از گزاره‌های خاصی که تجویزها و نسخه‌های خوراکی و دارویی برای درمان بیماری‌ها ارائه گردیده، قابل کشف است. در همین راستا،

پیشوایان دین و راهبران فرهنگ دینی، همواره در صدد جایگزین‌سازی انگاره‌ها و تجویزهای خرافی موجود در جامعه با آموزه‌های بهداشتی و درمانی اصیل بودند تا به تدریج، توهم‌گرایی جای خود را به تخصص‌گرایی در جامعه بدهد و میدان سلامت، به عرصه‌ای کاملاً دانش‌بنیان بدل گردد.

فرهنگ اسلامی مجموعه‌های از نگرش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی است که در آموزه‌های وحیانی قرآن و آموزه‌های گفتاری و رفتاری ائمه اهل‌بیت به دست رسیده که در تعبیر جامع رسول خدا (ص)، با عنوان «ثقلین» شناسانده شده‌اند و تمسک به آن دو، عامل رهایی از گمراهی بیان شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹۴) این بیان در رویکرد درمانی می‌تواند ناظر به سلامت معنوی و حتی سلامت جسمانی شخص که زمینه‌ساز تدین و تمدن ایده‌آل است باشد. در واقع، اگر دین هم در عرصه اعتقادی و هم در سبک زندگی شمول دارد، تمسک به فرهنگ اسلامی یعنی آموزه‌های قرآن و اهل‌بیت، عامل بازدارنده از گمراهی در سلامت که بخشی از سبک زندگی هست نیز می‌باشد.

### بیان مسئله

مفهوم «نشرت» یکی از کلیدواژگان مرتبط با همین مسیر و از مصاديق همین راهبرد در مشی معصومان است. این واژه را مترجمان متون روایی در نگاهی غیردقیق، گاهی به معنای «نشاط» (جعفری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۶۷) دانسته و گاهی به «نشاط و سلامت» ترجمه نموده‌اند. (دریابی، ۱۳۸۸: ۱۰۸) در حالی که در نگاه علمی و تاریخی، این واژه در کتاب العین به معنای «رُقْيَةٌ عَلَاجٌ لِّمَجْنُونٍ» معنا شده است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۲۵۱) نیز المحيط فی اللعنه در مفهومی مشابه آن را به معنای «عالج و رُقْيَةٌ لِّمَجْنُونٍ» گرفته است. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۱۸) اما مفردات راغب (۵۰۲ ق) همین معنا را با متعلقی متفاوت، ناظر به بیمار معنا نموده است: «رُقْيَةٌ يُعالِجُ الْمَرِيضَ بِهَا». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۰۶) کتاب الماء نیز هر دو متعلق را معنا گنجانده است: «رُقْيَةٌ يُعالِجُ الْمَجْنُونَ بِهَا الْمَجْنُونُ وَ الْمَرِيضُ». (ابن‌الذهبی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۲۵۵) لسان العرب نیز دقیقاً همین معنا را ارائه نموده است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۰۹) در معنایی با توضیح بیشتر، ابن‌اثیر (۵۵۵-۶۳۰ ق) بعد از نقل یک روایت که این موضوع را «عمل شیطان» معرفی کرده، آن را چنین معنا می‌کند: «صَرَبٌ مِّن الرُّقْيَةِ وَ الْعَلَاجِ، يُعالِجُ بِهِ مَن كَانَ يَكُلُّنَ أَنْ بِهِ مَسَاً مِّن الْحِنْ». و سپس وجه تسمیه آن را هم این گونه بیان می‌کند: آن را نشرت نامیدند زیرا به وسیله آن از فرد جن‌زده درد را زائل می‌کنند. (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵: ۵۴) برخی منابع هم آن را «افسونی که با آن دیوانه و بیمار را درمان کنند» تعریف نموده‌اند. (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۱۳)

همان گونه که ملاحظه گردید این واژه در زبان عربی اولاً به بیمار، بیماری و درمان مرتبط است و ثانیاً به نوعی نگاشته یا ورد معنوی یا خرافی مرتبط است که ظاهرًا برای درمان برخی اختلالات ذهنی و بیماری‌ها به کار می‌رفته است. لذا در معنای منفی، نشرت به معنای نسخه یا نگاشته غیرعلمی است که در فرهنگ جاهلی برای معالجه برخی بیماریها به کار رفته است. اما این واژه در فرهنگ اسلامی، برای چنین مفهومی به کار نرفته؛ بلکه مصاديقی عملکردی در عرصه سبک زندگی و حیات دنیوی بشر برای آن معرفی شده که عموماً بعد جسمانی و بعضاً بعد روحی روانی دارند. بر این اساس، پرسش در پژوهش حاضر آن است که فرهنگ اسلامی با چه مصاديقی، مفهوم نشرت را در فرهنگ عمومی، علمی‌سازی نموده است؟ به دیگر سخن، فرهنگ دینی چگونه مفهوم نشرت را از بعد خرافی و توهّمی، به رویکردی علمی بدل ساخته است؟ بر این اساس، مراد از علمی‌سازی، فرایند تغییر و تبدیل هنجارها و کنش‌های غیرعلمی، به هنجارهایی مبتنی بر علم و عقلانیت است که در سیره فرهنگی معصومان قابل رصد است.

پیش از این در اثری با عنوان «خرافه‌گرایی و خرافه‌زدایی» (میرزاگی، ۱۳۹۶) به مصاديق خرافه در ملل مختلف، عوامل رشد، پیامدها و راهکارهای مقابله با خرافه در فرهنگ دینی پرداخته شده است. اما به مسئله حاضر و منش امامان در این باره پرداخته نشده است. نیز در مقاله‌ای با عنوان «بازکاری مسئله خرافات و مبارزه با آن از منظر آیات و روایات» (کریمی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۷۴) به موضوعاتی چون خردورزی، توجه به فطرت، علم، آزادی بیان به عنوان راهکار دوری خرافه پرداخته شده و به موضوع پژوهش حاضر التفاتی ندارد.

اما در مقاله «ستیز با طب» (ریخت‌شناسی خرافه‌های طبی در ایران از قرن هفتم تا دوازدهم قمری...) (مجرد، ۱۳۹۷: ۳۲) با رویکردی نزدیک‌تر به خرافه‌گرایی طبی در ایران عصر پسامغول پرداخته و موضوعاتی مانند علوم غریبه یا اوراد طبی را بررسی نموده است و علل آن را ناآشناگی با عوامل اصلی بیماریها، تلاش برای بی‌ثمر نمایاندن طب و نابسامانی‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بیان کرده است. این نوشتار نیز علی‌رغم نزدیک بودن به مسئله پژوهش، نه به مفهوم نشرت ارتباطی یافته و نه به محتوای قرآن و حدیث و سیره اهل بیت توجهی دارد. لذا جنبه نوآوری پژوهش اولاً در واکاوی جزئی مفهوم نشرت در فضای پیش و پس از عرضه فرهنگ اسلامی است و ثانیاً در بررسی روش تغییر فرهنگ عمومی در بستر فرهنگ معیار است که ذیل مفهوم پیش‌گفته پیگیری می‌گردد تا ابعاد علمی و سلامت-محور آن تبیین گردد.

پیش‌فرض در نوشتار حاضر آن است که فرهنگ دینی، مصادیق جدیدی برای مفاهیم کهن غیرعلمی ارائه نموده تا در عین زدایش فرهنگ جاهلی، فرهنگی را بر مبنای عقل و علم در جامعه نهادینه سازد. در این مسیر هر مفهومی را که بعد غیرعلمی یا غیرعقلی داشته، با مصادیق علمی یا عقلانی جایگزین می‌نمودند و به جامعه منتقل می‌ساختند.

### یافته‌ها

مسیر پاسخ به مسئله، از طریق استقراء تام موارد کاربست آن در فرهنگ اسلامی قابل حصول است. این واژه در هیچ کدام از آیات قرآن وجود ندارد. اما با لحاظ موارد یافت شده در منابع کهن روایی در بیانات معصومان، نمونه‌های دانش‌بینان این موضوع در چند بعد قابل رهگیری است. بر اساس مصادیقی که در ادامه بیان می‌گردد، نشرت در دیدگاه معصومان به معنای نوعی کنش‌گری سلامت‌محور است که با انجام آن می‌توان برخی بیماری‌ها را بهبود ببخشید و یا حفظ الصحه را پیگیری نمود. لذا هیچ کدام از موارد ذیل، ارتباطی با معنای خرافی آن ندارند.

### نخست: نشرت در سبک زندگی فردی

حجیم‌ترین بخش از فرایند علمی‌سازی نشرت، به این بخش مرتبط است که عمدتاً به عرصه بهداشت، تغذیه و پاکیزگی شخصی و در مواردی نیز به تغذیه مرتبط است که در ادامه از نظر خواهد گذشت:

- ۱. اخذ شارب (کوتاه‌سازی سبیل)**

شارب به معنای موی پشت لب بالای مرد است (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۱۰) که در فارسی از آن به سبیل یاد می‌شود و کوتاه نمودن آن موضوعی است که به مسئله حاضر مرتبط است. امام صادق علیه‌السلام چندن و کوتاه‌سازی شارب را (نه تراشیدن) مایه نشرت و از سنت دانسته‌اند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۸۷) هم چنین امام رضا علیه‌السلام، آن را یکی از سنت‌های ابراهیمی دانسته‌اند (علی بن موسی امام رضا، ۱۴۰۶: ۶۷) که می‌دانیم همین سنت، شاکله فرهنگ دینی را تشکیل می‌دهد و لذا در مناسک حج هم مورد توجه است. (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۶۲)

در عرصه سلامت این موضوع یکی از توصیه‌های طبی معصومین به شمار می‌رود. امام علی علیه‌السلام فرمود: «گرفتن شارب هر جمیع باعث محفوظ ماندن از جذام است». (ابن‌اسطام، ۱۴۱۱ ق: ۱۰۶) نیز امام صادق علیه‌السلام آن را همراه گرفتن ناخن در روز جمعه توصیه نموده و با ذکری خاص (بسم الله

علی سُنّه مُحَمَّدٌ وَآلِ مُحَمَّدٍ) دارای ثواب و محافظت از بیماری دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۱۷) در بیانی متفاوت، رسول خدا (ص) فرمود: «هیچ کدام از شما سبیل خود را بلند نکند؛ چرا که شیطان آن را جایگاه خود قرار می‌دهد و در آن پنهان می‌شود». (کلینی، ۱۴۰۷: ۶: ۶۸۸) در بعد دیگر، امام صادق علیه‌السلام، این عمل را در بعد معیشتی و همراه گرفتن ناخن و شستن سر با خطمی در روز جمعه، باعث زدایش فقر و افزایش رزق دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۱۸) علاوه بر این، در بعد ظاهری وزیبایی رسول خدا (ص) کوتاه‌سازی شارب را باعث افزایش جمال و زیبایی دانستند. (حمیری، ۱۴۱۳ ق: ۶۷)

بر اساس آن چه از فرمایش معصومان بیان گردید، این موضوع هم بعد تاریخی فرهنگی دارد (ستّت ابراهیمی)، هم بعد معنوی دارد (ثواب)، هم بعد بهداشتی و درمانی دارد (نسبت به برخی بیماری‌ها) و هم بعد معیشتی دارد (افزاینده روزی). در بعد بهداشتی به علت مجاورت سبیل با مجرای بینی و دهان، می‌تواند محل تجمع آلودگی‌ها و یا غذایها باشد. این موضوع هرچند ممکن است با مراقبت و نظافت مکرر سبیل بلند، مرتفع شود؛ اما لزوماً چنین اهتمامی در عموم جامعه محقق نشده و به هر حال فردی که سبیل بلند دارد، هر خوارکی و نوشیدنی که تناول کند، در تماس با موهای پشت لب خواهد بود. لذا فرهنگ دینی می‌آموزد که باید آن را کوتاه نگاه داشت.

## ۲. شستشوی سر با ختمی

خطمی یا ختمی گیاهی دارویی است که در بیان معصومین به موضوع نشرت ارتباط مستقیم یافته است. امام صادق علیه‌السلام فرمود: «شستن سر با ختمی، مایه نشرت است». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۰۴) همان امام در بیانی دیگر، شستن سر با ختمی در حمام را یکی از ده عامل نشرت بیان فرمود. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۴) هم‌چنین در بعد پیشگیرانه، شستن سر با ختمی در روز جمعه را مایه محافظت از برص و جنون دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۱۸) پس در نگاه فرهنگ اسلامی، این موضوع هم به به صورت عام به نشرت ارتباط یافته و هم به طور خاص به سلامت مرتبط شده است.

این گیاه را زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ ق) چنین توصیف می‌کند: «نباتٌ غُرُويٌ يُصْنَعُ مِنْ جَمِيعِ أَجزَائِهِ مَنْقُوعٌ وَ مَطْبُوخٌ وَ هُوَ مُسَكِّنٌ». (رازی، ۱۴۱۹: ۱۳۸) او جایی دیگر، آن را گرم میانه و آرام‌کننده دردها دانسته است. (رازی، ۱۳۸۷: ۲۳۰) شیخ الرئیس (۳۷۰-۴۲۸ ق) برای آن نسبت به اعضای مختلف بدن، خواص متعددی بر شمرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۲۶، ج ۲: ۱۶۵) اطباء معتقدند اگر گل ختمی کوییده را با لعاب آن مخلوط کنند و بر پیشانی بمالند، سردردی که از آفاتاب باشد را تسکین می‌دهد و

ضماد کوییده آن با گلاب را برای تسکین سردرد مفید می‌دانند. (حاجی شریف، ۱۳۸۶: ۱۲۳) هم‌چنین خمیر آن با سرکه را برای سردردهای ناشی از اخلاط اربعه، نافع دانستند. (حاجی شریف، ۱۳۸۸: ۱۵۶) علاوه بر این، جوشانده آن به همراه پوست خشخاش را برای سردردهای خارج جمجمه مؤثر می‌دانند. (حاجی شریف، ۱۳۸۸: ۱۵۸) لذا این گیاه خصوصاً در ارتباط با سر انسان، بعد طی روشنی دارد که مکرر مورد توجه اطباء قرار گرفته است.

علاوه بر این، ختمی خواص دیگری دارد که برای موی سر مفید است. شستشوی سر با مخلوط لعاب ختمی، لعاب اسپرزو و آب برگ چغندر تازه را برای موخوره نافع دانسته‌اند. (حاجی شریف، ۱۳۸۸: ۵۱) نیز برای رفع شوره موی سر، مالیدن آرد نخود و گل ختمی ساییده شده مخلوط با سرکه را اثربدار دانسته‌اند. (حاجی شریف، ۱۳۸۸: ۵۶) هم‌چنین کوییده نخود و ریشه گل ختمی مخلوط شده با سرکه را برای کم مویی و ریزش مو، مفید دانسته‌اند. (دریابی، ۱۳۸۸: ۲۹۴)

### ۳. نوره

دیگر مصداق نشرت در بیان معصومان، نوره است که گاهی از آن به «حَلَاقُ الشِّعْرِ» یاد می‌شود. (حکیم مؤمن، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۲۷) منابع کهن طبی، این موضوع را چنین توصیف نموده‌اند: «حَجَرُ الْكِلَسِ يُزَالُ بِالشَّعَرِ فِي الْحَمَامِ». (حنین بن اسحاق، ۱۹۷۸ م: ۴۷۲) سنگ آهکی که به وسیله آن در حمام موها زدوده می‌شود. نیز آن را به ترکیب زرنیخ و آهک برای ازاله موهای زائد، تعریف نمودند. (نفیسی، بی‌تا، ج ۵: ۳۷۸۰) از منظر فرهنگ دینی، امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «النُّورَةُ نُشْرَةٌ وَ طَهْوًا للْجَسَدِ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۰۶) امام صادق علیه السلام نوره را در بعدی فراسلامی به انبیاء پیشین هم نسبت داده و آن را از «دواهای پیامبران» شمرده است. (ابن‌اسطام ۱۴۱۱ ق: ۵۷) امام صادق علیه السلام در توحید مفضل در بیان جنبه سلامت‌افزای استفاده از نوره، فرمود: «بدان که دردها و بیماری‌های بدن، با روییدن مو و ناخن‌ها از بدن خارج می‌شوند و به همین علت انسان به استفاده از نوره و تراشیدن مو و کوتاه کردن ناخن در هر هفتۀ امر شده تا روییدن مو و ناخن سرعت گرفته و با خروج اینها، دردها هم خارج شوند...». (امام صادق، بی‌تا: ۷۱)

استفاده بهداشتی از این ماده در فرهنگ اسلامی بسیار مؤکد بیان شده است تا جایی که برخی منابع حدیثی بابی تحت عنوان «باب النوره» به این موضوع اختصاص دادند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۰۵) معصومان، ازاله موهای زائد به وسیله آن را در هر پانزده روز، «سنّت» دانستند و قرضن گرفتن برای خرید

آن هم توصیه نمودند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۰۵) حتی در برخی روایات آن را وابسته‌ی ایمان به خدا و معاد دانستند<sup>۱</sup> که حاکی از اهمیت وافر این موضوع در بعد بهداشت و سلامت است.

در همین راستا، معصومان به جنبه پزشکی این موضوع نیز پرداخته‌اند. بر اساس نقلی، امام کاظم علیه‌السلام فرمود: «زمانی که موی بدن بلند شود، آب صلب (کمر) از کار می‌افتد، مفاصل دچار رخوت می‌شوند و ضعف و سل به دنبال می‌آورد. اما نوره باعث ازدیاد آب صلب می‌شود و بدن را تقویت می‌کند و شحم کلیه‌ها را زیاد و بدن را فربه می‌کند». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۶۵) می‌دانیم آنچه امروزه در بعد طبی مسلم است، مفید بودن این عنصر برای بدن و سلامتی فرد است. هرچند علاوه بر آن در نگاه اطباء، این ماده برای علاج سوختگی آتش، و بند آوردن خون، نافع دانسته شده (یوسفی هروی، ۱۳۹۱: ۱۶۴) حتی خون ماهانه بانوان. (رازی، ۱۳۸۷: ۲۲۲)

#### ۴. طیب

دیگر موضوعی که در سبک زندگی فردی، به عنوان مصداق نشرت بیان شده، «طیب» است. امام علی علیه‌السلام فرمود: «الطَّيْبُ نُشَرَه...». (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۰ و شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۴۰۰) طیب بر وزن سیب، به معنای هر چیزی است که به واسطه رایحه آن، خود را خوشبو می‌کنند؛ چه حیوانی مانند مشک و چه گیاهی مانند عود. (ابن‌الذهبی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۴۱) این موضوع همانند برخی دیگر از مصاديق نشرت در فرهنگ دینی بعد فرادینی یافته و معصومان آن را از «اخلاق انبیاء» و «سنن مرسلين» دانسته‌اند و بر این اساس، این فرهنگ‌سازی مبتنی بر یک فرهنگ تاریخی شکل می‌گیرد.

می‌دانیم امروز عطردرمانی یا رایحه‌درمانی در طب جدید مطرح شده است و استفاده از عطرهای طبیعی برای تسکین بیماری‌های متعددی مانند افسردگی، سوء هاضمه، سردرد، بی‌خوابی، درد عضلانی، مشکلات تنفسی، بیماری‌های پوستی و غیره، مطرح می‌شود. (Babar Ali & others, 2015) لذا اگر آموزه‌های فرهنگ دینی را در ارزش‌گذاری استفاده از عطرهای طبیعی، از این منظر در نظر بگیریم، تمامی آن آموزه‌ها، بعد بهداشتی و درمانی خواهند یافت. هرچند ایشان به خواص درمانی آن هم اشاره داشتند که برخی منابع در «باب الطیب» آن‌ها را جمع‌آوری نمودند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۱۰) برای نمونه رسول خدا (ص) فرمود: «طیب باعث تقویت قلب می‌گردد». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۱۰) یا فرمود: «بوی خوش قلب را تقویت و توانایی جنسی را افزایش می‌دهد». (همان) نیز امام صادق علیه-

۱. همان، البته در این روایت به صورت کلی به ازاله موهای عانه اشاره شده و تصریح به نوره ندارد.

السلام فرمود: «هرکس ابتدای روز خود را خوشبو کند، عقل او تا شب همراه او است». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۱۰)

نباید فراموش کرد که معصومان در بیان فرهنگ دینی، گاهی مصدق طیب را نیز تبیین فرمودند. امیرالمؤمنین، مسک یا مشک را «نعمَ الطَّيِّب» دانستند و خواصی برای آن بیان نمودند. (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴: حکمت ۳۹۷) بنابراین یک موضوع، اصل رایحه خوش و کارکردهای عمومی آن و موضوع دیگر، مصادیق موردنی رایحه خوش و کارکردهای خاص هر کدام از آنها است.

#### ۵. مسوک

دیگر مصدق آشکار سلامت محور در موضوع نشرت، مسوک است. امام صادق علیه السلام آن را یکی از مصادیق دهگانه نشرت شمردند (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۴) و آن را یکی از «سنن مرسلین» دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۳) در این باره احادیث فرهنگ‌سازی از جانب معصومان فراوان به دست رسیده است. مرحوم محمدی ری‌شهری فصلی را با عنوان «دهان و دندان» گشوده و روایات مرتبط را جمع-آوری نموده است. (ری‌شهری، ۱۳۹۶، ج ۱: ۳۵۱)

البته می‌دانیم مصدق مسوک یا سواک در سیره اهل بیت و طب کهن، متفاوت از مصدق امروزی و مصنوعی آن بوده است. در نگاه اهل بیت، چوب یا لیف اراک، گرد ترکیبی شاخ گوزن، سعد کوفی، گل سرخ، سبنل طبیب، حب الاثل (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ۳۱۷) به عنوان ماده مناسب پاک‌سازی دندان و لثه و نیز خلال دندان معرفی شده است. با این وجود در بیان اهل بیت مصدق حداقلی مسوک نیز بیان شده است. امام باقر علیه السلام فرمود: «کمترین حد مسوک آن است که دندانت را با انگشت بشویی». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ۳۱۷) یعنی مسوک زدن حتی در حالت عدم دسترسی به مسوک هم پیش‌بینی شده تا تحت هر شرایطی این موضوع بهداشتی، مغفول نماند.

#### ۶. عسل

دیگر موضوع خوارکی و غیرخوارکی که به عنوان مصدق نشرت توسط اهل بیت معرفی گردیده (ابن-بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۰)، عسل است که در کتاب وحی به صراحت به عنوان «شفا» معرفی گردیده است. (تحل: ۶۹) همین تصریح را رسول خدا (ص) درباره شربت عسل بیان فرمودند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۳۵، ۵۹) اهل بیت نیز علاوه بر همین بیان کلی ناظر به شفاگری عسل، (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج

۲) ۴۹۹ در موارد متعدد، جنبه‌های درمانی عسل را بیان فرمودند. امام رضا علیه السلام مصرف ناشتاً آن را (در شرایط خاص) برای رفع بلغم، صفراء، سودا، و همراه با گندر برای تقویت ذهن و حافظه توصیه فرمودند. (علی بن موسی امام رضا، ۱۴۰۶: ۳۴۶) امام کاظم علیه السلام، شیره تازه و عسل را برای آب کمر مفید دانستند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۷) امام هادی علیه السلام آن را به همراه سیاه‌دانه برای درمان تب توصیه فرمودند. (ابن‌اسطام، ۱۴۱۱ ق: ۵۱)

می‌دانیم خواص درمانی هر عسل، وابسته به گونه گیاهی است که زنبور عسل شهد آن را مکیده و لذا تعیین مصدق درمانی عسل، بایستی موردی باشد. برای مثال وقتی زنبور شهد گیاه آویشن مکیده باشد و عسل تولید کند، این عسل موجب تقویت معده و رفع نفخ معده و روده می‌گردد. (دریایی، ۱۳۸۸: ۱۲۶) بدین جهت بایستی نوع کارکردهای درمانی این ماده غذایی در بیان مخصوصمان را اولاً وابسته به نوع گیاه عسل دانست و ثانیاً بر اساس ماده ترکیبی با آن در تجویز معصوم، اعم از نباتی و حیوانی سنجید و ثالثاً بر اساس نوع استفاده خوراکی یا غیرخوراکی آن تحلیل نمود و رابعاً بایستی استفاده از آن را به پیش یا حین بیماری وابسته دانست که شرایط پیشگیری یا درمان به وسیله این ماده مغذی را متنوع می‌سازد. بنابراین خاصیت درمانی عسل، حداقل چهار متغیر دارد که در بیان مخصوصمان هم قابل رهگیری است.

## ۷. حرمل (اسپند)

حرمل که در روایات مخصوصین مکرر مورد توجه قرار گرفته، گیاه اسفند یا اسپند است که در فرهنگ عمومی ایرانیان هم از دیرباز مورد استفاده قرار گرفته و دانه آن، برای پیشگیری از چشم‌زخم دود داده می‌گردید و یا به عنوان گیاهی برای بخور استفاده می‌شود. بر اساس روایتی، امام علی علیه السلام فرمود: «در ریشه اسپند، نُشرت هست و در ساقه آن، شفای از هفتاد و دو درد هست». (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ ق، ج ۲: ۱۵۰) در روایت دیگری، فارغ از واژه نشرت، رسول خدا (ص) اصل و فرع آن را دارای خاصیت دانسته و دانه آن را شفا برای ۷۲ درد دانسته‌اند. (ابن‌اسطام، ۱۴۱۱: ۶۷)

در برخی روایات مخصوصین، خواص این گیاه نیز بیان گردیده است. به نقل محمدبن حکم، پیامبر به خداوند نسبت به ترس امّت خود شکایت نمود. خداوند هم به او وحی فرمود که آنان را به خوردن اسپند امر کند». (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۸۶) در روایتی دیگر آن را مفید به شجاعت مرد دانسته‌اند و در روایت

۱. امام علی علیه السلام: العسل فيه شفاء. برقی در همین بخش، بابی را تحت عنوان «باب العسل» گشوده و روایات آن را جمع‌آوری نموده است.

دیگر آن را مفید به بیماری جذام بیان نموده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۸۶) همچنین آن را برای درمان تقطیر ادرار معرفی نموده و شیوه استفاده از آن را نیز آموخته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹: ۱۸۸) از منظر گیاه‌شناسی، اسپند در بردارنده مواد ضد میکروبی از نوع فلاونوئیدها و آلکالوئیدهاست که این مواد در بخش‌های مختلف آن (دانه، کالوس و نهال) به وفور موجود است. از جمله آلکالوئیدهای مهم آن می‌توان به آلکالوئیدهارمین، هارمالین، هارمالول، پگانین و آلکالوئیدهای کینازولین اشاره نمود. هارمالین از نظر درمانی دارای اثر نیرودهنده سیستم مرکزی اعصاب است. (زرگری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۴۹) در طب سنتی از عصاره‌های گیاهی اسپند، جهت افزایش ترشح شیر، دفع ترشح شیر، دفع کرم‌های روده، درمان رماتیسم، افزایش قدرت جنسی و یک مسکن جهت درد معده استفاده می‌شود. عصاره‌های حاصل از کالوس، خواص ضد میکروبی در برابر میکروب‌هایی نظیر استافیلوکوکوس اورئوس (Escherichia coli)، اشريشا کولی (Staphylococcus aureus) و کاندیدا آلبیکنس (Candida albicans) را نشان داده است. (حیدری و نوروززاده، ۱۳۹۵: ۳۱) اسپند جریان خون را در اندام‌های شکم به خصوص رحم بهبود می‌بخشد و یک محرك موضعی است که خاصیت اشتها آور، ادرار آور و ضد اسپاسم دارد. نیز این گیاه جریان خون داخل مویرگی را نیز افزایش می‌دهد. (فلوک، ۱۳۶۶: ۸۷) این گیاه را در جلوگیری از احتلام شبانه مفید دانسته‌اند؛ ولی مصرف زیاد آن را سمی می‌دانند. مقدار خوراک مجاز آن پنج تا ده گرم بیان شده است. (کیانی، ۱۳۹۹: ۴۴۸)

خوردن اسپند را برای صرع، فلچ، جنون، نسیان و سایر بیماری‌های سردماغی و عصبی نیز مفید دانسته‌اند و برای برای گرم کردن بدن، رفع استسقاء، یرقان و سیاتیک نافع شمرده شده است. (مقدم، ۱۳۹۰: ۳۶۱) بنابراین این گیاه، هم در بخش عصبی، مغزی، گوارشی و سایر ابعاد سلامت قابل توجه است و نمی‌توان اثر بهداشتی و درمانی آن را محدود به یک یا دو عرصه نمود. بر این اساس می‌توان فرمایش معصومین که برای بیماری‌های مرتبط با اسپند، عدد (۷۲) مشخص کرده‌اند را بهتر درک نمود. زیرا ممکن است این عدد ناظر به عدد تعیین باشد که بایستی لیست عددی مشخصی از بیماری‌های مرتبط کشف شود و یا این که عدد کثرت باشد که به طور کلی می‌فهمند این گیاه و اجزاء آن، به بیماری‌های فراوانی ارتباط می‌یابد.

## ۸. خوردن و آشامیدن

اكل و شرب یا همان خوردن و آشامیدن مورد تجویز و تأکید عام فرهنگ اسلامی و تصریح قرآن کریم است. کتاب وحی آن را با قید عدم اسراف (اعراف: ۳۱) و نیز با قید اکل از طبیات رزق (بقره: ۱۷۲) و

حال طیب (بقره: ۱۶۸)، توصیه نموده تا الگوی خوراک، ضابطه‌مند باشد. اما در این مورد از مصدق نشرت، خوردن و آشامیدن به صورت مطلق و بدون هیچ گونه قیدی در بیان معصومین صادر گردیده است. امام صادق علیه السلام اکل و شرب را یکی از مصادیق ده گانه نشرت بر شمردند. (برقی، ۱۳۷۱، ق، ج ۱: ۱۵)

می‌دانیم خوارکی‌ها و نوشیدنی‌ها، منبع اصلی تأمین نیازهای جسمانی انسان هستند و حجم عمدہ‌ای از ویتامین‌ها و پروتئین‌های مورد نیاز بدن از این طریق تأمین می‌گردد. در نگاهی کلی به جایگاه تغذیه در سلامت، می‌توان گفت: این مصدق نشرت، می‌تواند از یک سو ناظر به سوء تغذیه باشد که امروزه چالش بسیاری از کشورهای عقب‌مانده، و نیز قشر کمتر برخوردار در همه جوامع است که زمینه‌ساز بسیاری از بیماری‌ها است. از دیگر سو ناظر به بدغذایی یا عادات بدغذایی در سبک زندگی است. یعنی برای برخورداری از حالت نشرت در وجود انسان، اصل اول، برخورداری و عدم محرومیت از اصل تغذیه سالم است و اصل دوم، چگونگی تغذیه است. همان گونه که معصومان معده را خانه درد (ابن-بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۹) یا خانه هر دردی (مستغفری، ۱۳۸۵ ق: ۱۹) دانسته‌اند و این گونه، به آسیب‌های تغذیه در سلامت اشاره نموده‌اند. به هر روی امام به این واقعیت توجه می‌دهند که تغذیه اعم از خوارکی‌ها و نوشیدنی‌ها در زندگی فرد، ارتباط مستقیمی با نشرت و سلامت دارد و اصلاح الگوی تغذیه غلط، از الزامات پیشگیری از بیماری‌ها و درمان دردها است.

## دوم: نشرت در سبک زندگی خانوادگی

علمی‌سازی سلامت ذیل عنوان خاص نشرت، در بعد خانوادگی نیز جریان یافته و مصدق منفرد آن، به رابطه زناشویی مرتبط است. امام صادق علیه السلام در بیان مصادیق ده گانه نشرت، یکی از آنها را چنین توصیف فرموده است: «النَّظَرُ إِلَى الْمَرْأَةِ الْحُسْنَاءِ وَ الْجَمَاعُ». (برقی، ۱۳۷۱، ق، ج ۱: ۱۵) بر این مبنای، نگاه به زن زیباروی و مقاربت جنسی، یکی از عوامل نشرت‌آفرین در جسم و جان فرد شمرده شده است. نکته اول در این بخش، هنجارمندی این گزاره است. می‌دانیم در فرهنگ اسلامی (و عموم ادیان) التذاذ چشمی و جنسی در رابطه با جنس مخالف، مقید به زوجیت و پیوند زناشویی شده است. لذا قرآن کریم به صراحة مردان و زنان را از ناهنجاری و هرزگی چشمی باز داشته است. (نور: ۳۰ - ۳۱) پس روش است که نگاه به زن زیباروی، عمومی نبوده و در دایره خانواده معنا می‌شود.

حال ممکن است سؤال شود: اگر مردی، همسر زیبارویی نداشت، آیا این بعد از نشرت شامل او نمی-گردد؟ در پاسخ باید به چند نکته توجه داشت: اول آن که این فرهنگ همان گونه که این موضوع را ارزش‌گذاری نموده، در ملاک‌های ازدواج هم آن را جانمایی نموده و یکی از ویژگی‌های همسر مطلوب را زیبایی، تعریف نموده و حتی برای آن، بعد درمانی مشخص نموده است. طبق نقلی، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «زن زیباروی، بلغم را می‌زداید...». (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۳۳۶) هرچند اهل‌بیت توجه صرف به زیبایی زن را نیز مردود می‌انگارند.<sup>۱</sup>

نکته دوم آن که بخشی از مستله زیبایی، نسبی و سلیقگی است و ممکن است بانویی با چهره یا رنگ پوست خاص، برای مردی زیبا دانسته شود و برای دیگری خیر. لذا ملاک در این قضیه، چه در بعد ظاهری و چه ابعاد دیگر، گرایش و علاقه شخصی فرد است. شخصی به امام صادق علیه‌السلام عرض نمود: من دوست دارم با زنی ازدواج کنم ولی والدینم دیگری را مُدّنظر دارند. امام فرمود: «با آن که خودت تمایل داری ازدواج کن و دیگری را رها کن». (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵: ۴۰۱) بنابراین فرهنگ دینی که هم مستله زیبایی را در ازدواج لحاظ نموده و هم میل و علاقه شخصی را در این مسیر، تأیید نموده است، زیباروی مورد علاقه شخص را در ایجاد یک رابطه سالم و پایدار، باز گذارده است تا او به انتخاب خود، فرد مورد نظر را برگزیند.

نکته مهم‌تر آن است که آیا این نگاه و رابطه، بعد بهداشتی و درمانی دارد؟ به صورت طبیعی یک رابطه زناشویی نرمال، هم به تنظیم و تعديل نیاز جنسی کمک می‌کند و هم آثار روانی مفید و مستمری دارد. قرآن کریم این موضوع را با بیان کوتاه «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» اشاره فرموده است. (روم: ۲۱) آرامش یافتن در کنار همسر مناسب، در نگاه به او، در معاشرت با او، در رابطه جنسی با او، به صورت طبیعی حاصل می‌گردد. البته روشن است ازدواج نامناسب می‌تواند ضد این کارکرد را داشته باشد؛ چنان که تغذیه ناسالم، اثر معکوس بر سلامت دارد.

### سوم: نشرت در سبک زندگی اجتماعی

رهگیری موضوع نشرت در فرهنگ دینی، محدود به سبک زندگی فردی و خانوادگی نمانده است و ابعاد اجتماعی هم یافته است که از منظر علوم رفتاری نیز قابل بررسی است. امام صادق علیه‌السلام

۱. برای مثال از ازدواج با زن زیبایی که در خانواده خوبی رشد نکرده، یا زن زیبایی که نازا است، یا ازدواج صرفاً به انگیزه زیبایی زن، پرهیز دادند. کافی ج ۵ ص ۳۳۲ و ۳۳۳.

«محادثه الرجال» را یکی از عوامل دگانه نشرت بر شمردند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۵) نیز در بیانی نزدیک، امام جواد علیه السلام نیز «ملاقاۃ الإخوان» را باعث نشرت دانستند. (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۳۲۹ و طوسی، ۱۴۱۴: ۹۴) امروزه در حوزه پژوهشی ثابت گردیده که همنشینی با اشخاص موافق یا مخالف، بر فعل و افعالات بدن انسان مؤثر است. (احمدیه، ۱۳۸۶: ۸۸)

باید دقت داشت هرچند برخی در ترجمه ملاقات الاخوان، تغییر کلی «معاشرت با دیگران» را بیان نمودند؛ (دریابی، ۱۳۸۸: ۱۰۹) اما اگر تعبیر «اخوان» را به معنای برادران، دوستان یا افراد همسو (موافق) بدانیم، تأثیر مثبت همنشینی بر انسان نیز قابل تسری است؛ چنان که اطباء همنشینی با برادران را یکی از اسباب شادی دانسته و آن را یکی از بهترین درمان‌های روحی روانی بیان نموده‌اند. (کرمانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۴۵) از این منظر، بایستی «محادثه الرجال» را غیر از ملاقات اخوان دانست. زیرا «رجال» معنایی عام دارد و صرفاً منطبق بر دوستان و اخوان نمی‌شود. همچنان که هم صحبتی با همگان، مجزای از دیدارهای دوستانه است و حتی می‌تواند فارغ از معاشرت، بعد اجتماعی، علمی، دینی و ابعاد دیگری بیابد و به گونه‌ای، مصدق تضارب آرا باشد. پس در عنوان نخست، حضور فیزیکی و ارتباط بصری، موضوعیت داشته و در عنوان دوم، گفتار و ارتباط زبانی موضوعیت دارد. بنابراین هم ارتباط بصری و هم ارتباط زبانی، هر دو ایجادگر نشرت هستند؛ هرچند خاصیت ارتباط بصری، عمومی نیست و مختص دوستان و آشنايان است.

#### چهارم: نشرت در عرصه محیطی

واکاوی فرهنگ اسلامی آشکار می‌سازد که ابعاد نشرت، در عرصه محیطی نیز بروز دارد و سلامت انسان را در فضای عمومی نیز دنبال نموده است. همچنان که بخش مهمی از سبک زندگی سالم در همه جوامع، ناظر به حریم عمومی است، آموزه‌های فرهنگ اسلامی، به هدف سلامت‌گسترش، هنجارهایی تعریف نموده که مفهوم نشرت، عهده‌دار بخشی از آن است:

##### ۱. مشی (پیاده‌روی)

پیاده‌روی، که هم در تربیت بدنی و هم در طب مورد توجه فراوان است، یکی از مصاديق نشرت در فرهنگ اسلامی است. امام صادق علیه السلام، اولین عنصر از عناصر دگانه نشرت را («مشی») دانسته‌اند. پیاده‌روی به قدری در فرهنگ اسلامی پررنگ است که برخی محدثان، بخشی را با عنوان «باب المشی» گشوده‌اند و هنجارهای متعددی در این باره گزارش نموده‌اند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۳۷۷ و

طبرسی، ۱۳۷۰: ۲۵۷) این گزاره کاربردی معمومان در عصر حضور، با توجه به فرایند زندگی صنعتی امروز، که متفاوت از زندگی سنتی اعصار پیشین و دوره معمومان بوده و تحرک جسمانی را در بسیاری از افراد خصوصاً مشاغل غیر یدی، کاهش داده، اهمیت شایانی می‌یابد.

می‌دانیم پیاده‌روی، اهمیت فراوانی در سلامتی دارد. برخی برای هر عضو بدن، ریاضتی خاص تعریف نموده و ریاضت پا را، پیاده‌روی عنوان می‌کنند. (جرجانی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۸۳) فراتر از آن، دیگران آن را ریاضت عامه برای جمیع بدن معرفی نموده‌اند. (عقیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۷) نیز برای کودکان، آن را ریاضت متعاله‌ای دانستند که برای جلب اشتها، سهولت هضم و حفظ صحت لازم است. (همدانی، ۱۳۸۲: ۷) اطباء حرکت را یکی از یاوران بزرگ صحّت شمرده و از همین رو، پیاده‌روی را توصیه نموده‌اند. (بهاءالدolle، ۱۳۸۷: ۸۷) نیز این کنش بدنه را، از اسباب جلب خواب یا خواب‌آور دانسته‌اند. (محمدبن محمد عبدالله، ۱۳۸۳: ۲۴۴) از همین رو می‌توان آن را آرامش‌بخش برای مغز و اعصاب توصیف نمود. هم‌چنین پیاده‌روی را ورزشی مناسب با هر فصل و هر سن می‌دانند که عضلات و مفاصل را به کار انداخته، به گردش خون، رساندن غذا به سلول‌های بدن و دفع فضولات، کمک می‌کند؛ اکسیژن‌گیری را عمیق‌تر ساخته و در نتیجه، تغذیه و تهویه در بدن بهتر صورت می‌گیرد. (نورانی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۱۰۷) البته می‌دانیم در این موضوع نیز مانند هر موضوعی، بایستی اعتدال و میانه‌روی رعایت شود و از افراط در پیاده‌روی پرهیز گردد. لذا ابن سینا یکی از عوامل صحّت جسم را، پرهیز از پیاده‌روی زیاد، بیان نموده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳)

## ۲. رکوب (سوارکاری)

هرچند در فرهنگ زمانه عصر حضور اهل‌بیت، اسب به عنوان یکی از ابزارهای ایاب و ذهاب استفاده می‌گردید؛ اما ایشان این موضوع را به طور مشخص برای تمامی اعصار حیات انسان، به نشرت مربوط دانستند. امام صادق علیه‌السلام، دیگر عامل نشرت را «رُکوب» دانستند. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۵) می‌دانیم امروزه سوارکاری به عنوان یک ورزش شناخته می‌شود و از مصادیق تربیت‌بدنی به شمار می‌رود که طبیعتاً در بعد فیزیولوژیک مؤثر است.

هرچند تا حال در پژوهش‌های داخلی کمتر به این موضوع توجه شده، اما در پژوهشی که در سال ۲۰۱۹ در یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای اسب‌دوانی اروپا انجام گرفت، پاسخ‌دهندگان تأثیر مثبت سوارکاری را بر سلامت روان، بیش از سلامت جسمانی ارزیابی کردند و اسب‌سواران حرفه‌ای، برخی اثرات مثبت بر بدن را بیشتر ارزیابی نمودند (Ewa Malchowicz & others, 2020).

پژوهش‌ها نشان می‌دهد اسبسواری برای نوجوانان، فواید مختلف روان‌شناختی، رفتاری و ارتباطی ایجاد می‌کند. (Shlomit Weiss-Dagan & others, 2022) همچنین اسبسواری درمانی، فرصت‌هایی را برای کودکان دارای معلولیت فراهم می‌کند. (Rachelle A Martin) (2019) علاوه بر این برخی پژوهش‌ها حاکی از اثربخشی اسبسواری بر افزایش مهارت‌های اجتماعی کودکان دارای اُتیسم است. (تازیکی و دیگران، ۱۳۹۴: ۳۳) بنابراین سوارکاری نه تنها در بعد جسمانی، بلکه در بعد سلامت روان و سایر زمینه‌های سلامت نیز دارای فواید قابل توجه است. هرچند عنوان رکوب، عام است و آثار سوارکاری نسبت به سایر حیوانات غیر از اسب نیز می‌تواند مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

### ۳. ارتماس در آب

امام صادق علیه السلام یکی دیگر از مصادیق دهگانه نشرت را «الإِرْتِمَاسٍ فِي الْمَاءِ» بیان فرمودند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۵) ارتماس در آب را به حالتی می‌گویند که فرد در آب فرو رفته به گونه‌ای که سر و تمام اجزای بدن در آب فرو برود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۱۰۱) این حالت فارغ از این که در احکام شریعت به عنوان غسل ارتماسی، حکم واجب یا مستحب می‌یابد، یکی از عوامل نشرت‌آفرین قلمداد شده است. می‌دانیم امروزه آب‌درمانی (hydrotherapy) یکی از موضوعات مطرح در حوزه سلامت و درمان است. طبق آخرین یافته‌های علمی، درمان به وسیله آب و تمرین در آب، ناظر به بیمارهای جسمانی مانند کمردردهای مزمن (میرزاگی و ارشم، ۱۳۹۶: ش ۹) کمردردهای مکانیکی، (اثباتی و دیگران، ۱۳۸۸: ش ۹) دردهای مفصلی (رامش و دیگران، ۱۳۹۴)، درد استئواًرتیت زانو (منصوریان، ۱۳۹۵) مؤثر است. علاوه بر این آب درمانی در بعد سلامت روان، در کاهش استرس بعد از سانحه، اضطراب و افسردگی (مظفری‌زاده و دیگران، ۱۳۹۷: ش ۲۴) و نیز اضطراب بیماران هموفیلی (کارگرفرد و دیگران، ۱۳۹۰: ش ۴۰) مؤثر است. تمامی این موضوعات، فارغ از نوع آب و خواص ویژه برخی آب‌های معدنی است که دارای اثرات بهداشتی و درمانی خاص خود هستند.

### ۴. نگاه به سبزه

امام صادق علیه السلام یکی از مصادیق دهگانه نشرت را «النَّظَرُ إِلَى الْخُضْرَةِ» بیان فرمودند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱: ۱۴) برخی خضره را به معنای یک سبزی معنا نمودند. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۲۲۲) اما اکثر منابع لغت، آن را نام رنگ سبز دانستند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۲: ۱۹۵ و راغب، ۱۴۱۲: ۲۸۵ و ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴: ۲۴۳ و حسینی‌زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۶: ۳۴۹) که شامل سبزی و غیر آن

می‌گردد. برخی هم در نگاهی عام، آن را به معنای رنگ سبز و گیاهی تازه، گرفته‌اند. (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۳۶)

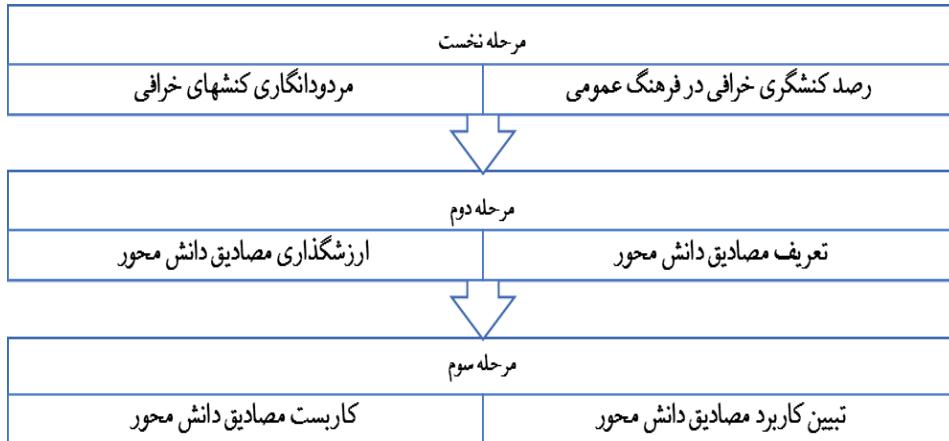
اگر محتوای فرهنگ دینی در بعد وحیانی را، محتوایی فطری برای انسان بدانیم، به نظر می‌رسد تمایل به سبزی و سبزه در بعد بصری، ذاتی و فطری روح انسان در تمام ادوار تاریخی است؛ چه این که باعث (جنت) که همان فضای سبز است، پر تکرارترین وعده بهشتی خداوند به انسان در قرآن کریم است.<sup>۱</sup> لباس‌ها (انسان: ۲۱) و تخت‌های بهشتیان (الرحمن: ۷۶) نیز به همین رنگ توصیف گردیده و این نشان‌گر جایگاه خاص این رنگ در روح و روان انسان، از سوی آفریدگار است. معصومان نیز بر همین جایگاه در حیات دنیوی توجه داشته و نگاه به سبزی را یکی از عوامل روشنی چشم دانستند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲: ۶۲۳)

می‌دانیم در روانشناسی برای هر رنگی، تأثیر خاصی در روان فرد، تعریف می‌گردد. برخی معتقدند رنگ سبز اعصاب را آرام‌تر می‌کند و توصیه می‌کنند فرد به هنگام احساس کچ خلقی یا عصبی بودن، لباس سبز بپوشد. (شاین، ۱۳۸۳: ۷۲ و ۱۰۱) روانشناسان بر این باورند که رنگ سبز باعث کاهش استرس می‌شود و به همین جهت، برای زمان مراقبه، مناسب بوده و نیز در درمان کسانی که از مکان‌های بسته و تاریک هراس دارند، مفید است. (خواجه‌پور و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴) حتی این رنگ تأثیر جسمانی داشته، کمک می‌کند ماهیچه‌ها و عصب‌ها آرام گرفته و می‌تواند فشار خون را کمتر کند و یا می‌تواند پشتیبان دارو برای مداوای نقرس، هپاتیت، مشکلات کبدی و پارکینسون باشد. (خواجه‌پور و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴)

اکنون پس از کشف ابعاد چهارگانه نشرت، باید گفت بیان مصاديق فوق (به طور خاص ناظر به حدیث ده‌گانه) با اندکی تفاوت، در برخی منابع حدیثی، با واژه «نشرت» (ابن‌بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۴۳ و کراجچکی، ۱۳۵۳: ۷۱) و یا «نُزْهَة» (طبرسی، ۱۳۸۵ ق: ۱۵۰) به کار رفته است. روشن است این موارد، به علت تصحیف در نقل، چنین گزارش شده؛ زیرا اولاً نخستین گزارش در محاسن، همان واژه نشرت را نقل کرده (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۴)؛ ثانیاً مصاديق مشترک این موضوع در روایات موردي دیگر مانند ختمی و منابع روایی دیگر مانند کافی (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶: ۵۰۴) با همان واژه نشرت ذکر شدند. ثالثاً منابع متأخر مانند بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۳: ۳۲۲) و یا وسائل الشیعه (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲: ۱۱)، همان «نشرت» را نقل کرده‌اند. اینک پس از استقراء تمام موارد

۱. به استقراء نگارنده، در قرآن کریم بیش از شصت مورد در ادبیات گوناگون، وعده بهشتی «جنت» مطرح گردیده است.

کاربست این واژه در فرهنگ دینی و تبیین ابعاد چهارگانه آن، فرایند علمی‌سازی این موضوع به صورت ذیل قابل تحلیل است:



در پایان بایستی توجه داشت فرهنگ اسلامی ذیل مصاديق شانزده‌گانه طبی و علمی نشرت، به صورت جزئی، بعد معنوی آن را نیز تعریف نموده؛ البته مبتنی بر بینش توحیدی و خداباوری که از هرگونه خرافه و پیرایه مشرکانه‌ای محفوظ بماند. تعویذ مکتوبی که محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام برای ابطال سحر نقل نموده و در برخی منابع با عنوان «فی النّشرة لِلمسحور» گزارش شده، از همین موارد است. (ابن‌اسطام، ۱۴۱۱ ق: ۱۱۴) این عوذه، کاملاً وحیانی بوده و مشتمل بر چند آیه قرآن در موضوع ابطال سحر در ماجراه موسای نبی و ساحران است. بر این اساس مفهوم نشرت در فرهنگ دینی، در درجه نخست و مصاديق حداکثری، با محتواي حديثی در ابعاد کنشگری انسانی و در درجه دوم با مصاداق حداقلی، با محتواي وحیانی صرفاً در بعد معنوی، کامل گردیده و در اختیار جامعه بشری قرار گرفته است. هرچند مورد فوق، به طور خاص ناظر به کلیدواژه نشرت بیان شده و تعویذهای قرآنی و روایی اهل بیت در عرصه سلامت، فراوان و به صورت متنوع ارائه گردیده است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آن چه بیان گردید، سیر مصاداق‌سازی علمی برای مفهوم نشرت، افزایشی اما دارای نوسان در ادوار امامت درک می‌گردد؛ به گونه‌ای که، امام اول پنج مصاداق بیان نمودند؛ امام ششم دوازده مصاداق بیان نمودند که دو مورد آن با بیان پیشین مشترک است و امام نهم نیز یک تنها یک مصاداق معرفی نمودند که با مصاديق بیان شده توسط امام ششم مشترک است. بنابراین ظرفیت این راهبرد علمی درمانی، به صورت مختصر در دوره تاریخی امیرالمؤمنین و بیش از آن و به صورت عمده در دوران امام صادق علیه

السلام مهیا بوده است که زمانه هر دو امام، ویژگی منحصر به فردی را از حیث تاریخی و اجتماعی دارا بوده که بسط آن، پژوهش مجزایی را می طلبد. به هر روی، بر اساس پژوهش حاضر، دوره تاریخی امام ششم، علاوه بر علوم انسانی، در عرصه علوم تجربی و پزشکی نیز دوران منحصر به فردی شناخته می گردد؛ موضوعی که عمدتاً مورد غلft قرار گرفته است.

نتیجه دیگر آن که علمی سازی سلامت در فرهنگی که اهل بیت ارائه نموده اند، منحصر به رفتارهای شخصی و عرصه تعامل بیمار و درمان گر نبوده؛ بلکه شامل عرصه وسیعی است که جامعه و حتی محیط زیست را در بر می گیرد و این موضوع، کلان نگری و جامعیت فرهنگ اسلامی در علوم سلامت را منتقل می سازد و می فهماند که سلامت حداکثری آحاد جامعه، از طریق پیگیری سلامت آنان در همه بسترها زیست انسانی قابل پیگیری است؛ موضوعی که رشته های متعدد و متکثّر در علوم روز پزشکی، به روشنی مؤید آن است و البته نقش نهادهای غیر درمانی را در این موضوع یادآور می شود. نتیجه دیگر آن که اهل بیت در علمی سازی سلامت در جامعه، همزمان نیازهای روز جامعه و نیازهای فراغتی جوامع را در نظر داشتند. در بخش اول، وقتی نشرت دارای یک مصدق خرافی در جامعه معاصر امام است، ایشان آن را با مصدق علمی جایگزین می کنند. در بخش دوم، در عصری که اثری از زندگی ماشینی وجود ندارد و افراد تحرك زیادی دارند، موضوعی مانند پیاده روی را ارزش گذاری می کنند تا بشر کم تحرک عصر تکنولوژی هم بتواند از همان آموزه های سلامت محور عصر حضور ائمه، در تمام اعصار آتی، بهره مند گردد.

نتیجه پایانی آن که فرهنگ سازی دینی در مقابله با ضد ارزش ها حتی در حوزه سلامت، لزوماً با حذف انگاره ها و عنایین خرافی ایجاد نمی شود. بلکه فرهنگ دینی می آموزد که می توان با ارائه تعاریف جدیدی برای همان عنایین خرافی، بسترها نویی را در فرهنگ عمومی گشود که مبتنی بر عقلانیت و علم باشند. لذا یک انگاره خرافی می تواند با تغییر مصدق توسط عناصر فرهنگ ساز جامعه، به یک انگاره علمی تبدیل گردد؛ بدون این که عنوان آن انگاره خرافی، از بین برود.

## منابع

قرآن کریم

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحديث و الاثر، قم، اسماعیلیان، ج ۵.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ج ۲.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم، داوری، ج ۱.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، عيون اخبار الرضا، مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ج ۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، من لا يحضره الفقيه، على اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ج ۴.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ ق)، دعائیم الاسلام، آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البيت، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۶)، القانون فی الطب، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، رساله جودیه، محمود نجم آبادی، تهران، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۴)، معجم مقاييس اللغة، عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، ج ۵.
- ابن ابسطام، عبدالله و حسین (۱۴۱۱)، طب الانمه، قم، دار الشریف الرضی.
- احمدیه، عبدالله (۱۳۸۶)، راز درمان، تهران، اقبال.
- أزدي (ابن الذہبی)، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)، كتاب الماء، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ج ۳.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ ق)، المحسن، جلال الدين محدث، قم، دار الكتب الاسلامیة، ج ۱.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجذی، رضا مهیار، تهران، انتشارات اسلامی.
- بهاء الدولة، بهاء الدين بن میر قوام الدين (۱۳۸۷)، خلاصه التجارب، محمدرضا شمس اردکانی و دیگران، تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- جرجانی، اسماعیل بن حسن (۱۳۹۱)، ذخیره خوارزمشاهی، قم، مؤسسه احیاء طب طبیعی، ج ۳.
- جعفر بن محمد امام صادق عليه السلام (بی تا)، توحید المفضل، قم، مکتبه الداوری.
- جعفری، یعقوب (۱۳۸۲)، ترجمه خصال شیخ صدوق، قم، نسیم کوثر، ج ۲.
- حاجی شریف، احمد (۱۳۸۸)، دائرة المعارف گیاه‌دربانی ایران، تهران، حافظ نوین.
- حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت، ج ۲.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- حکیم مؤمن، سید محمد مؤمن (۱۳۹۰)، تحفه المؤمنین، قم، نور وحی، ج ۱.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳)، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت.
- حنین بن اسحاق (۱۹۷۸)، المسائل فی الطب لل المتعلمين، قاهره، دار الجامعات المصریه.
- حیدری، محمدرضا، و رضا نوروززاده (۱۳۹۵)، گیاهان دارویی پرستاری و آموزش به بیمار، تهران، نشر جامعه-نگر.
- خواجه‌پور، میلاد، ساناز احمدی و فاطمه عبدالله و سمانه تابش (۱۳۸۹)، رنگ روانشناسی زندگی، تهران، سبزان.

- دریابی، محمد (۱۳۸۸)، دانشنامه طب اهل بیت، تهران، پیام کتاب.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۸۷)، المنصوری فی الطب، محمد ابراهیم ذاکر، تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۴۱۹)، من لا يحضره الطبيب، قاهره، دار رکابی للنشر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
- زرگری، علی (۱۳۷۵)، گیاهان داروئی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
- شاین، بتی (۱۳۸۳)، رنگ‌های شفابخش، شیرین یادگاری، تهران، صورتگر.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴)، نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، هجرت.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل‌بن عباد (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتاب، ج ۷.
- طبرسی، حسن‌بن فضل (۱۳۷۰)، مکارم الاخلاق، قم، الشریف‌الرضی.
- طبرسی، علی‌بن حسن (۱۳۸۵) (ق)، مشکاه الانوار فی غرر الاخبار، نجف، المکتبه الحیدریه.
- طوسی، محمد‌بن حسن (۱۴۱۴)، الامالی، قم، دار الثقافه.
- عقیلی علوی شیرازی، سید‌محمد‌حسین (۱۳۸۵)، خلاصه الحکمه، اسماعیل‌ناظم، قم، اسماعیلیان، ج ۲.
- علی‌بن موسی امام رضا علیه‌السلام (۱۴۰۶)، الفقه المنسوب الى الامام الرضا، مشهد، مؤسسه آل‌البیت.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، هجرت، ج ۲.
- فلوک، هانس (۱۳۶۶)، گیاهان دارویی، محمدرضا توکلی صابری و محمدرضا صداقت، تهران، روزبهان، ج ۲.
- کراجکی، محمد‌بن‌علی (۱۳۵۳)، معدن الجواهر و ریاضه الخواطر، احمد حسینی، تهران، المکتبه المترضویه.
- کرمانی، محمد‌کریم (۱۳۶۲)، دقائق العلاج، عیسیٰ ضیاء ابراهیمی، کرمان، چاپخانه سعادت، ج ۱.
- کفععی، ابراهیم‌بن‌علی (۱۴۱۸) (ق)، البلد الامین والدرع الحصین، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- کلینی، محمد‌بن‌یعقوب (۱۴۰۷) (ق)، الكافی، علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۱، ۳، ۶.
- کیانی، کاظم (۱۳۹۹)، دائرة المعارف داروشناسی کیاهی، تهران، زرقلم.
- مجلسی، محمد‌بابقر (۱۴۰۳) (ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۵۹ و ۷۳.
- محمد‌بن‌محمد عبدالله (۱۳۸۳)، تحفه خانی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۶)، دانشنامه احادیث پزشکی، حسین صابری، قم، دارالحدیث، ج ۱.
- مستغفری، جعفرین محمد (۱۳۸۵) (ق)، طب النبی، علی اکبر الهی خراسانی، نجف، مکتبه الحیدریه.
- مفید، محمد‌بن‌محمد (۱۴۱۳)، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید.
- مقدم، کاظم (۱۳۹۰)، داروخانه کیاهی، تهران، بختیاری.
- میرزاوی، سکینه (۱۳۹۶)، خرافه‌گرایی و خرافه‌زادایی، قم، هاجر.
- نفیسی، میرزا علی اکبر (بی‌تا)، فرهنگ نفیسی، خیام، تهران، ج ۵.

نورانی، مصطفی (۱۳۸۴)، دانه‌المعارف بزرگ طب اسلامی، قم، ارمغان یوسف، ج. ۷.

همدانی، میرزا علی بن زین العابدین (۱۳۸۲)، إحياء الأطفال، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.

هونکه، زیگرید (۱۳۶۲)، فرهنگ اسلام در اروپا، مرتضی رهبانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

یوسفی هروی، یوسف بن محمد (۱۳۹۱)، ریاض الاولیه، تهران، المعی.

### نشریات

کارگرفرد، مهدی، دهقانی، مهدی و حیدری، احمد (تابستان ۱۳۹۰)، «تأثیر یک دوره ورزش درمانی در آب بر کیفیت زندگی اضطراب و افسردگی بیماران هموفیلی»، نشریه کومش، ش. ۴۰، صص ۳۶۴-۳۷۱.

مصطفیزاده، مجید، حیدری، فاطمه و قلعچه‌یزدانی، سهیلا (تابستان ۱۳۹۷)، «اثربخشی ۲۱ جلسه آب درمانی بر کاهش استرس بعد از سانحه، اضطراب و افسردگی»، نشریه مطالعات روانشناسی ورزشی، ش. ۲۴، صص ۱۱۵-۱۳۰.

Dor: 20.1001.1.23452978.1397.7.24.8.8

منصوریان، نوید، (۱۳۹۵) «تأثیر روش آب درمانی نسبت به روش فیزیوتراپی بر درد استتوآرتیت زانو»، اولین همایش ملی تحولات علوم ورزشی در حوزه سلامت، پیشگیری و قهرمانی.

رامش، نشاط، کاظمی، رفیا، مؤمن نژاد، مریم (۱۳۹۴)، «بررسی تأثیر آب درمانی در کاهش دردهای مفصلی»، کنگره بین المللی طب مکمل و جایگزین.

اثباتی، نعمه، فلاح‌محمدی، ضیاء و صادقپور، بهرام (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، «تأثیر یک برنامه منتخب ورزش درمانی در آب بر درد، عملکرد و زمان تحرک بیماران زن مبتلا به کمردرد مکانیکی»، پژوهشنامه فیزیولوژی ورزشی کاربردی، ش. ۹، صص ۷-۱۷.

میرزایی، محبویه، ارشم، سعید (بهار و تابستان ۱۳۹۶)، «مقایسه اثربخشی تمرین در آب گرم معدنی و آب معمولی بر برخی عوامل روانشناختی زنان مبتلا به کمردرد مزمن»، نشریه پژوهش در توانبخشی ورزشی، ش. ۹، صص ۳۷-۴۶.

Doi: 10.22084/rsr.2017.9021.1190

کریمی‌نیا، محمد‌مهدی، شیرپور، ناهید و مقدم، مجتبی (شهریور ۱۴۰۰)، «بازکاوی مسأله خرافات و مبارزه با آن از منظر آیات و روایات»، نشریه دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ش. ۴۰، صص ۱۷۴-۱۸۴.

مجرد، مجتبی (زمستان ۱۳۹۷)، «ستیز با طب (ریخت‌شناسی خرافه‌های طبی در ایران از قرن هفتم تا دوازدهم قمری با تکیه بر سه دستنویس فارسی)»، نشریه تاریخ پزشکی، ش. ۳۷، صص ۳۱-۴۱.

Doi: 10.22037/mhj.v10i37.24414

تازیکی، طیبه، افروز، غلامعلی و قاسم‌زاده، سوگند (فروردین ۱۳۹۴) «اثربخشی اسب سواری درمانی بر مهارت‌های اجتماعی کودک دارای اتیسم»، نشریه تعلیم و تربیت استثنایی، ش. ۱۲۹، صص ۳۳-۳۸.

نشریات لاتین:

Science Direct, Essential oil used in aromatherapy: A systematic review. Asian Pacific of Tropical Biomedicine. 2015

Ewa Malchowicz & others. Perceived Benefits for Mental and Physical Health and Barriers to Horseback Riding Participation. The Analysis among Professional and Amateur Athletes. International journal of Environmental Research and Public Health. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7277445/>

Shlomit Weiss-Dagan & others. Therapeutic horseback riding for at-risk adolescents in residential care. Child and Adolescent Psychiatry and Mental Health volume 16, Article number: 90 (2022)



: 20.1001.1.26764830.1402.4.15.2.5

تحلیل پدیده گسترش مدارس در دمشق و حلب با تأکید بر دوره زنگیان؛

بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو

علیرضا اشتربی تفرشی<sup>۱</sup> / مهری گودینی<sup>۲</sup>

(۳۳-۵۵)

### چکیده

در سده‌های ششم و هفتم هجری، نزدیک به چهل مدرسه در دو شهر مهم شام یعنی دمشق و حلب تأسیس شدند. اگر این شمار از مدارس تنها در دو شهر دمشق و حلب، با تعداد مدارس پیشین، به ویژه نظامیه‌ها که شمار قابل ملاحظه کمتری داشتند، اما در عین حال در جغرافیای وسیع‌تر و شهرهای بیشتری پراکنده بودند، مقایسه شود، این مهم آشکار می‌شود که مدارس دمشق و حلب را باید پدیده‌ای در خور مطالعه از نظر انگیزه‌ها و عوامل مؤثر در ساخت آنان دانست؛ از این رو، پژوهش حاضر، ابتدا با بررسی مهم‌ترین منابع تاریخی این حوزه با شیوه‌ای کتابخانه‌ای، به اطلاعات توصیفی - تاریخی این مدارس دست یافته است؛ سپس با استفاده از نظریه سرمایه‌پی‌بر بوردیو با روش تحلیل کیفی به تطبیق پدیده مدارس با اصول این نظریه دست زده است؛ این پژوهش کوشیده است به تعریفی گویا و کارآمد از نظریه سرمایه بوردیو پردازد و در ادامه به کمک این چارچوب نظری نشان دهد که مدارس به عنوان سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه محور به نقش آفرینی در توسعه میدان اجتماعی گفتمان دینی مذاهب شافعی و حنفی کمک کرده‌اند و به عنوان عاملی برای فرازدگی احترام نسبت به حکمرانان زنگی و در نتیجه، زمینه‌ساز توسعه سرمایه نمادین آنان، یعنی استمرار و افزایش مشروعيت نرم ایشان در جامعه نقش آفرین بوده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** مدرسه، زنگیان، دمشق، حلب، نظریه سرمایه، بوردیو.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
ashtari.tafreshi@atu.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران.  
mhrig91@gmail.com

## ۱. مقدمه

طی سده‌های ششم و هفتم هجری، در دو شهر دمشق و حلب در شام، ده‌ها مدرسه برپا شدند. این مدارس به تدریس فقه، عمدتاً شافعی، تعلق داشتند. پژوهش حاضر بر آن است تا با مدلی کیفی به مطالعه پدیده گسترش مدارس پیرزاد و زمینه‌های مختلف آن را تبیین نماید. مدارس دمشق و حلب بسیار وامدار الگوی مدارس ایرانی یعنی نظامیه‌های عصر سلجوقی بودند؛ بهویژه آن که از کالبد یا ساختمانی اختصاصی برخوردار بودند، این در حالی بود که در ادوار پیشین، تعالیم فقهی اهل تسنن در مساجد و خانه‌های عالمان، فقهیان و محدثان تعلیم داده می‌شد و نهادهای آموزشی و علمی مانند دارالعلم‌ها، خزانه‌الحكمه‌ها بیت‌الحكمه‌ها یا به تعالیم غیر از فقه و حدیث اهل تسنن تعلق داشتند و یا عمدتاً در اختیار شیعیان بودند. هرچند این مدارس در الگوهای تأسیس بسیار شبیه به مدارس نظامیه بودند، اما در شمار ب مراتب بیشتر از مجموع مدارس نظامیه‌ای بودند که از خراسان تا بغداد در چندین شهر مهم ایران و مرکز خلافت اسلامی تأسیس یافته بود. به نظر می‌رسد که در پی کاربست موفق مدارس در تعالیم فقهی و حدیثی در ایران، این پدیده تمدنی اندکی با حدود تقریباً یک قرن فاصله یعنی تقریباً در اوخر سده پنجم و اوایل سده ششم وارد شامات شده و دو شهر مهم این منطقه، شاهد پدیدار شدن این مؤسسات در خود بوده است. تا حدود یک و نیم قرن بعد یعنی تا نیمه سده هفتم که پایان دوره ایوبیان بود، حدود یعنی دمشق و حلب طی حدود یک قرن بعد از آن، حدود ۳۷ مدرسه در این دو شهر پدید آمد که آماری حائز اهمیت و نیازمند توجه به نظر می‌رسد تا زمینه‌های چنین اقبالی به نهاد مدرسه کاویده شود.

پژوهش حاضر برای ارائه پاسخی معتبر به این پرسش آغاز می‌شود که چه عواملی موجب ظهور و گسترش ساخت مدارس در شهرهای دمشق و حلب در سده‌های ششم و هفتم هجری بودند؟ با علم به وجود عوامل مختلف دخیل در این فرایند، این پژوهش تنها تلاش دارد تا پدیده مدارس در دمشق و حلب را بر مبنای یک رویکرد یعنی نظریه سرمایه بوردیو تحلیل نماید؛ بر این اساس، پاسخ اصلی این پژوهش بر این فرضیه استوار است که مدارس دارای تشکیلات و خصلت نهادی و ظرفیت دریافت سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه‌محور و نمادین فرهنگی بودند، از این رو، مورد توجه طبقه فرادست حکمران برای دست یازیدن و حفظ این سرمایه‌های چندگانه قرار گرفتند.

## ۲. روش و چارچوب نظری

این پژوهش، با شیوه‌ای کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی در گردآوری داده‌های تاریخی و روش تحلیل کیفی

در تحلیل یافته‌ها صورت خواهد پذیرد. چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر نظریه سرمایه‌های است که بوردیو از مهم‌ترین ایده‌پردازان آن است. پی‌یر بوردیو<sup>۱</sup> جامعه‌شناس معاصر فرانسوی است که عمدۀ دیدگاه‌های وی بر مسائل واقعیت‌های جامعه و تبیین آبخشورهای قدرت در آن تمرکز دارد. نظریه سرمایه‌ها هر جامعه را مشکل از میدان‌های متنوعی می‌داند که در میان هر یک، سرمایه‌هایی به شکل چینشی الکترونی با تمرکز در بخشی خاص که خصلت آن میدان را نشان می‌دهد، فعال هستند. این سرمایه‌ها می‌توانند به نهادها، سازمان‌ها و یا حتی افراد تعلق داشته باشند (Bourdieu & Passeron 1997:71-75).<sup>۲</sup> جنکینز، (۱۳۸۵، ۱۳۶).

سرمایه<sup>۳</sup> از نظر بوردیو شامل هر اعتباری اعم از مادیات یا معناست که در درون شبکه‌ای از روابط اجتماعی شکل این سرمایه‌ها به چهار دسته اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نمادین تقسیم می‌شوند (جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۳۶). بر اساس این دیدگاه، جامعه خصلتی بافتی دارد، بدین ترتیب که اگر جامعه به یک قالی بافته شده تشییه شود، سرمایه‌های افراد، گره‌های خرد آن هستند و از مجموع این گره‌ها یا سرمایه‌های فردی، میدان‌هایی شکل می‌گیرد که به مثابه طرح‌های کلانی هستند که از مجموع آنان نیز جامعه پدید می‌آید. در این میان، برخی افراد یا نهادها می‌توانند از سرمایه‌های بیشتری برخوردار باشند و یا سرمایه‌های دیگران را به سوی خود رهبری کنند (Tzanakis 2011:77-90). در نظریه بوردیو، مفاهیمی وجود دارد که می‌توانند در این پژوهش مورد استفاده قرار گیرند:

۱. میدان اجتماعی<sup>۴</sup>: عرصه‌های نقش آفرینی کش‌گران اجتماعی را میدان می‌گویند که در جامعه بسیار متنوع است و افراد با تعلقات خاص خود می‌توانند در آن به نقش آفرینی به نفع سرمایه‌های یکدیگر و یا برضد این منافع مشغول باشند. این میادین می‌تواند به تخصص‌ها، دانش‌ها، علوم، هنر و تولیدات اختصاص داشته باشند (جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۷۰-۱۶۱؛ شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۶-۱۵؛ ۱۴۱-۱۴۰؛ فکوهی، ۱۳۸۴، ۱۴۵).

۲. ماهیت سرمایه: سرمایه‌ها دارای سیالیت هستند، یعنی اشکال آن مانند اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی قابلیت تبدیل به یکدیگر دارند؛ سرمایه‌ها حتی اگر معنایی نیز باشند، قابلیت افزایش و توسعه دارند (Bourdieu 1986:241-242)؛ شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۶؛ سرمایه‌های معنایی و فرهنگی با جنبه‌های شناختی و معنایی انسانی رابطه مستقیم دارند (شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۶-۱۳).

1. Pierre Bourdieu

2. Capital

3. Field

سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه محور<sup>۱</sup>: بخشی از سرمایه‌های فرهنگی ممکن است در قالب نظام آموزشی مشخص به تولید اعتبار آموزشی مشغول شوند، یعنی به شکلی رسمی، به افرادی از جامعه درجاتی ارائه دهنده آن درجات موجب ارتقای پایگاه‌های اجتماعی باشد و در این مسیر از قوانین و اصول ویژه‌ای پیروی کنند (Bourdieu & Passeron 1997:71؛ شویره و فوتمن، ۱۳۸۵، ۹۵؛ روح الامینی، ۱۳۶۵، ۱۱۸).

سرمایه‌های نمادین<sup>۲</sup>: بوردیو یکی از شارحان اندیشه ماکس وبر به شمار می‌آید. مفهوم سرمایه نمادین، شکل بسط یافته اندیشه وبری در زمینه مشروعیت کاریزماتیک است که به توسط بوردیو مطرح شده و بدین معناست که حتی افرادی که مستقیماً سهمی از منافع صاحبان قدرت ندارند، بواسطه سرمایه نمادین صاحبان قدرت (صاحبان سرمایه نمادین) پذیرای قدرت صاحبان آن، کرنش نسبت به آنان و فرمان‌پذیری نسبت به سلطه<sup>۳</sup> آنان و قبول کردن سهم آنان از منافع می‌شوند (Bourdieu 1986:242، 245-247؛ شویره و فوتمن، ۱۳۸۵، ۹۸-۱۰۰). ابزارهای این سرمایه، احترام، قابلیت‌های انسانی مانند زبان و هنر است. در حقیقت، این نوع سرمایه، شناختی‌ترین بخش از نظریه سرمایه را نشان می‌دهد، یعنی دارنده سرمایه و پذیرنده احترام نسبت به آن، هر دو در قراردادی اجتماعی، آن سرمایه را معيار احترام و مشروعیت قلمداد کرده‌اند (Bourdieu 1984:291؛ شویره و فوتمن، ۱۳۸۵، ۱۰۳؛ جنکینز، ۱۳۸۴، ۱۱۹). وجه شناختی این سرمایه مستقیماً با مسئله گفتمان در جامعه که همان بستر فهم مشترک عمومی می‌تواند باشد، ارتباط دارد، بدین‌ترتیب که با تولید وجه شناختی مشترک، به فهم مشترک از موضوعاتی مانند احترام و مشروعیت کمک می‌کند و تسهیل‌گر دامنه‌های سلطه همسو با آن گفتمان در جامعه می‌شود (Tzanakis 2011:77-80؛ شویره و فوتمن، ۱۳۸۵، ۱۷). بدین‌ترتیب، هر طبقه و یا هر گفتمان می‌تواند با افزایش سرمایه نمادین یا نفوذ گفتمانی خود بر میزان سلطه مطلوب خود در جامعه بیفزاید (Bourdieu 1990:120-122؛ شویره و فوتمن، ۱۳۸۵، ۱۰۲).

سرمایه اقتصادی<sup>۴</sup>: پول و کالای مادی دارای ظرفیت انتقال میان افراد با هدف تولید و بهره‌وری از خدمات، سرمایه اقتصادی است. از نظر بوردیو، کنش‌گران اجتماعی با اتکاء به سرمایه‌های اقتصادی و تبدیل آنان به سرمایه‌های اجتماعی، فرهنگی و نمادین، می‌کوشند تا میدان اجتماعی خود را توسعه

1. Institutionalized Cultural Capital

2. Symbolic Capital

3. Domination

4. Economical Capital

بخشنده، حتی اگر این میدان در نزاع با دیگران به دست آید (شویره و فونتن، ۱۳۸۵؛ ۹۵). (Huang 2019:45)

۲/۶. احترام<sup>۱</sup>: چنان‌که در بخش سرمایه نمادین ذکر شد، بخش مهمی از سرمایه نمادین، بواسطه احترام روی می‌دهد و تحقق می‌یابد (Bourdieu 1990:131، 129، 125، 123). به طور کلی، افراد در مراحلی پس از رفع نیازهای اولیه مانند خوراک، پوشاش و امنیت سرپناهی، نیاز به احترام در جامعه و روابط اجتماعی را حسّ می‌کنند. در نظریه بوردیو، احترام از ابزارهای مهم اعمال سلطه است، به نحوی که دارنده این نوع سرمایه، می‌تواند دیگران را به شکلی نامحسوس به مشروع دانستن سلطه ناملموس خود فراخواند (فکوهی، ۱۳۸۴، ۱۴۴؛ Bourdieu 1990:131).

### ۳. مروری بر ادبیات تحقیق

در باب مدارس اسلامی با رویکرد توصیفی - تاریخی تا کنون پژوهش‌های مختلفی در ادبیات فارسی، عربی و انگلیسی زبان صورت گرفته است. برای نمونه، پژوهش‌های نورالله کساibi در این زمینه، بهویژه با تمرکز بر مدارس نظامیه، از جمله کتاب مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، از این دست پژوهش‌های است. برخی از این مطالعات به دوره تاریخی مورد نظر این پژوهش نزدیک‌تر بوده‌اند، مثلاً مهروی گودینی در کتابی با عنوان نهاد تعلیم و تربیت در قلمرو زنگیان فهرستی از برخی مدرسه‌های دوران زنگیان را توصیف کرده است. برخی مقالات پژوهش نیز به حوزه‌های تاریخی مشابه پرداخته‌اند؛ مثلاً مقاله «سیاست مذهبی و وضع علمی و آموزشی شامات (از اتابکان زنگی تا پایان ممالیک)» به قلم ایزدی و کریم‌زاده ضمن با اشاره به پنج مدرسه دوره زنگیان و هشت مدرسه دوره ایوبیان در شام، ظهور آنان را با تلاش زنگیان و ایوبیان برای رویارویی با شیعیان مورد اشاره‌ای مختصراً قرار داده است. (ایزدی و کریم‌زاده: ۱۳۹۵-۱۶۴) برخی مقالات نیز به تحلیل روابط میان دانش و قدرت در این دوره با رویکرد تحلیل تاریخی پرداخته‌اند؛ برای نمونه مقاله «دین و دولت در دولت‌های آل زنگی و ایوبیان: درآمدی بر ادبیات سیاسی اسلامی» به قلم انصاری قمی (انصاری قمی، ۱۳۸۵: ۹-۱۰) که تحلیل-هایی در باب دغدغه‌های سیاسی زنگیان و ایوبیان در رویارویی با صلیبیان و شیعیان را مطرح می‌دارد. با این حال، بررسی تحلیلی پدیده مدارس پرشمار دمشق و حلب در سده‌های ششم و هفتم از منظر پی-یر بوردیو کوششی نوآورانه است.

## ۴. یافته‌های توصیفی پژوهش

تقریباً از آستانه سده ششم تا نیمه سده هفتم هجری، ۳۷ مدرسه در دو شهر دمشق و حلب تأسیس شدند. این مدارس را می‌توان به شرح ذیل چنین دسته‌بندی نمود:

جدول ۱:

استناد	گزارش اطلاعات آموزشی و جانبی	مدرسه و اطلاعات کلی آن
نعمیی، ۱۴۱۰، ۱: ۴۱۳	سکونت طلاب	۱ صادریه؛ دمشق؛ حنفی؛ ۴۹۱ ه.ق.؛ بانی امیر شجاع الدوّله صادر بن عبدالله
نعمیی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۳۴ - ۱۳۳، ۱۳۳؛ ذهبي، ۱۴۱۳، ۱۳۵؛ ابنكثير، ۱۴۱۳، ۶۱؛ ق/ ۱۹۹۳، م، ۳۶؛ ق/ ۱۹۹۳، م، ۲، ص ۶۲۳؛ كتبی، ۱۳۹۷؛ ق/ ۱۹۷۷، ۱۲، ۴۰۴	اولین مدرس ابوالحسن علی بن مسلم سُلمی دمشقی؛ بعد از او پسرش محمد؛ موقوفات شامل بازار سلاح دمشق	۲ امینیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ۵۱۴ ه.ق.؛ بانی اتابک دمشق امین الدوّله كمشتکین بن عبدالله طغتکین؛
غزی، ۱۴۱۹، ۱: ۱۳۳؛ حلبی، ۱۴۱۷، ۱: ۲۷۳-۲۷۰؛ ياقوت، ۱۴۴: ۱، ۱۹۹۵؛ شداد، ۱۹۹۱، ۱: ۲۴۱ - ۲۵۸؛ ذهبي، ۱۳۶۳ ق/ ۱۹۸۴، م، ۴: ۱۷۵؛ ذهبي، ۱۴۱۳، م، ۱۹۹۳	بنای سابق این مدرسه متعلق به شیعیان بود؛ برای فقیه و محدث شرف الدین عبد الرحمن بن عجمی و با مصالح کنیسه طحانین به رغم مخالفت شیعیان ساخته شد؛ مدرسان آن: شرف الدین اولین مدرس و پس از شرف الدین، نوه او مجdal الدین طاهر بن نصرالله بن جهبل و برادرش زین الدین ابوالحسین عبدالکریم، صالح - ابوالحسن علی بن محمد بن منصور بن داود ارجیشی؛ دارای اوقافی چون روستای	۳ زجاجیه؛ در بازار شیشه گران (زجاجین) حلب؛ شافعی؛ ۵۱۷ ق؛ بانی اتابک بدرا الدوّله؛

۳۸۲-۴۱:۳۸۱	کارس		
: نعیمی، ۱۴۱۰، ۱؛ ۳۶۹-۳۶۸	اولین مدرس شیخ ابوالحسن علی بلخی، عالم دارای گرایش‌های تند سنتی گرایانه‌هو محدودیت برای سایر مذاهب، بوده است که از جمله عبارت شیعی «حی علی خیر العمل» را از اذان در شام انداخت. از دیگر مدرسان: فرزند بلخی، شمس الدین، قاضی بدرالدین یوسف بن خضر حنفی و ابوعبدالله سدیدالدین تمیمی	بلخیه یا خربتُ الگنیسه و یا خانه آبی درداء؛ دمشق؛ ۵۲۵ ق؛ احتمالاً شافعی؛ بانی امیر کوز دقاقی؛	۴
ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م، ۱۱؛ ابن عماد حنبلي، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م، ۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م، ۱۲؛ نعیمی، ۱۴۱۰، ۱؛ ۳۸۴-۳۸۶؛ ذهبي، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۸۴ م، ۴؛ ج ۱۴۱۳ ق / ۱۹۹۳ م، ۳۸، ص ۲۲۱-۲۲۲	مدرسان: شیخ ابی الحسن علی بلخی، فخرالدین قاری و قاضی شرف الدین- عبدالوهاب حورانی.	خاتونیه برانیه؛ دمشق؛ احتمالاً شافعی؛ احتمالاً در ۵۲۶ ق؛ بانی تاج الملوك زمرد خاتون دختر امیر جاولی، خواهر دقاق و همسر ملک بوری و مادر ملک اسماعیل و ملک محمود بن بوری؛	۵
صلابی، ۱۴۲۸ ق / ۲۰۰۷؛ ۲۱۷؛ حلبی، ۱۴۱۷-۲۸۵	مدرسان: قطب الدین مسعود بن محمد بن- مسعود نیشابوری، منصف کتاب فقهی الهادی	نفریه نوریه؛ حلب؛ شافعی؛ ۵۴۴ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۶

۲۸۶			
ابن شداد، ۱۹۹۱، ۲؛ حسن بن محمدبن ابی جعفر معروف به جعفر بلخی؛ پرداخت مقرّری به طلاب و مدرسان و امتیازاتی چون تأمین غذا، تخصیص سی هزار درهم به آذوقه ساکنان در ماه رمضان و یا شیرینی‌هایی که هر شعبان برای اهالی تهیه می‌شد؛ ۴۵۸	مدرسان: برهانالدین ابوالحسن علی بن- حسن بن محمدبن ابی جعفر معروف به جعفر بلخی؛ پرداخت مقرّری به طلاب و مدرسان و امتیازاتی چون تأمین غذا، تخصیص سی هزار درهم به آذوقه ساکنان در ماه رمضان و یا شیرینی‌هایی که هر شعبان برای اهالی تهیه می‌شد؛ ۴۵۸	حلویه یا حلاویه؛ حلب؛ در محل کنیسه‌های تخریب شده مسیحیان و محل مسجد سراجین بنی مردان؛ حنفی؛ ۵۴ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۷
حلبی، ۱۴۱۷، ۱؛ ۳۵۳؛ ابن شداد، -۲۷۷، ۱۹۹۱، ۱، ۲۷۶	مدرسان: برهانالدین ابوالعباس احمدبن- علی اصولی، افتخارالدین ابوهاشم- عبدالمطلب بن فضل‌هاشمی و فرزندش ابوالمعالی فضل و شهاب‌الدین احمدبن- یوسف بن عبد الواحد‌نصری؛ دارای وقوفات.	مقدمیه؛ حلب؛ در محل کنیسه‌های چهارگانه مسیحیان که در واکنش به نشق قبور مسلمانان توسط صلیبیان، به فرمان قاضی ابوالحسن محمدبن- یحیی بن محمدبن احمد بن خشاب تخریب شده بودند؛ ۵۴۵ ق؛ بانی عز الدین عبدالملک مقدم؛ او قلعه‌بان سنجر بود و بعدها پسرش شمس- الدین محمد، از امیران زنگی و از مهمنترین آنان علیه صلیبیان برآمد.	۸
نعمی، ۱۴۱۰، ۱؛ ۳۷۲	نخستین مدرس آن قاضی عزالدین ابو عبدالله محمد حنفی بود.	تأسیه؛ دمشق؛ ۵۵۰ ق؛ حنفی؛ بانی امیرتاشی دقّاقی؛	۹
حلبی، ۱۴۱۷، ۱؛ -۲۷۸؛ ۲؛ غزی، ۱۴۱۹، ۱؛ ۱۱۱؛ ابن شداد، -۲۴۵، ۱۹۹۱، ۱، ۲۴۴	مدرسان: شرف‌الدین عبدالله بن محمدبن- هبة‌الله تمیی شافعی معروف به ابن‌ابی- عصرور؛ دارای اوقافی چون مغازه‌ها و روستاها در داخل و خارج حلب و اتاق- هایی برای اقامت طلاب؛	عصرونیه؛ حلب؛ در محل خانه ابوالحسن علی بن ابی ثریا، وزیر بنی- مردان؛ احتمالاً شافعی؛ بانی نورالدین زنگی	۱۰

<p>ابن شداد، ۱۹۹۱، ۱: نعیمی، ۲۵۰ - ۲۴۸ - ۳۴۳، ۱، ۱۴۰۱ ۱۴۱۳؛ ذہبی، ۳۴۵ ق/ ۱۹۹۳ م، ۳۸</p> <p>ابن کثیر، ۱۸۵ ق/ ۱۹۸۶ م، ۱۴۰۷</p> <p>ابن: ۲۴۳؛ ابن تغدری بردی، ج، ۶ ص ۱۴۴؛ ابن عمام حنبلی، ۱۴۰۶ ۵۲۰ ق/ ۱۹۸۶ م، ۶: ۵۱۹- ذیل جوانی</p>	<p>قاضی زکی الدین بن زکی وصی بانی آن بود؛ نخستین مدرس آن قطب الدین نیشابوری بود؛ محل دفن بانی بنا؛ دارای موقوفات فراوان؛ «جوانی» به فضای درونی حصار شهر گفته می‌شد.</p>	<p>مدرسہ مجاهدیہ جوانیه؛ دمشق؛ ساخته شده قبل از ۵۵۵ ق؛ در نزدیکی باب الخواصین؛ شافعی؛ بانی سردار سپاه نورالدین، مجاهدالدین ابوالفوارس بن بزان کردی.</p>
<p>نعیمی، ۱۴۱۰، ۱: ۳۴۷؛ دوزی، بی تا، ذیل برانی.</p>	<p>مدرسان: شمس الدین عبدالکافی، تاج-الدین ابو بکر شہر زوری و تاج الدین مراغی؛ «برانی» به فضای مسکونی بیرون حصار شهر می گفتند</p>	<p>مدرسہ مجاهدیہ برانیه؛ دمشق؛ ساخته شده قبل از ۵۵۵ ق؛ شافعی؛ بانی سردار گرد سپاه نورالدین، مجاهدالدین ابوالفوارس بن بزان کردی</p>
<p>نعیمی، ۱۴۱۰، ۱: ۴۵۱؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م، ۱۲: ۲۲۶؛ ذہبی، ۱۳۶۳ ق/ ۱۹۸۴ م، ۱۲۱-۱۲۲: ۴</p>	<p>مدرسان: شیخ رشید الدین غزنوی، نجم-الدین نیشابوری و پرسش سراج الدین-محمد؛ مزار بانی</p>	<p>مدرسہ معینیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ۵۵۵ ق؛ بانی معین الدین اثر بن عبدالله-طغتکین، از امیران شام؛</p>
<p>نعیمی، ۱۴۱۰، ۱: ۴۷۵ - ۴۷۶، ۴۶۶</p>	<p>اولین مدرس: بهاء الدین بن عقاد بود، پس از او برہان الدین مسعود دمشقی و پرسش</p>	<p>نوریه کبری؛ دمشق؛ شافعی؛ در محل خانه عبدالملک بن مروان و خانه</p>

		صدر ابراهیم	سابق معاویه بن ابی سفیان؛ ۵۶۳ ق؛ بانی نورالدین زنگی؛	
: ۱ ۱۱۴	نعمیمی، ۱۴۰۱		اسدیه شافعیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۴ ق؛ بانی اسدالدین شیرکوه	۱ ۵
: ۲ ۳۶۲	نعمیمی، ۱۴۰۱	مدرسان: تاجالدین بن بوزان، تاجالدین بن نجار و احمد بن کاسی	اسدیه حنفیه؛ ساخته شده پیش از ۵۶۴ ق؛ دمشق؛ حنفی؛ بانی اسدالدین شیرکوه؛	۱ ۶
: ۱ ۴۰۱	نعمیمی، ۱۴۱۰	از جمله ناظران این مدرسه قاضی عساکر نجم الدین بن خلیل بوده است؛ دارای موقعات فراوان.	ریحانیه؛ دمشق؛ سال ۵۶۵ ق؛ حنفی؛ بانی ریحان طواشی، خادم نورالدین زنگی؛	۱ ۷
ابن کثیر، ۱۴۱۳ ق ۲۷۰ : ۱۲ م، ۱۹۹۳/ و ۱۳ : ۶۸؛ نعمیمی، -۲۷۱ ق: ۱، ۱۴۱۰ ۱۴۱۳ ذهبي، ۲۷۳ ۴۷ : ۳۹ م، ۱۹۹۳/ ق		اولین مدرس آن، فقیه نامدار ایرانی، قطب الدین نیشابوری بود و مدرسه برای او ساخته شد؛ دارای موقعاتی فراوان	عادلیه کبری؛ دمشق؛ شافعی؛ بانی نورالدین زنگی؛ ۵۶۷-۵۶۸ ق؛	۱ ۸
: ۱ ۴۹۹	نعمیمی، ۱۴۱۰		نوریه حنفیه صغیری؛ دمشق؛ حنفی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی؛	۱ ۹
: ۱ ۳۱۲-۳۰۸	نعمیمی، ۱۴۱۰	اولین مدرس آن خطیب دمشق ابوالبرکات خضر بن شبل بن عبدالحارثی دمشقی شافعی بود؛ سپس به عمادالدین اصفهانی، کاتب دیوان انشاء نورالدین سپرده شد؛ از دیگر مدرسان آن قاضی- القضات شمس الدین شیرازی بود.	عمادیه صلاحیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۲ ۰

۱	شعیبیه و یا اتراس و یا غضائیری؛ حلب؛ شافعی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۱
۲	قلعه حلب؛ در محل مساجد بنی- مردانه و کنائس تخریبی شده مسیحی؛ حلب؛ حنفی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۲
۳	دارالحدیث نوریه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۳
۴	دارالحدیث نوریه؛ حلب؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی	۴
۵	صلاحیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده پیش از ۵۶۹ ق؛ بانی نورالدین زنگی، بعدها منسوب شده به صلاح- الدین ایوبی	۵
۶	خاتونیه جوانیه؛ دمشق؛ حنفی؛ ساخته شده قبل از ۵۸۱ ق؛ بانی دختر معین الدین اُثر، حاکم دمشق و همسر نورالدین زنگی.	۶

ذهبی، ۱۳۶۳ ق / ۲۴۵:۴ م، ۱۹۸۴			
نعیمی، ۱۴۱۰: ۱؛ ۲۰۸، ۲۲۷، ج ۲: ۱۲۹؛ ذهبی، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۸۴ م، ۵: ۶۱؛ ۹۶ همو، ۱۴۱۳، ۲۲؛ ابوشامه، ۱۴۲۲: ۴؛ ق / ۲۰۰۲ م، ۴: ۱۷۱؛ نعیمی، ۱۴۱۰: ۱-۲۲۳، ۲۱۷، ۱؛ ابن قاضی شهیب، ۱۴۰۷، ۹۲؛ اشتربی تفرشی، ۹۳؛ ۳۶۱: ۲۶، ۱۳۹۷	محل سکونت طالبان فقه و قاریان قرآن؛ دارای موقوفات فراوان؛ محل دفن همسر، برادر و پسر بانی؛	شامیه برانیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ۵۸۲ ق؛ بانی ست الشام زمرد خاتون، خواهر صلاح الدین و همسر ناصرالدین محمد بن اسدالدین شیرکوه والی حمص	۲ ۷
نعیمی، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۳۰۵-۳۰۲	اولین مدرس بانی آن شرف الدین بن ابی عصریون بوده و فقهای زیادی نزد او تربیت یافتند	عَصْرُونِيَّه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده قبل از ۵۸۵ ق؛ بانی شرف الدین عبدالله بن محمد بن هبه الله بن ابی عصریون، قاضی القضاط شام، والی سنجار، نصیبین و حَرَان.	۲ ۸
نعیمی، ۱۴۱۰: ۱؛ ۴۳۱-۴۳۴	محل اقامت طالبان فقه و قاریان قرآن؛ بنای یادمانی به یاد فرخشاه، پسر بانی بدون دفن جسد در آن؛	فرخشانیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده حدود ۵۸۷ ق؛ بانی حَظُّالخیر خاتون، همسر شاهنشاه بن نجم الدین ایوب	۲ ۹
حلبی، ۱۴۱۷، ۱، ۳۴۵-۳۴۷ غزی؛	مدرسان: موفق الدین بن نحاس	مدرسه شادبختیه یا عدیمیه؛ حلب؛ قبل از ۵۹۰ ق؛ بانی امیر جمال-	۳ ۰

٦٣: ٢، ١٤١٩ شداد، ١٩٩١: ١ ٢٧١ - ٢٧٢		الدين شاذبخت، از امیران زنگی	
نعمیمی، ١٤١٠: ١ ٢٨٣ - ٢٩٠	محل سکونت طالبان فقه شافعی و حنفی	عذراییه؛ دمشق؛ ٥٩٣ ق؛ مشترک بین شافعیان و حنفیان؛ بانی عذرا خاتون، دختر شاهنشاه بن نجم الدین ایوبی	٣ ١
ابن شداد، ١٩٩١ م، ١: ٢٩٧، بهاءالدین بن شداد، ١٩٦٤: ٢٣٩-٢٣٧، نعمیمی، ٢٩٠: ١، ١٤١٠ كثیر، ١٤٠٧ ١٢: ١٣ م، ١٩٨٦ ق/١٣	محل سکونت طالبان فقه و قاریان قرآن؛ محل دفن صلاح الدین ایوبی؛ صالحیه؛ دمشق؛ ساخته شده پیش از ٦٣٤ ق؛ شافعی؛ بانی ملک عزیز ایوبی	عزیزیه؛ دمشق؛ ساخته شده پیش از ٦٣٤ ق؛ شافعی؛ بانی ملک عزیز ایوبی	٣ ٢
نعمیمی، ١٤١٠: ١ ٢٣٩ - ٢٤٦	شهرت بواسطه اجتماع قاریان؛ سکونت طالبان فقه شافعی	صالحیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ٦٣٨ ق؛ بانی مادر ملک صالح اسماعیل	٣ ٣
ابن كثیر، ١٤١٣ ق - ١٦١: ١٣ م، ١٩٩٣/ ١٦٢: ١٦٢ نعمیمی، ٩٨ - ١٤٠١: ٩٦	مدرسان آن: تاج الدين ابوبكر بن طالب - اسکندری؛ نجم الدین اسماعیل ماردانی، صفی الدین محمد بن عبدالرحیم ارمومی فقیه شافعی و متکلم اشعری	atabkîye؛ دمشق؛ شافعی؛ قبل از ٦٤٠ ق؛ بانی خاتون، دختر عزالدین مسعود بن مودود زنگی	٣ ٤
نعمیمی، ١٤١٠: ٢ ٦٢: ابن عماد، ١٩٨٦ ق ١٤٠٦ ٣: ١٦٥ ذهبي، سیر، ١٤١٣: ٢٢ ٣٣٥: ابن كثیر،		صاحبیه؛ دمشق؛ حنبلی؛ قبل از ٦٤٣ ق؛ بانی ربعیه خاتون، خواهر صلاح الدین و همسر ملک مظفر الدین حاکم اربل	٣ ٥

۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م، ۳۱۷، ۱۲			
۱: نعیمی، ۱۴۰۱؛ ۱۸۳ - ۱۸۲؛ ۱۴۲۲ ابوشامه، ۱۹۷ ق / ۲۰۰۲ م، ۳:	بانی این مدرسه، اولین مدرس آن بود؛	دولعیه؛ دمشق؛ شافعی؛ ساخته شده قبل از ۶۵۳ ق؛ بانی جمال الدین - محمد بن ابی فضل تغلبی ارقمنی - دولعی خطیب	۳ ۶
۱: ابن عدیم، بی تا، ۱؛ ۶۲: حلبی، ۱۴۱۷؛ ۳۴۸ - ۳۵۱، ۱	مدرسان: حسین بن محمد بن اسعد بن حلیم - منعوت؛ صاحب موقوفاتی چون مغازه - هایی در بازار حلب؛	حدادیه؛ در بازار آهنگران (حدادیه) حلب؛ ساخته شده در نیمه دوم سده هفتم؛ شافعی؛ بانی حسام الدین - محمد لاجین، از امیران محلی	۳ ۷

## ۵. تحلیل یافته‌های تاریخی پژوهش

بر اساس آن‌چه در مبحث چارچوب نظری این پژوهش مطرح شد و نیز نوع داده‌هایی که در بخش توصیفی ارائه شده است، به نظر می‌رسد که بتوان داده‌های بخش توصیفی را در پنج محور مستخرج از چارچوب نظری بازخوانی کرد. این بازخوانی بدین شرح خواهد بود:

### ۵/۱ دگرگونی ماهیتی سرمایه‌ها

یکی از آشکارترین موضوعات در تأسیس مدارس موضوع سرمایه اقتصادی است. هرچند به سبب ماهیت فرهنگی، علمی و دینی مدارس، شاید وجه اقتصادی آن‌ها در بسیاری پژوهش‌ها اولویت تحلیل-ها قرار نگیرد و یا حتی مغفول بماند، اما مزیت نظریه بوردیو کاربست آن در موضوع اقتصادی بدین ترتیب است که توجه به سرمایه اقتصادی را جلب می‌نماید و پژوهش را از بی‌توجهی به آن می‌رهاند. گزارش‌های فوق نشان می‌دهد که مشخصاً در مواردی از تأسیس مدارس، موقوفاتی به آن‌ها تعلق داشته-اند که بعضاً فراوان نیز توصیف شده‌اند (جدول ۱، بندهای ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۷)؛ این موقوفات معمولاً اموال غیر منقولی بوده‌اند که سال‌ها و گاه قرن‌ها در خدمت مؤسسه می-بودند، بهویژه در مواردی که مشخصاً به بازارها و مغازه‌ها اشاره شده است (جدول ۱، بندهای ۱۰ و ۳۷). اشاره به ناظر نیز نشان دهنده اهمیت امور مالی همین مؤسسات و موقوفات آن‌ها است (جدول ۱، بند .(۱۷)

از سوی دیگر، گزارش‌های دیگری نشان از ارائه مقرری یعنی پرداخت حقوق به مدرسان و طلاب دارد (جدول ۱، بندهای ۷ و ۲۵). هم‌چنین بدون شک در تأسیس اولیه این مدارس، در مواردی برای بنا نهادن آنان به جای ساختمان‌های تخریب شده قبلی و یا برساختن بنایی جدید، هزینه‌های ساختمانی به کار برده می‌شدند. تمامی این موارد به معنای تبدیل سرمایه اقتصادی به نوعی دیگر از سرمایه است که اجتماعی، فرهنگی و یا نمادین بوده است و طبق نظریه بوردیو امکان آن با مبحث ماهیت سرمایه و قابل تبدیل بودن آن قابل بازخوانی است. بدین‌ترتیب، انگیزه‌هایی قوی، سرمایه اقتصادی که از جذاب‌ترین نوع سرمایه‌هاست به شمار می‌رود را به سرمایه‌های دیگر از جنس معنایی، شناختی و حسّی تبدیل کرده است. این انگیزه‌ها، علاوه بر انگیزه‌های خیرخواهانه، خداپسندانه و دینی که انکارناپذیر هستند، در سایر جنبه‌ها می‌توانند طبق نظریه بوردیو با تحلیل سرمایه‌های هدف یعنی سرمایه‌های نمادین و فرهنگی بازشناسی شوند.

## ۵.۰ سرمایه فرهنگی مؤسسه محور

واضح است که این سرمایه با نهادها و نظام آموزشی تطبیق دارد. مدارس نیز از نهادی‌ترین عناصر علمی - فرهنگی تمدن اسلامی به شمار می‌روند. در حالی که از سده اول اسلامی، حلقه‌های آزاد بدون هیچ قید و بندی در اماکنی متنوع، مانند مساجد، خانه‌های معمولی تا خانه‌های عالمان و بزرگان، تالارهای پرطمطراق دربارها و بازارها، بر مبنای احساس نیاز دینی و علمی به دانش یا دانش دینی، به ترویج علوم دینی، مانند فقه و حدیث اختصاص یافته بودند (غنیمه، ۱۳۷۷، ۶۲ - ۴۹)، مدارس، از اواخر سده چهارم و بعدها با ظهور مدارس نظامیه، این علوم و انگیزه‌ها را در سیطره تسلط خود گرفتند (غنیمه، ۱۳۷۷، ۱۰۵ - ۱۱۷).

در حالی ممکن است عنوان مدرسه در گزارش‌هایی از تمدن اسلامی، به سبک فقهی - حدیثی ویژه‌ای اشاره داشته باشند (Makdisi 1981: 1-2)، گزارش‌های مربوط به مدرسه در این پژوهش از نوعی یعنی مشخصاً مدرسه در مفهوم نهاد آموزشی هستند؛ فلذا جدول ۱ در این پژوهش به روشنی نشان می- دهد که مدارس فوق در سبک مدارس نظامیه و به معنای اصطلاحی مدرسه بوده‌اند. این نهادها از روال- های آموزشی، استادان و دانشجویان برخوردار بودند. گمارش استادان حتی با نظارت‌ها و آئین‌های ویژه صورت می‌پذیرفت و تأکید بر تدریس عالم نامدار در این مدارس بدین معناست. دروس نیز بر مبنای مشخصی عمدتاً با تأکید بر فقه بودند و استادان که فقیهان درجه اول روزگار به شمار می‌آمدند، بر مبنای اصول و تلقی فقهی خویش به تعلیم مشغول بودند. حدیث در برخی مدارس مورد تأکید بیشتر بود که

دارالحدیث‌های نوریه شامل آن هستند. بدین ترتیب، این مدارس در دوره تاریخی خود دقیقاً مصاديق سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه محور در اندیشه بوردیو بوده‌اند (بوردیو، ۱۳۷۸: ۱۰۹-۱۱۰).

#### ۵/۳. فراجذب احترام

بر اساس جدول ۱، بخش قابل توجهی از مدارس، مانند نوریه‌ها، اسدیه‌ها و ... حاملان نام یا القاب سازندگان آنان بودند. مشخصاً این موضوع می‌توانست نقش قابل ملاحظه‌ای در فراجذب احترام برای این افراد در جامعه داشته باشد. به نظر می‌رسد که ورود شمار قابل توجهی از زنان درباری یا زنان خاندان‌های فرادست حکمران در جامعه به عرصه ساخت مدارس، برای این بانوان نیز احترام قابل توجهی، چه از نظر خاندانی و چه از نظر اجتماعی داشته است (جدول ۱، بندهای ۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹ و ۳۵). تبدیل برخی از این مدارس به آرامگاه‌ها خاندانی بزرگان سیاسی نیز هرچند از مصاديق آمرزش - طلبی بوده است، اما هم‌چنان به فراجذب احترام برای آن خاندان منتهی می‌شد (جدول ۱، بندهای ۱۱، ۲۷ و ۳۲).

#### ۴/۵. توسعه میدان اجتماعی یا گفتمنانی

مدارسی که حامل نام بزرگان سیاسی بودند به توسعه گفتمنانی آنان در جامعه کمک می‌کردند (Tzanakis 2011: 77-90)، اما این موضوع بیشتر از آن که در مورد خاندان حکمران مشهود باشد، در مورد عالمان مشهود بود. از ارکان سه‌گانه مدرسه یعنی یک بانی، فردی برای آموختن و فردی برای آموزش دادن، دو تن از عالمان بودند. این افراد حاملان گفتمنان دینی در جامعه بودند. بدین ترتیب، هر چقدر بر تعداد، حضور، فعالیت و دامنه حضور این افراد افزوده می‌شد، میدان اجتماعی عالمان و یا گفتمنان دینی توسعه می‌یافت (جنکینز، ۱۳۸۵، ۱۶۱). تخصیص هر مدرسه به تدریس یک عالم بر جسته روزگار، نشانه دیگری از این موضوع است. گزارش‌ها از سکونت طلاب در این مدارس و شمار دانش‌آموختگان آن نیز شواهد دیگری است. این بدان معناست که این تعداد از مدارس می‌توانستند بر تعداد کشگران دین آموخته و در نتیجه دامنه کنش‌گری عالمان دینی بیفزایند. این میدان اجتماعی یا گفتمنان برتر با این تعداد از مدارس که همه آنان به اهل تسنن و بیشتر آنان به ترتیب به دو مذهب شافعی و حنفی تعلق داشتند، می‌توانستند در توسعه گفتمنانی مذهبی خاص در جامعه نقش‌آفرین باشند. به ویژه در این دوره که حضور صلیبیان در مرزهای هم‌جوار تهدیدی علیه اساس اسلامی جامعه بود و نیز در درون جامعه اسلامی، رویارویی با رقیانی مانند اسماععیلیه می‌توانست حاکی از انگیزه‌های عالمان تسنن برای تداوم وسعت بخشی به میدان اجتماعی فعالیت خود یا برتری خواهی گفتمنان مذهبی خویش در رقابت با سایر

میادین گفتمانی باشد. به عبارت دیگر، این میدان به معنای توسعه افرادی دارای فهم و شناخت مشترک در برابر تهدیدات عناصر تهدیدکننده مشترک بود.

به عبارت دیگر، یکی از گفتمان‌ها یا میادین رقیب برای اهل تسنن در شام مسیحیت بود که رویارویی سرمایه‌های متنوع میادین آن با اسلام از قرون اولیه اسلامی مشهود بود؛ شهرهای دمشق و حلب از آغاز اسلام محل مجادلات دینی میان اسلام و مسیحیت بودند. شام، با سابقهٔ دیرپایی از حضور شاخه‌های مختلف مسیحیت، مانند فرقه‌های یعقوبی- منوفیزیتی و کلیسای بیزانسی، پاچشته امپراتوری مسیحی روم شرقی و در برداشت بسیاری از یادمان‌های مقدس و زیارتگاهی مسیحیان (زیاده، ۱۹۶۶: ۱۸-۱۹، ۱۶؛ هروی، ۱۹۵۳: ۱۱)، محل انواع رویارویی‌های اسلام و مسیحیت بود؛ این رویارویی‌ها در سده اول هجری بیشتر در قالب رویارویی‌های کلامی بروز یافتد. (زَرُو، ۱۲۴: ۱۹۷۱-۱۲۵) در مجادلات دینی میان مسیحیت و اسلام، شام مرزی تهاجمی بر ضدّ اسلام بود، چنان‌که تلاش‌های یوحنا یا یحیی دمشقی فرزند سرجیوس/ سرجون مسیحی را نمونه‌هایی از این دست می‌توان برشمرد. (بروکلمان، ۱۹۵۹: ۱: ۲۵۶) حتی الگ گرابار ایجاد بناهایی چون جامع اموی دمشق و قبّه الصخره را پاسخ نمادین و اقتدارآمیز حاکمیت اسلامی به جهان مسیحیت می‌داند (گرابار، ۱۳۷۹: ۱۳۱-۱۲۹). این رویارویی، با ظهور صلیبیان در شام و قتل و عام‌های دولت‌های ایشان علیه مسلمانان به عینیتی هولناک رسید. از این رو، گزارش‌هایی در ساخت مدرسه در جای اماکن مقدس مسیحی (جدول ۱، بندهای ۷ و ۸)، در حقیقت، نزاع میادین اجتماعی از نوع بارز آن بوده است. نمونه‌های دیگری از رقابت‌های میدان اجتماعی مذهب تسنن با سایر میادین، رقابت با میادین سایر مذاهب اسلامی بود؛ برای نمونه، در بندهای ۱۲، ۲۳ و ۲۴ اشاره شده است که این مدارس در جای اماکنی متعلق به سایر مذاهب اسلامی به وجود آمده‌اند. این بارزترین نوع جدال میادین برای حذف رقیب و توسعه خود به شمار می‌آید.

علاوه بر این، میادین اجتماعی می‌توانند دارای سریل‌های ویژه یا کانون‌های مرکزی با رتبه‌بندی‌های مختلف در اثرگذاری نیز باشند. بدین ترتیب، مدرسه به عنوان یکی از کانون‌های مهم در میدان اجتماعی تسنن، می‌توانست از طریق نزدیکی با میادین دیگر مانند بازارها، به کنش‌گری بیشتری نائل آید؛ ساخت مدارس در بازارها (جدول ۱، بندهای ۳ و ۳۷) و یا ارتباط مدارس با خطیابان در مساجد جامع که صاحبان رسانه بودند (جدول ۱، بند ۲۰، ۲۵، ۳۶)، نمونه‌هایی از این دست است.

عناصر دیگری که بر قدرت کنش‌گری مدارس در میدان اجتماعی می‌افزود، ماهیت آموزش آن‌ها بود که عمدتاً بر محوریت فقه شکل گرفته بود. علم فقه با ماهیت ویژه در اثرگذاری اجتماعی و گفتمانی می-

توانست در این زمینه، مؤثر باشد (میرمحمدی، ۱۳۹۹، ۱۴۹). به عبارت دیگر، گفتمان فقهی یا زبان فقه همان گفتمان مدرّسی بود که با مفهوم زبان دانشگاهی امروزی در نظریه بوردیویی قابل تشبیه است (جنکیز، ۱۳۸۵، ۲۹۰). گسترش مدارس به معنای تربیت افراد بیشتری بود که به عنوان فرهیخته از این گفتمان آگاه بودند و بر دامنه نفوذ آن در جامعه می‌افزودند (شویره و فونتن، ۱۳۸۵، ۱۳).

۵/ سرمایه نمادین

اگر به چهار بند تحلیلی پیشین یعنی ۱-۵ دقیق شود، شبکه‌ای از ارتباطات میان آنان نمایان است؛ سرمایه‌های اقتصادی به سرمایه‌های فرهنگی مؤسسه محور تبدیل شده‌اند، این سرمایه‌ها به فرازدیج احترام برای بانی آن‌ها تبدیل و هم‌زمان به توسعه میدان اجتماعی یا گفتمانی عالمان و مذاهب تسنی منجر شده‌اند. تمامی این چرخه می‌تواند منجر به افزایش سرمایه نمادین جریان حاکمرانی اتابکان زنگی و یا سلطنت ایوبیان باشد.

هر حاکمیت دارای نوعی از اقتدار است که از سوی طبقه حکمران به طبقات دیگر تعمیم می‌یابد. پذیرش این اقتدار تعمیم‌یافته از سوی سایر طبقاتی که در دامنه اقتدار حاکمیت قرار گرفته‌اند، زمانی ممکن است که این پذیرش بدون چالش روی دهد، گسترش میدان‌های اجتماعی همسو با حاکمیت یا گفتمان‌های همسو با آن به تسهیل‌گری این رابطه می‌انجامد (Bourdieu 1990:112).

حاکمیت زنگی با توسعه میدان اجتماعی مدارس، کنش‌گری افرادی را توسعه می‌بخشیدند که در اصول باورمندی یعنی مذهب با آنان هم‌خوان‌تر از پیروان مذاهب رقیب بودند؛ تأکید این خاندان‌ها بر ساخت مدارسی با مذاهب شافعی و حنفی در همین راستا بود و می‌توانست میدان اجتماعی غالب را با میدان قدرت این حکمرانان هم‌پوشان سازد (جنکیز، ۱۳۸۵، ۱۶۴). احترام ناشی از سرمایه مؤسسه محور فرهنگی به شکلی ناملموس مشروعیت لازم را برای حکمران ایجاد می‌نمود (Bourdieu 1990:131).

این موضوع، البته محدود به عصر زنگی نبود و در ادوار مختلفی از تمدن اسلامی می‌توان آن را سراغ گرفت (عبدی، ۱۴۲۴: ۴۳۶-۴۳۷؛ فارسی، ۱۴۰۳، ۷۰۷). طبق گزارش‌های فوق، از مجموع ۲۸ مدرسه زنگیان، ۱۳ مدرسه به دست نورالدین برآمده بود و سایر امیران نیز به این امر اهتمام داشتند، از جمله تأسیس مدارس صادریه، امینیه، اسدیه و عزیزیه به دست امیران این حکمرانی تأسیس شدند. حساسیت بانیان در گمارش مدرسان بر کرسی تدریس، شواهدی از اهمیت نهاد مدرسه برای حکمرانی است؛ عالمانی صاحب‌نام چون قطب الدین نیشابوری، شمس الدین شیرازی، عماد الدین کاتب اصفهانی، ابن‌ابی‌عصرورن، شمس الدین جَرَزِی، شعیب آندرسی، رضی الدین سرخسی، برهان الدین بلخی و علی بن-

عساکر دمشقی بر مدارس نورالدین برای تدریس گمارش یافتند. در این چرخه، بانی و مدرس، کنش‌گران همپوشان در توسعه یک میدان اجتماعی به شمار می‌آمدند و این میدان به مشروعيت حاکمیت زنگیان یاری شایانی می‌رساند (برای شواهد تاریخی مشابه نک: اشتربی تقرشی و گودینی، ۱۳۹۱، ۹۳ به بعد).

## ۶. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر تلاشی بود برای ارائه پاسخ معتبر به این پرسش که چه عواملی موجب ظهور مدارس و گسترش ساخت آنان در شهرهای دمشق و حلب در سده‌های ششم و هفتم هجری بودند؟ با علم به وجود عوامل مختلف دخیل در این فرایند، مانند انگیزه‌های شخصی دینی، خیرخواهی‌های فردی و ایجاد زمینه‌هایی از خیرات دینی برای آمرزش درگذشتگان، این پژوهش تلاش خود را بر این امر متمرکز ساخت تا سایر عوامل مرتبط با پدیده مدارس دمشق و حلب را بر مبنای نظریه سرمایه بوردیو تحلیل نماید؛ بر این اساس، در بخش‌های مختلف این پژوهش به این موضوعات پرداخته شد: ۱) کلیات و طرح مسئله اصلی ۲) معرفی و تحلیل چارچوب نظریه سرمایه بوردیو در محورهای میدان اجتماعی، ماهیت سرمایه، سرمایه فرهنگی مؤسسه محور، سرمایه نمادین، سرمایه اقتصادی و احترام ۳) بررسی پیشینه تحقیق ۴) ارائه داده‌های تاریخی مرتبط با ۳۷ مدرسه دمشق و حلب در دوره مورد نظر با تأکید بر تفکیک گزارش‌های شناسنامه‌ای اصلی مانند اطلاعات ساخت و بانیان و داده‌های تاریخی مرتبط با فرایندهای آموزش و حیات مدرّسی ۵) تطبیق تحلیلی یافته‌های تاریخی بخش چهارم با محورهای بخش دوم یا چارچوب نظری؛ در بخش پنجم، مشاهده شد که مدارس مورد نظر قابل بازخوانی با نظریه سرمایه بوردیو است. بدین ترتیب:

الف - موقوفات و سایر هزینه‌های مادی مدارس بر اساس تغییر سرمایه‌های اقتصادی به فرهنگی تحلیل شد؛

ب - مدارس با مفهوم سرمایه فرهنگی مؤسسه محور تطبیق داده شد؛

ج - کاربست مدارس در مفهوم فراجذب احترام بازخوانی شد؛

د - مفهوم توسعه میدان اجتماعی یا گفتمانی مذاهب شافعی و حنفی و نقش مدارس در این فرایند تحلیل شد؛

ه - مفهوم سرمایه نمادین با توسعه مدارس تطبیق و نشان داده شد که مدارس در توسعه این نوع سرمایه یا بازتولید مشروعيت برای حاکمیت زنگی اثرگذار بوده‌اند.

اینک در مقام نتیجه‌گیری مراتب ذیل قابل ارائه است:

- ۱- مدارس در دوره مورد نظر تاریخی، قابل تطبیق با نظریه سرمایه بوردیو هستند؛ این تحقیق الگویی جدید برای بازخوانی این نظریه معاصر در قرون مختلف تمدن اسلامی است.
- ۲- طبق این الگو، مدرسه نهادی دینی با اهمیت اجتماعی و سیاسی و سرمایه، ایجاد و انباشت توان اثربخشی اجتماعی بوده است؛ فلذًا از افزایش توان اثربخشی این نهاد دینی، توسعه میدان اجتماعی مذهبی که مدارس حامل آن بودند، اتفاق افتاده است، یعنی: میدان اجتماعی تسنن (مذاهب شافعی و حنفی) توسعه یافته است و کنش‌گری عالمان آن بیشتر شده است؛ تغییر سرمایه اقتصادی به کمک حکمران به سرمایه فرهنگی مؤسسه محور موجب فرازدباب احترام یا کرنش جمعی پیدا یا پنهان نسبت به گفتمان اهل تسنن (شافعی و حنفی) شده است؛ حکمران (زنگی) از این احترام یا کرنش جمعی نسبت به گفتمان مورد حمایت خود، به نفع تداوم مشروعيت و سلطه بهره برده است.
- ۳- در مقام پیشنهاد علمی، به نظر می‌رسد، احتمال کاربرست نظریه سرمایه بوردیو در مدارس طی قرون و جغرافیای متعدد تمدن اسلامی، بتواند زمینه‌ساز مطالعات مشابه دیگری باشد؛ برای نمونه، تحلیل مدرسه در ایران عصر صفوی از این منظر، می‌تواند یک پژوهش جذاب را رقم زند. همچنین در حالی که پژوهش‌هایی با رویکرد تمدن‌شناسانه به مطالعه فراز یا فرودهای تمدنی اسلام پرداخته‌اند (ثوابت، ۱۴۰۰، ۶۵-۳۴)، ماحصل مطالعات این حوزه می‌تواند در پژوهش‌های مستقلی از منظر فراز یا فرودهای تمدنی تحلیل شود.
- ۴- رابطه این پژوهش با موضوعات تحلیلی، اعم از تاریخی و جاری، یعنی گفتمان‌شناسی‌های دینی، سیاسی و اجتماعی، می‌تواند اهمیت مطالعه در زمینه اثربگذاری نهادهای آموزشی از منظر نظریه سرمایه را، به ویژه برای غنا بخشیدن به ادبیات حکمرانی معاصر، نمایان سازد.

## منابع

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی، (۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن شداد، معزالدین محمد بن علی بن ابراهیم، (۱۹۹۱ م)، *اعلاق الخطیره فی ذکر امراء الشام و الجزیره*، تحقیق زکریا عباره، دمشق، منتشرات وزاره الثقافة.
- ابن عبری، گریگوریوس، (۱۳۷۷)، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

- ابن عدیم، کمال الدین عمر بن احمد بن ابی جراده، (بی‌تا)، بغیه الطلب فی تاریخ الحلب، بیروت، دارالفکر.
- ابن عماد حنبیل، شهاب الدین ابوالفلاح عبدالحی بن احمد عکری حنبیلی دمشقی، (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، تحقیق الارناووط، دمشق- بیروت، دار ابن کثیر.
- ابن قاضی شعبه، ابوبکر بن احمد، (۱۴۰۷ ق)، طبقات الشافعیه، چاپ حافظ عبد العلیم خان، بیروت.
- ابن کثیر، (۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۳ م)، طبقات الفقهاء الشافعین، تحقیق و تعلیق احمد عمر هاشم- محمد زینهم محمد غرب، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدينية
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، (۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م)، البدایه و النهایه، بیروت، دارالفکر.
- ابوشامه، مقدسی دمشقی شافعی، عبدالرحمن بن اسماعیل، (۱۴۲۲ ق/ ۲۰۰۲ م)، الروضتين فی اخبار الدولتين النوریه و الصلاحیه، بیروت، دارالكتب العلمیه.
- اشتری تفرشی، علیرضا، (۱۳۹۷)، «شامیه»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۶، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، دانشنامه جهان اسلام.
- اشتری تفرشی، علیرضا و گودینی، مهری، (۱۳۹۱)، «ارتباط متقابل عالمان سنی و حاکمان زنگی (۵۲۱-۶۴۲) ق»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۰، صص ۹۳-۱۱۰.
- انصاری قمی، حسن، (۱۳۸۵)، «دین و دولت در دولت‌های آل زنگی و ایوبیان: درآمدی بر ادبیات سیاسی اسلامی»، کتاب ماه دین، صص ۱۰۶-۱۰۴.
- ایزدی، حسین و کریم‌زاده سورشجانی، مهناز، (۱۳۹۵)، «سیاست‌های مذهبی و وضعیت علمی و آموزشی شامات (از اتابکان زنگی تا پایان ممالیک)»، فصلنامه تاریخ اسلام، ش ۶۶، صص ۱۶۱-۱۸۵.
- بوردیو، پیر، (۱۳۷۸)، «ذوق و سرمایه فرهنگی»، ترجمه لیلی مصطفوی، مجله نامه فرهنگ، ش ۳۰، صص ۱۰۶-۱۱۳.
- بهاءالدین بن شداد، یوسف بن رافع، (۱۹۶۴ م)، التوادر السلطانیه و المحاسن الیوسفیه، تحقیق جمال الدین شیال، قاهره، الدارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- ثوابت، جهانبخش، (۱۴۰۰)، «عوامل انحطاط تمدن اسلامی از منظر پژوهشگران معاصر»، نشریه علمی علم و تمدن در اسلام، ش ۸، صص ۳۳-۶۸.
- جنکیزیز، ریچارد، (۱۳۸۵)، پیر بوردیو، ترجمه لیلا جواشانی و حسن چاوشیان، تهران: نی.
- حلبی، سبط ابن العجمی، احمد بن ابراهیم، (۱۴۱۷ ق)، کنز الذهب فی تاریخ الحلب، حلب، دارالقلم.
- خلیل داود زرو، (۱۹۷۱)، الحیاة العلمیة فی الشام فی القرنین الأول والثانی للهجرة، بیروت.
- دوزی، زینهارت، (بی‌تا)، تکمله المعامجم العربیه، تحقیق محمدسلیم النعیمی، بغداد: دارالرشید للنشر، ذهبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۳ ق/ ۱۹۸۴ م)، العبر فی خبر من غیر، تحقیق صلاح الدین منجد، کویت: التراث

العربي.

- ذهبی، محمد بن احمد، (١٤١٣ ق ١٩٩٣ م)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمیری، بیروت، دارالکتاب العربي، ج ٢.
- ذهبی، محمد بن احمد، (١٤١٣ ق)، *سیر اعلام البلاء*، چاپ ارناووط و عرقسویی، بیروت.
- زياده، نقولا، (١٩٦٦)،  *دمشق في عصر المماليك*، بیروت - نیویورک.
- شویره، کریستین، اولیویه، فوتن، (١٣٨٥)، واژگان بوردیو، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: نی.
- صلابی، علی محمد، (١٤٢٨ ق / ٢٠٠٧)، *الدوله الزنكية و نجاح المشروع الاسلامي بقياده نورالدين محمود شهيد في مقاومه التغلغل الباطني و الغزو الصليبي*، بیروت، دارالمعرفه.
- عتبی، ابونصر محمد بن عبدالجبار، (١٤٢٤ ق)، *اليمینی*، چاپ احسان ذنون الثامری، بیروت.
- غزی، کامل حلیی، (١٤١٩ ق)، *نهر الذهب في تاريخ الحلب*، حلب، دارالقلم.
- غنیمه، عبدالرحیم، (١٣٧٧)، *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمه نورالله کسایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ٣.
- فارسی، (١٤٠٣ ق)، *الحلقة الاولى من تاريخ نيسابور المنتخب من السياق*، چاپ محمد کاظم محمودی، قم.
- فكوهی، ناصر، (١٣٨٥)، «پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنگری»، *مجله علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*، ش ٥، صص ١٤١-١٦١.
- كتبی، محمد بن شاکر، (١٣٩٧ ق ١٩٧٧)، *عيون التواریخ*، تحقیق فضیل السامر و نیله عبدالمنعم داود، بغداد، دارالحریه للطبعاء، ج ١٢.
- گربار، اولگ، (١٣٧٩)، *شكل گیری هنر اسلامی*، ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گودینی، مهری، (١٣٩٦)، *نهاد تعليم و تربیت در قلمرو زنگیان*، تهران، نشر اسحاق.
- میرمحمدی، جمال الدین، (١٣٩٩)، «نقش فقه در تمدن سازی اسلامی»، *نشریه علمی تمدن اسلامی و دین پژوهی*، ش ٦، صص ١٣٦-١٥٢.
- نعمی، عبدالقدار بن محمد، (١٤١٠ ق)، *الدارس في تاريخ المدارس*، بیروت، دارالكتب العلمیه.
- هروی، علی بن ابوبکر، (١٩٥٣ م)، *الإشارات إلى معرفة الزيارات*، چاپ سوردل توماین (جانین سوردل طومین)، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات بدمشق.
- یاقوت، (١٩٩٥)، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر، ج ٢.

Bourdieu, Pierre, and Passeron, Jean-Claude, (1997), *Reproduction in Education, Society and Culture*, translated by Richard Nice, London, Sage Publications.

Bourdieu, Pierre, (1986), 'The forms of capital' In: Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, Edited by Richardson, J., Westport, CT: Greenwood: 241-58.

Bourdieu, Pierre, (1990), The Logic of Practice, Translated by Richard Nice, Stanford University Press.

Bourdieu, P, (1984), Distinction: A social critique of the judgement of taste, trabslated by R. Nice, London: Routledge.

Huang, Xiaowei, (2019), 'Understanding Bourdieu – Cultural Capital and Habitus', Review of Eurupian Studies, Vol. 11, No. 3, P. 45–49.

Makdisi, George, (1981), The Rise of Colleges, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tzanakis, Michael, (2011), 'Bourdieu's Social Reproduction Thesis and the Role of Cultural Capital in Educational Attainment: A Critical Review of Key Emperial Studies', in Educate, Vol. 11, No. 1, 76–90.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم / شماره پانزدهم / بهار ۱۴۰۲



: 20.1001.1.26764830.1402.4.15.3.6

**گونه‌شناسی روایات امامیه ری در آثار شیخ صدوق؛****مطالعه موردي علی بن احمد بن محمد دَفَّاق****فرهاد نعمتی<sup>۱</sup>**

(۵۶-۷۷)

**چکیده**

علی بن احمد بن محمد دَفَّاق از مدرسه امامیه ری روایت‌های فراوانی را در اختیار شیخ صدوق قرار داد. منابع امامیه داده‌های کمتری از این راوی به دست داده‌اند. سؤال پژوهش پیش رو این است که چرا دانشمند سرشناس امامیه سراغ اخبار این فرد رفت و چه نوع اخباری را دریافت کرد؟ فرضیه مطرح این است که او از روایان مدرسه امامیه ری و اخباری همگرا با باورهای امامیه در اختیار داشت و صدوق در تأثیف آثار خود می‌توانست از آن‌ها استفاده کند و با اندیشه‌هایش سازگاری داشت. پژوهش حاضر با روش توصیفی- تحلیلی به معروفی و اثرگذاری این فرد در آثار صدوق پرداخت. یافته‌ها نشان‌دهنده امامیه اثنا عشری و مورد اعتماد بودن این محدث است که در موارد زیادی گزارش‌های وی با اندیشه‌ها و منابع دیگر سازگاری دارد. بخش قابل توجهی از روایات وی کلامی بوده و در کنار آن گزارش‌هایی درباره فقه و اخلاق نیز دیده می‌شود. روایات مرتبط با تاریخ مucchoman، برخی نصوص ائمه (ع) بهویژه حضرت حجت (ع)، زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق از امام سجاد (ع) نیز بخشی از اخبار او است. بهره‌مندی از استادانی مانند محمد بن جعفر اسدی وکیل ری و محمد بن یعقوب کلینی محدث بزرگ امامیه جایگاه روایی علی بن احمد را تثبیت کرده است. **واژه‌های کلیدی:** روایات، مدرسه امامیه، ری، علی بن احمد بن محمد دَفَّاق، شیخ صدوق.

۱. دکتری مدرسی معارف اسلامی گرایش تاریخ و تمدن اسلامی، دانشکده اللهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.  
fzm56@yahoo.com

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. بیان مسئله

مدرسه امامیه ری از مراکز علمی شیعیان در قرون نخستین اسلامی بود. عالمنانی نظیر محمد بن یعقوب کلینی (د. ۳۲۹ق)، محمد بن عبدالرحمن بن قبہ رازی و حضور برخی محدثان مراکز دیگر مانند محمد بن جعفر اسدی کوفی (د. ۳۱۲ق) نشان از پویایی این مدرسه دارد. حضور محمد بن علی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق) از عالمنان امامیه در مدرسه ری تکاپوهای علمی این مرکز را حکایت می‌کند. او در این شهر به روایات محدثانی دست یافت که فراوانی روایات آنان در میراث روایی صدوق ضرورت شناخت و بازشناسی اخبار آنان را می‌طلبد. علی بن احمد بن محمد دقاق یکی از این محدثان است که اخبار زیادی در آثار روایی صدوق دارد. مطالعه دقیق در خصوص این روایان و نوع روایات آنان ضرورت این مسئله را نشان می‌دهد. وجود نام علی بن احمد در استناد فراوان، قرار گرفتن نام وی در سند برخی روایت مشهور مانند زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق امام سجاد (ع)، ارتباط وی با محمد بن جعفر اسدی وکیل منطقه ری و محمد بن یعقوب کلینی ضرورت مسئله و اهمیت او را بیشتر می‌کند. استخراج نوع روایات و شواهد بازمانده می‌تواند برای شناسایی این راوی و تأثیرگذار که منابع از او اطلاعاتی به دست نداده‌اند راهگشا باشد. لذا پژوهش پیش رو با روش توصیفی تحلیلی، علی بن احمد دقاق و روایات او را مورد بررسی قرار داد تا ضمن شناسایی این راوی امامیه، دستیابی به اخبار و اسنادیش، نوع اخبار دریافتی و تا جای ممکن همخوانی آن با منابع متقدم روش شود.

### ۲-۱. پیشینه پژوهش

در مورد اسناد صدوق پژوهش مستقلی انجام نشده است. هرچند میراث علمی و اندیشه‌های وی از روایای مختلف مورد مطالعه قرار گرفته است که بعضاً در لابه‌لای آن به معرفی کوتاه اسناد او نیز پرداخته. مقاله «محمد بن احمد شیبانی محدثی از مکتب ری در نسل مشایخ شیخ صدوق» نوشه فرهنگ مهروش (۱۳۸۸) به معرفی و بررسی اخبار این استاد صدوق پرداخت. همچنین حسین ستار و عاطفه خاتمی (۱۳۹۷) در مقاله‌ای «بررسی و مقایسه میزان تأثیرگذاری ابن بابویه و ابن ولید بر شیخ صدوق» تأثیر آنان در زندگی علمی و اخلاقی صدوق

را مورد پژوهش قرار داده است. «بازخوانی اخبار تاریخی احمد بن حسن قطان استاد ناشناخته شیخ صدوق (ره) در ری» عنوان مقاله‌ای دیگر از نویسنده پژوهش پیش رو است که در شماره‌های آتی مجله سخن تاریخ به چاپ خواهد رسید. همچنین مقاله «بازتاب روایات محمد بن ابراهیم بن اسحاق طالقانی در میراث روایی شیخ صدوق (ره)» پژوهش دیگری از این نویسنده است که در حال ارزیابی است. تاکنون پژوهشی اختصاصی در مورد علی بن احمد دقاق صورت نگرفته است.

## ۲. شناخت نامه

ابوالقاسم علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَّاق از مشایخ روایی صدوق است. احتمالاً پسوند «دَقَّاق» از اشتغال وی به آرد فروشی حکایت دارد. منابع متقدم مانند رجال نجاشی، رجال و فهرست طوسی و رجال علامه حلی به ترجمه وی نپرداخته و درباره تاریخ زندگیش داده‌های زیادی به دست نمی‌دهند. تا جایی که بررسی شد در منابع اهل سنت نیز اطلاعاتی درباره او دیده نمی‌شود. تنها راه برای شناخت این فرد بررسی روایات موجود در آثار صدوق است. نقل روایت از افرادی نظیر محمد بن جعفر اسدی و محمد بن یعقوب کلینی نشان از زندگی و فعالیت علمی وی در قرن چهارم هجری دارد. نگاهی به اسنادی و رواییان هم طبقه‌اش (به عنوان نمونه نک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸ و ۲۷۲ و ۲۵۵) شاهدی است بر اینکه علی بن احمد از رواییان مدرسه‌ری بود. بررسی روایات وی حکایت از امامی مذهب بودن و همگرایی محتوای روایاتش با معارف امامیه دارند. دلیل دیگر اینکه اسناد بیشتر روایات وی به معصومان (ع) منتهی می‌شود. در کنار رسول خدا (ص)، وی نزدیک به ۱۰۰ روایت از امام صادق (ع) و بیش از ۵۰ روایت از امام رضا (ع) نقل کرده است. نقل روایت از امامان دیگر نظیر امامان جواد (ع)، هادی (ع)، حسن عسکری (ع) و روایاتش درباره حضرت حجت (ع)، نقل زیارت جامعه کبیره، رساله حقوق امام سجاد (ع) نشان از امامیه اثنا عشری بودن علی بن احمد دارد. ارتباط وی با محمد بن جعفر اسدی و کیل منطقه ری، نقل روایات زیاد از جمله توقع ناحیه مقدسه از وی و شاگردی کلینی نیز شاهدی بر امامی مذهب بودن او است.

بررسی اسناد روایات علی بن احمد شمار اسنایدش را نه نفر معرفی می‌کند. محمد بن جعفر اسدی یا همان محمد بن ابی عبدالله اسدی؛ محمد بن یعقوب کلینی، ابوالقاسم حمزه بن قاسم علوی عباسی،

محمد بن هارون صوفی، علی بن حسین علوی، محمد بن حسن طائی، محمد بن موسی بن داود دفّاق و احمد بن یحیی بن زکریا بن قَطَان اساتید وی هستند. بر اساس داده‌ها شیخ صدوق تنها شاگردی است که روایات او را در آثارش آورده است.

در منابع متقدم رجالی تا دوره علامه حلی ذکری از او دیده نمی‌شود تا دیدگاه آنان در مورد این راوی روشن شود و منابع متأخر نیز وی را از اساتید صدوق دانسته‌اند. با این حال صدوق به فراوانی از او با تعابیر «رَحْمَةُ اللَّهِ» و «رَضْيَ اللَّهُ عَنْهُ» یاد کرد. برخی با توجه به جایگاه بزرگانی از جمله صدوق، با شواهدی مانند ذکر این افراد در مشیخه آنان، نقل روایات زیاد و التزام برای به کار بردن عبارات «رَضْيَ اللَّهُ»، «رَحْمَةُ اللَّهِ» در مورد آنان، تلاش کردند این شخصیت‌ها را مورد اعتماد و احادیث آنان را صحیح بدانند اگرچه درباره آنان توثیق صریحی وارد نشده باشد. علی بن احمد نیز از جمله اساتید صدوق در این زمینه ذکر شد که توثیق صریحی درباره وی وجود ندارد. (میرداماد، ۱۴۲۲: ۱۷۰-۱۷۲) بحرالعلوم نیز سخنان میرداماد را بازنشر کرده است. (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۴: ۷۰-۷۳) برخی نیز بر این باورند در صورتی که مطلق مشایخ ثقات توثیق نشوند نسبت به خصوص صدوق چنین امری را نمی‌توان گفت. دلیل این امر سختگیری صدوق در اخذ حدیث ذکر شد که برای دریافت آن نزد شیخ مجھول‌الحال یا معلوم الضعف شاگردی نمی‌کند و قول به اصاله العداله و نظیر آن در مورد صدوق سخن مقبولی نیست. (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۴۳۰-۴۲۰).

شاید شواهدی از آثار صدوق مسیری برای حل وثاقت یا حداقل اعتماد صدوق بر علی بن احمد و مملوک بودن وی باشد. یکم: عبارت صدوق در اول کتاب الفقیه مبنی بر آوردن روایاتی در آن که بر اساس آنها فتوا داده و از نظر وی صحیح است<sup>۱</sup> (صدق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳) و این بارزترین راه برای مدح او می‌تواند باشد. اعتماد صدوق به روایات محمد بن جعفر اسدی در الفقیه و فتوا بر اساس آن در افطار عمدى روزه است که علی بن احمد به همراه دو محدث ری طریق روایی به اخبار او است. (صدق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۷۶ و ۴۲۹ و ۴۳۹ و ۴۴۵ و ۵۱۲) همچنین روایتی در تلبیه حج (صدق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۹۶) که علی بن احمد راوی آن است. (صدق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۳). با مقایسه برخی ابواب الفقیه و کافی، بهره‌گیری فراوان و مستقیم صدوق از کلینی در گزینش و چینش روایات، بهروشی قابل برداشت است. (حسینی شیرازی، ۱۳۹۹: ۱۹) نسخه‌ای از کتاب کافی در اختیار شاگردان کلینی از جمله

۱. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع شود به: (حسینی شیرازی، ۱۳۹۹: ۳۷-۱۳).

علی بن احمد بود و واسطه روایات کلینی و تمام کتاب کافی به صدوق بودند. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۵۳۴) دوم: بهره‌گیری فراوان صدوق از روایات او (بیش از ۶۰ مورد) در کتاب التوحید است که برای دفاع از اندیشه‌های کلامی در برابر اتهامات مخالفین نوشته شد. نقل فراوان روایات در یکی از مهم‌ترین منابع کلام امامیه، نشان از اعتماد صدوق به علی بن احمد دارد. سوم: با توجه به سختگیری صدوق در امر حدیث، نقل روایات فراوان نشان از جایگاه بالای علمی علی بن احمد دارد. بهویژه فراگیری گزارش‌هایی با حاوی معارف مهم نظیر زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق امام سجاد (ع) نیز اعتماد صدوق به وی را تقویت می‌کند.

### ۳. بررسی اشتراک دو عنوان

در بین مشایخ صدوق دو عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران دَفَّاق و علی بن احمد بن موسی دَفَّاق آمده است. برخی این دو عنوان را یک شخصیت دانسته‌اند. (شوشتري، ۱۴۱۰، ج ۷: ۳۶۳؛ نمازي، ۱۴۱۴، ج ۵: ۳۰۰) برخی اتحاد آن دو را بعد ندانسته‌اند (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱۱: ۲۵۵؛ بسام، ۱۴۲۶، ج ۲: ۲۰) که گویای تردید آنان می‌تواند باشد. برخی نیز اتحاد آنان را بعد دانسته‌اند. (مامقانی، بی‌تا، ج ۲ القسم الاول: ۲۶۸) با این حال شواهد متعددی بیانگر اتحاد این دو عنوان است.

۱) اشتراک در اساتید یکی از شواهد اتحاد این دو راوی است. علی بن احمد بن موسی دقیقاً از اساتیدی نقل روایت می‌کند که علی بن احمد بن محمد دقاق نقل می‌کند. (به عنوان نمونه نک: صدوق، ۱۴۰۰: ۱۴۳۵ و ۴۴۲ و ۵۴۲ و ۱۳۶۲ الف، ج ۱: ۳۰۴ و ۴۰۳، ۱۴۰۳)

۲) صدوق در مشیخه علی بن احمد بن موسی را در کنار برخی روایان به عنوان طریق روایی خود به افرادی نظیر محمد بن جعفر اسدی و محمد بن یعقوب کلینی ذکر کرد. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۷۶ و ۵۳۴) در حالی که بیشتر روایات صدوق از این افراد با عنوان علی بن احمد بن محمد است.

۳) اشتراک اسناد نیز شاهد دیگری بر اتحاد آن دو است. شیوه صدوق در نقل یک روایت از چند راوی هم طبقه، تلفیق و ترکیب سند آنان است. (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۷۸، ۱۷۲، ۲۴: ۲ و ۸۸ و ۲۵۵) در حالی که از هیچ روایتی با این دو عنوان هم طبقه در کنار یکدیگر خبری نیست. صدوق در موارد متعددی روایتی را با یک سند در منبعی از علی بن احمد بن موسی و در منبعی دیگر با عنوان علی بن احمد بن محمد آورده است. (نک: صدوق، ۱۴۰۰: ۱۳۲ و ۴۴۶، ۱۴۰۳: ۶۲، ۱۴۰۰: ۴۴۶ و ۱۳۷۸: ج ۲)

(۵۳) برای مثال راوی خبری درباره صفات الهی در دو منبع عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَّاق (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۱۹) و در منبع دیگر علی بن احمد بن موسی است. (صدقه، ۱۴۰۰: ۲۷۸)

(۴) صدوق در طریق روایی خود به نامه امام رضا (ع) درباره علل به محمد بن سنان، در کنار محمد بن احمد سِنائی و حسین بن ابراهیم بن احمد از علی بن احمد بن موسی دَقَّاق نام می‌برد. (صدقه، ۱۴۱۳: ج ۴: ۴۲۹) در حالی که در منابع مختلف برای نقل آن از هر دو عنوان بهویژه علی بن احمد استفاده کرد. (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۳۱۷ و ۴۸۴ و ۳۹۶) از سویی برای نقل کامل آن در منبعی از عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَّاق استفاده کرد. (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸) بنابر این صدوق در صورت تعدد آن را مشخص می‌کرد.

(۵) خبر صدوق درباره عرضه دین از سوی عبدالعظیم حسنی به امام هادی (ع) شاهد دیگری است. این خبر با سندی واحد در دو منبع از علی بن احمد بن موسی (صدقه، ۱۴۰۰: ۳۳۸) و در یک منبع علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَّاق (صدقه، ۱۳۹۵: ج ۲: ۳۷۹) آمده است. عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران بن موسی دَقَّاق در نقل این خبر از سوی خَرَّاز قمی به روایت استادش صدوق نیز شاهدی بر اتحاد این دو عنوان است. (خراز، ۱: ۱۴۰: ۲۸۶). شاید بتوان گفت موسی جد اعلای علی بن احمد بود و در مواردی به آن منسوب شده است. گفتنی است صدوق در مواردی «علی بن احمد بن محمد بن موسی بن عمران» (صدقه، ۱۳۹۵: ج ۱: ۳۰۳) و «ابوالقاسم علی بن احمد بن موسی بن عمران الدَّقَّاق» استفاده کرده است (صدقه، ۱۴۰۳: ۳۸۷) که اتحاد این دو راوی را تقویت می‌کند. کنیه ابوالقاسم برای علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَّاق نیز بیانگر اتحاد است. (صدقه، ۱۳۷۸: ج ۱: ۳۱۳)

(۶) صدوق در موارد متعددی از عنوان علی بن احمد (نک: صدوق، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۳۰۳ و ۳۳۵ و ج ۲: ۳۷۸ و ۴۷۸) یا علی بن احمد دَقَّاق (صدقه، ۱۴۰۰: ۱۹۶ و ۳۲ و ۳۳۰ و ج ۱: ۲۷ و ۳۲۲ و ج ۲: ۴۲۵ و ۵۳۶) روایاتی را از اساتید این دو عنوان آورده است. در صورتی که اگر دو استاد به این نام داشت مشخصات آنان را ذکر می‌کرد. گفتنی است که صدوق در کتاب التوحید تنها از عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران به فراوانی استفاده کرد که دلیل دیگری بر اتحاد است.

۷) نقل زیارت جامعه کبیره از علی بن احمد بن محمد بن عمران دَقَاق در کنار راویان دیگر شاهد دیگری است؛ (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۷۲) و این در حالی است که شیخ طوسی این زیارت را از صدقه نقل و در سنده علی بن احمد بن موسی آورده است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۹۵) بنابر این ذکر این نکته لازم است که در این پژوهش این دو عنوان یک راوی به حساب آمده است و عنوانین دیگری نظیر علی بن احمد و علی بن احمد دَقَاق نیز بر این راوی تطبیق شده است.

#### ۴. جایگاه علمی علی بن احمد

علی بن احمد با عنوانین مختلف در اسناد حدود ۲۷۰ روایت قرار دارد. بیشترین عنوان علی بن احمد بن محمد بن عمران با ۹۳ مورد است. عنوانی چون علی بن احمد با بیش از ۶۰ مورد و علی بن احمد بن محمد با بیش از ۴۰ مورد عنوانین بعدی هستند. علی بن احمد بن موسی در سنده ۶۰ روایت آمده که ۱۸ مورد با عنوان علی بن احمد بن محمد تکرار شده است؛ بنابر این ۴۲ مورد در این آمار می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. در نهایت مجموع روایات این محدث حدود ۲۵۰ مورد است. نقل این تعداد روایت از یک راوی، آن‌هم از سوی عالم برجسته‌ای چون صدقه گویای جایگاه بالای علمی این محدث در مدرسه امامیه ری است.

برای شناخت جایگاه علمی راوی، مطالعه اساتید وی به لحاظ علمی، وثاقت و تعداد روایات حائز اهمیت است. علی بن احمد بیشترین روایات (بیش از ۱۶۰ مورد) را از محمد بن جعفر اسدی فراگرفت که بیشتر آن را با عنوان «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ يَا الْأَسَدِ» نقل کرد. نقل ۴۲ روایت از ۶۷ روایت در کتاب التوحید از محمد بن جعفر اسدی اهمیت مسئله را دوچندان می‌کند. ابوالحسین محمد بن جعفر کوفی ساکن ری است و با عنوان محمد بن ابی عبدالله از او یاد می‌شود. کمتر کسی در وثاقت این محدث بزرگ امامیه تردید دارد. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۳۰: ۴۵۶؛ مامقانی، بی‌تا، ج ۲، القسم الثاني، ۹۲؛ شوشتري، ۱۴۱۰، ج ۴: ۴۵-۴۶؛ خوبی، ج ۱۵: ۱۶۷-۱۶۸) گویا اتهام اندیشه اعتقاد به جبر و نقل حدیث از ضعفا (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۳) سبب توقف برخی در مورد احادیث وی شد. (حلی، ۱۴۱۱: ۱۶۰) با این حال این اتهام به دلایل متعددی از سوی دیگران رد شد. (مامقانی، بی‌تا، ج ۲ القسم الثاني: ۹۵؛ خوبی، ج ۱۵: ۱۶۷-۱۶۸) بهترین دلیل در رد این ادعا روایاتی است که کلینی شاگردش در باطل بودن اندیشه تشبیه و جبر آورده است. صدقه نیز بر اساس

روایت وی در افطار عمده روزه فتوا داده و اعتمادش به روایت اسدی بیانگر حسن عقیده و ایمان او است. (خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱۵: ۱۶۸۱۶۷) وجود نام وی در سازمان وکالت (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۳۹) آن‌هم از سفرای مورد ستایش (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۵) بیانگر فعالیت اجرایی و مالی در کنار فعالیت‌های علمی است. گزارش‌های متعددی بر وکالت وی دلالت دارند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۲۲-۵۲۳؛ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۸؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۴۱۷-۴۱۵) بر اساس گزارش‌هایی وی با محمد بن عثمان عمری (د. ۳۰۵ ق) از نواب اربعه در ارتباط بود (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۵۲۰) و بهنوعی زیر نظر او در منطقه ری فعالیت داشت. در گزارش علی بن احمد استادش محمد بن جعفر اسدی توقیعی از ناحیه مقدسه دریافت کرد که مسائلی را از امام عصر (ع) به‌واسطه محمد بن عثمان پرسیده بود. محتوای توقیع در کنار برخی مسائل فقهی، پیرامون اموال مربوط به ناحیه مقدسه بود که با حیطه کاری اسدی در سازمان وکالت پیوند داشت. (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۵۲۰)

محمد بن یعقوب کلینی (د. ۳۲۹ ق) محدث نامدار امامیه در مدرسه امامیه ری استاد دیگر علی بن احمد است که حدود ۲۵ روایت از او نقل کرد. جایگاه علمی کلینی، کتاب الکافی وی به عنوان یکی از منابع مهم حدیثی و نیز اثرگذاری آن در جامعه امامیه در طول قرون متمادی بر کسی پوشیده نیست. این کتاب از منابع روایی علی بن احمد نیز بود.

علی بن احمد از فردی به نام احمد بن یحیی بن زکریا ۲۳ روایت فراگرفت که داده‌های زیادی درباره او در منابع فریقین وجود ندارد. با این حال روایات زیادی از این فرد در آثار شیخ صدوق توسط شاگردانش نقل شد که نشانگر فعالیت علمی وی در شهر ری است. (ر.ک: صدوق، ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۴۳۰ و ۵۷۲). بیشترین روایات وی از بکر بن عبدالله بن حبیب ساکن ری و صاحب کتاب نوادر بود. عبارت «یعرف و ینکر» از سوی نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۰۹) از ضعف وی در حدیث دارد.

محمد بن هارون صوفی حدود ۱۵ حدیث در اختیار علی بن احمد قرار داد که در منابع رجالی متقدم اطلاعاتی از وی وجود ندارد و منابع رجالی متأخر نیز به حضور وی در اسناد صدوق اشاره کردند. (نمایی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۳۵۷) علی بن احمد از ابوالقاسم حمزه بن قاسم علوی عباسی نیز ۱۲ روایت فراگرفت. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۰ و ۲۵۳؛ و ۱۳۹۵: ۲: ۳۵۸) وی از نوادگان عباس بن علی (د. ۶۱ ق) و راویان جلیل القدر امامیه است که کتاب‌های «التحویل» و «الزیارات» را نوشت. همچنین کتاب «من روی عن جعفر بن محمد من

الرجال» او با عبارت «كتاب حسن» مورد ستایش نجاشی قرار گرفت. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۴۰) گویا حضوری در ری (صدقوق، ج ۲: ۵۴۲) دلیل ملقب شدن او به رازی است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۸۷) و احتمالاً در همین شهر از عبدالعظيم حسنه روایت نقل کرد. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۱۹). وجود شاگردان متعدد از مدرسه ری نیز حضور این راوی را در این شهر می‌رساند. (صدقوق، ج ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۵۴۲).

در بین اساتید علی بن احمد راویانی مانند علی بن حسین علوی (یک مورد) (صدقوق، ۱۳۷۸)، ج ۱: ۲۵۰)، محمد بن موسی بن داود دَقَاق (دو مورد) (صدقوق، ۱۳۸۵)، ج ۱: ۲۱۱ و ۲۱۲، الف، ج ۲: ۳۹۷) و محمد بن حسن طائی (یک مورد) (صدقوق، ۱۳۷۸)، ج ۱: ۱۳۸) دیده می‌شود. در بین مشایخ او نام علی بن حسن هَسْنَجَانی<sup>۱</sup> دیده می‌شود که روایتی درباره علم امام علی (ع) از اونقل کرد. (صدقوق، ج ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۶۴۳) او از اساتید عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی (د. ۳۲۷ ق) است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۳) احتمال افتادگی در سند این روایت است چرا که ابن قَطَّان هم طبقه علی بن احمد از او با واسطه محمد بن قارن روایت نقل کرد. (صدقوق، ج ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۴۷۴)

## ۵. محتوای روایات

### ۱-۵. کلام

علی بن احمد به روایات کلامی علاقه‌مند بود و به ترویج اندیشه امامیه در موضوع خداشناسی و مسائل مرتبط با آن، نبوت و امامت توجه داشت. کثرت روایات اعتقادی، عدم ذکر نام کتاب کلامی برای او در منابع، نداشتن مناظره و توجه به اخبار کلامی در تبیین معارف اعتقادی می‌تواند وی را در زمرة محدث متكلمان امامیه قرار دهد. وی در باب التوحید و التشییه کتاب صدقوق از مجموع ۳۷ روایت ۱۰ روایت را به خود اختصاص داد که به غیر از یک مورد بقیه آن از محمد بن ابی عبدالله کوفی است. (صدقوق، ج ۱۳۹۸: ۸۲-۳۱) رد جسم و صورت برای خداکه برخی روایات به ظاهر بیانگر نوعی جسمانیت و صورت بود. (صدقوق، ۹۷: ۱۳۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۰۵: ۱۰۵) به نظر می‌رسد برخی بدفهمی‌ها سبب شد تا اخباری از سوی امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) در رد باور به جسمانیت و صورت برای

۱. هَسْنَجَان از روستاهای ری بود. (نعمانی، ۱۳۸۲: ۴۱۳، ج ۱: ۴۱۲)

خداوند نقل شود. (صدقه، ۱۳۹۸: ۹۹-۱۰۰، کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۰۶) اختلاف در نظریه جسم و صورت در بین امامیه همدان نیز سبب شد تا ابراهیم بن محمد همدانی وکیل این ناحیه به امام در این باره نامه بنویسد که امام این دیدگاه را باطل دانستند. (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۰۲)

موضوع دیگر سخن از رؤیت خدا با چشم بود که در روایاتی از اهل سنت به چشم می‌خورد. (بخواری، ۱۴۱۰، ج: ۱۱: ۱۴۸-۱۵۸؛ مسلم، ۱۴۱۲، ج: ۱: ۴۳۹؛ ابی داود، ۱۴۲۰، ج: ۴: ۲۰۲۰-۲۰۲۱) وجود این ایده در میانه پرسش‌ها از امامان در دوره‌های مختلف نشان از گفتگو درباره آن بین امامیه دارد. روایاتی از سوی امام صادق (ع) (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۱۷)، امام رضا (ع) (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۰۹-۱۱۰ و ۱۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۹۶ و ۱۳۱ و ۱۳۰-۹۹ و ۹۸)، امام جواد (ع) (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۹۹) و امام حسن عسکری (ع) (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۰۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۹۵) با استدلال به اینکه چنین چیزی رخ نخواهد داد این نظریه رد می‌شد.

قدرت الهی، (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۱) علم الهی، (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۳۴ و ۱۳۸) صفات ذات و صفات افعال (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۳۹ و ۱۴۶)، تفسیر برخی آیات نظیر «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) و «يَوْمَ يُكَسِّفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ» (قلم: ۴۲) (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۵۱ و ۱۵۴)، نفي مكان و زمان از خدا، (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۷۶ و ۱۷۹ و ۱۷۸-۱۷۷ و ۱۸۰ و ۱۸۳ و ۱۸۲) اسماء الهی، (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۹۰ و ۱۸۶ و ۱۹۲ و ۲۲۰ و ۲۲۰؛ نیز بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۲۳-۱۲۰ و ۱۱۲ و ۱۱۳) رد ثوابت و زنادقه بر اساس خبری از هشام بن حکم در گفتگوی امام صادق (ع) با زندیقی (صدقه، ۱۳۹۸: ۲۴۳-۲۵۰) و نیز گفتگوی آن حضرت با ابنُ أَبِي الْعَوْجَاء (صدقه، ۱۳۹۸: ۱۲۵۳) (۱۳۹۸: ۲۵۳) بهصورت بخشی از اخبار کلامی علی بن احمد است. او خبری درباره اثبات حدوث عالم آورد که بهصورت مرفوع گفتگوی امام صادق (ع) با ابنُ أَبِي الْعَوْجَاء را روایت می‌کرد. (صدقه، ۱۳۹۸: ۲۹۶-۲۹۸؛ به صورت کامل و با اسناد رجوع شود به: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۷۸-۷۴) عرش و صفات آن، (صدقه، ۱۳۹۸: ۳۲۱) بداء، (صدقه، ۱۳۹۸: ۳۳۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱: ۱۴۸) نیز بخشی از روایات کلامی وی است. علی بن احمد خبری با استنادی روایت کرد که در آن امام صادق (ع) عبارت «لَا جَبَرَ وَ لَا تَفْوِيْضٌ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» نیز درباره نفي جبر و تفویض آورد. (صدقه، ۱۳۹۸: ۳۶۹) صدقه آن را

۱. این خبر با استنادی دیگر نقل شد. صدقه، ۱۴۰۰، ۱۴۰۰؛ ۶۱۶، ۱۳۸۵ و از طریق کلینی: ۱۴۰۷، ج: ۴: ۱۹۷.

در باب اعتقاد امامیه در نفی جبر و تفویض آورده است. (صدقو، ۱۴۱۴: ۲۹) در بین روایات کلینی نیز این خبر دیده می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۰)

## ۲-۵. تاریخ

اخباری درباره انبیاء پیشین نظیر نوح، (صدقو، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۳۸ و ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۳۵) موسی، (صدقو، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۶۸) یونس، (صدقو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۷) داود، (صدقو، ۱۴۰۰: ۱۹۶) ابراهیم (صدقو، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۳۶) در بین روایات علی بن احمد به چشم می‌خورد. با این حال بخش زیادی از اخبار او به تاریخ اهل بیت (ع) ارتباط دارد.

## ۳-۱. تاریخ رسول خدا (ص)

بخش دیگری از روایات علی بن احمد حاکی از علاقمندی وی به تاریخ معصومان دارد. او به عنوان یک محدث از روش روایی و نقل اخبار به صورت مستند و ذکر اسناد بهره می‌گرفت. برخی اخبار تاریخی او با اسناد غیر امامی حاوی پیشگویی و با ولادت رسول خدا (ص) پیوند دارد. ابوطالب از پدرش نقل کرده در حجر (حجر اسماعیل) خوابی دید که گویا درختی بر پشتیش روئید و سرشن بر آسمان رسید، شاخه‌هایش شرق و غرب را فراگرفت و نوری از آن آشکار شد که هفتاد برابر از نور خورشید بزرگ‌تر بود. نیز دیده عرب و عجم آن را سجده می‌کردند و هر روز بزرگی و نورش اضافه می‌شد و گروهی از قریش می‌خواستند آن را قطع کنند و چون بدان نزدیک شدند جوانی زیبا و پاکیزه آن‌ها را گرفت و پشتیان را شکست و چشمشان را درآورد. کاهنه قریش گفت: اگر خواب او درست باشد از صلبش فرزندی بیرون آید که مالک شرق و غرب شود و در میان مردم پیغمبری کند. ابوطالب این حدیث را بعد از بعثت پیامبر (ص) نقل می‌کرد و می‌گفت سوگند به خدا درخت (در خواب پدرش) ابوالقاسم امین است. (صدقو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۷۴-۱۷۳)

علی بن احمد در روایتی دیگر به نقل عباس (د ۳۲.۵) آورد در هنگام تولد عبدالله فرزند عبدالله المطلب در چهره‌اش نوری مانند نور خورشید می‌درخشید. در این گزارش تعبیر خواب عباس در مورد عبدالله (خروج پرنده از بینی عبدالله و پرواز به مشرق و مغرب و برگشت بر روی کعبه و سجده قریش برای آن و سپس تبدیل آن به نوری بین آسمان و زمین و امتداد آن تا مشرق و مغرب) توسط کاهنه بنی مخزوم این بود که او فرزندی خواهد داشت که مردم مشرق زمین و مغرب پیرو او خواهند شد. عباس بعد از مرگ عبدالله آن نور را در میان دو دیده رسول

خدا (ص) دید. وی در ادامه از قول آمنه شنیده شدن صدایی آسمانی به هنگام سختی ولادت رسول خدا (ص)، دیدن پرچمی از سندس بر دسته‌ای از یاقوت و تاییدن نوری از آن بر آسمان و نیز کاخ‌های شامات را خبر داده است. عباس مدعی شده این حدیث را فراموش کرده بود تا رسول خدا (ص) در روزی که ایمان آورد به او یادآور شد. (صدق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۷۵-۱۷۶) بخشی از مطالب این خبر مثل مهر نبوت میان دو کتف (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۲) و تابش نور و دیدن قصرهای شامات به‌نوعی در برخی منابع تاریخی آمده است. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۱-۸۲).

گزارشی از وی در این باب که خداوند همواره رسول خدا (ص) را از اصلاح پاک به ارحام پاکیزه انتقال داد (صدق، ۱۴۰۰، ۶۲۴) با باور امامیه به موحد بودن تمام پدران آن حضرت همخوانی دارد. (صدق، ۱۴۱۴: ۱۱۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۹) روایتی از علی بن احمد سرپرستی دوران کودکی آن حضرت از سوی عبدالملک و ابوطالب را گزارش می‌کند که طی پیشگویی جدش دارای جایگاه رفیعی خواهد بود. (صدق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۲)

موضوع دیگر در نقل‌های علی بن احمد سفرهای تجاری پیامبر در دوره پیش ازبعثت است. در خبری ابوطالب برای تجارت به شام برادرزاده‌اش را به همراه خود برد. در این سفر بحیرا نشانه‌های پیامبری را در حضرت محمد (ص) یافت و از آینده وی خبر داد. (صدق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۸۶-۱۸۲). بخش‌هایی از خبر مانند سایه افکنندن ابر بر سر پیامبر (ص)، پذیرایی بحیرا از کاروانیان، صحبت با پیامبر و خبر دادن از ادامه کار ایشان، در منابع تاریخی متقدم آمده است. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۰-۱۸۲؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۲؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۷۹-۲۷۷) اگرچه در برخی منابع کهن از سجده درختان و سنگ برای آن حضرت یاد شده است (طبری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۷۷-۲۷۹؛ ترمذی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۵؛ طبری، ۱۴۰۷) اما برخی اخبار ماورایی دیگر که در این خبر وجود دارند مانند باریدن انواع میوه‌ها از ابر و... در منابع تاریخی نیامده است.

در خبری دیگر به یکی از مسائل کلامی دوره‌های بعدی راجع به ایمان ابوطالب اشاره رفته و بحیرا از ایمان قلبی و عدم آشکارسازی آن از سوی ابوطالب خبر داده است. وی در ادامه با رویکردی فضائل محور به ابوطالب یادآور می‌شود که فرزندی از وی به دنیا آید که به او (پیامبر) ایمان آورد و او را یاری کند. (صدق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۸۷)

در بین گزارش‌های علی بن احمد سفر تجاری حضرت محمد (ص) برای خدیجه (س) نیز دیده می‌شود. در این خبر از دیدار راهبی به نام ابومویهб با رسول خدا (ص) و پیش‌بینی رسالت ایشان و نیز پیش‌بینی‌های وی درباره علی فرزند ابوطالب سخن رفته است. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۹۱-۱۹۰) بر اساس گزارش‌های برخی منابع این سفر با همراهی میسره غلام خدیجه و راهب در این خبر نسٹور بوده است نه آبومویهب و صحبت وی نیز با میسره بود. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۳)

## ۲-۲-۵. تاریخ امامان

ولادت علی (ع) در کعبه (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۵)؛ علت عدم رد فدک از سوی امیرالمؤمنین (ع) در دوره حکومت: (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۴) اختصاص لقب امیرالمؤمنین برای علی (ع)؛ (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۰) ازدواج علی (ع) با فاطمه (س) به عنوان امری الهی و به دستور خدا و همخوان با رویکرد امامیه، (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۵-۲۲۲ و ۱۴۰۰: ۵۶۱-۵۵۸) علت دفن شبانه حضرت فاطمه (س) به سبب وصیتی از ایشان (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۹-۱۸۵) در بین روایات علی بن احمد دیده می‌شود. خبری درباره علت صلح امام حسن (ع) (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۱۱) نامگذاری جعفر بن محمد (ع) به صادق از سوی رسول خدا (ص)؛ (صدقه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۳۴) ملقب شدن علی بن موسی (ع) از سوی پدرش به «رضا» (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴-۱۳) و لایته‌هدی امام رضا (ع) که ورود در آن تشییه به ورود امیرالمؤمنین (ع) به شورای خلافت ذکر شد؛ (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۱) بخشی از روایت‌های تاریخی علی بن احمد است.

روایت‌های علی بن احمد در حیطه امام شناسی همخوان با باورهای امامیه در مدارس دیگر بود. تبیین تفصیلی امامت، چگونگی نصب امام و نیز وظایف امام از امام رضا (ع) (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۲-۲۱۶) گزارش مفصلی مربوط به دوران اقامات آن حضرت در مرو بود و از اختلاف مردم در این باره حکایت دارد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۸) در خبری دیگر امامت خلافت الهی در زمین دانسته شد که تاقیامت به امر الهی در فرزندان حسین (ع) استمرار دارد همان‌طور که نبوت در فرزندان هارون جریان داشت. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۲: ۳۵۹-۳۵۸) در گزارشی از علی بن احمد با ذکر ویژگی‌ها و دلایلی از جمله آیه ولایت، حدیث منزلت و غدیر امامت علی (ع) ثابت و پیروی از آن حضرت با توجه به آیه ۵۹ سوره نساء (أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) واجب است. بر اساس آن نام امامان دوازده‌گانه ذکر و خالی نبودن زمین از ایشان مورد تأکید قرار گرفت. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۷-۳۳۶) خالی نبودن زمین از حجت

الهی، وجوب اطاعت از ائمه به عنوان اولویّا الامر و در نهایت پیوند آن به غیبت قائم (ع) به عنوان دوازدهمین امام نیز در اخبار مدرسه امامیه ری دیده می‌شود. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۰-۳۱۹) امامت تمام‌کننده دین، (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۲۲-۲۱۶) عدم مخالفت با حجت الهی و لو حکمت کارش پوشیده باشد نیز از محتوای روایات او است. (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۲۱۱) سخن رسول خدا (ص) درباره اینکه علی (ع) اولین نفر از امامان دوازده‌گانه و قائم (ع) آخرین آنان است نیز در عرصه امام شناسی و به‌ویژه بحث نصوص جای می‌گیرد. (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۹)

گویا باور به خلقت نوری معصومان مانند امامیه دیگر مناطق در مدرسه امامیه ری نیز قابل توجه بود. روایتی مرفوع از علی بن احمد درباره خلقت نوری اهل‌بیت (ع) نیز از باور وی به خلقت خاص ایشان اشاره دارد. (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۱۱۷) بر اساس آن نوری که اهل‌بیت (ع) از آن خلق شدند «نور مبتدع» نام داشت و شاید اشاره به این دارد که آن نور از چیز دیگر خلق نشده بود.

خبری دیگر از علی بن احمد جانشینی امام کاظم (ع) از سوی امام صادق (ع) را حکایت می‌کرد. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۴۴) خبر دیگر از نص امام صادق (ع) بر امامت فرزندش موسی روایت می‌شد به امامت دوازده امام پیوند داشت و مهدی (ع) را از فرزندان ایشان می‌دانست. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۴۷) این خبر با اسنادی دیگر از خط فکری برقوی در مدرسه قم (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۵-۳۳۴) و اسنادی دیگر در مدرسه کوفه روایت می‌شد. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۹۰) در دوره امام رضا (ع) سران بر جسته واقفیه شباهاتی درباره شهادت امام کاظم (ع) مطرح و امامت آن حضرت و جامعه امامیه را با چالش روبرو می‌کرد. علی بن احمد روایتی در تبیین این موضوع و چگونگی آن آورد که امام در دیدار گروهی از آنان با اشاره به مرگ پدرش، خود را جانشین او دانست. (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۱۴-۲۱۳).

گزارش‌های عرصه مهدویت و تاریخ امام دوازدهم سازگار با منابع امامیه را می‌توان در راستای اهمیت آن در نظر علی بن احمد و باور به دوازده امام ارزیابی کرد. وجود سنت‌های برخی پیامبران در حضرت حجت (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۹) مثل سنت نوح در طول عمر (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۲۲) همخوان با دیگر منابع امامیه (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۴؛ ابن بابویه، ۹۴-۹۳: ۱۴۰) از روایات او است. وجود قائم از فرزندان حسین (ع) (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۱۶۰) نیز همخوان با روایات امامیه در منابع دیگر است. (ابن بابویه،

۴، ۱۴۰۴، ۱۱۰) در گزارشی از امام صادق (ع)، پذیرش امامت ائمه و انکار مهدی از فرزندان آن حضرت به منزله پذیرش تمام پیامبران و انکار رسالت محمد (ص) ذکر شد. پنجمین فرزند امام هفتم بودن، غیبت امام و نهی از بردن نام آن حضرت بخشی از این گزارش است. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۸) این خبر با مسیری دیگر در مدرسه قم روایت می‌شد. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۳) گویا امام صادق (ع) در جریان معرفی فرزندش موسی (ع) به امامت، آن را به وجود امام مهدی (ع) در فرزندان خود گره می‌زد تا به نوعی با ادعای مهدویت برای نفس زکیه (د) ق) و عباسیان روشنگری و مقابله کند. بر همین اساس علی بن احمد در گزارشی از آن حضرت، قائم (ع) را پنجمین فرزند پسرش موسی (ع) آورد که فرزند بانوی کنیزان خواهد بود. افزون بر اشاره به کنیز بودن مادر آن حضرت و جایگاه والای وی، فتح مشرق و مغرب زمین به دست قائم (ع)، نزول عیسی و خواندن نماز در پشت سر آن حضرت با اخبار امامیه همخوانی دارد. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۴۵-۳۴۶) روایتی از امام صادق (ع) به صراحت امام منتظر را فرزند امام حسن عسکری (ع) دانست. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۴) روایت عبدالعظیم حسنی درباره غیبت و ظهور قائم (ع) از امام جواد (ع) و اینکه ایشان سومین فرزند آن حضرت است از دیگر روایات علی بن احمد در عرصه مهدویت است. بر اساس این گزارش همخوان با روایات منابع دیگر، حتی اگر یک روز از دنیا باقی باشد این یک روز طولانی و مهدی قیام خواهد کرد تا زمین را پر از عدل و داد کند. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۷۷؛ خراز، ۱۴۰۱: ۲۸۰-۲۸۱) طولانی بودن غیبت قائم (ع)، مخفی بودن ولادتش و نداشتن بیعت کسی بر گردن ایشان هنگام ظهور نیز در روایات او دیده می‌شود. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۰۳) این روایت در مدرسه کوفه از امام باقر (ع) روایت می‌شد. (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۷۸) گزارش دیدار یکی از خادمان منزل امام حسن عسکری (ع) با فرزند آن حضرت، نشان از باور و اعتقاد علی بن احمد به تولد و امامت امام مهدی (ع) دارد. (صدقه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۳۶-۴۳۵؛ همین خبر: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۱۴-۵۱۵).

### ۳-۵. روایات فضائل

اخباری از علی بن احمد با موضوع فضائل معصومان و برخی افراد در منابع صدقه یافت می‌شود. روایتی از رسول خدا (ص) اشاره به فضایل ایشان، علی (ع)، فاطمه (س) و حسنین (ع) داشته و با جانشینی و امامت علی (ع) و حسنین (ع) پیوند دارد. پیشگویی اتفاقاتی که منجر به شهادت آنان بعد از

رسول خدا (ص) می‌شود بخشی از این گزارش است. (صدق، ۱۴۰۰: ۱۱۵-۱۱۲) روایت محدثان مدرسه ری از جمله علی بن احمد ادعای دیدار منصور عباسی (حک: ۱۵۸-۱۳۶) با آغمش (۱۴۸.۵) و گفتگوی آن دو درباره فضیلت‌های امام علی (ع) و نقل فضیلت‌های علی (ع) از سوی منصور مطرح شده است. بر اساس این خبر منصور در روایتی طولانی فضیلت‌های علی (ع) و دو فرزند ایشان را شمرده است. (صدق، ۱۴۰۰: ۴۴۱-۴۳۵) این خبر در شرح الاخبار نقل شده است. (قاضی نعمان، ۱۴۰۹، ج ۲: ۳۸۰-۳۷۲) علی و حزب او در قیامت رستگارند (صدق، ۱۴۰۰: ۴۹۱) خبری دیگر از علی بن احمد است که با املای صدق در اختیار ابوبکر المعمري قرار گرفت. (حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۸۹) حدیث رایه در فضیلت علی (ع) نیز در بین گزارش‌های فضایلی وی دیده می‌شود. (صدق، ۱۴۰۰: ۵۱۴-۵۱۳) او خبری حاوی هفتاد منقبت برای امام علی (ع) ذکر کرد که محتوای آن در روایات دیگر قابل رصد است. (صدق، ۱۳۶۲ الف، ج ۲، ۵۷۲-۵۸۰) تمام امت حتی خلفای سه‌گانه از علی (ع) به عنوان وصی رسول خدا (ص) و ولایتش سؤال می‌شوند. (صدق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱۴-۳۱۳) روایات فضایل نگارانه وی درباره علی (ع) در ارتباط با ولایت و امامت آن حضرت و فرزندانش بهوضوح دیده می‌شود. (صدق، ۱۴۰۰: ۲۹۸ و ۳۴۸، ۱۴۰۳: ۳۱۵) بر اساس روایتی روز ۱۸ ذی الحجه که رسول خدا (ص) علی را برای مردم به عنوان امام منصوب کرد بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اعیاد ذکر شد. (صدق، ۱۳۶۲ الف، ج ۱: ۲۶۴) نقل ویژگی‌ها و فضایل امام حسن (ع) نیز در اخبار او دیده می‌شود. (صدق، ۱۴۰۰: ۱۷۸) فضیلت زیارت امام رضا (ع) و اثرات آن در قیامت از دیگر اخبار علی بن احمد بود. (صدق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۵۵ و ۱۴۱۳، ج ۲: ۵۸۴) این خبر با استناد دیگری از سوی محدثان مدرسه قم روایت می‌شد. (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۴) گزارشی نیز از امام جواد (ع) در فضیلت زیارت پدرش امام رضا (ع) نقل کرد. (صدق، ۱۴۰۰: ۶۵۴) او خبری را در فضیلت زیارت عبدالعظیم حسنه به روایت از امام هادی (ع) نقل کرد که زیارت وی را مانند زیارت حسین بن علی (ع) دانست. (صدق، ۱۴۰۶: ۹۹) این خبر در اختیار پدر صدق بود که از محمد بن یحیی عطار محدث برجسته قم از برخی مردمان ری روایت می‌کرد. (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۲۴) برخی به خاطر مجھول بودن راوی از امام این خبر را ضعیف دانسته‌اند و اینکه به گفته طوسی عبدالعظیم از یاران امام حسن عسکری (ع) بود. (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۴۸) بنابر این در دوره امام هادی (ع) هنوز از دنیا نرفته بود.

#### ۴-۵. فقه و اخلاق

بخش قابل توجهی از روایت‌های علی بن احمد درباره فقه، اخلاق و مسائل وابسته بدان هستند. بعضی مسائل فقهی پیرامون حج (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۴۴۷؛ ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۱۹؛ همین خبر در کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۵۶)، علت تحریم ربا (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۴۸۲ و ۱۴۱۳، ج ۳: ۵۶۷) نهی از تزویج زن بر عمه و خاله خود بدون اذن آنان، (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۴۹۹) خبری درباره احکام حائض که در متن الفقیه نیز تأثیرگذار بود؛ (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۱: ۹۲؛ ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۹۴) سجده بر چیزهایی که جایز است (صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۳۴۱ و ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۷۲) در بین روایات او به چشم می‌خورد. غسل، احیاء و نماز در شب‌های ماه رمضان (صدقه، ۱۳۸۵ ب، ۱۰۴-۱۰۳) ویژگی‌های مؤمن (صدقه، ۱۴۰۳: ۱۸۴) نیز در لایلای روایات وی دیده می‌شود.

#### ۵-۵. روایات مشهور

##### ۱-۵-۵. زیارت جامعه کبیره

یکی از مهم‌ترین اخبار علی بن احمد به همراه چند نفر از محدثان مدرسه ری روایت زیارت‌نامه‌ای بود که به زیارت جامعه کبیره معروف است و سند آن به امام هادی (ع) می‌رسد. (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۷۸-۲۷۲ و ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۱۷؛ ۶۰۹-۶۱۷) علاوه بر این دو منبع، در بازنثر این زیارت‌نامه در منابع بعدی امامیه (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹: ۱۲۷) نیز نام وی در سند وجود دارد. این زیارات نامه نمونه‌ای بليغ از امام شناسی را ارائه می‌دهد و به نوعی پيوند بین توحید و امامت را به هم بيان می‌دارد. عالمان امامی در سده‌های بعدی این زیارت‌نامه را صحیح‌ترین زیارت‌نامه‌ها از نظر سند و جامع‌ترین، فصیح‌ترین از نظر لفظ و بليغ‌ترین از نظر معنی و والاترین از نظر شأن دانست. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹: ۱۴۴) برخی بر این باورند که در این زیارت شمه‌ای از مقامات ولایت را اظهار فرموده است. (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۶۳) اگرچه در مورد اسناد و محتوای این زیارت نامه آثار متعددی نوشته شده است؛ اما نقش علی بن احمد در انتقال این زیارت‌نامه قابل انکار نیست.

## ۲-۵-۵. رساله حقوق امام سجاد (ع)

رساله حقوق میراث گران‌بهایی در منابع امامیه به روایت ابوحمزه ثمالی (د. ۱۵۰ ق) از امام سجاد (ع) است. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۶) این رساله با استنادی به روایت علی بن احمد در مدرسه ری در اختیار صدوق قرار گرفت. (صدقه، ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۵۶۴) این حدیث بدون سند در منبع دیگری نیز آمده است. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ۲۵۵) گویا این رساله از دو مسیر به مدرسه ری راه یافته که در هر دو مسیر علی بن احمد به روایت از استادش محمد بن جعفر اسدی قرار دارد. اسماعیل بن فضل هاشمی از اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۴ و ۱۵۹) در دو کتاب صدوق (صدقه، ۱۴۰۰: ۳۶۸؛ و ۱۴۱۳: ۵۱۲ و ج ۲: ۶۱۸) و محمد بن فضیل در یک منبع دیگر (صدقه، ۱۳۶۲ الف، ج ۲: ۵۶۴) این رساله را از ابوحمزه ثمالی نقل کرده است. بنابر این رساله حقوق از طریق علی بن احمد در اختیار صدوق قرار گرفت و امروزه در دسترس است.

## ۳-۵-۵. مسائل محمد بن سینان

محمد بن سینان از روایان امامیه مسائلی را طی نامه‌ای از امام رضا (ع) پرسید. این نامه‌نگاری از آن جهت حائز اهمیت است که امام به صورت مکتوب به سؤالات وی درباره علل برخی احکام و شرایع پاسخ داده است. به گفته این عقده این مسائل معروف بود. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۸) علی بن احمد به همراه برخی روایان مدرسه ری به آن دسترسی داشته است. صدوق در کنار این مسیر از دو مسیر امامیه دیگر که به خاندان برقی قم و وابستگان آن پیوند داشت این مسائل را نقل می‌کرد. (صدقه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۸-۹۸) با این حال به صورت جداگانه این اخبار علل را (در بیش از ۳۰ قطعه) به صورت ویژه از علی بن احمد نقل کرد (برای نمونه رجوع شود به: صدقه، ۱۳۸۵ الف، ج ۲: ۳۶۹ و ۴۰۴ و ۵۰۷ و ۵۴۴ و ۵۶۱ و ۵۶۴ و ۵۷۲) که نشان از اعتماد صدوق به این مسیر دارد.

## ۴-۵-۵. عرضه دین عبدالعظیم حسنی به امام هادی (ع)

یکی از گزارش‌های علی بن احمد خبری درباره عرضه دین عبدالعظیم حسنی است که محتوای آن درباره خداشناسی، نبوت، معاد و امام شناسی است. این خبر به نوعی نص درباره امامت امامان اثناعشری نیز است. بر اساس این خبر امام هادی (ع) به صراحت به جانشینی فرزندش حسن (ع) و بعد از وی قائم (ع) اشاره می‌کند که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد. این روایت مورد توجه صدوق بوده است و به مناسبت بحث از آن برای ارائه اندیشه‌های

خود استفاده کرده است. برای مثال به خاطر بخش اول روایت درباره خداشناسی، از آن در کتاب التوحید استفاده کرد. (صدقوق، ۱۳۹۸: ۸۱-۸۲) وی درباره نص امام هادی (ع) بر امامت حضرت حجت (ع) و اینکه ایشان دوازدهمین امام است از این گزارش به عنوان اولین خبر یاد کرد که نشان از اثرباری و اهمیت آن نزد صدقوق دارد. (صدقوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۸۰-۳۷۹) ذکر این گزارش در کتاب صفات الشیعه و کتاب أمالی نشان می‌دهد شیعیان باید متصف به چنین باورها و ویژگی‌ها باشند که از سوی صدقوق انتشار می‌یافتد. (صدقوق، ۱۳۶۲ ب: ۴۸-۵۰ و ۱۴۰۰: ۳۴۰-۳۳۸)

### نتیجه‌گیری

انتقال دانش و تعامل علمی یکی از ابزارهای اثربار در رشد و شکوفایی تمدنی است و ردبایی تعامل دانشمندان می‌تواند در تبیین تمدن شیعی کارآمد باشد. با توجه به اهمیت فراوان روایت و علم الحديث در تمدن شیعی، می‌توان مسیر انتقال روایت از مدرسه ری به قم را ردبایی کرد. دقیقت در سلسله سند روایت‌های شیخ صدقوق نشان دهنده ارتباط علمی وی با مدرسه ری و انتقال بخشی از میراث روایی آن به مدرسه قم است. علی بن احمد دَفَّاق از مشایخ صدقوق که منابع رجالی متقدم امامیه داده‌های چندانی از وی به دست نداده‌اند؛ مرور گزارش‌هایش امامی اثناعشری بودن، اعتماد صدقوق به وی و ممدوح بودن این راوی را تقویت می‌کند. نقل‌های فراوان او از رسول خدا (ص) و امامان شیعه به‌ویژه امام صادق (ع) و امام رضا (ع) وابستگی وی به گفتمان امامی را تأیید می‌کند. نام او در سلسله سند روایت‌هایی با موضوعات خداشناسی، تاریخ معمصومان، حضرت حجت (ع)، امام شناسی، مشخصات امامان و خلقت نوری به چشم می‌خورد. نام راوی یاد شده و برخی دیگر از راویان ری در سلسله سند آثار روایی مهمی چون زیارت جامعه کبیره و رساله حقوق وجود دارد. وجود نام‌هایی چون محمد بن جعفر اسدی، محمد بن یعقوب کلینی و حمزه بن قاسم علوی در فهرست مشایخ وی نشان‌گر ارتباط جدی مدارس حدیثی و توسعه مبانی تمدن شیعی در این دوره است.

ابن بابویه، علی بن حسین، (١٤٠٤ ق)، الامامه و التبصره من الحیره، قم، مدرسه الامام المهدي  
(ع).

ابن سعد، محمد، (١٤١٠ ق) الطبقاتالکبری، تحقیق، محمد عبدالقدار عطا، بیروت، دارالکتب  
العلمیة.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (٤١٤٠ ق)، تحف العقول، محقق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه  
مدرسین.

ابن قولویه، جعفر، (١٣٥٦ ش)، کامل الزيارات، محقق: عبدالحسین امینی، نجف، دارالمرتضویه.  
ابن هشام، عبدالملک، (بی‌تا)، السیره النبویه، تحقیق، مصطفی سقا و ابراهیم ایباری و عبدالحفیظ شبیلی،  
بیروت، دارالمعرفه.

ابو داود، سلیمان بن اشعث، (١٤٢٠ ق)، السنن، محقق: ابراهیم سید، مصر\_قاهره، دارالحدیث، ج  
.٤

امام خمینی، روح الله، (١٣٧٨ ش)، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)  
ج .٧

بحرالعلوم، محمدمهدی، (١٣٦٣ ش)، رجال السید بحرالعلوم المعروف بالفوائد الرجالیه، تهران،  
مکتبه الصادق (ع)، ج .٤

بخاری، محمد بن اسماعیل، (١٤١٠ ق)، صحیح البخاری، جمهوریه مصر العربیة، وزارة الاوقاف،  
المجلس الاعلى للشئون الاسلامیة، لجنة إحياء كتب السنة - مصر - قاهره، ج .١١

بسام، مرتضی، (١٤٢٦ ق)، زبدہ المقال من معجم الرجال، بیروت، دارالمحججه البیضاء، ج .٢

ترمذی، محمد بن عیسی، (١٤١٩ ق)، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، قاهره، دارالحدیث، ج  
.٥

حر عاملی، محمد بن حسن، (١٤١٦ ق) وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ج  
.٣٠

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله، (١٤١١ ق)، محقق: محمدباقر محمودی، تهران، مجتمع احیاء الثقافه  
الاسلامیه، ج .١

حسینی شیرازی، سیدعلیرضا، (تابستان ١٣٩٩)، واکاوی نظریه «وقوع در مشیخه من لایحضره الفقیه  
و دلالت آن بر وثاقت مؤلف» با تأکید بر کتاب «التوادر» ابراهیم بن هاشم، دانشها و آموزههای قران  
و حدیث، ش ٩، صص ٣٧-٣٣.

حلی، حسن بن یوسف، (١٤١١ ق)، خلاصه الرجال فی معرفه احوال الرجال، قم، دارالذخائر.

خراز، علی بن محمد، (۱۴۰۱ ق)، کفایه الاشر فی النص علی الائمه الاثناعشر، مصحح، عبداللطیف حسینی، قم، بیدار.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ ق)، تاریخ بغداد، محقق، مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دار الكتب العلمیة، ج ۲.

خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ ق) معجم رجال الحديث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ج ۱۵ و ۱۱ و ۱۰ و ۹. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۳۸۲)، الانساب، تحقیق: عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ج ۱۳.

شیری زنجانی، سیدموسی، (۱۴۱۹ ق)، کتاب النکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱.

شوشتاری، محمد تقی، (۱۴۱۰ ق)، قاموس الرجال، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ج ۷ و ۴

صدقوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴ ق)، اعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۷۶ ش)، الامالی، تهران، کتابچی.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، التوحید، محقق، هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۴۰۶)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم، دارالشریف الرضی للنشر.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۶۲ الف) الخصال، محقق، علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۶۲ ب)، صفات الشیعه، تهران، اعلمی.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵ الف)، علل الشرایع، قم، داوری.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران، نشر جهان.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵ ب)، فضائل الاشهر الثلاثة، محقق، غلامرضا عرفانیان، قم، داوری.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ ق)، کمال الدین و تمام النعمه، محقق، علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق)، معانی الاخبار، محقق، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

صدقوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ ق)، من لا يحضره الفقيه، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ ق)، تاریخ الأئمّه و الملوك، تحقیق، محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ج ۲.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳ ش)، الرجال، محقق، جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی لجامعه المدرسین.

طوسی، محمد بن حسن، (١٤١١ ق)، الغیبیه، محقق، عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، دارالمعارف السلامیه.

طوسی، محمد بن حسن، (١٤٠٧ ق)، تهذیب الاحکام، محقق: حسن الموسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ٦.

کلینی، محمد بن یعقوب، (١٤٠٧ ق)، ١٤٠٧، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ٤ و ١.

مامقانی، عبدالله، (بی‌تا)، تدقیق المقال فی علم الرجال، بی‌نا، بی‌جا، ج ٢.

مجلسی، محمدباقر، (١٤٠٣ ق)، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربي، ج ٩٩.

مسلم بن حجاج، (١٤١٢ ق)، صحیح مسلم، قاهره: دارالحدیث، ج ١.

مفید، محمد بن محمد، (١٤١٣ ق)، الامالی، قم، کنگره شیخ مفید.

مفید، محمد بن محمد، (١٤١٣ ق)، تصحیح الاعتقادات، قم، کنگره شیخ مفید.

میرداماد، محمدباقر، (١٤٢٢ ق)، الرواوح السماویه، قم، دارالحدیث.

نجاشی، احمدبن علی، (١٤٠٧ ق)، رجال النجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

نعمان بن محمد تمیمی مغربی، (١٤٠٩ ق)، شرح الاخبار فی فضائل الانمیه الأطهار، محقق، محمد حسینی

جلالی، قم، مؤسسه نشراسلامی، ج ٢.

نعمانی، محمد بن ابراهیم، (١٣٩٧ ق)، الغیبیه، محقق، علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.

نمازی، علی، (١٤١٤ ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، فرزند مؤلف، ج ٥.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام  
سال چهارم / شماره پانزدهم / بهار ۱۴۰۲

: 20.1001.1.26764830.1402.4.15.4.7

## تحلیلی جامعه‌شناختی بر کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع)

غلامعلی نیستانی<sup>۱</sup> / محمدحسین پوریانی<sup>۲</sup> / حسین اژدری<sup>۳</sup>

(۷۸-۱۰۶)

### چکیده

راهپیمایی اربعین که اینک گستره‌ی جهانی یافته، جلوه‌ای از امت واحده اسلامی و حرکتی پویا و نمادین از فرهنگ و تمدن دینی را به تصویر کشیده است. سؤال پژوهش این است که کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین با رویکرد جامعه‌شناختی چیست؟ نگارش مقاله‌ی حاضر، حاصل چهل مصاحبه با نخبگان دانشگاهی و حوزوی با روش کیفی از نوع تحلیل مضمون و کدگذاری متن و استخراج مفاهیم و مقولات کلیدی و منتخب تمدنی که سرانجام به مقولاتی چندگانه دست یافته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هویت بخشی، نظام و انسجام‌بخشی، از کارکردهای اجتماعی- تمدنی، تعمیق معنویت و خودسازی از کارکردهای اخلاقی- تمدنی و اقتدار آفرینی، وحدت جهان اسلام و امنیت، بخشی از کارکردهای سیاسی- تمدنی راهپیمایی اربعین حسینی به شمار می‌رود.

**واژه‌های کلیدی:** امام حسین (ع)، راهپیمایی اربعین، تمدن، جامعه‌شناختی، روش تحلیل مضمون.

۱. دانشجوی دکتری جامعه شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، نراق

mhpouryani@yahoo.com

۲. استادیار گروه جامعه شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، نراق (نویسنده مستنول)

hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

۳. استادیار گروه جامعه شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، ایران، نراق

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۶

## مقدمه

عناصر جامعه‌شناسخی اربعین، به عنوان یک پدیده‌ی اجتماعی، سیاسی، تربیتی و تمدنی، کنشی معطوف به عقلانیت و رویکردی به مفاهیم اشتراکی بین الادیانی داشته و ازین‌رو، تاریخ بشریت را تحت الشعاع مفاهیم انسانی خود قرار داده است. اربعین سرمایه‌ی اجتماعی عظیم و حماسی همگرا کننده و عنصر اشتراکی بین الادیانی است که می‌تواند به عنوان یک رسانه‌ی معتبر در انتقال پیام آزادگان ندای هدایت و عدالت‌خواهی و ذلت ناپذیری آزادگان را فریاد زند. آنگاه که اربعین، باورها و رفتارهای درون مذهبی خود را عرضه کند، می‌تواند تحول عظیم اجتماعی و تربیتی را بنیان افکنده و از یک فرصت جهانی برای رشد و گسترش فرهنگ برتر اسلامی استفاده نماید.

پژوهش حاضر در صدد معرفی کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین حسینی است. به منظور آشنایی و بهره‌برداری ادبیات و سوابق مرتبط با پژوهش حاضر، به بررسی آثار در سه بخش، مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتب مرتبط با موضوع می‌پردازیم:

از بین مقالات متعدد، سه مقاله بیشترین قرابت را با موضوع پژوهش دارد: ۱. مسعود معینی پور (۱۳۹۴)، در مقاله‌ی «ظرفیت‌های تمدنی کنگره عظیم اربعین حسینی» به معرفی ارکان تمدن اسلامی و نحوی تحقق آن در سایه‌ی حمایت امت واحده می‌پردازد. محقق، مفاهیم دین، علم، عقلانیت و اخلاق را ارکان چهارگانه‌ی تمدن اسلامی تلقی نموده و به تأسی از آن، برای اربعین سه پرده گرایش تمدنی، بینش تمدنی و رفتارهای تمدنی تعریف کرده است. ۲. محمود سامانی (۱۳۹۷)، در مقاله‌ی «کارکردهای سیاسی و اجتماعی» به مهم‌ترین کارکردهای اربعین اشاره کرده و در ادامه مفاهیم قدرت نرم و اقتدار تشیع، همگرایی و انسجام اسلامی، تقریب و وحدت اسلامی بین جریان‌های فرهنگی و مذاهب را بیان کرده و سپس به عناصر هویت آفرین و انسجام بخش گروه‌ها می‌پردازد. یافته‌های پژوهشی این مقاله عمومیت داشته و موجب شناخت کارکردها و ظرفیت‌های تمدنی می‌شود. ۳. حبیب‌الله بابایی (۱۳۹۵)، در مقاله‌ی «مدتیت و معنویت در اربعین» کارکردهای تمدنی اربعین را تحلیل و با استدلال، نظام مناسبات انسانی را در کلان‌ترین سطح سیاسی و اجتماعی عرضه می‌نماید. نویسنده اعتقاد دارد که آنچه در مراسم راهپیمایی اربعین می‌گذرد از منظر حبی و عشقی، حب الحسین، و انفاق مالی آن، کارکرد تمدنی قابلیت الگوسازی دارد و موجب وحدت و معرفت افزایی زائران شده و این تنشیات زمینه‌ی عمران و تمدن و نشانه‌ی عقلانیت جامعه‌ی شیعی است.

محسن امین ورزلی (۱۳۹۴)، در پایان نامه‌ی «راهپیمایی مراسم اربعین به مثابه ارتباطات آئینی شیعی» با روشنی کیفی مردم نگارانه، ارکان سه‌گانه‌ی ماهیت، ساختار و کارکردها را در آئین‌های پیاده‌روی اربعین با بیان نقش زائران، مروجان و مجریان از منظر چارچوب نظری ارتباطات آئینی مطالعه کرده است. تحلیل داده‌های مصاحبه‌ها و مشاهدات، به روش‌های تحلیل مضمون داده‌های کدگذاری شده، نشان داد اربعین در تنگاتنگ با سه مفهوم، هویت شیعی، محبت اهل‌بیت و نمایش جهانی قرار دارد. از میان آثار کتب نیز «مدنیت، عقلانیت، معنویت در بستر اربعین»، «حرکت الهی؛ تحلیل تمدنی راهپیمایی و زیارت اربعین»، «چهل‌ستون تمدن؛ مبانی حکمی تمدن نوین»، «روایت پیاده‌روی اربعین؛ هفده روایت مردم شناختی» از مهم‌ترین آثار در بخش مکتوبات است که به عنوان پژوهش حاضر نزدیک است.

پیشینه‌ی پژوهش، به دال مرکزی این پژوهش که نگاه جامعه‌شناختی بر کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع) است تمرکز نداشته و درواقع، این تحقیق به طور اختصاصی به کارکردهای تمدنی اربعین در چارچوب تحلیل جامعه‌شناختی اشاره دارد که در پژوهش‌های انجام‌شده کمتر مورد عنایت قرار گرفته است.

### گزاره‌های مفهومی

در مطالعات مفهومی، به چند مفهوم کلیدی تمدن، زیارت و اجتماع لازم است توجه شود:

**الف. «تمدن»**

را در زبان عربی از «مدن» گرفته‌اند و در معنی لغوی، اسکان یافتن یا تمایل رسیدن خلقیات اهالی شهرنشینی می‌باشد (معلوم، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶۶). با نگاهی به لغت‌نامه‌ها، تمدنی شدن، تعبیر به شهرنشینی و ساکن شدن در یک مکان، و به آداب و رسوم اهالی شهر همراه شدن است، هم‌افزایی و همراهی مردم جامعه با رفتارهای جمیعی و اجتماعی، دینداری جمیعی و مطالبات سیاسی و روابط اقتصادی و این‌چنین امور تلقی می‌گردد (معین، ۱۳۷۱: ۱۱۳۹). در دیدگاه ویل دورانت<sup>۱</sup> «می‌توانیم تمدن را یک نظام اجتماعی بدانیم که باعث سرعت در فراگرفتن در امور فرهنگی شده و برای بهره‌وری از دیدگاه‌ها، سنت‌ها و فرهنگ و هنر متوسل به اختراع و خلاقیت و نوآوری می‌زند؛ تمدن نظمی سیاسی است که اخلاقیات جامعه و احکام قانونی، حافظ آن است، و مطمئناً در چارچوب نظامی اقتصادی

است که در تداوم تولید، ماندگار و محفوظ خواهد ماند.» (دورانت، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳) البته هانتینگتون<sup>۱</sup> برای تمدن، ارزشی والاتر که در بالاترین سطح گروه‌بندی، فرهنگ را قرار داده که گسترده‌ترین سطح هویّت فرهنگی را دارا است (هانتینگتون، ۱۳۷۴: ۴۷). همچنین هنری لوکاس<sup>۲</sup>، تمدن را پدیده‌ای در هم‌پیچیده می‌شمرد، این معنا رویدادهای سیاسی، ادبیات و هنر، امور اجتماعی، و ادبیات را در برمی‌گیرد (لوکاس، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۶).

### ب. زیارت

اماکن مقدس مانند، مکه، مدینه، کربلا، میل و گرایش به رفتارهای دینی دارد، دیدار از معابد و مزار پیشوایان دین با مفاهیم قدسی همراه بوده و رابطه‌ی زائر و مکان زیارت، یکی از مفاهیم مهم معنوی و اخلاقی است. زیارت اربعین در کربلا، بین شیعیان جایگاه بیژه‌ای دارد. اولین زائر اربعین، جابر ابن عبد الله انصاری بود (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۸۷). سیره‌ی عملی و زیارت‌نامه‌ی اربعین به نقل از امام صادق (ع) بیان و ترویج یافته است (ابن طاوس، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰۱). در زیارت اربعین به فضائل و مقامات امام حسین (ع) اشاره‌شده است (احمدی فقیه، ۱۴۳۰: ۷۴). همچنین امام حسن عسکری (ع) زائر اربعین شدن را نشانه‌ی مؤمن بیان فرمودند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۵۲). از جمله ظرفیت‌های زیارت اربعین، ارائه‌ی الگویی مبتنی بر عشق و معرفت غیرمادی و غیر دنیاگی است. در فرهنگ شیعی، زیارت به مثابه‌ی یک نهاد، دارای مجموعه‌ای از دانش‌ها و گرایش‌ها، بینش‌ها و کنش‌ها خواهد بود، تا اعمال و خرد زائر را در مسیر اهداف عالی نظم آرایی کند، درواقع، زیارت در فرهنگ شیعی اشاره به حرکت مؤمنین برای دیدار بارگاه ملکوتی ائمه معصومین (ع) دارد. لذا در حرکت اربعین حسینی، استعداد و توان نهاد تمدنی زیارت همچنان مورد توجه قرار می‌گیرد و پویایی هویتی با اصالت در متن اجتماعات شیعی جاری می‌شود.

### ج. جماعت

در نگاه جامعه‌شناختی، جماعت لفظ مختص گروه و افرادی خواهد بود که پیوندهای قوی و مکان جغرافیاگی مشترکی دارند که در فعالیت‌های اجتماعی هم افزایی بوده و می‌توانند مشارکت منظم و منسجمی داشته باشند. اعضای گروه، هویت‌یابی مستحکم با اجتماع خود دارند. در این دیدگاه، گروه‌های دارای فرهنگ مشترک، در شرایطی خاص و از میان جماعت‌های موجود پدید می‌آیند. «جماعت گروهی از

1. Samuel P. Huntington

2. Henry Lee Lucas

افراد یک جامعه هستند که دارای مجموعه‌ای از اشتراکات خودآگاهانه و دیدگاهی کم‌ویش منسجم نسبت به گذشته، حال و آینده خود هستند و به همین دلیل با یک نام خاص یا با ضمیر ما از خود یاد می‌کنند.» (فکوهی، ۱۳۸۷: ۴۵)

#### د. آموزه‌های قرآنی و اسلامی، زمینه‌ساز اندیشه‌ی تمدنی

بر اساس آموزه‌های قرآنی، تاریخ بشر با دین‌داری آغازشده و سراسر این تاریخ تمدنی، با درگیری دو جبهه‌ی حق و باطل همراه شده و نقش پیامبران و امامان در شکل‌گیری تمدن الهی و هدایت بشری، به خوبی نمایان است. بر اساس همین نگرش، در تحلیل جامعه‌شناسی کارکرد تمدنی مناسک تاریخی اسلام، عاشورا و اربعین به عنوان یک تقدير الهی، نقطه‌ی عطف در تاریخ و زندگی بشر است. بر این اساس، برنامه‌ی انبیاء، زمینه‌سازی و مدیریت تمدن الهی است.

یکی از شاخص‌های تمدنی اسلام، تشکیل امت واحده است که از واژگان قرآنی و بر اساس باورها و اعتقادات مسلمانان برای بیان هویت واحد و سرنوشتی مشترک تحت عنوان امت یکپارچه اسلامی یاد می‌شود: «ان هذا امتكم امه واحده» (انبیاء/ ۹۲) در مکتب توحیدی اسلام، بر مناسک جمعی و عبادات جمعی تأکید بسیاری شده که جلوه‌های بسیاری از تجمعات انسانی را به صورت سالیانه چون حج تمتع، نماز فطر و هفتگی همچون نماز جمعه و یا روزانه چون نماز جماعت در مساجد توصیه می‌کند که همگی این فرایض و عبادات، کارویژه‌ای اجتماعی و فرا فردی دارند. در فرهنگ دینی، برخی از مناسک و عبادات علاوه بر طریقت آن‌ها جهت تقرب الى الله، دارای آثار و پیام‌های الهی است. این سخن از مناسک به «شعائر الهی» موسوم‌اند که احیاء و تکریم آنها به مثابه‌ی زنده نگاهداشتن دین و حفظ دستاوردهای آن است: «وَمَنْ يَعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» بنابراین برخی عبادات اسلامی به صورت جمعی صورت می‌گیرد.

در عبارات زیارت‌نامه روز اربعین، می‌توان به ماهیت کلان این حرکت عظیم انسانی و اهداف جهانی قیام حسینی (ع) دست‌یافت. امام صادق (ع) در این زیارت خطاب به خداوند متعال عرض می‌کند: «بَذَلَ مُهْجَةَهُ فِي كِ لِيْسْتَقْدِ عِبَادَكِ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ حَيَّةِ الضَّلَالَةِ وَ قَدْ تَوازَرَ عَلَيْهِ مَنْ غَرَّتْهُ الدُّنْيَا وَ بَاعَ حَظَهُ بِالْأَرْذَلِ الْأَدْنَى»: حسین بن علی (ع) جان خود را در راه تو داد تا بندگان تورا از جهالت نجات دهد و آنان را از سرگردانی ناشی از ضلالت و گمراهی برهاند. همانا فریب زندگی، آن‌ها را به خود مشغول و دنیای مادی، زخارف دنیایی، شهوات و هواهای نفسانی، از خود بی‌خودشان کرده بود» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۱۴).

نگرش اصلاح طلبانه، برخاسته از پیام ووصیتی است که امام حسین علیه السلام به اصحاب فرمود که: «واتی لم اخرج اشرا ولا بطرولا مفسدا ولا ظالما و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امة جدّی»

### چارچوب نظری پژوهش

نگارندگان این مقاله بر آنند که چارچوب نظری «جامعه‌شناسی دین» مناسب‌ترین روش در تحلیل جامعه‌شنایختی، نگرش کارکردگرایانه در ابعاد تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع) است؛ زیرا از یک سو به مقوله‌ی دین می‌پردازد و از سوی دیگر، نگاه جامعه‌شنایختی به موضوعات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی دارد. جامعه‌شناسان کارکردگرایانه، بر این اعتقادند که نظم اجتماعی از راه آیین‌ها و رسوم دینی استوار می‌شود. یوآخیم واخ، بیان می‌کند که مطالعه‌ی مناسک و مراسم به‌هیچ‌عنوان از زمینه‌های اعتقادی دین کم‌ارزش‌تر نیستند. دورکیم، مناسک عبادی را برای زندگی اخلاقی به‌قدری ضروری تلقی می‌کند که غذا برای رشدیابی و نگهداری آدمی لازم است. از این‌رو، شرکت در مراسم دینی مورد توجه است.

کارکردگرایان، اجتماع را یک شبکه‌ی ترتیب یافته از گروه درحال همکاری و تعاون یاد می‌کنند که نفرات آن، از قوانین و هنجارها و کنش‌های مشترک تبعیت دارند. آن‌ها جامعه را به صورت مجموعه‌ی مرکب از اجزا بر می‌شمرند که در ماندگاری همه‌ی اجزاء سهیم هستند. در تحقیقات جامعه‌شنایختی با روش کارکردگرایی، جامعه‌شناسان می‌خواهند ماهیت درهم پیچیده‌ی یک مجموعه‌ی منظم اجتماعی را درک کنند که با حفظ پیوستگی اجزا و عناصر آن با هدف تعیین ساختار مشخص چه نیازی را برآورده می‌سازد. برای فهم کارکرد، باید اثر و نتیجه‌ی هر پدیده به شکل معلول کارشناسی شود. چنانکه آئین‌های دین موجب انسجام اجتماعی می‌شود. این دیدگاه به این دلیل مهم است که دین و مناسک آن را در چارچوبی مطالعه می‌کند که پیروان در حرکتی اجتماعی اخلاقی وحدت‌بخش، دارنده‌ی عناصر کارکردگی‌اند. از این منظر، پدیده‌ی دین همواره به دو مقوله‌ی بنیادی «مناسک» و «باورها» تقسیم می‌شوند.

مناسک، شکلی معین از رفتار و اعمال دارد و باورها ماهیت نگرشی و اعتقادی دارند. در دیدگاه جامعه‌شنایختی، شناخت و بررسی دین، از ماجرا و مسیر مناسک و مراسم آن صورت می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۸) و به پژوهانه‌ی این تفسیر و تحلیل‌های نظری است که می‌توانیم، دینداری را یکی از متغیرهای اجتماعی بدانیم که در سیر تحولات گسترده‌ی جامعه قرار می‌گیرد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۷؛ برگ

و لامن، ۱۳۷۵: ۸۵) با این وجود، دینداری در جامعه‌ی ایران ما از این تحولات مستثنی نخواهد بود. دورکیم براین باور بود که ایمان و اعتقادات و یک سری رسوم و مناسک پیروان دین را گرد هم می‌آورد و به آنها احساس همبستگی و اتحاد و یکریگی می‌بخشد، لذا دین نظمی منسجم از عقاید و اعمال مرتبط با امور قدسی هست که اجتماع دینی را متحد و یکپارچه می‌کند.

کارکردگرایان، دین را مجموعه‌ای از عملکردها و باورها می‌دانند که مسئولیت حفظ و همبستگی اجتماعی و هدایتگری تغییرات اجتماعی را بر عهده دارد (همیلتون، ۱۹۹۵: ۳۰) اگر ملاحظه می‌کنید رسوم و فرهنگ دین مورد تکریم است به جهت تأثیر تعلقات فرهنگی و اعتقادی مردم از نهادهای رسانه ای و دیداری و دیگر عناصر بر ساختی دنیای مدرن کنونی است که نسل جوان برداشتی متفاوت از رویداد اقتصادی و اجتماعی ناشی از بی‌ثباتی‌ها داشته و به آن توجه می‌نمایند (سراج زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۰).

### کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین امام حسین (ع)

در جامعه‌شناسی Function یا کارکرد، به آثار و نتایج عینی یک یا چند پدیده اشاره دارد به این معنا که: هر پدیده ای کارکرد معینی را بر عهده دارد، کارکرد در دوام پدیده موردنظر نقش داشته و تولید مستمر و پی‌درپی دارد. کارکردها انواع مختلفی دارند که هر کدام آن، در یک یا چند زمینه ظهور و بروز می‌یابند که از جمله‌ی این کارکردها، کارکردهای تمدنی است و با توجه به تعریفی که از تمدن ارائه کرده‌ایم، کارکردهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را نیز در بر می‌گیرد:

۱. کارکردهای اجتماعی - تمدنی: بُعد اجتماعی و تربیتی راهپیمایی اربعین، یکی از مهم‌ترین آثار و نتایج این مراسم دینی است که دارای رویکرد تمدنی است. در واقع کسی که عزم زیارت اربعین می‌کند، وارد سبک زندگی ایمانی می‌شود و تحت تربیت آموذه‌های ارزشی و اخلاقی قرار می‌گیرد. به این صورت که وقتی انسان تصمیم می‌گیرد به زیارت اربعین مشرف شود، تمام اعمال، رفتارها و گفتارهای او تحت تأثیر نیت این عمل قرار می‌گیرد. لذا همه‌ی کارهای انسان بر محور رضایت حضرت سیدالشهدا علیه السلام تنظیم می‌شود تا زیارت اربعین به درستی انجام گردد. در حقیقت در این مدت، تمام انگیزه‌های انسان حسینی می‌شود و ضروری است که این حس و انگیزه بعد از زیارت هم تداوم داشته باشد. به این ترتیب باید یکی از مهم‌ترین اثرگذاری‌های اجتماعی مراسم باشکوه زیارت اربعین را در بعد تربیتی آن بررسی کرد که آثار عمیقی بر روح و روان و خودباوری انسان دارد.

۱/۱. **هویت بخشی:** از کارکردهای اجتماعی مهم اربعین در محافل آئینی، کارکرد هویت‌یابی است. برپاداشتن مراسم و پاسداری از هویت فرهنگ اسلامی به سیله‌ی عقاید و ارزش‌های مشترک، ضمن انتقال آن به نسل‌های بعدی، از اختلال اجتماعی و فرهنگ بیگانه نیز جلوگیری می‌کند (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۵۳) در مباحث مفهومی، هویت به معنای احساس شخص و یا تعریف فرد نسبت به خودش که من کی هستم و آن، شامل کلیتی از خصایص روانی و اجتماعی و جسمانی است که فرد را میان دیگران متمایز می‌کند (شریفی‌نیا، ۱۳۹۴: ۲۲۶) به همین دلیل، هر موجود و پدیده‌ی طبیعی، بیانگر ماهیت و هیأت وجودی ذات آن است و به ویژگی یکتاوی، فردیت و تفاوت‌های اساسی که شخص یا گروه را از دیگران متمایز می‌سازد، اشاره دارد (الطاوی، ۱۳۷۵: ۳۴). به عبارت دیگر، هویت عبارت از معانی ذهنی شامل هنجارهای ارزشی، دستورات اعتقادی، نمادها و نوع آگاهی و تلقی‌ها است (جنگیز، ۱۳۸۱: ۳).

راهپیمایی اربعین به عنوان یک اجتماع مذهبی، از وجوده ممتاز یک هویت بخشی برای شیعیان برخوردار است، زیرا نشان از پاسداری از یک عقیده و آرمان مذهبی بلند تاریخی دارد، عقیده و آرمانی که هویت هر شیعه با آن شکل می‌گیرد و تداوم می‌یابد. درواقع، هویت یک شیعه از وقایع عاشورا سرچشمه گرفته و شناخته می‌شود و راهپیمایی اربعین، این هویت را هویدا و برجسته می‌کند. از سوی دیگر، راهپیمایی اربعین، سیله‌ای جهت انتقال ارزش‌های مکتب عاشورای حسینی به نسل‌های امروز بوده و مانع از نفوذ فرهنگ بیگانه و اختلال در فرهنگ تشیع است که این شرایط متأثر از راهپیمایی اربعین است. بنابراین مکتب تشیع با راهپیمایی اربعین بهتر شناخته می‌شود و آن، وجه ممیزه‌ی شیعیان بوده و شیعه با استناد به راهپیمایی اربعین می‌تواند سؤال هویتی من کیستم؟ و در چه فضایی زندگی می‌کنم و از چه ویژگی‌های روحی، شخصیتی، اخلاقی، ارزشی، اعتقادی و... برخوردار هستم را به تصویر می‌کشد.

هویت در زایش تمدن و تمدن در پویایی هویت، نقش سازنده و ممتاز دارد. این راهپیمایی و سیله‌ای برای معرفی و کاربست روح جمعی شیعیان است که تمدن را بر آن، استوار می‌کند. راهپیمایی اربعین، نه تنها هویت فردی شیعه بلکه بیش از آن، هویت جمعی شیعه را با خود و با دیگر همراهان اربعین به نمایش می‌گذارد، لذا جمع‌گرایی که لازمه‌ی تولّد تمدن است را هم در خود و هم در دیگران تفسیر می‌کند (نقیب زاده، ۱۳۷۵: ۲۴۹).

۲/۱. **نظم‌بخشی:** از دیگر کارکردهای اجتماعی راهپیمایی اربعین، انسجام‌بخشی و تولید نظم است. شیعیان با همه‌ی تنوع و تکثر مذهبی و باوجود گرایش‌های مختلف سیاسی و رفتاری که دارند، با

محوریت نام مقدس امام حسین (ع) در این حرکت خودجوش مردمی، همه‌ی اختلافات را کنار گذاشته و یک نظم درونی خودخواسته بدون دخالت پلیس را شکل می‌دهند. عزت نفس، مفهومی اجتماعی در الهیات دینی است و نهادینه ساختن آن در نظام اجتماعی می‌تواند نظم اخلاقی نوینی را ایجاد کند که در آن، حرمت به دیگران اتفاق می‌افتد و آن، منجر به حرمت از خود می‌شود، درواقع قربانی کردن خویش، برای کرامت انسانی است و از رهگذر قربانی شدن برای دیگران و ایستادگی در برابر عوامل حقارت زا موجب عزت خود حقیقی در جامعه می‌شود (بابایی، ۱۳۹۳: ۵۴).

شاید در یک نگاه سطحی، راهپیمایی اربعین، نوعی تنوع جمعی را به ذهن متبار کند، درحالی‌که این پراکنده‌گی نیست بلکه از زاویه ایی دیگر، این راهپیمایی یک پدیده‌ی اجتماعی جدید و نظم نوین را می‌رساند، زیرا، راهپیمایان اربعین در ابعاد اعتقادی چون زیدیه و اسماعیلیه و در بُعد سیاسی مانند شیعه غیرانقلابی و انقلابی و در بُعد فرقه‌ای مانند دُروزی ها و علویان حضور دارند و در زیر یک چتر جمع می‌شوند، این راهپیمایی با تیات و انگیزه‌های متفاوت حول یک محور، پیامون امام حسین (ع) شکل می‌گیرد. بعلاوه، غیرشیعیان چون اهل سنت به مثابه‌ی یک مذهب و مسیحیان به مثابه‌ی یک دین در تولید نظم خودکنترلی مشارکت دارند. اختلافات مذهبی در امور اعتقادی، سیاسی و اجتماعی در بازه‌ی زمانی راهپیمایی اربعین با عشق اهل‌بیت (ع) به حداقل ممکن می‌رسد و مطمئناً امنیت و آسایش حاصل این نظم خودجوش و مردمی، کارکرد عزت و کرامت انسانی به همراه دارد که این بن‌ماهیه موجب قوام یابی برای عزت فردی و جمعی خواهد شد.

۱/۳. تقسیم‌کار: روحیه‌ی مواسات و همدلی جمعی در چهره‌ی میزان و زائران راهپیمایی اربعین مشهود است، این امر، مشارکت همگانی در پیشبرد امور زائران را در فضایی دوستانه و آرام شکل می‌دهد و موجب همدلی و تسریع امور زیارت می‌شود. تقسیم‌کار میزان و میهمان با مشارکت‌های مالی و کاری و از عشق و محبت به امام و از منظر انجام‌وظیفه‌ی انسانی برای کسب رضای خدا دنیا می‌شود و این کنش و کارکرد به نظریه همبستگی دینی دورکیم تحقق عینی می‌بخشد. دورکیم در این‌باره گفته است: آنچه جامعه را سر پا نگهداری می‌کند، احساس همبستگی و تقسیم‌کار است و در جوامع سنتی، دین نقش پررنگی در ایجاد و تداوم همبستگی و تقویت وحدت و شخصیت افراد بازی می‌کند (نش، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

راهپیمایی اربعین تبلوری از اوج همدلی، همراهی و همگامی میزبان و مهمان است. روحیه‌ی موسات و اعتقاد در آن، موج می‌زند و تقسیم‌کار در موکب‌های اربعینی، کاملاً برجسته و پررنگ است، اما برخلاف تصور برخی، راهپیمایی اربعین میزبانی یک طرفه ندارد، بلکه کنش و مشارکت جمعی موکب‌های ایرانی با موکب‌های عراقی موقعیت زائران ایرانی را تأمین و برتری می‌دهد و زائران ایرانی نیز به اشکال مختلف، مشارکت و هم‌افزایی مالی و مشارکتی نموده و با حضورشان و با اخذ ویزا، بليط هوایپیما و خرید سوغاتی زیارت و کرایه ماشین و هتل به طرف عراقی گردش مالی می‌دهد. لذا باید این نکته را دور داشت که اساس کار راهپیمایی اربعین روابط انسانی و اسلامی است و درواقع باید گفت: این راهپیمایی تنها نمایشی از الگوی هم‌افزایی و تقسیم‌کار اقتصادی داوطلبانه مردم و دولت‌های ایران و عراق نیز هست و به‌طورقطع، روحیه‌ی همکاری و رویه‌ی تقسیم‌کاری که در اربعین اتفاق می‌افتد علی‌رغم همه‌ی نواقص احتمالی، می‌تواند مایه‌ی شکل‌گیری یک جامعه تمدنی جدید باشد که چون گذشته تاریخی بشر فراتر از مرزهای سرزمینی و تنها در بستر یک فرهنگ پدید آمده است. همه‌ی تمدن‌ها در مرزهای سرزمینی شکل‌گرفته‌اند و دوام و توسعه خود را در یک الگوی فرامرزی یافته‌اند. بنابراین، دین در جوامع سنتی، اساس همبستگی داشته است، بنابراین راهپیمایی اربعین مقدمه‌ی زایش یک تمدن نوین اسلامی را ندا می‌دهد. البته کارکردهای اجتماعی، تمدنی راهپیمایی اربعین به آنچه گفته‌ایم، خلاصه نمی‌شود بلکه تساهل و مدارا، دیگر خواهی، همزیستی بی‌طبقه و بدون تشریفات، صبوری و تاب‌آوری اجتماعی، گذشت و انفاق و اهداء نذورات و نظایر آن را نیز دربر می‌گیرد. خردورزی و عقلانیت جمعی از دیگر کارکردهای اجتماعی، تمدنی است که در آن، اندیشه‌ی تحکمی و سلسله مراتبی جای خود را به مشورت و اندیشه اجتماعی می‌دهد و برای ساختن و عمران و آبادانی همان‌گونه که این خلدون به آن معتقد بود.

## ۲. کارکردهای اخلاقی- تمدنی

اخلاق روش دستیابی به خوبی‌ها و سلوک پرهیز از بدی و شرارت است و درواقع، اصول رفتار انسان در یک مجموعه تکالیف، برای رسیدن به خوبی‌ها و پرهیز از زشتی‌ها را اخلاق می‌نامند. اخلاق همانی است که صفات نفسانی خوب و بد و اعمال و رفتار انسانی مناسب با آن را معرفی می‌کند. به بیان دیگر، اخلاق شیوه‌ی تحصیل فضیلت‌ها و پرهیز از رذیلت‌ها را نشان می‌دهد. کارکرد زهد و تقوّا و خداترسی،

حالیت خواهی، تزکیه نفس و استغفار از گناهان، نیکوکاری و پارسایی، ابتهاج معنوی و عبور از منیت ها از مفاهیم اخلاقی و تربیتی اربعین به شمار می‌رود.

۲/۱. **تعمیق معنویت:** کسب آموزه‌های اعتقادی در عبادات جمعی، از روش‌های معنویت افزا بوده و کارکرد عبودیت در معنویت آفرینی به صورت جمعی، در نماز جماعت تجلی پیدا می‌کند، و به افزایش آرامش و نشاط در افراد می‌انجامد. این همان جماعت درمانی است که در روان‌شناسی نوین به آن، اقبال نشان داده می‌شود، زیرا برآمده از خصلت جمع‌گرایی فطری انسان است. لذت معنوی و خلوتی ویژه با محبوب و تجربه‌ی کمال یابی و آرامش روح و روان در اربعین از جمله فیوضات زیارت امام حسین (ع) است و مشاهده‌ی انواع رفتارهای الگویی فیض بخشی به دیگران مانند عبودیت، تهجد و شب‌زنده‌داری و ذکر و نماز، روضه‌خوانی و سینه‌زنی و عزاداری، سبب عمق‌یابی این معنویت در وجود آنها می‌شود که این همان هم‌افزایی است که به تأثیر تصاعدی فعالیت‌های هم‌خانواده بر یکدیگر اطلاق می‌گردد (مروتی، ۱۳۹۲: ۷۶)

راهپیمایی اربعین تجسم عینی و فزاینده از یک هم‌افزایی معنوی است. جلوه‌های مختلفی از عبادت گروهی در این راهپیمایی قابل مشاهده است که هر یک به تعمیق معنویت در وجود زائران می‌انجامد که شامل نمازهای جماعت، تلاش جمعیت برای بوسیدن ضریح، زیارت‌نامه خواندن و رامی توان نام برد. موکب‌های فعال، دائمًا در حال پخت و توزیع غذا و ارائه خدمات متعدد هستند که همگی از مظاهر اقدام جمعی در افزایش باورهای حسینی چون نذورات و بخشش بی‌منت انجام می‌شود. زیارت اربعین بر معنویتی شریعت گرا و ضابطه‌مند اخلاقی استوار است که همراه با آداب ویژه‌ای است. طهارت جسم و روح، همراه با خلوص نیت از رفتارهای عرفانی است که به کارکرد معنویت افزایی منجر می‌شود. همان‌گونه که بروس کوئن<sup>1</sup> در کتاب مبانی جامعه‌شناسی گفته است: ارزش‌های اخلاقی، احساسات ریشه‌دار و عمیقی است که اعضای جامعه را در فرآیند یک رشد متعالی قرار می‌دهد. در حقیقت، خود این ارزش‌ها، معیارهایی برای اعمال و رفتار جامعه تعیین می‌کنند. معنویت، یک ارزش اخلاقی است که در جامعه‌ی دین‌گرا، مروج ارزش‌هایی مانند رعایت حقوق والدین، حفظ ادب و احترام به بزرگ‌ترهاست که در ارتقاء و بهبود نظام جمعی مؤثر است (رجب‌زاده و کوثری، ۱۳۸۱: ۷۶). اگر معنویت را تنها در عبادات خلاصه نکنیم و آن را به معنای ابزاری برای پیشرفت‌های انسانی و متعالی در نظر بگیریم، در آن صورت، همه‌ی امور اخلاقی از جمله همه‌ی مقولاتی که در پیوند با معنویت معنا

می‌شوند همچون دعا، نیایش و طلب حاجت از اهل بیت هم در جنبه‌های فردی و هم در ابعاد جمعی می‌تواند انسان را در مدار رسیدن به یک وضع مطلوب تمدنی قرار دهد.

**۲/۲. خودسازی و ترکیه‌ی نفس:** مسیر راهپیمایی اربعین، برای اکثر زائران، یک جاده‌ی سلوک عرفانی و قدسی است و تحمل رنج و مشقت این سفر، تمرین ریاضت و خودسازی برای معنویت افزایی زائران به حساب می‌آید. مفاهیم طهارت یابی، پرهیز از مجادلات، تاب‌آوری و صبر، گذشت از تقصیر دیگران، زهد و تقوا، استغفار از گناهان، خداجویی و اطاعت از اوامر الهی، مجموعه‌ای از مقولات مرتبط با خودسازی و ترکیه‌ی نفس است. زیارت اربعین در شمار سلوک عرفانی و فرهنگ عبودیت مکتب تشیع، با عبور دادن زائر از بیهودگی به سمت اخلاق و رفتار پسندیده می‌رود که از دیدگاه جامعه‌شناختی، یک کنش زیارتی سازنده و تحول‌آفرین می‌باشد.

در صورت‌بندی کنش دینی - عرفانی میان فرهنگی نظریه‌پردازان اجتماعی، فرهنگ دارای لایه‌های متعدد است. ارزش‌های فرهنگی هدایت‌گر رفتارها و به تعبیر دیگر، چراغ هدایت امت بوده و در واقع اقتدار مسلمین به جامعه‌پذیری ارزش‌ها و هنجرها و نظم اجتماعی بستگی داشته و نحوه‌ی کنشگری و الگوی رفتار میان فرهنگی، هدایت‌گری زائران را بر عهده دارد.

کلاس درس مکتب امام حسین (ع) که خودسازی مؤثر را در سطح وسیعی ترویج می‌کند، در مسیر راهپیمایی اربعین برپا می‌شود، نمادها و پرچمها و بیرقها با آدمی حرف می‌زنند و می‌آموزند که حسینیان باید ظلم‌ستیز و ذلت ناپذیر باشند و به یاری جبهه حق و مظلومان بستابند، زیرا امام حسین (ع) در کربلا خطاب به یاران خویش فرمود: «آیا نمی‌نگرید که بر معیار حق عمل نمی‌کنند و به باطل تمایل دارند؟ به راستی انسان با ایمان در این شرایط بمیرد و به دیدار معبد شتابد سزاوار باشد و من شهادت را به جای مرگ طبیعی بر می‌گزینم، تا زندگی با ستمگران را، که زندگی ذلتبار مایه رنج و عذاب است» (مقرم، ۱۳۹۴: ۲۳۱). در اینجا زائران نوعی سلوک معنوی و تحمل سختی سفر و رنج سفر را بر جسم خود، متحمل می‌کنند که تمرینی برای رشد و ارتقاء آستانه‌ی صبر و افزایش تاب‌آوری در برابر کاستی‌ها و مشکلات آینده است.

راهپیمایی اربعین حسینی مملو از صفات پسندیده است که هر یک قادر است شرایط تمدنی نوین را برای مسلمانان فراهم آورد. در این راهپیمایی، بر مفاهیم کارکرده همچون دیگر خواهی، غلبه بر نفس حسابگر، موذّت و برادری اسلامی، مهروزی، عبور از منیّت، انفاق به فقراء، استحاله درونی، رشد فضائل، خردورزی، اخلاص، خداجویی و... تأکید می‌شود که هیچ‌کس ضرورت این صفات را برای

دستیابی به وضعیت بهتر اجتماعی نفی نمی‌کند، به همین دلیل، همهی تمدن‌های گذشته تا امروز، از فاکتور ساختن انسان برای برساخت جامعه استفاده کرده و تربیت انسان را بر تربیت اجتماع ترجیح داده‌اند. پیامبر اکرم (ص) در رسالت تاریخی خود نخست سراغ خودسازی معنوی جهت‌دار خدیجه و علی رفت و سپس به تربیت جمع صحابی و سپس طائفه و عشیره‌ی خود پرداخت. در پیش‌پیش هر تمدنی قهرمانانی دیده می‌شود که سلسله وار خود تربیت‌یافته‌ی دیگران بوده‌اند و لذا ایشان قادر بودند دیگران را برای دستیابی به کارآمدی اجتماعی تربیت کنند.

### ۳. کارکردهای سیاسی- تمدنی

سیاست همانند اغلب واژه‌های کلیدی، دارای انبوهی از تعاریف است؛ برای مثال، سیاست در معنای خُرد، دربرگیرنده‌ی هر اقدام و رفتاری می‌شود که با قدرت، حکومت و حاکمیت گره می‌خورد اما سیاست در مفهوم کلان، شامل همهی آنچه را که در محدوده سرزمینی جریان دارد، می‌شود. استدلال گروه اخیر آن است که هیچ چیزی خارج از دایره‌ی دولت جریان نمی‌یابد اما این تعاریف کمتر راهگشا هستند لذا، پیشنهاد می‌کنم سیاست را دربردارنده‌ی اموری بدانیم که به کاهش یا افزایش پرستیز و اقتدار و مشروعيت یک دولت و یک حکومت می‌انجامد.

۱/۳. اقتدار آفرینی: بدون تردید اقتدار یک امر سیاسی است. البته می‌دانیم که اقتدار با قدرت متفاوت است. قدرت تنها موجب اطاعت از روی ترس و طمع است اما، اقتدار به معنای اطاعت داوطلبانه است، ازین‌رو، اقتدار را قدرت مشروع می‌نامند که اغلب به افزایش مشروعيت یک نظام سیاسی یا حتی یک حزب سیاسی می‌انجامد. سیاست به معنای اقتدار موجب پایداری نظام‌های سیاسی می‌شود چون نهایت رضایتمندی مردم را به همراه دارد و این رضایتمندی، کارآمدی را به همراه دارد.

راهپیمایی اربعین حسینی، نمادی از اقتدار مردمی است. مردمی که در این راهپیمایی شرکت می‌کنند، به اختیار خود و با علاقه‌ی وافر آمده‌اند و این موضوع، راهپیمایی را به یک نماد پررنگ از اقتدار ملی بلکه فراملی تبدیل می‌کند. همهی کسانی که در این راهپیمایی شرکت می‌کنند حتی اگر ارتباطی با جمهوری اسلامی نداشته باشند به‌نوعی در کمک به افزایش اقتدار نظام جمهوری اسلامی شریک‌اند از آن‌رو که ابتکار راهپیمایی با این نظام بوده است. به علاوه، ایران تنها کشور حامی راهپیمایی در سطح استراتژیک و تاکتیک است حتی، دشمنان منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای ایران با انتساب راهپیمایی به ایران،

خواسته و ناخواسته همه‌ی امتیازات ناشی راهپیمایی را در سبد جمهوری اسلامی قرار می‌دهند. حفظ نظم و آرامش راهپیمایی در سال‌های اخیر نشان از اقتدار ایران داشته است.

نکته‌ی مهمی که نیازمند تأمل است این‌که ارتباط اقتدار جمهوری اسلامی ایران متأثر از راهپیمایی اربعین با مقوله‌ی تمدن است. شاید بتوان گفت: تمدن، اقتدار متراکم شده است، زیرا اقتدار، محبوبیت را ارتقاء می‌دهد و در پنهان ارتقای محبوبیت، یک نظام سیاسی آسان‌تر به بسیج امکانات می‌پردازد. به هرروی و از این دریچه، اقتدار موانع را بر طرف می‌کند و توان در هم شکستن موانع را بالا می‌برد. همان‌گونه که یک انسان فقیر نمی‌تواند خانه‌ای بسازد یا ماشینی بخرد، کشور بدون اقتدار، قادر نیست به عمران و نوسازی دست بزند. کشور دارای اقتدار، اعتماد سرمایه‌داران به سرمایه‌گذاری را بیشتر می‌کند، تبادلات مالی و پولی را تسهیل می‌نماید، قدرت تولید و صادرات آن را افزایش می‌دهد و همه‌ی این‌ها در پرتو اقتدار عملی می‌گردد.

۳/۲. امنیت بخشی: امنیت، یک مفهوم نسبی است. درجه‌ی نسبیت امنیت را شرایط محیطی تعیین می‌کند. به دیگر بیان، امنیت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تعاریف گوناگونی دارد، اما علی‌رغم نسبیت در تعریف مفهوم امنیت، حداقل معنای امنیت عبارت است از آرامش و آسایشی که در پرتو آن اساسی‌ترین نیازهای آدمی چون مسکن، شغل و ظایر آن برآورده می‌شود. امنیت، وجوده مختلف دارد: امنیت اقتصادی، امنیت فرهنگی و... بخشی از این وجوده متعددند. امنیت برای امنیت از شعارهای اساسی حکومت‌ها است که نشان از درجه‌ی اهمیت آن در حیات بشری دارد تا حدی که اندیشمندانی چون جان لاک<sup>۱</sup> و توماس هابز<sup>۲</sup> بشر اولیه را فاقد امنیت دانسته که جهت کسب امنیت، آزادی مطلق خود را به نفع دولت رها کرده‌اند.

راهپیمایی اربعین از حضور زائران شکل می‌گیرد که فی نفسه از حیث کمی و تعداد، امنیت آفرین‌اند. درواقع، این راهپیمایی، عمق استراتژیک جمهوری اسلامی را در ابعاد مختلف از جمله امنیتی افزایش می‌دهد. زمانی که چند میلیون انسان آزاده و از جان‌گذشته، صدها کیلومتر دورتر از مرزهای سرزمینی، حضور فعال می‌یابند، خطر دشمن و دسترسی آنان به درون کشور را محدود می‌کند و این همان عمق استراتژیک است. چنانچه فاصله دشمن را از مرزها کاهش می‌دهد. البته هرچه جمعیت راهپیمایی کنده از جهات مختلف کارآمدتر باشند، قطعاً کیفیت دفاع بالا می‌رود. بعلاوه، جمعیت عراقیانی که در

1. John Locke

2. Thomas Hobbes

درون کشور عراق با خیل عظیم زائران همراهی می‌کند به مثابهی پشتیبان‌های داخلی، استحکام سنگرهای درون مرزی را تقویت کرده و ضربه‌پذیری درون مرزها را کاهش می‌دهند. امنیت حاصل از راهپیمایی اربعین، ارتباط معناداری با تمدن سازی پیدا می‌کند. در وهله اول هرچه امنیت و آرامش بیشتر حاکم باشد، نظام اجتماعی شایسته برقرار می‌شود و این فرصتی است برای نظام اسلامی که با فراغت نسبی به امر ارتقای فضای موجود بپردازد. نیروهای امنیتی در سال‌های تأمین امنیت زائران، به تجربیاتی دست‌یافته‌اند و بر توان دفاعی خود افزوده‌اند. لذا می‌توان از تجربه‌ی آن در حراست از مرزها برای آینده و حتی اربعین بعدی، استفاده کرد.

**۳/۳. بسیج منابع:** در بررسی وجود سیاسی پیاده‌روی عظیم اربعین و تحلیل این پدیده در بستر جامعه‌شناسخانگی و تطبیق این حرکت به مثابهی یک جنبش اجتماعی در چارچوب نظریه جنبش‌های اجتماعی چارلز تیلی<sup>1</sup> و در قالب مفهومی کارکردهای تمدنی، چهار مؤلفه‌ی ارزشمندی، وحدت، تعداد و تعهد را به مثابهی عناصر اصلی یک جنبش اجتماعی در خود دارد. درواقع، راهپیمایی اربعین، دقیق‌ترین تمثیل و برابری رفتاری و تطبیقی چهار مؤلفه‌ی جنبش مردمی را به شرح زیر دارا است:

۱. ارزشمندی، اشاره به رفتار و سلوک مؤمنانه و بالاخلاق و رعایت بهداشت فردی و طهارت جسمی و روحی و ذهنی فرد زائر دارد.
۲. وحدت در نیت زیارت و محبت به امام حسین (ع) در ذهن تمامی زائران است و در پوشش پیراهن مشکی به علامت عزاداری برای امام است. وحدت و یکپارچگی در انجام فرایض و احکام زیارت، در بیرق‌ها و پرچم‌های عزاداری که سوگواری را بیان می‌کند.
۳. مؤلفه تعداد در میزان مشارکت جمعی و میلیونی زائران از کشورهای جهان اسلام و سراسر جهان در این راهپیمایی است.
۴. تعهد و پیمان با جنبش و کاریزمای آن است که با الگوگیری از تعهد امام به خداوند در شرایط نامنی و حضور شورشیان تروریست داعشی و بعضی و در شرایط نامناسب تدارکاتی کشور عراق، زائران با عشق به زیارت و اتکا به امداد الهی و نیروی جسمی خود با پیاده‌روی و تحمل سختی‌ها متعهدانه و با وجودانی ایمانی و الهی رو به‌سوی حرم حسینی می‌کنند، و راهی کربلا می‌شوند.

(محمدآقایی، ۱۳۹۶: ۶۷).

روایی یافته‌ها

اگر روایی یا اعتبار (Validity) را به میزان دقت یافته‌های استخراج شده یا به میزان تطبیق یافته‌ها با واقعیت‌های بیرونی و محیطی تعبیر و تعریف کنیم، نگارندگان روایی یافته‌های مذکور در چند بخش کارکردی را با مصاحبه با چهل تن از صاحب‌نظران حوزه‌ی تمدنی سنجیده‌اند که خلاصه‌ای از آن‌ها را از طریق انتخاب پنج تن از برترین‌های حوزه‌ی تمدنی ارائه می‌کنند.

کد مصاحبه	شخصیت مصاحبه شده	خلاصه متن مصاحبه	مفاهیم مرتبط به اربعین و تمدن	نژدیکترین ارتباط با کارکردها
۱۵۶۵	آیه الله سید محمدمهدي ميرباقري	- زیارت مایه حیات اجتماعی است و سمت ظهور و قیامت دارد و هجرت الى الله و به سمت نور می‌رود. فلسفه زیارت امت سازی در تاریخ و در حول امام است. - دشمنان تشیع می‌گویند شیعه امتی است که محور حوادث مکتب و فرهنگ عاشورا است. - باید مراقب باشیم همگرانی بین همه موحدین و محبان امام حسین (ع) ظرفیت اربعین بوده و باید حفظ شود. - زیارت اربعین برنامه توسعه غرب را ساقط کرد. - اربعین تجلیات فرق عرشی خداوند است.	امت واحده، تجدید هویت، تقرب با نیکان، الفت با مؤمنین، تجدید عهد، پرهیز کاری، آفاق قدسی انفاق، اربعین ابتهاج معنوی، حیات طیبه، تمدن الهی، رهایی از ضلالت، برائت از ظلم، اصلاح امت، انتقال فرهنگ، محل علم، حاکمیت الله، عزت، ولایت،	اصلاح نگرشها و...

	امام، حول امام، تجلى حق، آهنگ زندگی، الفت الادیان و تریبیت فرد			

			۱. کارکرد هویت بخشی	
			۲. کارکرد انسجام‌بخشی	
			۳. کارکرد تربیت اخلاقی	
			۴. کارکرد تعمیق معنویت	
			۵. کارکرد معرفت افزایی و رشد	
			۶. کارکرد کلان نگری و وسعت نظر	
			۷. کارکرد اقتدار آفرینی که نمایشگر قدرت الهی است.	
			- مؤلفه‌های کنش تمدنی اربعین به شرح ذیل است:	
			یکم- حضور و مشارکت گسترده‌ی مردم	
	امت	باوری،	دوم- سرمایه اجتماعی و نوع دوستی	
			سوم- نگرش فرامادی	
			چهارم- تحکیم توجهات معنوی و عرفانی و حُبی و توجه به آموزه‌های دینی	
			پنجم- پایبندی به احکام شرع مقدس	
		نقدپذیری و رفتار	ششم- مؤلفه پویایی و فراوانی کنش‌ها و فعل و پویا بودن در صحنه و تقسیم‌کارها	
			چنانکه اقتدار از پویایی مردم	

		<p>به وجود می‌آید.</p> <p>هفتم- مؤلفه الگوی گردش مالی و نحوه هزینه کردن و حجم پول در حال تبادل در اربعین</p> <p>هشتم- عنصر معنویت- خواهی و تعظیم شعائر و حضور در راهپیمایی</p> <p>نهم- انگیزه‌های قدرت سیاسی و جریان‌های حزبی</p>		
دکتر حسین کچوئیان	۶۴۴	<p>- اربعین پیوندی مفهومی با ما دارد و رویکردی به معنویت خواهی است و به جهت ماهوی سنتی با تحولات و تقدیرات تاریخی، عزت</p> <p>مند و رویکرد به اخلاق دارد. -</p> <p>نظام تجدیدی و مدرن اساساً بر نظام اجتماعی عقلانی منفعت طلب و خودخواه تنظیم شده است</p> <p>اما، مسأله اربعین عقلانیت غیر و دیگر خواهانه است و در خدمت به زائران با خردورزی هزینه می‌کند.</p> <p>- منطق حسابگر غربی مبتنی مبادله‌ی فرهنگ</p>	تعمیق معنویت و ...	

	و سنت، کثرت جامعات، منطق حسابگری، نظم 社会效益ی، کنش منفعتی، پویایی، هیجان و شوق جمعی و خردورزی	به قرارداد اجتماعی بر ساخت جامعه نوین و متمدن امروزین جامعه بوده و مُتصف بر عقل و حسابگری و کنش‌هایش از این نوع از روابط است.		
تولید نظم و...	اربعین نجات‌بخش، پدیده تمدنی، در اوج اخلاق، مناسبات انسانی، عقلانیت، صبر و استقامت، فقیر بخششده، هویّت، قانون- مداری، نظم خودکنترلی، فرهنگ و تربیت، عزت اسلامی، تمدن الهیاتی، رنج عرفانی، شور اجتماعی، انسجام بخشی، کرامت انسانی،	- راهپیمایی اربعین یک پدیده کلان فرهنگی و تمدنی در مقیاس جهانی که در اوج اخلاق و برادری است. در اربعین فقرا در انفاق اموال اندک خود از متممّolan و ثروتمندان سبقت و پیشی می‌گیرند. - عنصر تمدنی نظم است، در تمدن مدرن غرب، نظم در مناسبات انسانی، نظمی قانون‌مند و با نظارت پلیس و قاضی و دادگاه برقرار می‌شود اما در روابط انسانی اربعینی نظم بر پایه وجودان جمعی و رعایت حق‌الناس و محبت خودخواسته از حضور در	دکتر حبیب‌الله بابایی	۹۹۸۶

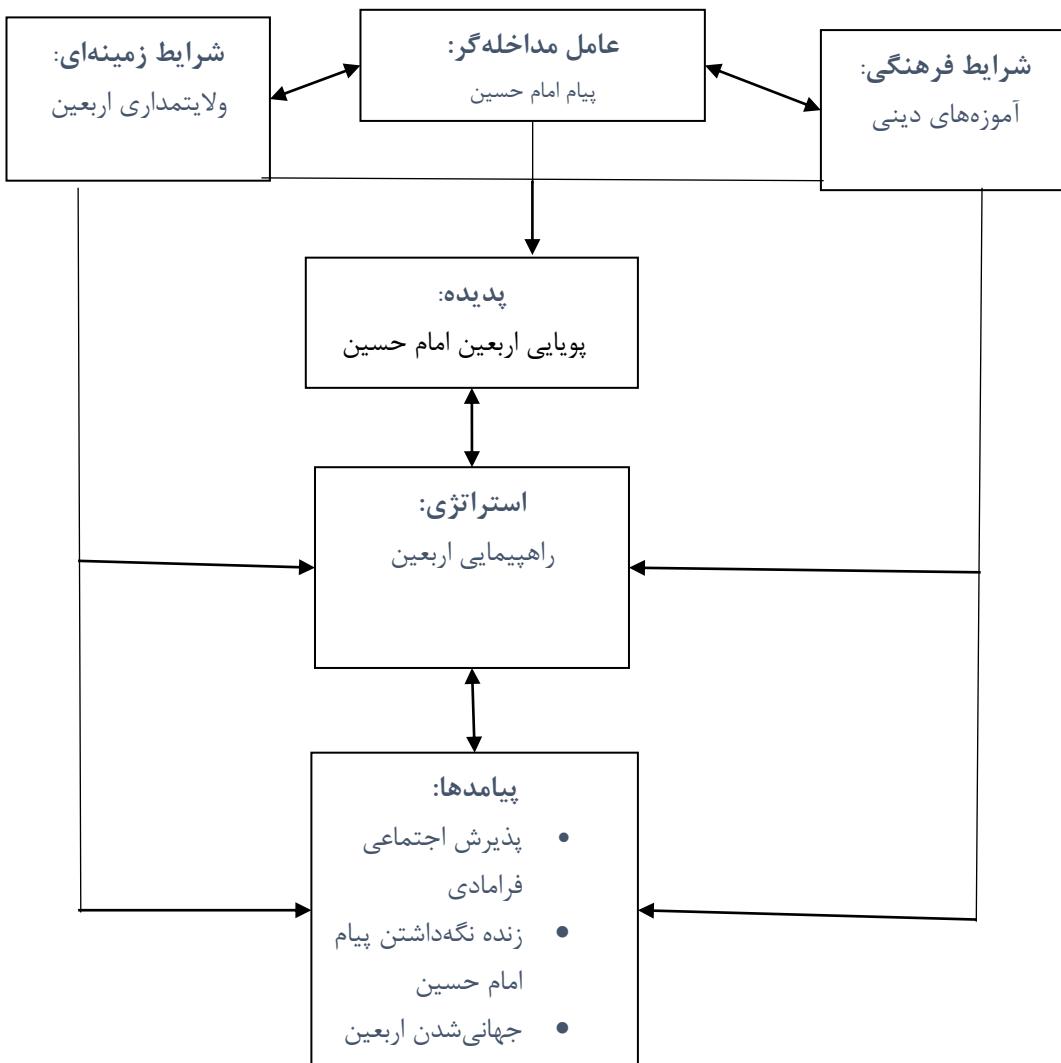
امنیت	- اربعین یکی از نمادهای الهی، عزت الهی،	دکتر موسی	۰۵۴۱
	<p>راهپیمایی است. اصولاً نظم برخاسته از خودکترلی تنوع و پرهیزکاری و تولی دین است و مسلمان ماندگاری بیشتری از نظم پلیسی دارد.</p> <p>- سازه‌ی مهم اربعین در ادبیات تمدنی گذشتگان عنصر سبقت در کار خیر و سرعت در کسب فیوضات معنوی و «سارعوالی الخیرات» است که بدون شک در ساخت امواج نیک اجتماعی در مقیاس تمدنی و بلکه جهانی تأثیرگذار و حیاتی است.</p> <p>- کارکرد مقولات الهیاتی در مصائب متعالی، قربانی، شهادت و یاد اندوه و مصائب و گریه بر این رنج‌ها، در کنترل رنج‌های نوین و تمهید برای همزیستی میان افراد متکبر توانسته به معنا بخشی، انسجام و نجات بخشی در دنیا سوق دهد.</p>		

بخشی و...	اربعین نماد تمدن، معنویت، جلوه اجتماعی، رشد ابزار، خلاقیت، رعایت قانون، فضائل زهد، اخلاقی، نوآوری، صنایعات، نظم، سبک شهرسازی، هویت شیعی، همگرایی، مدرنیته، ایمان، زندگی مؤمنانه، امنیت، قانون گریزی، پیوستگی با تاریخ، هلال شیعی، مشارکت، شهادت طلبی، بازسازی واقعه، عطوفت، کنش اقتصادی،	تمدن نوین اسلامی است. زمانی که سنت ها در جامعه ظهور و بروز اجتماعی پیدا می کند، این عرصه تمدن است. - به تعبیر شهید مطهری وقتی فرهنگ جلوه اجتماعی می یابد، تمدن می شود. - رشد ابزار برای رسیدن به تمدن، وسایل رفاهی و صنایع و ابزار آلات در امور زندگی است و پیشرفت تمدن در سایه خلاقیت ها و نوآوری های صنایعات و ابزار بوده است. - دومین ویژگی تمدن، عقلانیت است: آنجایی که فرهنگ و تمدن	نجفی
--------------	--	--	------

	وجود دارد، عقلانیت رشد می‌کند.		
	- رشد عقلی در تبعیت از قانون است		
	و رعایت قانون، متmodernه است تا مانع ظلم و نامنی به حقوق دیگران شود.		
	- ویژگی دیگر تمدن، رشد فضایل اخلاقی و معنویت‌گرایی است.		
	- اربعین شور دیگرخواهی و احترام به زائران و خیرخواهی و مشارکت همگانی نسبت به همنوعان است.		

جدول فوق نشان می‌دهد که ارتباط معنادار و مستقیمی بین مفاهیم مرتبط با اربعین و تمدن با کارکردهای مختلف تمدنی اربعین وجود دارد، به عنوان مثال؛ اصلاح نگرش‌ها از جمله کارکردهای اخلاقی - تمدنی بر شمرده شده که عیناً در مفاهیم مرتبط به حوزه و تمدن در مصاحبه‌ها وجود دارد.

مدل پارادایمی این تحقیق که در نمودار ۱ قابل مشاهده می‌باشد، نشان می‌دهد که تحت شرایط فرهنگی و زمینه‌ای خاص یعنی وجود آموزه‌های دینی و ولایتمداری اربعین، پدیده‌ای منحصر به‌فرد شکل می‌گیرد که می‌توان آن را «پویایی اربعین حسینی» نام‌گذاری کرد. البته شکل‌گیری این پدیده را باید ناشی از عامل مداخله‌گری دانست که همان «پیام امام حسین (ع)» است. زایش پیاده‌روی اربعین به عنوان یک استراتژی نیز از پدیده پویایی اربعین حاصل شده است که متقابلاً انجام مناسک پیاده‌روی اربعین نیز باعث پویایی هرچه بیشتر اربعین حسینی گشته است. علاوه بر این، کنش استراتژیکی راهپیمایی اربعین منجر به پیامدهای خاصی از قبیل پذیرش اجتماعی فرامادی، زنده نگهداشت پیام امام حسین (ع) و جهانی شدن اربعین شده است. این بدین معنا است که در نتیجه کنش استراتژیکی پیاده‌روی اربعین حسینی، ممکن است تمدنی شکل بگیرد که خود محصول هماهنگی نظام‌های اجتماعی است که این نظام‌ها، پذیرش اجتماعی خود را به نحوی قدسی و غیرمادی کسب نموده و نهادینه شده‌اند. همچنین این کنش استراتژیکی ضمن جهانی کردن اربعین حسینی، پیام امام حسین و قیام عاشورا را نیز زنده نگه می‌دارد.



در ادامه به منظور تحلیل کارکردی جامعه‌شناختی، هر یک از مقولات فرعی استخراج شده در چند کارکرد عمده دسته‌بندی شدند. در این مطالعه، کارکردهای تمدنی راهپیمایی اربعین به کارکردهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فردی- تربیتی، فرهنگی و جغرافیایی- سرزمینی تقسیم شده است.

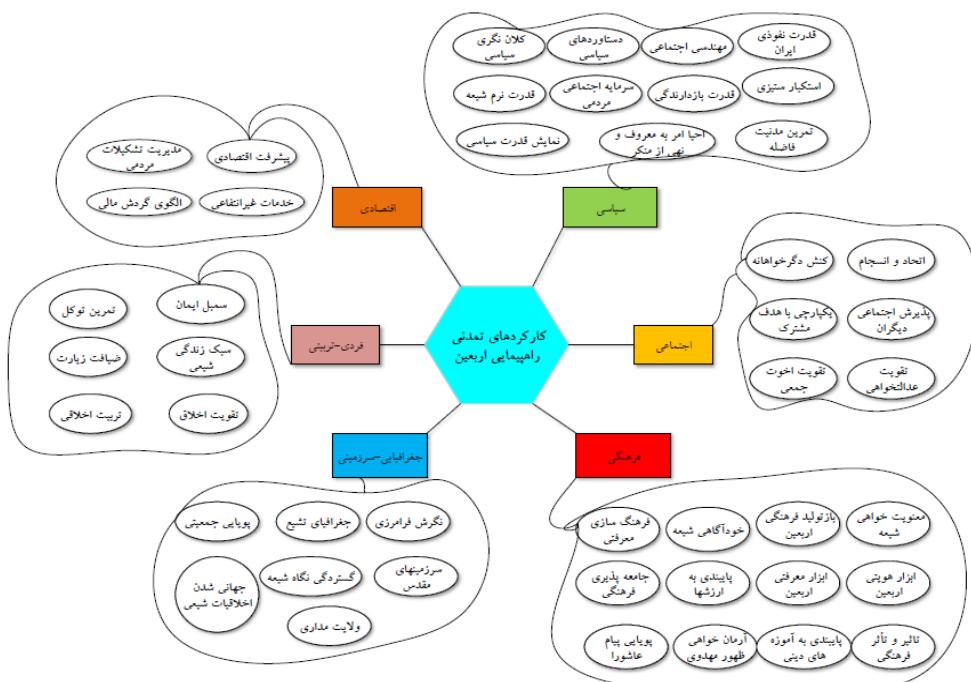
بر این اساس، کارکردهای فرهنگی اربعین حسینی عبارت‌اند از: تقویت پاییندی به ارزش‌ها و آموزه‌های دینی، معنویت خواهی شیعه، بازتولید فرهنگی، معرفت‌بخشی و هویت‌آفرینی و خودآگاهی شیعیان، جامعه‌پذیری و تأثیر و تأثر فرهنگی، پویایی بخشی به پیام عاشورا و نمایش آرمان‌خواهی ظهور مهدوی

کارکردهای سیاسی اربعین عبارت‌اند از: استکبارستیزی، افزایش قدرت نفوذی ایران، تمرین مدنیت فاضله، مهندسی اجتماعی، قدرت بازدارندگی، احیای امر به معروف و نهی از منکر، دستاوردهای سیاسی، سرمایه اجتماعی مردمی، کلان نگری سیاسی، افزایش قدرت نرم شیعه و نمایش قدرت سیاسی.

همچنین راهپیمایی اربعین، ضمن تقویت اخوت جمعی، عدالت‌خواهی، اتحاد و انسجام مسلمین، نوعی کنش دگرخواهانه را معرفی می‌کند تا ضمن پذیرش اجتماعی دیگران، مسلمین جهان را در جهت دستیابی به هدف مشترک که همان پویایی پیام امام حسین (ع) می‌باشد، یکپارچه می‌کند.

بررسی کارکردهای اقتصادی راهپیمایی اربعین نشان می‌دهد که در اربعین حسینی، نوعی خاص از گردش مالی و مدیریت تشکیلات مردمی جریان دارد، خدمات خود را به گونه‌ای غیرانتفاعی به زائران ارائه می‌دهند و پیشرفت اقتصادی خود را در خدمت به امام حسین (ع) و زائران آن می‌دانند.

راهپیمایی اربعین همچنین سمبول و نمادی است از ایمان که با ترویج سبک زندگی شیعی طی ضیافت زیارت، به زوار تمرین توکل و اخلاق می‌آموزد و از این طریق، کارکرد تربیتی - فردی خود را عملی می‌سازد. علاوه بر این، از آنجایی که این راهپیمایی با مشارکتی میلیونی همراه است، گونه‌ای از پویایی جمعیتی را سامان می‌دهد که با نگرشی فرامرزی، جغرافیایی تشیع را وسعت بخشیده و اخلاقیات شیعه را از سطح محلی به مقیاسی جهانی ارتقاء می‌بخشد. بنابراین از آنجایی که کربلا سرزمینی مقدس است و آیین جهانی اربعین نیز در این سرزمین برگزار می‌شود، مقدمه‌ای بر ظهور و ولایت مهدی موعود (عج) است.



## نمودار ۲: کارکردهای تمدنی راهی‌مایی اربعین

نتیجہ گیری

با شناسایی صحیح و دقیق ظرفیت‌ها و کارکردهای راهپیمایی اربعین در رویکردی جامعه‌شناختی می‌توان به یک الگوی رفتاری مناسب برای جامعه‌ی ایمانی دست‌یافت و به ظهور و بروز تمدن نوین اسلامی مدد رساند. ظرفیت‌ها و کارکردهای همه‌جانبه‌ی اربعین عامل مهمی در گفتمان سازی و تولید مفاهیم و مقولات تمدنی است و اثرات کارکردی آن کارآیی تعالیم دینی را نشان می‌دهد. بازخوانی و بازیابی شاخص‌های تمدنی راهپیمایی اربعین، ما را نسبت به جایگاه و موقعیت آینده‌ی معنوی جامعه یعنی انتظار ظهور حجت خداوند، هوشیار و آماده می‌سازد. هویت بخشی، نظم‌بخشی و انسجام‌بخشی از کارکردهای اجتماعی- تمدنی، تعمیق معنویت و خودسازی از کارکردهای اخلاقی- تمدنی، و اقتدار آفرینی، وحدت جهان اسلام و امنیت بخشی از کارکردهای سیاسی- تمدنی راهپیمایی اربعین حسینی است. کارکردهای تمدنی اربعین به همبستگی امت واحده می‌انجامد و این حرکت عظیم را موجب اقتدار و قدرت نمادین جهان تشییع می‌سازد.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن طاووس، علی ابن موسی (۱۴۰۹)، اقبال الاعمال، تهران، دارالكتاب الاسلاميه، ج ۳.
- احمدی فقیه، محمدحسن (۱۴۳۰)، زیارت اربعین؛ آئینه عرفان و آیت ایمان، قم، بیتات.
- امین ورزلی، محسن (۱۳۹۴)، پیاده روی اربعین به مثابه ارتباطات آیین شیعی، به راهنمایی عبدالله گویان، پایان نامه کارشناسی ارشد.
- بابایی، حبیب الله (۱۳۹۱)، «اخوت انسانی و پیامدهای آن در عرصه جهانی»، مجله اسراء، شماره ۱۳، صص ۱-۱۵.
- بابایی، حبیب الله (۱۳۹۵)، «مدنیت و معنویت اربعین»، مجموعه مقالات مدنیت و عقلانیت، تهران، سوره مهر.
- برگر، پیتر (۱۳۸۱)، اعتقاد بدون تعصب، ترجمهی محمد ساوجی، تهران، نشر نی.
- برگر، پیتر؛ ولاکمن، تامس (۱۳۷۵)، ترجمهی فریرز محمدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلامعباس؛ مرشدی، ابوالفضل (۱۳۸۵)، «بررسی سطح دین داری و گرایش های دینی»، مجله جامعه شناسی ایران، ش ۴، صص ۱۱۸.
- دورانت، ویل (۱۳۶۸)، درآمدی بر تاریخ تمدن، ترجمه احمد بطحایی و خشایار دیهیمی، تهران، آموزش انقلاب اسلامی، ج ۱.
- دورانت، ویل (۱۳۸۱)، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، تقسیم کار اجتماعی، ترجمهی باقر پرهاشم، تهران، مرکز.
- عبدالکریم الحسینی القزوینی، قیام حسین، ترجمهی علی علوی، انتشارات بدر، ۱۳۶۲.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمهی باقر پرهاشم، تهران، مرکز.
- سامانی، سید محمود (۱۳۹۷)، «کارکردهای سیاسی اجتماعی و فرهنگی اربعین حسینی»، فصلنامه فرهنگ زیارت، شماره ۱۸، صص ۵۱-۶۷.
- سراج زاده، حسن (۱۳۸۳)، چالش های دین و مدرنیته، تهران، طرح نو.
- شریفی نیا، محمدحسین (۱۳۹۴)، چهره جان خودشناسی با رویکرد یکپارچه توحیدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۷)، التهدیب، تهران، دارالكتاب الاسلاميه، ج ۶ و ۲.

- فکوهی، ناصر (۱۳۸۷)، مبانی انسان‌شناسی، تهران، نشر نی.
- کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوک وان (۱۳۸۴)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توپیا.
- لوكاس، هنری (۱۳۶۶)، تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، آذرنگ، ج ۱.
- معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات گرایش مطالعات سیاست‌گذاری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- مطلوب، لویس (۱۳۷۴)، المتجدد، تهران، افسٰت اسماعیلیان، ج ۲.
- معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- معینی پور، مسعود (۱۳۹۴)، مدنیت، عقلانیت، معنویت در بستر اربعین، تهران، سوره.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات تبیان.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۲)، نظریه برخورد تمدن‌ها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه مجتبی امیری، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام

سال چهارم / شماره پانزدهم / بهار ۱۴۰۲



: 20.1001.1.26764830.1402.4.15.5.8

سامح امویان در امور دیوانی و تأثیر آن بر ارتقای تشکیلات اداری تمدن اسلامی

یدالله حاجی‌زاده<sup>۱</sup> / محمد هادی خالقی<sup>۲</sup>

(۱۰۷-۱۲۶)

### چکیده

امویان (حک: ۱۳۲-۴۱) به رغم همه سختگیری‌ها و نارواداری‌هایی که نسبت به برخی از فرقه‌ها و نژادها خاصه ایرانیان داشتند، در مواردی به جهت ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی و جهت پیشبرد امور حاکمیتی خویش، اهل تساهل و تسامح بوده‌اند. بررسی تساهل و تسامح‌های آنان در امور دیوانی و آگاهی از عملکرد آنان در این زمینه، می‌تواند تجربه‌ای مفید از گذشته را در اختیار جامعه اسلامی ما قرار دهد. سوالی که این نوشتار به آن پاسخ داده چنین است: تسامح امویان در امور دیوانی چگونه بوده و چه تأثیری بر ارتقای تشکیلات اداری تمدن اسلامی گذاشته است؟ واکاوی منابع با رویکرد توصیفی- تحلیلی نشان می‌دهد امویان هرچند در برابر اعجم خاصه ایرانیان، خشونت و سختگیری‌های زیادی داشتند اما آنان چون در اداره سرمینهای وسیع اسلامی و در ایجاد، توسعه، انسجام‌بخشی و سروسامان دادن به امور اداری و دیوانی خویش، تجربه و توانایی کافی نداشتند، در امور اداری و دیوانی از تمدن‌هایی چون ایران و روم که تجارب ارزنده‌ای در این زمینه داشتند، استفاده کردند. این امر سبب شده هم در تشکیل و هم در اداره و هم در تعریف دیوان‌ها شاهد مشارکت اقوام غیرعرب و بعضًا غیرمسلمان باشیم. امری که به نوبه خود سبب آشنازی مسلمانان با امور دیوانی شده و کم‌کم موجبات استقلال آنان را در این زمینه فراهم ساخته است.

**واژه‌های کلیدی:** تساهل و تسامح، دیوان، ایرانیان و رومیان، امویان، تشکیلات اداری، تمدن اسلامی.

۱. استادیار تاریخ و تمدن اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول). y.hajizadeh@isc.ac.ir

۲. عضو هیات علمی تاریخ و سیره، پژوهشکده علوم و معارف حدیث، پژوهشگاه فرقان و حدیث، قم، ایران. khaleghi.hadi@yahoo.com

## مقدمه

مسلمانان پس از فتح سایر کشورها به خصوص ایران و مناطقی از امپراطوری روم شرقی، شمال آفریقا، بخش‌هایی از هند و همسایگی با چین، با تمدن‌هایی ریشه‌دار و با سابقه مواجه شدند. تسامح و تسامع به آنان اجازه داد و حتی تشویق کرد (زمر، ۱۸-۱۷؛ خطیب بغدادی، ۱۳۹۵: ۷۲؛ نهج البلاغه، بی‌تا: حکمت ۷۹، ۴۸۱؛ برقی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳۰) که از داشته‌های تمدنی این کشورها بهره گرفته و در جهت رشد و تعالی خویش از آنها استفاده کنند.

امر حاکمیت در جامعه اسلامی از سال ۴۱ هجری تا سال ۱۳۲ هجری به دست امویان افتاد. امویان هرچند نسبت به برخی از نژادها و فرقه‌های مسلمان و غیرمسلمان سخت‌گیری می‌کردند و سیاست آنان سیاست تبعیض نژادی خاصه در برابر عجم‌ها بود، اما یکی از جنبه‌هایی که آنان را وادار کرد که از تجربیات و دستاوردهای سایر تمدن‌ها بهره ببرند، امور اداری و دیوانی بود. آنان چون در اداره سرمیانهای وسیع اسلامی و در ایجاد، توسعه، انسجام‌بخشی و سروسامان دادن به امور اداری و دیوانی خویش، تجربه و توانایی کافی نداشتند، از دبیران غیرمسلمان- که در این زمینه از توانمندی کافی برخوردار بودند- کمک گرفتند. ایرانیان و رومیان ضمن اینکه در دوایر دولتی به عنوان کاتب و کارمند دیوان‌ها استخدام می‌شدند، در تشکیل و در عربی‌سازی دیوان‌ها نیز نقش داشتند. این تعاملات کم‌کم زمینه‌های استقلال مسلمانان را در امور اداری و دیوانی فراهم کرد. امروزه ایران اسلامی که هدف راهبردی و مهمش دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۳۰ و ۱۶)، به جهت گسترش و پیچیدگی‌هایی که سازمان‌های اداری کشورها پیدا کرده‌اند، ناگزیر است توانمندی‌ها، تجارب و پیشرفت‌های سایر کشورها را رصد کرده و ضمن حفظ هوشمندی و جلوگیری از نفوذ دشمنان، داشته‌های ایشان را- حتی در صورت لزوم با به کارگیری افراد توانمند و با تجربه آنان- در اختیار بگیرد.

پیش از این برخی از نویسندهای در پژوهش‌های خویش اشاراتی به نقش دبیران ایرانی یا رومی در شکل‌گیری و تکوین دیوان‌سالاری اسلامی داشته‌اند. محمد محمدی در کتاب «فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب» در صفحات محدودی به نقش ایرانیان و به طور خاص هرمان ایرانی در امور دیوانی خلافت پرداخته است. (محمدی، ۱۳۲۳: ۵۹-۶۳) محمد رضا شهیدی پاک در «تاریخ تشکیلات در اسلام» در لابلای مباحثی که در معرفی دیوان‌ها داشته، از نقش ایرانیان و رومیان سخن گفته است. (شهیدی پاک، ۱۳۹۲: ۱۶۶-۱۵۵) محمد سپهری نیز در کتاب «تمدن اسلامی در عصر امویان» ذیل دو عنوان «موالی در سازمان اداری امویان»، و «دیوان در عصر امویان» به صورت بسیار

خلاصه به نقش اداری موالی در عصر اموی پرداخته و ضمن اشاره به عدم توانایی اعراب در این امور و نیازی که در این زمینه به موالی و اهل ذمه احساس می‌کردند، به ذکر اسمای برخی از دیوانسالاران ایرانی و رومی و نقش آنها در اداره یا ترجمه دیوان‌ها پرداخته است. (سپهری، ۱۳۸۹: ۲۷۸-۱۴۵، ۱۴۸-۲۷۸) (۲۶۸)

در پایان نامه‌ای با عنوان «روابط فرهنگی مسلمانان و اهل ذمه در دوره امویان» که به قلم معصومه کشاورز و در مقطع کارشناسی ارشد نگارش یافته، نویسنده تنها در دو صفحه به حضور شخصیت‌های غیرمسلمانی چون سرجون نویسنده رومی، ابن اثال پزشک نصرانی و ابن بطريق نویسنده مسیحی در دستگاه اداری امویان اشاره کرده است. مقاله‌ای هم با عنوان «بررسی جایگاه اداری اهل ذمه در عصر اموی مطالعه موردی اهل ذمه عراق و شام» به قلم شهرام یوسفی فر و همکاران به رشتہ تحریر درآمده (یوسفی فر و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۹۵-۱۷۳) که عمدۀ مباحث آن در خصوص سرجون و خاندان او در دستگاه اداری امویان است. مقاله دیگری با عنوان «دیوان در صدر اسلام» به قلم عبدالعزیز الدوری نوشته شده که در کمتر از ۳ صفحه به وضعیت دیوان‌ها در عصر اموی پرداخته و تأسیس برخی از دیوان‌ها را تحت تأثیر ایرانیان دانسته است. (الدوری، ۱۳۸۱: ۱۷۱-۱۶۹) بنابراین پیش از این نوشتاری که تسامح امویان را در امور اداری و دیوانی و تاثیرش را بر ارتقای تشکیلات اداری تمدن اسلامی بیان کرده باشد، به نگارش درنیامده و این نوشتار می‌کوشد به این مهم پردازد.

## بازتابیان مفاهیم تساهل و تسامح

تساهل از ریشه سهل، به معنای آسان‌گیری در کار، موافقت با دیگری، (فیومی، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۸؛ موسی، بی‌تا، ج ۱: ۶۳۸) عملی که در آن شدت و تنگی نیست، (فیروزآبادی، ج ۱: ۱۰۱۷) ملایمت، ارفاق، عدم خشونت، گذشت و چشم‌پوشی (فراهیدی، بی‌تا، ج ۴: ۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۳۴۹) آمده است. تسامح نیز از ریشه سَمَحَ به معنای بخشنش، سخاوت، بلندنظری، آسان‌گرفتن، مدارا کردن، کوتاه آمدن و فروگذار کردن آمده است. (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۴۸۹؛ بستانی، بی‌تا: ۴۹۸) واژه «سماح» معنای چشم‌پوشی، گذشت و بخشنش را دارد. در منابع لغوی «سَمَحَ بِكُذَا يَسْمَحُ» (نسبت به فلان چیز سماحت به خرج داد)، به معنای ملایمت کرد، آسان‌گرفت، سماحت

ورزید، بخشنید، عطا کرد و با آنچه از او درخواست شده بود، موافقت کرد، آمده است. (فیومی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۸؛ موسی، ج ۱۴۱۰: ۶۳۸)

هرچند دو واژه تساهل و تسامح کاملاً به یک معنا نیستند و اگر جداًگانه به کار روند، تفاوت طریفی در معنای آن دو هست،<sup>۱</sup> اما معنایی نزدیک به هم دارند و در بسیاری از موارد خصوصاً زمانی که در کنار هم به کار می‌روند، معنایی متراff دارند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۳۴۹؛ جوهري، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷۳۳) این دو واژه در اصطلاح به معنای مداخله نکردن، مانع نشدن و اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال و عقایدی که مورد پذیرش و پسند شخص نیستند، می‌باشند. (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۸) در تعریف دیگری تساهل و تسامح به معنای «سیاست مدارای صبورانه در حضور چیزی که مکروه یا ناصواب می‌شماریم»، آمده است. (کرنیتن، ۱۳۷۶: ۶۳)

در یک جمع‌بندی و با عنایت به معنای لغوی این دو واژه می‌توان گفت تساهل و تسامح به معنای مداراکردن، آسان‌گیری، تحمل و داشتن سعه‌صدر در برابر مخالفان عقیدتی و فکری و خودداری از مقابله و مبارزه با آنان علی‌رغم توانایی بر مقابله است. اتخاذ چنین شیوه‌ای ضمن اینکه باید هوشمندانه باشد تا اجازه نفوذ به بیگانگان و دشمنان را ندهد، در حقیقت تدبیری برای مناسبات اجتماعی و نشانه‌ای بر خردورزی و حکمت است چرا که انسان‌ها از نظر اندیشه و افکار و سلایق، متفاوت خلق شده‌اند و به رسمیت شناختن این تفاوت‌ها نشان‌دهنده آگاهی، خرد و انصاف است.

مسامحه‌ها و به تعبیری «انعطاف‌پذیری و قابلیت سازگاری» (رحیمی جابری، ۱۳۹۹: ۶۳) هایی که در قرون اولیه اسلامی با نامسلمانان صورت گرفته، از منظر اندیشمندان، خاصه اندیشمندان مسلمان، روح کلی حاکم بر تاریخ و تمدن اسلامی بوده و همین امر از اسباب عمدۀ رشد تمدن در جامعه اسلامی بوده است. به تعبیر یکی از اندیشمندان:

قضاياچی مثل «محنه» به وسیله معتزله، و تعقیب معتزله و غلات و صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد، در تاریخ اسلام غالباً استثنایی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه‌یی نمی‌زد... در واقع همین تسامح و بی‌تعصی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاcondتی را که لازمه پیشرفت تمدن

۱. تسامح نوعی کنار آمدن همراه با جود و بزرگواری و توانمندی است اما تساهل با تحمل و کنار آمدن همراه با ضعف و ناتوانی، منافات ندارد.

واقعی است به وجود آورده و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. (زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۵)

شهید مطهری یکی از دو علت اساسی پیدایش و گسترش تمدن را تساهل و تسامح در برخورد با آراء، داشته‌ها و میراث فکری و فرهنگی سایرین دانسته و از احترام فرق العاده مسلمانان به پیروان سایر ادیان به گونه‌ای که در مقام تعامل و تعاطی علمی و فکری و فرهنگی کوچکترین دوگانگی با آنها دیده نمی‌شود، سخن گفته است. (مطهری، بی‌تا، ج ۲۴: ۳۹۵ و ج ۱۸: ۳۹۵) ایشان می‌نویسد:

یکی از علل سرعت پیشرفت مسلمین در علوم این بوده است که در اخذ علوم و فنون و صنایع و هنرها تعصب نمی‌ورزیدند و علم را در هر نقطه و در دست هر کس می‌یافتد، از آن بهره‌گیری می‌کردند و به اصطلاح امروز روح «تساهل» بر آنها حکم‌فرما بوده است. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۴: ۳۹۳)

باز هم باید مذکور شد که تمام تلاش امویان در جهت حفظ قدرت و حاکمیت خویش بر جامعه اسلامی بوده است. به همین جهت نارواداری‌های زیادی از آنان در تاریخ نقل شده است. این موارد عمدتاً در برخورد با مسلمانانی است که از منظر امویان یا دارای نژادی پست‌تر بودند و یا در برخورد با فرقه‌هایی همچون شیعه است که به نوعی تهدید برای امویان به شمار می‌رفتند. (رک: ابن ابی الحدید، ج ۱۱: ۴۴-۴۳؛ امویان در برخورد با غیرمسلمانان، خاصه غیرمسلمانانی که می‌توانستند در پیشبرد سیاست‌های آنان به ایشان کمک کنند، اهل تساهل بوده‌اند.

## دیوان

دیوان واژه فارسی<sup>۱</sup> معربی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۶۶؛ دهخدا، ۱۳۵۱، ج ۲۴: ۵۹۳) که از نظر لغوی به معانی مختلفی چون محل گردآوری دفاتر، اداره، صورت حساب، حساب‌گر، دفتر یا کتاب، مجموعه اشعار، دیوانه، دیو و جنیان، آمده است. (زیبدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۲۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۶۶؛ دهخدا، ۱۳۵۱، ج ۲۴: ۵۹۳) از نظر اصطلاحی تعاریف گوناگونی برای دیوان ذکر شده است. ماوردي (م. ۴۵۰ ق.) دیوان را جایی برای حفظ حقوق سلطنت از قبیل اموال و نیز ثبت و ضبط حقوق کسانی که به این امور می‌پردازند- همانند کارگزاران و سپاهیان- دانسته است. (ماوردي،

۱. محدود نویسنده‌گانی هم این واژه را عربی و از ریشه دون به معنای جمع و ثبت کردن دانسته‌اند. رک: (قلقشنده، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۶۶)

۱۴۰۹: (۲۴۹) ابن اثیر (م. ۶۳۰ ق.) دیوان را دفتری دانسته که در آن نام سپاهیان و اهل عطا ثبت شده است. وی اضافه کرده نخستین کسی که در اسلام دیوان را تأسیس کرد، عمر بود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۱۶۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۱۴)

ابن خلدون (م. ۸۰۸ ق.) نیز ذیل عنوان «دیوان کارگزاران و خراج‌ها» ضمن اینکه امور دیوانی را جزء مهمترین وظایف ضروری کشور دانسته، این امور را شامل مواردی چون دریافت خراج، حفظ حقوق دولت در دخل و خرج، آمار سپاهیان با ذکر نام‌ها و سنجش عایدات ایشان و پرداخت مستمری سالیانه آنها در موقع آن دانسته و می‌نویسد:

درباره این مسائل، باید به قوانینی که متصدیان این مشاغل و محاسبان آگاه دولت تنظیم کرده‌اند مراجعه کرد و کلیه این قوانین در کتابی آماده است که تفاصیل دخل و خرج در آن نوشته شده ... به جز کسانی که در این اعمال مهارت دارند، بدان پی‌نی‌برند و این کتاب را «دیوان» می‌نامند. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰۲)

برخی نیز دیوان را محل نشستن نویسنده‌گان (دبیران) دانسته‌اند. (قلقشندي، بي‌تا، ج ۱: ۱۲۳؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰۲) از این تعاریف و از مطالعه وظایف و کارکردهای نظام دیوانی می‌توان برداشت کرد که دیوان در حقیقت دفاتری بوده که در آنها امور مالی اعم از محاسبه میزان درآمدها و مالیات‌دهندگان یعنی کسانی که خراج، جزیه، زکات و صدقات را پرداخت می‌کردند، ثبت و ضبط می‌شده. همچنین در این دفاتر، میزان حقوق و غنایم دریافتی و کیفیت توزیع آنها ثبت می‌شد. به جز دفاتر دیوانی، دیوان شامل کتاب‌ها یا کتابچه‌هایی نیز بوده که در آنها کلیاتی درباره نحوه حساب و کتاب و مدیریت امور مربوط به مالیات‌ها در آنها ثبت می‌شده است. اساس سازمان اداری کشورهای متمدنی چون ایران و روم و پس از آنها مسلمانان متکی بر دیوان بوده است.

### روند تاریخی تساهل و تسامح در امور اداری و دیوانی و تأثیرات آن

از همان صدر اسلام، رهبران جامعه اسلامی با پیروی از آموزه‌های اسلام و یا به جهت ضرورت‌های سیاسی و اجتماعی، نسبت به پیروان ادیان دیگر در زمینه‌های مختلفی از جمله در امور اداری و دیوانی اهل تسامح بوده‌اند. زمینه‌های این تساهل در امور اداری و دیوانی را عوامل متعددی از جمله بی‌علاقگی اعراب به خواندن و نوشتمن و تجربه و توانمندی غیرمسلمانان در امور اداری و دیوانی فراهم ساخته بود.

(ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۰۲)

## ۱. عصر خلفای راشدین (۴۰-۱۱ ق)

### ۱-۱. سامح و شکل‌گیری دیوان‌ها

از همان صدر اسلام به جهات خاصی از جمله فتوحات، که سیل غنایم را به مرکز خلافت اسلامی یعنی مدینه سرازیر می‌کرد، نیاز به تدوین دفاتر دیوان به عنوان دفاتری که در آنها اسامی پرداخت کنندگان و دریافت کنندگان عطایا (اعم از خراج، جزیه و زکات و غنایم) ثبت شود و بیت‌المال با شیوه‌ای نوین و با نظمی خاص اداره شود و اموال آن بین مجاهدان و غیر‌مجاهدان تقسیم شود، احساس شد. از نامه‌ای که ابوموسی اشعری به خلیفه دوم؛ **عمر** (حک: ۲۳-۱۳ ق.) نوشته (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۱) و از پیشنهادی که به **عمر** در خصوص استفاده از دبیر غیر‌مسلمان و با تجربه ایرانی شده، (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۰۲) به صراحة نیازمندی اعراب در حساب و کتاب به اعاجم (ایرانیان) قابل استفاده است.

کارگزاران امپراتوری ایران و امپراتوری روم شرقی به جهت پیشینه تمدنی که در این زمینه داشتند می‌توانستند در این امر به مسلمانان کمک کنند. در ایران «دبیران» از طبقات توانمند، با درایت، با نفوذ و مهم جامعه بهشمار می‌رفتند (جاحظ، ۱۹۱۴: ۹۵؛ دینوری، ۱۳۶۸: ۷۲؛ کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۵۰، ۱۹۸) و ریاست آنان بر عهده شخصی بود که از وی با عنوان دبیربند (دبیرکد) یاد می‌شد. (کریستین سن، ۱۳۸۷: ۱۵۱؛ پیرنیا و اقبال، ۱۳۸۰: ۲۴۱) از طرفی مسلمانان نیز تا زمان عمر از دیوان بی‌بهره بودند. (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۸۷؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۷۲) این عوامل دست به دست هم می‌داد که مسلمانان از این ظرفیت تمدنی به خوبی بهره ببرند.

عمر و دیگر مسلمانان از جمله امام علی (ع)، منعی در استفاده از دیوان‌های رومی یا ایرانی نمی‌دیدند. در منابع آمده عمر اولین کسی است که بیت‌المال ترتیب داد و دیوان‌ها را تدوین کرد. (ابن شبه نمیری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۸۵۷؛ مقریزی، ۱۴۲۲: ۱۷۳ و ۲۴۶) بر اساس روایات تاریخی، پس از فراوانی غنایم، در مجلسی که امام علی (ع) نیز حضور داشت، خلیفه درباره نحوه تقسیم عطایا و تدوین دیوان با صحابه مشورت کرد و سرانجام مقرر شد دیوان‌ها را بر اساس دیوان‌های رومی یا ایرانی تدوین کنند. (قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱: ۴۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۲۴؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۱۰-۲۰۹) در برخی از این روایات آمده است: مال فراوانی به مرکز خلافت اسلامی رسید، عمر در خصوص نحوه تقسیم آن

اموال به صورت وزنی یا عددی، نظرخواهی کرد. در این هنگام «هرمزان»<sup>۱</sup> - یا فرد دیگری - گفت ایرانیان و رومیان برای این منظور دیوان‌هایی دارند... و عمر به این ترتیب دیوان بیت المال را تشکیل داد. (صoluی، ۱۳۴۱: ۱۹۰؛ یعقوبی، بی‌تا، ح ۲: ۱۵۳؛ ابویوسف، ۱۹۷۹: ۴۵)

شکل‌گیری دیوان جند یا دیوان جیش (دیوان سپاه) - که برخی آن را اولین دیوان در بین مسلمانان معرفی کرده‌اند - (ابن طقطقی، ۱۹۶۰: ۸۳؛ نویری، ۱۴۲۳، ج ۸: ۱۹۶) نیز با راهنمایی هرمزان بوده است. در روایتی آمده است عمر در حالی که هرمزان نزد وی بود، گروهی (سپاهی) را به ماموریتی اعزام کرد. هرمزان به عمر گفت: «شما گروهی را اعزام کردی و عطا‌یای آنان را دادی، حال اگر یکی از آنان از ماموریتش تخلف کند، فرمانده شما چگونه متوجه می‌شود؟ برای آنان دیوانی ترتیب بده!» عمر از چگونگی آن دیوان پرسید و هرمزان برای وی توضیح داد. (صoluی، ۱۳۴۱: ۱۹۰؛ مقریزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۷-۲۴۶) به این ترتیب دو دیوان جند (دیوان سپاه) و دیوان بیت المال یا دیوان عطا (دیوان خراج) با راهنمایی هرمزان یک ایرانی تازه مسلمان ایجاد شد. (رك: ماوردی، ۱۴۰۹: ۳۳۷)

آنچه از این روایات شبیه هم استفاده می‌شود این است که مسلمانان - به جهت تسامحی که اسلام اجازه آن را داده بود - در استفاده از تجربه ایرانیان و رومیان در امور دیوانی تردیدی به خود راه نداده‌اند و تلاش کرده‌اند با آشناسیدن با کارکرد دیوان، راهی را انتخاب کنند که بتوانند به کمک آن، امور مملکت را سامان دهند. بنابراین، روایات مذکور نشان می‌دهند اعاجم به خصوص ایرانیان به جهت سیاست تسامحی مسلمانان - به صورت مستقیم یا غیرمستقیم - در شکل‌گیری دیوان و تشکیلات اداری در صدر اسلام، نقش داشتند.

## ۲-۱. تسامح و استفاده از دفاتر دیوانی در دریافت مالیات

عمر بن خطاب هر چند رغبت چندانی به استفاده از ایرانیان به عنوان دبیر و کارپرداز امور مالی نداشت (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۱؛ ابن ابار، ۱۴۰۶: ۵۱) و حتی در یک مورد که به وی پیشنهاد شد غیرمسلمانی از اهالی انبار را - به جهت تجاری که در امر کتابت دارد - به دبیری برگزیند، موافقت نکرد، (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۲۰۲؛ سرخسی، بی‌تا: ۸۷) اما به جهت مصاحبت با ایرانیان و گفت و گو با آنها،

<sup>۱</sup> برخی از منابع به اشتباه نام وی را فیروزان نوشته‌اند. هرمزان که به عنوان پادشاه اهواز نیز از او یاد شده، از اشراف ایرانی بود که در فتح شوستر به اسارت اعراب درآمد، مسلمان شد و اجازه یافت در مدینه ساکن شود. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵: ۶۷-۶۵؛ اططخری، ۲۰۰۴: ۱۴۰؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۸۷)

از سیاست‌های شاهان ایران آگاه می‌شد و از آنان تقلید می‌کرد. (ابن مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱: ۴۱۵) در تاریخ و صاف ضمن اشاره به شرایط اخذ جزیه در دوره ساسانی، آمده است: «و عمر بن الخطاب چون فتح بلاد فُرس کرد، بدین وضع مقتدى شد و شرایط آن را ملغی و ضایع نساخت». (وصاف الحضره، ۱۳۸۸، ج ۴، ۱۰۷) این سخن به این معناست که خلیفه دوم در گرفتن جزیه از شرایطی که در ایران بوده، آگاهی یافته و از آن بهره برده است. برخی دیگر از نویسنده‌گان نیز سیاست عمر در کیفیت دریافت خراج را پیروی از مقررات تدوینی دوره ساسانی دانسته‌اند. (قمی، بی‌تا: ۴۵۱ - ۴۵۴؛ ماوردی، ۱۴۰۹: ۲۰۷) این گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد مسلمانان در دریافت خراج و دیگر مالیات‌ها از تجربه و توانمندی ایرانیان که صاحب دفاتر دیوانی بوده‌اند، استفاده کرده‌اند.

## ۲. تسامح امویان در امور اداری (۱۳۲-۴۱ ق.)

در دوره اموی، خلفای این سلسله علی‌رغم سیاست‌های تبعیض نژادی، (رك: این خلدون، ۱۳۸۶: ۷۰۰) در امور دیوانی، مصلحت خویش را تسامح با سایر اقوام دیده‌اند، بنابراین سیاست مسامحه با دیبان و کاتبان ایرانی و رومی را در پیش گرفته‌اند. در ادامه تلاش بر این است تسامح آنان با ایرانیان و رومیان در امور دیوانی به تصویر کشیده شود.

### ۱-۲. تسامح و تشکیل دیوان خاتم و دیوان برید

دیوان خاتم به عنوان دیوانی که در دوره معاویه (حك: ۶۰-۴۱ ق) تأسیس شد، (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۳) وظیفه‌اش ثبت و ضبط (بایگانی) فرمان‌های حکومتی با خاتم (مهر) خلیفه بود. شواهدی هست که این دیوان نخستین بار توسط زیاد بن ابیه (کارگزار حکومت امام علی (ع) و امویان در ایران و عراق) و به تقلید از ایرانیان ترتیب داده شد. (رك: یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۰۲؛ سپهری، ۱۳۸۹: ۲۷۰)

یکی دیگر از دیوان‌هایی که برای اولین بار در دولت اسلامی در دوره معاویه تشکیل شد، «دیوان برید» یا همان دیوان پست است (ابوهلال، ۱۴۰۸: ۲۳۷؛ توحی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۲) که وظایف و کارکردهای خاص خود را داشت. (رك: دوری، ۱۳۸۱: ۱۸۳ - ۱۸۷؛ سپهری، ۱۳۸۷: ۱۰۸) مسئول این دیوان، گوبی نقش وزیر اطلاعات را داشته و می‌بایست در جریان تمامی امور مملکت باشد و چیزی بر وی مخفی نباشد. (توحی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۳) شواهدی هست که دیوان برید با تقلید از ایرانیان یا رومیان تشکیل شده است. چرا که اولاً وجود چنین دیوانی در میان ایرانیان و رومیان مرسوم و معمول بوده است،

ثانیاً معاویه این دیوان را به پیشنهاد و مشارکت دهقانان ایرانی و ماموران و مشاوران رومی تشکیل داده (فلقشندي، بي تا، ج ۱۴: ۴۱۳) و ثالثاً در سيره معاویه آمده که وی به منظور آشنايي با سيره پادشاهان عجم، هر شب به مطالعه آثاری در اين خصوص اشتغال داشت (مسعودي، ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۱) و از آنان الگو می‌گرفت. بنابراین به نظر مى‌رسد وی با پیروی از پادشاهان ایران يا روم به تأسیس سازمان برید اقدام کرده است. گفتنی است نام این دیوان فارسي است.

## ۲-۲. تسامح واستخدام دبیران ایرانی و رومی

با روی کار آمدن امویان، شاهد گسترش استفاده از دبیران ایرانی و غیرایرانی در امور اداری و دیوانی هستیم. (رک: طبری: ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۸۱-۱۸۰؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۵۲؛ فلقشندي، بي تا، ج ۱: ۶۹) پست بودن امور اداری از منظر امویان (زیدان، ۱۳۸۶: ۶۹)، بیگانگی اعراب با فن نویسنده‌گی (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱: ۷۴۷)، دشواری دیوان‌ها و پیشرفت‌هایی که ایرانیان و رومیان در امور اداری داشتند، از جمله اموری هستند که سبب استفاده از دبیران ایرانی و رومی در امور دیوانی شده است. از سلیمان بن عبدالملک (حک: ۹۶-۹۹ ق) نقل شده «در عجم از ایرانیان که هزار سال حکومت کردند و یک ساعت به ما نیازمند نشدند و ما صد سال حکومت کردیم و یک ساعت از آنان بی‌نیاز نبودیم!» (زبیر بن بکار، ۱۳۷۴: ۱۸۶؛ آبی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۴۱) زیاد بن ابیه (م. ۵۳ ق.) نیز که از سوی معاویه حاکمیت عراق را در دست داشت، بر این باور بود که «سزاوار است نویسنده‌گان خراج از رؤسای عجم باشند که به امور خراج دانایند». (يعقوبي، بي تا، ج ۲: ۲۳۴) این نقل‌های تاریخی ضمن اینکه اعتراضاتی است به میزان توانمندی ایرانیان، موید تسامح امویان و وابستگان ایشان نسبت به ایرانیانی است که در امور اداری و دیوانی از توانایی برخوردار بودند و می‌توانستند در سامان‌بخشی به امور مالی، به آنان کمک کنند.

علاوه بر این، سیاستی که معاویه و جانشینان وی در جهت تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت در سر داشتند، زمینه با ضرورت استفاده از تجربیات غیرمسلمانان و اقتباس نهادها و تشکیلات اداری و دیوانی را فراهم ساخته بود.

نقلی از یعقوبی (م. ۲۸۴ ق.) هست که معاویه اولین کسی است که از منشیان (دبیران) مسیحی (رومی) بهره برده است. (يعقوبي، بي تا، ج ۲: ۲۳۲) در این دوره پزشکی نصرانی به نام ابن اُثال که اوقات زیادی را با معاویه می‌گذراند، (ابن ابی اصیعه، بي تا، ج ۱: ۴۰۱) به جهت خوش خدمتی‌ای که به

معاویه کرده بود، در سال ۴۶ هجری به عنوان مسئول خراج شهر «حمص» -شهری میان دمشق و حلب- (حموی، ۱۹۹۵، ج ۲: ۳۰۲) منصوب شد. (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۲؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۵۲۷) ظاهراً به کارگیری مسیحیان در امور اداری، پیش از وی در دستگاه خلافت اسلامی سابقه نداشته است. (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۲) در همین دوره سرجون بن منصور رومی کاتب (م ۸۶ ق) (عسکری، ۱۴۰۸: ۲۵۶) از مسیحیان شام (مسعودی، بی‌تا: ۲۶۱) به عنوان غلام، مشاور و کاتب در خدمت معاویه و سپس فرزندش یزید و مروان بن حکم (حک: ۶۵ ق.) بوده است. (بلادری، ۱۴۱۷، ج ۵: ۱۵۹؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۵۶ و ج ۶: ۱۸۰؛ مفید، بی‌تا، ج ۲: ۴۲) گفته می‌شود وی مسئولیت امور مالی یا دیوان خراج را نیز بر عهده داشته است. (خلیفة بن خیاط، ۱۴۱۵: ۱۴۱؛ مسعودی، بی‌تا: ۲۶۱) از عبارات قلقشندي (م. ۸۲۱ ق.) و دیگر نویسنده‌گان پیداست که خدمت سرجون بن منصور و همکارانش به دستگاه اداری و دیوانی، مورد توجه و عنایت حاکمان اموی بوده به گونه‌ای که افرادی چون سرجون به سبب این کار از گمنامی خارج شده و به مراتب بالا و منزلت والایی دست یافته‌اند. (ابن عبدالربه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۵۲؛ قلقشندي، بی‌تا، ج ۱: ۶۹)

در همین زمان در خراسان عبدالرحمن بن زیاد (کارگزار اموی در این منطقه) شخصی مسیحی به نام اسطفانوس (استفان) را به عنوان کاتب خویش برگزیده بود. (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۲۴) فهرستی که طبری از مواليان نویسنده و خدمت‌گذار در دولت امویان ارائه کرده قابل توجه است. بر اساس اين فهرست عبدالرحمن بن دراج کاتب معاویه، ابوُعَيْزَعَه کاتب عبدالملک، شعیب عمانی، جناح و نُفَیعَ بن ذؤبیب هر سه از کاتبان ولید بن عبدالملک، لیث و اسماعیل بن حکیم کاتبان عمر بن عبدالعزیز، عبدالحمید بن یحیی کاتب مروان بن محمد و تعدادی دیگر از نویسنده‌گان، همگی از موالي بودند. (طبری، ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۸۱؛ سپهری، ۱۳۸۹: ۱۴۷)

این داده‌های تاریخی ضمن اینکه تسامح خلفای اموی و عاملان آنان را در استفاده از غیرمسلمانان جهت تمشیت امور اداری و حکومتی می‌رساند، نشان دهنده اعتماد و در عین حال نیاز دستگاه خلافت به آنان است. به کارگیری دیبران ایرانی و رومی -به جهت نظم و نسقی که به امور اداری دادند- سبب بالارفتن میزان درآمد دولت امویان شده است. (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۲۳۳)

### ۳-۲. تسامح امویان و عربی‌سازی دیوان‌ها

امویان علاوه بر اینکه در تأسیس و اداره دیوان‌ها از ایرانیان و رومیان کمک گرفتند، عربی‌سازی دیوان‌ها را نیز با کمک و همیاری آنان به سرانجام رساندند.

### ۲-۱. دیوان‌های عراق و خراسان

امور دیوانی مسلمانان در عراق و ایران تا زمان زمان عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۶ ق.)، به زبان فارسی و در دست دییران ایرانی بوده است. در این زمان برخی از کارگزاران دولت امویان به این فکر افتادند که دیوان‌ها را از فارسی به عربی برگردانند. در منابع آمده است: دیوان خراج سواد و دیگر بخش‌های عراق به فارسی بود. چون حجاج به ولایت عراق رسید، امر کتابت را به یک ایرانی یعنی «زادان فرخ» یا «زادان فرخ» پسر «پیری» سپرد. وی «صالح بن عبدالرحمن» از ایرانیان سیستان (بالذرى، ۱۹۸۸: ۲۹۴؛ حموی، ۱۹۹۵، ج ۵: ۲۵۱؛ عسکری، ۱۴۰۸: ۲۵۶) و از موالی بنی تمیم که به هر دو زبان عربی و فارسی آشنا بود را به خدمت حجاج آورد و صالح به جهت توانایی و مهارتمن، توجه حجاج را به خویش جلب کرد. صالح مدتی بعد، - در گفت و گو با زادان فرخ - از توانایی خویش در بازگرداندن دیوان‌ها به عربی سخن گفت و زادان نگران شد. سرانجام با قتل زادان فرخ، حجاج امر کتابت را به صالح سپرد. در این زمان، صالح موضوع ترجمه دیوان‌ها به عربی را نزد حجاج مطرح کرد و حجاج از این تصمیم استقبال کرد. مردان شاه، پسر زادان فرخ، هر چند تلاش کرد - حتی با پرداخت مبلغ صدهزار درهم - صالح را از این کار باز دارد، موفق نشد و دیوان‌ها در سال ۷۸ هجری به عربی ترجمه شد. (بالذرى، ۱۹۸۸: ۲۹۴؛ جهشیاری، ۱۴۰۸: ۲۹-۳۰)

این حکایت اولاً نشان می‌دهد توانایی ایرانیان در امور دیوانی سبب شده حتی حاکم ستمنگری چون حجاج بن یوسف ثقفی، علی‌رغم همه تنگ‌نظری‌های دوره اموی، به منظور پیش‌برد امور خویش، از آنان کمک بگیرد. ثانیاً نشان می‌دهد تساهل و تسامح در استفاده از تجربه ایرانیان در امور دیوانی، سبب شده کم کم افرادی از موالی پیدا شوند که به جهت آشنایی با دو زبان عربی و فارسی، این توانایی را در خود احساس کنند که می‌توانند دیوان‌ها را از فارسی به عربی برگردانند و همین کار را نیز کرده‌اند. بنابراین عملی شدن تصمیم بر تعریب دیوان‌ها با تدبیر و توانایی دییران توانمند ایرانی انجام شده است. نقل دیوان‌ها از فارسی به عربی آن هم توسط ایرانیان، خود شاهدی بر فایده‌مندی در پیش گرفتن سیاست تسامح در سده‌های نخستین اسلامی است.

در منطقه خراسان نیز، دیوان‌ها تا سال ۱۲۴ هجری به زبان فارسی بود و از زرتشتیان در امور اداری و دیوانی استفاده می‌شد. در این زمان، یوسف بن عمر ثقی (حکومت بر عراق: ۱۲۰-۱۲۶ ق) در نامه‌ای به نصر بن سیار (م. ۱۳۱ ق) به وی دستور داد دیوان را به عربی برگرداند و از غیرمسلمانان کمک نگیرد. (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۴۷) این روایت تاریخی نیز ضمن اینکه نشان می‌دهد دیوان‌های برخی از مناطق اسلامی، همچنان تا سال‌های پایانی دوره اموی به زبان فارسی بوده، نشان می‌دهد، مسلمانان در منطقه خراسان تا این زمان همچنان از غیرمسلمانان کمک می‌گرفتند.

## ۲-۳-۲. دیوان‌های شام و مصر

دیوان‌های شام نیز- که توسط اعاجمی چون سرجون بن منصور اداره می‌شد- تا مدت‌ها همانند دیوان‌های عراق، به زبان عربی نبود. این امر به نوبه خود نشانگر تسامح حاکمیت اموی در برخورد با سایر تمدن‌ها و در برخورد با غیرمسلمانان است. سرانجام این دیوان‌ها نیز در دوره عبدالملک مروان در سال ۸۱ هجری به زبان عربی ترجمه شد. در باب علت برگرداندن دیوان‌های شام از رومی به عربی نیز دو نقل وجود دارد: بر اساس یک نقل، گفته شده یکی از دییران رومی دستگاه خلافت اموی در شام، چون آب در دستریش نبود که در دوات بریزد، در آن بول کردا! و این امر سبب خشم عبدالملک شد. عبدالملک در همین زمان به سلیمان بن سعد که امر نویسنده‌ی نامه‌های خلیفه را بر عهده داشت، دستور داد دیوان را از رومی به عربی برگرداند. (نویری، ۱۴۲۳، ج ۸، ۱۹۹؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۹۳)

بر اساس نقل دیگری، عبدالملک بن مروان، سرجون بن منصور رئیس دیوان و کاتب نصرانی خویش را مأمور انجام کاری کرد و او در انجام آن کار تعلل ورزید. عبدالملک وقتی کوتاهی وی را دید، با سلیمان بن سعد به مشورت نشست و ضمن بیان این نکته که «سرجون بن منصور چون می‌داند ما به صناعت (حرفه) وی نیازمندیم، تعلل ورزیده و در انجام دستورات ما کوتاهی می‌کند»، از سلیمان درخواست چاره کرد و سلیمان به وی مژده داد که «اگر شما بخواهید من می‌توانم دیوان‌ها را از رومی به عربی ترجمه کنم». عبدالملک نیز به او اجازه داد و این کار انجام شد. (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۳۰؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۵۲) این حکایات نیز ضمن اینکه تسامح خلیفه و به تعبیری مدارای حداثی خلیفه را با یک نصرانی نشان می‌دهد، از نیازمندی دستگاه خلافت به غیرمسلمانان نیز حکایت دارد. امری که نهایتاً سبب شده به جهت عدم همکاری لازم آنان با دستگاه خلافت، امویان را به چاره‌اندیشی در جهت بی‌نیازی از آنان وادارد. نکته دیگر اینکه امویان گرچه از سر نیازمندی به تجربه و توانایی غیر اعراب، تسامح با آنان را در پیش گرفته و از تخصص و توانمندی‌های آنان (ابن عبدربه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۵۲)

استفاده کرده‌اند، اما در نهایت، همین سیاست، سبب کسب تجربه برخی از اعراب که به شاگردی غیر عرب‌ها درآمده بودند شده و این تجربه در نهایت به سود اعراب تمام شده است.

سخنی که از سرجون بن منصور پس از نقل دیوان‌های رومی به عربی خطاب به کاتبان رومی بیان شده- که «زین پس معيشت خود را در جایی دیگر بجویید»-، (نویری، ۱۴۲۳، ج ۸: ۱۹۹؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۹۳) نشان می‌دهد تسامح با اهل ذمه تیجه‌بخش بوده و وابستگی به اهل ذمه کمتر شده است.

نقل‌هایی هست که دیوان‌های مصر نیز تا زمان ولید بن عبدالملک (۹۶-۸۶ ق.) به زبان یونانی و قبطی بود و در این زمان و در سال ۸۷ ق به دستور عبدالله بن عبدالملک؛ برادر ولید و فرماندار مصر، به زبان عربی نقل شدند. (کندی، بی‌تا: ۵۹؛ ابن عبدالحكم، ۱۴۱۵: ۱۲۲) نقلی هم هست که این امر به دستور خالد بن یزید بن معاویه (م. ۸۵ ق) صورت گرفت. (رک: ابن ندیم، بی‌تا: ۳۰۰)

#### ۴-۲. تداوم استفاده از دیبران ایرانی و رومی

نیاز دستگاه اداری امویان به توانایی‌ها و تجارب دیبران ایرانی و رومی سبب استمرار به کارگیری آنان- حتی پس از نقل دیوان‌ها به عربی- شده است. یکی از بر جسته‌ترین این افراد- که پیشتر نیز از وی یاد شد- صالح بن عبدالرحمن است. وی پس از نقل دیوان‌ها از زبان فارسی به عربی، همچنان به رتبه و فتق امور اداری و دیوانی و یا انتقال تجارب خویش به دیگران ادامه داده است. بر اساس نقلی، در سال ۹۶ هجری سلمیان بن عبدالملک ولایت عراق را به یزید بن مهلب سپرد و پس از مشورت با یزید، امور مربوط به خراج را به طور کامل در اختیار صالح قرار داد. (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۸: ۱۱۴-۱۱۳؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۰۶)

بر اساس نقلی دیگر صالح به جهت تجارب ارزنده‌ای که در زمینه خراج در منطقه عراق داشت، با هدف رتبه و فتق امور خراج- نه تنها به مدیریت امور خراج، بلکه- به کارگزاری کوفه و بصره منصوب شد. (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱، ج ۷: ۱۶۶) این روایت نشان می‌دهد علم و آگاهی و میزان تجربه یک ایرانی در امور دیوانی، در کنار خدمات وی به دیوان‌سالاری دوره اموی سبب شده وی نه تنها امور مربوط به خراج، بلکه منصب بالاتری چون فرمانداری و حاکمیت بر عراق را نیز تصاحب کند. همچنین این روایت نشان می‌دهد امویان علی‌رغم همه تنگ‌نظری‌ها و نژادپرستی‌ها و مخالفت‌هایی که با ایرانی‌ها داشتند، در مواردی به جهت نیازی که به ایشان داشتند، حتی حاضر شده‌اند، پست‌های مهم سیاسی را نیز به آنان واگذار کنند. در دوره عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱) نیز امور مربوط به خراج مدتی در اختیار صالح بود. (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۳: ۱۹۲)

مجموع روایاتی که در خصوص صالح بن عبدالرحمن در منابع نقل شده‌اند، از توانایی، تجربه، نفوذ، درایت و تأثیرگذاری وی حکایت دارند. (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۹۸-۹۷) از نقل‌های تاریخی برمی‌آید که حضور شخصیت برجسته‌ای چون صالح، سبب تربیت نسلی از شاگردان شد که امور دیوانی را در ادوار بعد نیز در دست داشتند. بر اساس نقلی از جهشیاری (م. ۳۳۲ ق) بیشتر نویسنده‌گان (دیبران) عراق از شاگردان صالح بودند. (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۳۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶: ۳۷۱؛ مبرد، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۸۸)

سخنی از عبدالحمید کاتب (م. ۱۳۲ ق). - که خود از برجسته‌ترین کاتبان و نویسنده‌گان ایرانی ابتدای سده دوم هجری به شمار می‌رود - نقل شده که جایگاه و منزلت صالح و نقش وی را در تربیت نویسنده‌گان به خوبی نشان می‌دهد. وی می‌گوید: «درود و تهیت فراوان بر صالح! چه منت بزرگی بر نویسنده‌گان دارد». (نویری، ۱۴۲۳، ج ۸: ۲۰۰)

عبدالحمید کاتب - که از وی یاد شد - خود دیبران بن محمد آخرین خلیفه اموی بوده است. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۴: ۹۲؛ ذهبي، ۱۴۱۳، ج ۵: ۴۶۲) وی علاوه بر نقشی که در انتقال سنت‌های حاکم بر دیوان‌های ایران به دیوان‌های عرب داشته، در چگونگی انشاء مراسلات نیز تجارت ارزنهای در اختیار داشته است. این کاتب برجسته ایرانی که از وی به عنوان کسی که نثر فنی عربی را پایه‌گذاری کرده (قیسی شریشی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۱۹۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۵۵) و به کمال رسانده نیز یاد شده است. (ابن ندیم، بی‌تا: ۱۷۰؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۳: ۲۲۹)

دادویه مشهور به عبدالله بن متفع نیز از دیبران سرشناس اواخر دوره اموی به شمار می‌رود. وی در این زمان هنوز بر دین زرتشتی بود و بعدها در دوره عباسیان مسلمان شد. (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۴: ۲۱۸؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۲: ۱۵۱) از دیگر ایرانیانی که در دستگاه اداری امویان به عنوان کاتب، مسئول دیوان و یا گردآورنده خراج خدمت کرده‌اند، بهرام سیس، (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴: ۸۸) بیزید بن اسلم و جمیل بن بصیری (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۳۱-۳۲) را می‌توان نام برد.

شواهدی نیز حاکی از استمرار به کارگیری دیبران رومی پس از نقل دیوان‌ها به عربی است. بر اساس نقلی از بلاذری، در زمان سلیمان بن عبدالملک (حک: ۹۹-۹۶ ق.) که بنای شهر رمله (حموی، ۱۹۹۵، ج ۳: ۶۹؛ حمیری، ۱۹۴۸، ۲۵) آغاز شد، کاتبی مسیحی به نام «بطريق بن نکا» به امر خلیفه، محاسبه هزینه‌های ساخت این شهر را بر عهده داشت و بنای مسجد جامع این شهر نیز بر عهده وی گذارده شده است. (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۴۵؛ ابن قمی، ۱۴۱۶: ۱۵۲) در دوره هشام بن عبدالملک نیز

شخصی مسیحی به نام «تاذری بن اسطین»، مسئولیت دیوان را در شهر حمص در دست داشت. (جهشیاری، ۱۴۰۸: ۴۳) این روایات نشان می‌دهد علی‌رغم نقل دیوان‌ها به عربی و عدم استفاده از نویسنده‌گان رومی در امور دیوانی، اما همچنان نیاز دستگاه خلافت به استفاده از توانمندی و تجربه غیرمسلمانان، به کارگیری کاتبان رومی، در دستور کار برخی از خلفای اموی بوده است.

### نتیجه‌گیری

بررسی تسامح امویان با ایرانیان و رومیان در امور دیوانی نشان می‌دهد حاکمان جامعه اسلامی ضرورت استفاده از تجربیات ایرانیان و رومیان در امور اداری و دیوانی را درک کرده بودند. آنان به درستی فهمیده بودند که اگر بخواهند امور مربوط به حکومت خویش را به پیش ببرند، به اعاجم نیازمندند. به همین جهت به منظور سر و سامان دادن به امور اداری خویش، از توانمندی و تجربه ایرانیان و رومیان (اعم از مسلمان و غیرمسلمان) استفاده کردند. آنان هرچند به جهت ضرورت‌های سیاسی و پیشبرد امور اداری و دیوانی خویش اهل تسامح بودند، اما آموزه‌های اسلامی نیز با ایشان همراه بود چرا که در آموزه‌های اسلامی تساهل و تسامح با دیگران توصیه شده بود. امویان، در مرحله اول در تشکیل دیوان‌ها از تجربیات و توانمندی‌های ایرانیان و رومیان استفاده کردند و در مراحل بعد با استخدام نویسنده‌گان و دبیران در دواویر دولتی، زمینه پیشرفت در دیوان‌سالاری اسلامی را فراهم کردند و به کمک همین دبیران، دیوان‌ها را به زبان عربی برگرداندند. سیاست تسامحی هرچند سبب استمرار استفاده از دبیران ایرانی و رومی شده، اما کم‌کم زمینه استقلال مسلمانان را در امور اداری و دیوانی فراهم کرده است.

### منابع

قرآن کریم.

- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی (بی‌تا). *نهج البلاغه (صحیح صالح)*، قم، موسسه دارالله‌جره.
- آبی، منصور بن حسین (۱۴۲۴ق). *نشر الدر فی المحاضرات*، بیروت، دار الكتب العلمیه، ج ۳.
- ابن ابار، محمد بن عبدالله (۱۴۰۶ق). *اعتتاب الكتاب*، بیروت، دار الاوزاعی.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد (۱۳۳۷ش). *شرح نهج البلاغة*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۱۱.
- ابن ابی‌اصبیعه، موفق الدین احمد بن قاسم (بی‌تا). *عيون الانباء فی طبقات الاطباء*، بیروت، دار مکتبة الحياة، ج ۱.
- ابن اعثم کوفی (۱۴۱۱ق). *الفتوح*، بیروت، دارالاصنواع، ج ۷.

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ ق). *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دارالفکر، ج ۱.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی‌تا). *وفیات الاعیان*، بیروت، دارالفکر، ج ۲ و ج ۳.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ ق). *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۳ و ج ۵.
- ابن شبه نمیری، عمر بن شبه (۱۴۱۰ ق). *تاریخ المدينة المنوره*، قم، دارالفکر، ج ۳.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۹۶۰ م). *تاریخ الدول الاسلامیه*، بیروت، دار صادر.
- ابن فقیه، احمد بن محمد بن اسحاق همدانی (۱۴۱۶ ق). *کتاب البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم کتب.
- ابن عبدالحكم، عبدالرحمن (۱۴۱۵ ق). *فتح مصر والمغرب*، بی‌جا، مکتبة الثقافة الدينیه.
- ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد (۱۴۰۴ ق). *العقد الفريد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۴.
- ابن عساکر، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، دارالفکر، ج ۶ و ج ۳۴.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۷ ق). *البداية والنهاية*، بیروت، دارالفکر، ج ۱۰.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۹ ش). *تجارب الامم*، تهران، سروش، ج ۱.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت، دارصادر، ج ۲، ج ۱۱، ج ۱۳.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی‌تا). *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة.
- ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (۱۹۷۹ م). *الخرجاج*، بیروت، دار المعرفه.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴ ش). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ج ۱.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۴ ش). *محاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱.
- بستانی، فؤاد افرم (بی‌تا). *فرهنگ ابجذی*، تهران، اسلامی.
- بغدادی، خطیب (۱۳۹۵ ق). *الرحله فی طلب الحديث*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ق). *انساب الاشراف*، بیروت، دارالفکر، ج ۴، ج ۸، ج ۱۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸ م). *فتح البلدان*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- پیرنیا، حسن و عباس اقبال آشتیانی (۱۳۸۰ ش). *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله فاجاریه*، تهران، خیام.
- تنوخي، محسن بن علی (بی‌تا). *الفرج بعد الشدہ*، بیروت، دارصادر، ج ۱.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۱۴ م). *التاج فی اخبار الملوك*، قاهره، المطبعة الامیریه.
- جهشیاری، محمد بن عبدالوس (۱۴۰۸ ق). *الوزراء والكتاب*، بیروت، دارالفکر الحديث.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملائین، ج ۵.

- حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷ ش). بیانیه گام دوم انقلاب خطاب به ملت ایران، تهران، معاونت فرهنگی و اجتماعی سازمان اوقاف و امور خیریه.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵ م). معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ج ۲، ج ۳، ج ۵.
- حمیری، محمد بن عبدالمومن (۱۹۴۸ م). الروض المعطار، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفة (۱۴۱۵ ق). بیروت، دار الكتب العلمية.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۵۱ ش). لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲۴.
- دوری، عبدالعزیز (تابستان ۱۳۸۱ ش). «دیوان در صدر اسلام»، ترجمه عباس احمدوند و منصوره مؤمنی، مجله تاریخ اسلام، ش ۱۰، صص ۱۸۳-۱۶۷.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۸ ش). الأخبار الطوال، قم، منشورات الرضی.
- ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳ ق). سیر اعلام النبلاء، بیروت، موسسه الرساله، ج ۵.
- رحیمی جابری، اعظم (۱۳۹۹ ش). «تبیین زمینه‌ها و مولفه‌های تمدن نوین اسلامی»، نشریه علمی تمدن اسلامی و دین پژوهی، س ۱، ش ۳، صص ۷۳-۵۴.
- زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴ ق). تاج العروس، بیروت دار الفکر، ج ۱۸.
- زبیر بن بکار (۱۳۷۴ ش). اخبار الموقیمات، قم، الشریف الرضی.
- زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰ م). الاعلام، بیروت، دار العلم للملائين، ج ۳.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷ ش). کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر.
- زیدان، جرجی (۱۳۸۶ ش). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، تهران، امیرکبیر.
- صولی، أبوبکر محمد بن یحیی (۱۳۴۱ ق). أدب الکتاب، قاهره، المکتبة العربية.
- سپهری، محمد (۱۳۸۹ ش). تمدن اسلامی در عصر امویان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- سپهری، محمد (تابستان ۱۳۸۷ ش). «دیوان در اسلام از پیدایش تا تحول»، مجله دانشنامه ( واحد علوم و تحقیقات)، ش ۳، صص ۱۱۵-۱۰۳.
- سحمرانی، اسعد (۱۳۹۶ ش). مالک بن نبی اندیشمند مصلح، ترجمه صادق آثینه‌وند، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سرخسی، محمد بن احمد (بی‌تا). شرح السیر الكبير، بی‌جا، بی‌نا.
- شهیدی پاک، محمدرضا (۱۳۹۲ ش). تاریخ تشکیلات در اسلام، قم، المصطفی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ ق) تاریخ طبری، بیروت، دارالتراث، ج ۴، ج ۵، ج ۶.
- عسکری، ابوهلال محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ ق). الاوائل، طنطا، دارالبشير.

- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی‌تا). العین، قم، هجرت، ج ۳.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۴.
- فیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). المصباح المنیر، قم، موسسه دارالهجره، ج ۲.
- قدامه بن جعفر (۱۹۸۱ م). الخراج و صناعة الكتابة، بغداد، دار الرشید للنشر.
- قلقشنی، احمد بن علی (بی‌تا). صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۱، ج ۱۳، ج ۱۴.
- قمری، حسن بن محمد بن حسن (بی‌تا). تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قیسی شریشی، احمد بن عبدالمومن (۱۴۲۷ ق). شرح مقامات حریری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۳.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۷ ش). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگاه.
- کرنستن، موریس (۱۳۷۶). تساهل و تسامح، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، نامه فرهنگ، ش ۲۸، صص ۶۳-۷۰
- کندی، محمد بن یوسف (بی‌تا). کتاب الولاه و کتاب القضاہ، قاهره، دارالکتاب الاسلامی.
- لوکاس، هنری (۱۳۸۲ ش). تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سده ما، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سخن.
- مبدر، أبوعباس محمد بن یزید (۱۴۰۷ ق). الكامل فی اللغة و الأدب، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- ماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۹ ق). احکام السلطانیه، کویت، مکتبه دار قتبیه.
- محمدی، محمد (۱۳۲۳ ش). فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، تهران، انجمن ایرانشناسی.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار، تهران، صدر، ج ۱۴، ج ۲۴.
- مسعودی، علی بن حسین (بی‌تا). التنبیه والإشراف، قاهره، دار الصاوي.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ ق). مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، ج ۳.
- مفید، محمد بن محمد بن نعман (بی‌تا). الارشاد، قم، دارالمفید، ج ۲.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۴ ق). المواعظ و الإعتبار فی ذکر الخطوط و الآثار، لندن، موسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ج ۱.
- نویری، احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳ ق). نهاية الأرب في فنون الأدب، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، ج ۸.
- موسی، حسین یوسف (بی‌تا). الاصلاح، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۱.
- نوابی، علی‌اکبر (مهر و آبان ۱۳۷۹ ش). «سماحت و سهولت یا تسامح یا تساهل اسلامی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۲۴، ص ۱۸۳ - ۱۶۳.

وصاف الحضره، عبدالله بن فضل الله (۱۳۸۸ ش). تاریخ وصاف، تهران، دانشگاه تهران، ج ۴.

يعقوبی، ابن واضح (بی‌تا). تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، ج ۲.

یوسفی فر، شهرام، حسین علی‌بیگی و عثمان یوسفی (بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش). «بررسی جایگاه اداری اهل ذمه در عصر اموی مطالعه موردنی اهل ذمه عراق و شام»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، س ۵۲، ش ۱، صص ۱۷۳-۱۹۵.



نشریه علمی علم و تمدن در اسلام  
سال چهارم / شماره پانزدهم / بهار ۱۴۰۲



:20.1001.1.26764830.1402.4.15.6.9

**هاکوایچیو یا پان آسیاییسم ملی ژاپن و تأثیر آن بر مطالعات اسلامی**  
از ۱۹۲۶-۱۹۴۵ م/ ۱۳۰۴-۱۳۲۳ هـ ش.

سید بینامین کشاورز<sup>۱</sup> / محمدامین سعادت‌مهر<sup>۲</sup> / علی زارعی<sup>۳</sup>

(۱۴۶-۱۲۷)

### چکیده

امپراتوری ژاپن در قرن نوزدهم میلادی با فشار امپریالیسم و بنابر تحولات نو شیتویی با انقلاب ملی-اشرافی می‌بجی از ازدوا به کل خارج شد و شروع به انجام روند مدرنیزم کرد. یکی از اقتضاهای مدرنیزم جهانی شدن و شناخت ملل و مردم عالم است از این روی به مرور، مخصوصاً پس از شکل گیری اندیشه پان آسیایی، مطالعات اسلامی نیز در این کشور آغاز شدند. خیلی زود پان آسیاییسم با ملی گرایی افراطی ژاپنی ادغام شد و اندیشه هاکوایچیو که افراطی‌ترین شکل آن بود توسط نظامیون غالب گردید. داده‌های اصلی این پژوهش را مقالات و تحقیقات ژاپنی‌ها در دوران هاکوایچیو تشکیل می‌دهد، همچنین رویکرد مورد استفاده در این پژوهش، قرن نوزدهم شناسی ملی-جهانی است که تاکید بر برهم کنش‌ها و ماهیت فرهنگ بومی دارد. پرسش مقاله حاضر این است که مطالعات اسلامی از منظر هاکوایچیو طی سال‌های ۱۹۲۶-۱۹۴۵ م/ ۱۳۰۴-۱۳۲۳ هـ ش. چطور ایجاد شد و چه روندی را طی نمود؟ برآیند این پژوهش این است که به اقتضای شرایط سیاسی ژاپن که به قدرت اقتصادی آن متصل بود بی تقاضی نسبت به جهان اسلام جای خود را به سرمایه‌گذاری‌های کلان نه فقط برای مطالعه این خطه بلکه جلب حمایت مسلمانان داد تا هدف ایجاد سنخیت بین ارزش‌های اسلامی و ژاپنی را دنبال کنند.

**واژه‌های کلیدی:** ژاپن، مطالعات اسلامی، هاکوایچیو، ملی گرایی.

۱. دانشجوی دکتری، گروه باستان شناسی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران.  
keshavarzseyedjavad@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، گروه باستان شناسی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.  
Ma.saadatmehr@gmail.com

۳. دانشیار گروه باستان شناسی، دانشکده هنر، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران. (نویسنده مسئول)  
azareie@birjand.ac.ir

## مقدمه

با انقلاب میجی<sup>۱</sup> به سال ۱۸۶۸م. ۱۲۴۶ه.ش. جهان ژاپنی که بنابر فرمان و سنت ساکوکو<sup>۲</sup> یا درهای بسته تا آن زمان حداقل ارتباطات و شناخت را از دنیای خارج از خود داشت با جدیت به آموختن پرداخت، دانش جویان رهسپار شدند و استادی وارد شدند تا در مدارس و دانشگاه‌های جدید مشغول به کار شوند. بنابراین علوم مختلفی که جهانی شدن را از منظر غربی به نمایش می‌گذاشت موضوعات مورد نظر محققین ژاپنی گردید. امر فوق شامل شرق‌شناسی نیز می‌شود، به عبارت دیگر اسلام‌شناسی به عنوان شاخه‌ای از علم شرق‌شناسی در کنار موارد دیگر مطالعه شد که این امر شامل دیدگاه‌های نژاد پرستانه، استعماری و رقابتی غربی نسبت به جوامع اسلامی به خصوص خاورمیانه‌ای نیز می‌شد. اما ژاپن اساساً از لحاظ فرهنگی هیچ سنتی‌تری با جوامع غربی نداشته، پس محققین این کشور نمی‌توانستند چندان تحت تأثیر چنین آثاری قرار گرفته باشند، به علاوه مطالعه صرف آثار غربی با گسترش روند مدرنیزم و در نتیجه کاهش شدید وابستگی ژاپن به دول غربی، در هر زمینه‌ای، دیگر ادامه نیافت و روند جدیدی آغاز شد.

طبعیاً و منطقاً آنچه که در آینین، سنت و اندیشه ژاپنی است این بار در مطالعات ایشان بازتاب پیدا می‌کند، ژاپن آن زمان به شدت تحت تأثیر روابطش با دول غربی بوده و تا زمانی که به اطمینان نرسیده بود توجه خود را به امور دیگر نیز چندان معطوف نمی‌کرد. از این روی مطالعات اسلام‌شناسی ژاپن از قرن بیستم میلادی آغاز شده است و با روند ملی تحولات بسیاری را به خود دید. به همین دلیل پرسش پیش می‌آید مطالعات اسلامی از منظر هاکوایچیو طی سال‌های ۱۹۲۶-۱۳۰۴/ ۱۹۴۵-۱۳۲۳ه.ش. چطور یا چرا ایجاد شد؟

مسئله سیاسی در این زمان بسیار شاخص است، زیرا پان آسیاییسم و موفقیت‌های بزرگ ژاپن طی مدت کوتاه منجر به تقویت شدید قدرت سیاسی کشور به عنوان نظامی امپریالیست شد. در واقع دوره مد نظر تحقیق حاضر شووای اول<sup>۳</sup> (از ۱۹۲۶-۱۳۰۴/ ۱۹۸۹-۱۳۶۷ه.ش.) است، یعنی ژاپن تا پایان جنگ جهانی دوم زیرا پس از آن نظام سیاسی کشور به کل تغییر کرد. بنابراین اندیشه هاکوایچیو که ملی گرایی امپریالیست ترکیب شده با اندیشه پان آسیایی که مورد علاقه نظامیون بود و نقش اساسی در عملکرد حاکمیت ژاپن و البته توجیه فعالیت‌های سیاسی در آسیا داشت هدف اصلی مقاله حاضر است.

1- Meiji

2- Sakoku

3- Showa

البته به دلیل تسلسل مستقیم ملی‌گرایی و اسلام‌شناسی که پیش از ۱۹۴۵ م. ش. شکل گرفت و تا آن زمان ادامه داشت؛ مطالب مقاله حاضر از دوره میجی آغاز شده‌اند و به موارد ارتباطی ژاپن با جوامع خاورمیانه نیز پرداخته شده است. برای انجام چنین تحقیقی رویکرد و روش قرن نوزدهم‌شناسی ملی-جهانی از منظر منفعت‌گرایی انتخاب شده است، یعنی ارتباط جهانی با در نظر گرفتن امور داخلی در راستای روند مدرنیزم و عمل جهانی شدن با تاکید بر مسئله نفع‌یابی مورد بررسی قرار گرفته است؛ فایده چنین نگاهی درک عقلانی انتخاب‌ها در بستر وقایع تاریخی نه تنها ملی بلکه بین‌المللی است، امری که برای چنین موضوعی نه تنها مهم بلکه الزامی است.

مقاله حاضر به دو بخش میجی و دوره شووا که شامل دوره تایشو<sup>۱</sup> (از ۱۹۱۲-۱۹۲۶ م. ش.)- ۱۳۲۳ هـ. ش.) نیز می‌شود، تقسیم‌بندی شده است. بخش میجی بیشتر شامل مسائل پایه‌ای و شکل گیری روند مورد نظر ما در چه در رابطه با ظهور ملی‌گرایی ژاپن و مبارزه با غرب یا ارتباط و مطالعه جهان اسلام است که پس از آن، یعنی پایان عهد میجی ورود امور فوق در مرحله جدیدی مورد بررسی قرار گفته است که شامل شکل گیری ایدئولوژی هاکوایچیو، اسلام‌شناسی سیاسی و البته دشمنی با فرهنگ غرب می‌شود. لازم به ذکر است که در مقاله حاضر تلاش شده اصطلاحاتی چون فاشیسم برای ایدئولوژی‌های ملی ژاپن استفاده نشود، زیرا چنین صفاتی تعریف خاص خود را داشته و نباید به راحتی استفاده شوند، در حالی که تعریف آنان چندان در ارتباط با موضوع مقاله حاضر نبوده و به راحتی می‌توانند متن را به بی‌راهه بکشانند.

پیشینه تحقیقاتی که بتوان به شکل مستقیم و مشخص به مطلب و موضوعیت مقاله حاضر مرتبط کرد، در ایران موجود ندارد، اما باید در نظر داشت مقاله حاضر درواقع به دو بخش و موضوعیت کلی تقسیم می‌شود یک ظهور ملی‌گرایی و ظهور آن در ژاپن که ظهور پان‌آسیاییسم نیز جزئی از آن در نظر گرفته شده است، دوم روابط ژاپن با کشورهای خارجی و در این مورد بیشتر دولت‌های صاحب جمعیت مسلمان است. البته از آنجایی که خود محققات اسلامی ژاپن و تحقیقات ایشان به نوعی موضوع مقاله حاضر هستند، سخن آوردن از ایشان در بخش حاضر بجا نیست، ولی می‌توان به پیشینه مطالعه روابط رسمی یا نیمه رسمی ژاپن با ایران اشاره نمود، هرچند این مسئله منهای کتبی است که جناب هاشم رجب‌زاده معمولاً همراه با کینجی نئه اورا غالباً به عنوان مترجم به چاپ رساندند.

روابط مخصوصاً در دوران مدرن برهم کنش کاملی هستند، بنابراین اگر تحقیقی در ایران من باب ژاپن انجام شده مستقیماً تحت تاثیر تحولات این امپراتوری بوده است. اثری چون «مسائل الحیات/ کتاب احمد» از عبدالرحیم طالبوف (طالبوف، ۱۳۹۴) دقیقاً با گفته فوق مرتبط هستند به خصوص نوشته طالبوف که عملکرد ژاپن به خصوص حرکات نظامی آن را جهاد فی سیل الله خوانده (طالبوف، ۱۳۹۴: ۵۴) امری که دقیقاً با آنچه در متن مقاله آمده مرتبط است. قطعاً خود این مسئله تحقیقی جدا می‌طلبد و در مقاله «بازتاب وقایع ژاپن بر اذهان عمومی اوآخر قاجار» (کشاورز و چایچی امیرخیز، ۱۴۰۰) بحث شده است و حوصله مطلب حاضر را نباید بگیرد.

تحقیقاتی با ارزش دیگری نیز در باب روابط ژاپن انجام شده است از آن جمله مقاله «روابط بازرگانی ایران و ژاپن از آغاز تا پهلوی اول» (چگینی، ۱۳۹۶)، «بریتانیا و قطع روابط دیپلماتیک ایران و ژاپن» (چگینی، ۱۳۹۷)، «مناسبات تاریخی ایران و ژاپن بر اساس اسناد آرشیوی وزارت امورخارجه ۱۸۷۸-۱۹۷۹» (چگینی، ۱۳۹۸) هستند. البته آثاری چون مقاله «ابریشم‌های درباری» از آبه کاتسوهیکو (آبه، ۱۳۹۸) نیز به روابط پرداخته است، ولی ارتباطی با جهان اسلام ندارد پس در مقاله حاضر نیز از آن و کارهای مشابه بهره نبرده شده است.

### ظهور ملی‌گرایی ژاپن و عناصر اعتقادی آن

ورود تاریخی دریاسالار متیو پری<sup>۱</sup> در ژوئیه ۱۸۵۳ م. / ۱۲۳۱ ه.ش. به ساحل یوراگا<sup>۲</sup> به منظور دیکته خواسته‌های آمریکا، همه چیز را برای ژاپن باقی مانده در سیاست ساکوکو یا انزوا دگرگون کرد (Keene, 2000: 53). Beasley, 2002: 14)، زیرا باعث شد دولت ژاپن به راحتی به مصالحه تن در دهد (عمل دولتیان به معنای تلاش برای حفظ امنیت کشور بود و طوری برنامه‌ریزی شد که کمترین تأثیر اجتماعی را بگذارد، بدین وسیله مطمئن می‌شدند هیچ تهاجمی علیه تیکوکو<sup>۳</sup> یا ساختار امپراتوری توسط جوی‌ها<sup>۴</sup> یا بربان و یا به عبارت دیگر مردمان آمده از فرهنگ غربی ترتیب داده نخواهد شد. درواقع با شروع اصلاحات، قراردادها آنقدر زمان می‌خربندند تا ژاپن به ارتقا توانایی اقتصادی-تولیدی و

1.Mattew Perry

<sup>2</sup>, Yuraga

3.Teikoku

4.Joi

تکنولوژیک خود و یا در واقع قدرت نظامی بپردازد تا بتواند توان مذکوره سیاسی را داشته باشد .(Beasley, 2000: 58)

از شواهد فوق و دیگر امور آن دوران بر می‌آید غربیان برنامه خاصی برای پیشبرد مقاصد خود در ژاپن نداشتند و آنجا را بیشتر ایستگاهی در مقابل چین می‌دیدند، البته باید افزود علی رغم امر فوق فشار نظامی و پیمان‌های نابرابر نیز در رابطه با ژاپن تحمیل شدند و به اجرا درآمدند، مشهورترین این پیمان‌ها واگذاری بدون قید و شرط جزایر شمالی نمورو<sup>۱</sup> و ساخالین<sup>۲</sup> به روسیه و پیاده شدن قوای روسیه در تسوشیما<sup>۳</sup> بود، اعمالی که از سوی فرمانداری خاور دور روسیه انجام شدند و نه دولت سنت پیترزبورگ (کین، ۱۳۹۶: ۴۰-۵۶)؛ در هر صورت علی رغم عدم وجود فشار شدید امپریالی به نسبت دیگر دول آسیایی در باب ژاپن (برای نمونه نگاه کنید به ۱۳-۱۶: 2013: Brickers)، خیلی زود جنبش سراسر خشونت آمیز و بعضًا مملو از نفرت نه تنها علیه دول و عوامل غرب بلکه دولت حاکم ژاپن شکل گرفت. بنابراین بجاست که در ادامه به دلایل و شیوه ظهور جنبش ملی ژاپن اشاره شده و در این باره به بحث، توضیح و بررسی پردازیم.

یکی از مهمترین نمونه‌های اعتقادی ژاپن فلسفه روءی<sup>۴</sup> یا کنفوشیوس و فلسفه سونگ-مینگ<sup>۵</sup> یا نوکنفوشیوس بوده است. موضوع کلی اندیشه‌های فوق، ملاحظه اخلاقی رفتار انسان، و کنش جامعه جهت برقراری نظم، همچون رابطه فرمانروا و رعیت، حرمت‌گزاری سنت‌ها و حتی مبارزه برای آنان است (لاندوزو، ۱۳۶۳: ۳۲-۶؛ و رفعت، ۱۳۴۰: ۵۶-۳۳)؛ پس به عبارتی از وظایف طبقه بوشی<sup>۶</sup> یا جنگاور ژاپن دفاع از امور فوق و اطمینان از تداوم سنت‌ها و ارزش‌های کشور بود. سیاست ساکوکو نیز به یک عنصر بسیار مهم سنت بود، به همین دلیل و بنابر رویحه حمامی اهالی مجتمع الجزایر ژاپن (کمبیل، ۱۳۸۹: ۴۴۱-۴۴۲) حملات تروریستی بسیاری علیه غربیان و اعضای دولت به وقوع پیوست (برای نمونه نگاه کنید به اعتمادسلطنه، ۱۳۶۳: ۳/۱۸۲۷ و ۱۹۰۰)، در حالی که بعضی از اربابان گزینه اصلاح را جنگ دانستند (Beasley, 2000: 58)، پس طوایف مختلف به دلیل عقاید کنفوشیوسی با یکدیگر

1.Nemuru

2.Sakhalin

3.Tsushima

4.Ru

5.Song-Ming

6.Bushi

هم هدف و هم رزم شدند، ولی این آغاز جنبش بوده و ایشان جهت پیروزی و اتحاد واقعی و ملی به اندیشه‌ای فرای سخنان سنتی چینی نیاز داشتند و این امر با آینین بومی شینتو میسر شد.

پیش‌تر با کاوش کاخ‌ها و مقابر باستانی به منظور یافتن سنت‌های باستانی، از اولین قدم‌ها برای بازشناسی شینتو اصیل (بارنز، ۱۳۸۳: ۳۵) گردید که جنبش جدید آغاز شده بود، از سوی دیگر متغیرانی مانند موتواری نوریناگا<sup>۱</sup> که بزرگترین عالم شینتو در قرن هیجدهم میلادی/دوازدهم هجری بود، دیدگاهی نسبتاً جدید و برخلاف فلسفه‌های دولتی رو و سونگ-مینگ کاملاً ژاپنی ارائه داد. او می‌گفت که آماتراسو، روح معظم خورشید از طریق رابطه‌ای که با اخلاف خود دارد، وحی آسمانی را به امپراتور منتقل می‌کند و امپراتور «در هماهنگی کامل اندیشه و احساس» با نیای خود، آماتراسو<sup>۲</sup> اُکامی<sup>۳</sup>، روح معظم خورشید، عمل می‌کند (Tsunoda, 1958: 528).

چنانکه در کتاب باستانی نیهون شوکی<sup>۴</sup> نیز معلوم است پیوند با آماتراسو مقدس‌ترین مقام آسمانی، نماد امپراتوری ژاپن و مخلوق ایزانagi و ایزانامی<sup>۵</sup> خالقین جزایر ژاپن اطاعت محض بود و این اقتدار فرزند بهشتی<sup>۶</sup> را از فضیلت‌ش مستقل می‌سازد (یاسومارو، ۱۳۹۸: ۴-۵)، پس می‌توان گفت متغیران نوشینتو در چنین آثاری ویژگی‌های منحصر به فرد ژاپن را به نزول آسمانی آن نسبت می‌دادند؛ بنابراین پیش از وقایع مربوط به ورود دول غربی نو شینتوییسم یک بُعد سیاسی منحصر به فرد را در ژاپن ایجاد کرده بود و این امریست که در کتاب شینرون<sup>۷</sup> یا پیشنهادات جدید نیز بازتاب داشته است.

نتیجه مسائل فوق شروع جنبشی مشهور به سُنْ-جوی<sup>۸</sup> یا تکریم امپراتور-اخرج بربران بود. هدف آن جنبش، به طور طبیعی استداد امپراتور، رهبر و منشأ آینین بومی شینتو، بر فراز مقامات اداری-نظمی امپراتوری و اخرج اجانب برای حفظ سنت اساساً کنفوشیوسی بود و این کار با اتحاد ساچو<sup>۹</sup> به سرانجام رسید و انقلاب ملی ژاپن پیروز شد (آندرسون، ۱۳۹۲: ۶۲۸-۶۴۴؛ و رجب‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۲) حال از اولین سیاست‌ها و اهداف رژیم جدید اجرای خودمندانه و برابرانه قراردادها با دول غربی بود (Jansen,

- 1.Motoori Norinaga
- 2.Amaterasu no Okami
- 3.Nihon Shoki
- 4.Izanagi & Izanami

۵. در زبان ژاپنی برای امپراتور به طور معمول سه اصطلاح استفاده می‌شود که گویای نقش وی است: تنو (Tenno)، تنشی (Tenshi) و میکادو (Mikado)، به ترتیب معنای لغوی آنان می‌شود: فرمانروای بهشتی، فرزند بهشت و در گاه بهشت.

- 6.Shinron
- 7.Sonnō-Jōi
- 8.Choshū, Satsuma & Tosa

(۱۹۶۱: ۲۹۹-۳۰۱)، یعنی پس از انقلاب اهداف ملی و اولیه فراموش نشدن و مشخص است تمرکز و نگرانی بسیاری نسبت به دول غربی وجود داشت.

علی رغم قرن‌ها حکومت بودیسم و کنفوویسم به دلیل فرهنگ بسته همچنان امواج شیتویی در ژاپن حضور داشتند که به دلیل ضدیت با رژیم حاکم تقویت شدند و قادر بودند با مرکزیت قراردادن نقش امپراتور، رهبری متحده ایجاد کنند؛ این امر چنانکه دیده خواهد شد، نقش بسزایی در ایدئولوژی هاگوایچیو ایفا خواهد کرد. البته گفتنی است که آیین‌های شرقی، اساساً چیزی به نام شریعت ندارند، به عبارت دیگر صاحب فرامین مشخص آیینی نیستند (کشاورز، ۱۳۹۹: ۳۰)؛ بنابراین در هر صورت مفهوم انتظام و قانون در عقیده ملی این عهد از سنت‌های قانون‌گرای چینی گرفته می‌شد که ترکیب آن با سنت جنگاوری و اربابی ژاپنی و شرایط مدرن موقعیت بخصوصی را در سال‌های آتی ایجاد کرد، حال آنکه ملی گرایی با پیروزی‌های متمادی بر دشمنان ژاپن چون امپراتوری‌های چین و روسیه، و حتی پیش از آن با اعلام سیستم آموزشی جدید می‌جی بر مبنای اخلاق باستانی-کنفوویوسی حتی بیشتر گسترش پیدا کرد (Keene, 2002: 324).

### آغاز روابط ژاپن با دول اسلامی

به طور همزمان به دنبال شرکت ژاپن در مناسبت‌های مختلف بین‌المللی چون نمایشگاه‌های جهانی، روابط ژاپن با فرهنگ و مقامات سیاسی دول اسلامی همچون شاه ایران نیز برقرار شد (ناصرالدین شاه، ۱۳۹۹: ۴۱۸) از این روی اولین هیئت سفارت ژاپن به ایران و عثمانی در ۱۸۸۰م. ۱۲۹۷ه.ق. وارد کشورهای مورد نظر شده و با سلاطین هر دو مملکت ملاقات داشتند (آرشیو مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه، اسناد مکمل، کارتن ۳۴، سند ۲۶۷؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۷: ۴۷۳/۳)؛ و فوروکاوا، ۱۳۸۲: ۲۵۸ و ۳۲۸) پس از آن ماموریتی چون ارتشبند فوکوشیما یاسوماسا در ۱۳۹۶م. ۱۳۱۲ه.ق. به منظور بررسی موقعیت نظامی-استراتژیک ایران و ترکستان (فوکوشیما، ۱۳۹۲: ۹۸) و پس از آن یهناگا تویوکیچی در ۱۳۱۵م. ۱۸۹۹ه.ق. از سوی فرمانداری ژاپنی تایوان برای مطالعه تجارت و کیفیت تریاک ایران و عثمانی (یهناگا، ۱۳۹۲: ۱۸۹-۱۹۵) راهی بررسی سرزمین‌های اسلامی شدند. صد البته جهانگردانی چون ناکامورا نائوکیچی و سوزوکی شینجو راهب و مبلغ نیز بودند که از ممالک، مردم و حکام قفقاز روسیه، عثمانی، هندوستان و ایران در این دوره دیدار کردند و نوشته‌های خود را مستقلأً چاپ نمودند، آثاری که در آنها نشانه‌هایی از اطلاعات قابل توجه در باب کشورهای

ایران و عثمانی مشهود است و حتی نظرگاه مردم این ممالک نسبت به ژاپن را به خوبی نشان می‌دهند (ناکامورا، ۱۳۹۴: ۶۱-۶۰؛ سوزوکی، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۶).

مطالعات چندی در باب سرزمین‌های اسلامی و به طور خاص خاورمیانه در ژاپن انجام نمی‌گرفت. به عبارت دیگر اساساً توجه چندی به امور این منطقه نشان داده نمی‌شد، برای نمونه تنها دو مقاله که بیشتر وزن سیاسی دارند، در این دوره در باب ایران منتشر شدند که البته آغازگر روند مطالعات آتی اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی در ژاپن بودند. اولی به نام «ایران و تجربه مشروطه» است که از ژاپنیان می‌خواهد که چون ایرانیان نیز آسیایی هستند، توجه بیشتری به این کشور نشان دهند، از اعلام مشروطه در عهد مظفری و مذاکره ناپذیری محمدعلی شاه و مجلسیان که کشور را به جنگ داخلی کشیدند، انتقاد کرده و عنوان ساخته که تجربه مشروطه برای ایرانیان زود بود (Yousei, 1909: 57-60). مقاله دیگر متعلق به مجله تایپو<sup>۱</sup> است که به قدرت دین از زمان پیشا اسلام و به خصوص ساسانی تا دوران معاصر نویسنده که آغاز سلطنت احمدشاه است، اشاره کرده و پیش بینی اغتشاش‌های بسیار بیشتری را چه با رهبری و چه حمایت روحانیت علیه اعضای دولت و مجلس می‌کند (هوسوکه، ۱۹۱۲ در پن؛ ۱۳۹۲: ۶۱۸-۶۲۸).

به عبارت دیگر هر دو مقاله تلاش دارند شرایط اجتماعی ایران را تحلیل کنند، اثر اول به شرایط سیاسی و آموزشی معاصر ایران اشاره کرده و اذعان داشته شناخت چندی نسبت به خاورمیانه و ایران وجود ندارد و تلاشی نیز در این رابطه نشده است، درحالی که به ارزش‌های پان آسیاییسم چنگ می‌اندازد، ولی اثر دوم با فاصله کمی از اولی انتشار یافته و بر تاریخ و فرهنگ ایران تاکید ورزیده است. بنابراین قشری با علم نسبت به خاورمیانه، هرچند کوچک در اواخر دوره می‌جی به وجود آمده بود، افرادی که به رهبری واکابایاشی هان<sup>۲</sup> با پشتیبانی سازمان کوکوریوکای<sup>۳</sup> یا اقیانوس تاریکی در ۱۹۱۲ م. / ۱۳۲۸ ه. ق. مطالعات جهانی اسلام را تأسیس کردند (Shumei, 2015: 5).

انجمن اقیانوس تاریکی سازمانی بود که در ۱۸۸۱ م. / ۱۲۹۸ ه. ق. توسط تویاما میتسوروی<sup>۴</sup>، یکی از روسای ارشد یاکوزا نزدیک به دولت تأسیس شد تا افشار چپ، چه لیرال و چه مارکسیست را سرکوب کنند. سازمان فوق در ۱۹۰۱ م. / ۱۳۱۷ ه. ق. جای خود را به انجمن اژدهای سیاه داد، زیرا دولت ژاپن

1.Tayo

2.Wakabayashi Han

3.Kokuryukai

4.Toyama Mitsuru

دستگاه جدیدی برای اعمال قدرت سیاسی و نظامی در دول شرق آسیا ایجاد کرده بود، هرچند بسیاری کماکان این سازمان را اقیانوس تاریکی می‌خوانندند (شتنی، ۱۳۹۳: ۷۴).

کل مطالعات اولیه جهان اسلام در ژاپن، پس از پیروزی بر چین در ۱۸۹۵م. ۱۳۱۱ق. آغاز شد و با پایان جنگ روسیه که در ۱۹۰۵م. ۱۳۲۱ق. واقع شد، شدت گرفت، زیرا هدف از آن کسب موقعیت-های بهتر در آسیا به منظور رقابت و مقابله با دول امپریالیست به خصوص روسیه بود، امری که اساساً با ملی گرایی مرتبط است و از آغاز به دلیل پشتیبانی آینی و فلسفی با قدرت شکل گرفت، با سرعت رشد نمود در حالی که به طور همزمان اندیشه پان آسیاییسم نیز در حال گسترش و ریشه دوانی بود. البته نباید این اشتباه بزرگ را کرد که در این عهد پان آسیاییسم که امپراتوری ژاپن بانی و در رأس آن بود تنها در ژاپن و یا خاور دور وجود داشت، امر فوق تا حدودی در پاسخ ناصرالدین شاه به نخستین ایلچی ژاپن (فوروکاوا، ۱۳۸۲: ۲۵۹) و اشعار میکادونامه (برای نمونه تاجر شیرازی، ۱۹۰۷: ۱۲-۱۷) نیز کاملاً مشهود است. شاید بهترین نمونه نوشته طالبوف باشد که گفته است امپراتور میجی «بشر نیست، نخبه آسمانی است که در جلد بشر جلوه می‌نماید» (طالبوف، ۱۳۹۴: ۹۰)؛ البته لازم به ذکر است متن وی را نمی‌توان با اندیشه تقدس آسمانی امپراتور مرتبط کرد و منظور وی کاملاً در چارچوب اندیشه اسلامی است.

### ظهور هاکوایچیو<sup>۱</sup>

شرکت ژاپن در جنگ جهانی اول و عملیات نظامی خاور دور علیه بشویک‌ها در جنگ داخلی روسیه پس از جنگ‌های دوره میجی، باعث شد تا قدرت نظامیون که همگی ملی گرا بودند، هرچه بیشتر در ساختار دولت افزایش یابد، تا آنجا که در دهه ۱۹۲۰م. ۱۳۴۰ق. دولتمردان غیرنظامی به سختی می-توانستند دولت را تحت کنترل نگاه دارند (Beasley, 2002: 224). البته به جز موفقیت‌های متداوم نظامیون، یکی از دلایل شرایط این دهه، فوت بیشتر سیاسیون اصلی دوره میجی بود. در این زمان بود که نوع جدیدی از ملی گرایی ژاپنی ایجاد شد یا در اصل وارد مرحله جدیدی گردید که همانا شکل گیری عقیده هاکوایچیو بود.

در قدیمی‌ترین کتاب تاریخ باقی مانده ژاپن به نام نیهون‌شوکی<sup>۱</sup> یا تاریخچه ژاپن نوشته شده؛ جیمو<sup>۲</sup>، نخستین امپراتور ژاپن پس از فتح مرکز این کشور با یاری روحانی و امداد فیزیکی بهشت و تأسیس امپراتوری در ۷۶۶ ق.م. گفت: «...من روح مطبوع را خواهم گستراند و فرزند ایزدی را پرورش خواهم داد، پس از آن شش جهت را با هم ترکیب کرده و پایختنی خواهم گشود و هشت گوشه قلمرو من خواهد شد» (Yasumaro, 2013: 107). همین جمله فوق را تاناکا چیگاکو<sup>۳</sup>، روحانی ملی‌گرا به اختصار هاگوایچیو به معنای «هشت گوشه زیر یک سقف» نامید، اینطور استیباط کرد که منظور هشت گوشه جهان است و نشان می‌دهد مشیت آسمانی ژاپن تحت بیرق امپراتور است که جهان را تحت حاکمیت خود درآورد تا «تعادل جهانی» به وجود آید<sup>۴</sup> (Hata, 2008: 302).

باید گفت علی رغم آنکه چنین ادعایی در آن زمان توسط بسیاری، به خصوص دانشمندان تاریخ و ادبیات مورد حمله قرار گرفت، به همان اندازه و حتی بیشتر ملی‌گرایان افراطی، به خصوص نظامیون سیاسی، جذب آن شدند. منظور از نظامیون سیاسی در این دوره دسته‌های کودوها<sup>۵</sup> یا طریقت امپراتوری و توسعی‌ها<sup>۶</sup> یا کنترل است که به تشکیل انجمن‌های ملی‌گرا به خصوص دای نیهون کوکوسویکای<sup>۷</sup> یا جامعه ملی روح ژاپن کبیر در ۱۹۱۹ م. ۱۳۳۷ه.ق. و کوکوهونشا<sup>۸</sup> یا انجمن بنیاد ملی در ۱۹۲۴ م. ۱۳۴۲ه.ق. پرداختند، انجمن‌هایی که چندین ژنرال، زایباتسو<sup>۹</sup> یا سرمایه‌دار اعظم و سه نخست‌وزیر عضو شان بودند، در واقع بسیاری از موقع رهبران مشترکی نیز داشتند و چنانکه می‌توان تصور کرد به‌طور کلی تفکر و هدف مشترک داشتند (Beasley, 2002: 224-228)، هدفی که همانا درآوردن جوامع آسیا تحت حاکمیت امپراتوری بود.

به عبارت دیگر پان آسیاییسم که اساساً اندیشه‌ای جهان‌گرا است و به قومیت به خصوصی تمرکز ندارد، علی رغم تمام تناقض‌ها، با ملی‌گرایی افراطی که با تعصب آینی توجیه می‌شد، با پایان دوره میجی در

1.NihonShoki

2.Jimmu

3.Tanaka Chigaku

۴. به قطع می‌توان در باب این مسئله گفت که اصلاً منظور امپراتور جیمو اتحاد جزایر ژاپن تحت بیرق طایفه خودش بوده و نسبت دادن آن به جهان اساساً غلط بود؛ البته نقدهای دیگر نیز به سخن تاناکا وارد است ولی با مقاله حاضر ارتباط چندی ندارد.

5.Kodoha

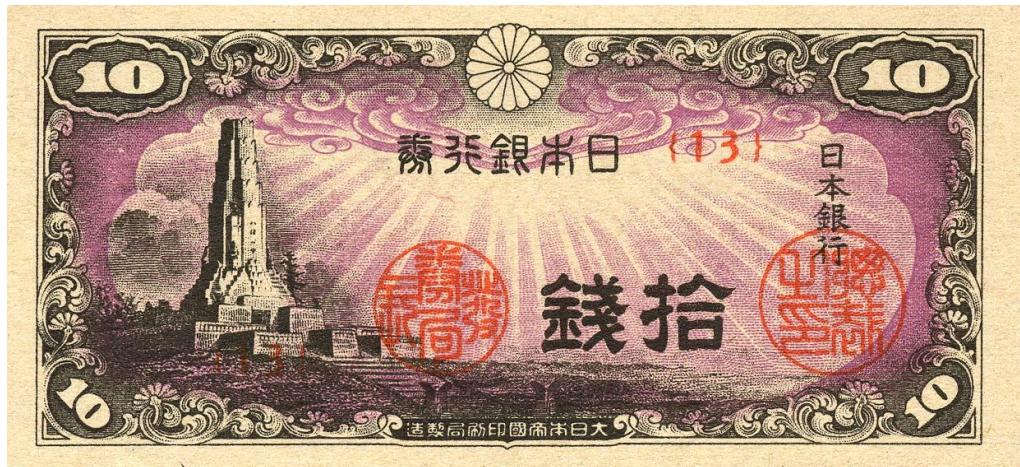
6.Toseiha

7.Dai Nihon Kokusukai

8.Kokuhonsha

9.Zaibatsu

ژاپن ادغام گردید و ایدئولوژی ای را ایجاد کرد که در واقع امپریالیست و مرکزگرا بود؛ اندیشه‌ای که از طریق نظامیون خود مختار بر تمام سیاست داخلی و خارجی ژاپن تأثیر مستقیم گذاشت، زیرا همین فشر ملی‌گرای نظامی با تفکرات هاکوایچیو بودند که عملای ژاپن را صاحب شده و آن را به جنگ با عالم کشاندند. البته میراث دیگری به جز جنگ نیز بر جای گذاشتند و آن برج هاکوایچیو است که به مناسبت ۲۵۰۰ امین سالگرد تأسیس امپراتوری ژاپن در سال ۱۹۴۰م. ۱۳۱۹ه.ش. ساخته شد و این مناسبت را بر اسکناس ده سنی (تصویر ۱) جاودانه کردند. بنابراین زمینه فکری مدبران و رهبران ژاپن نسبت به ژاپن، آسیا و دول غربی مشخص شده و می‌توان با نگاهی مشخص‌تر به دلایل و شیوه مطالعه جهان اسلامی ایشان پی برد.



تصویر ۱ - اسکناس ۱۰ سنی چاپ ۱۹۴۰م. به مناسبت ۲۵۰۰ امین سالگرد تأسیس امپراتوری ژاپن با برج هاکوایچیو، مزین به مجسمه‌ها و سخنان امپراتور جیمو در آن (نگارندگان)

### نهادهای اسلام‌شناسی و تأثیر سیاست بر آنان

کاملاً قابل پیش‌بینی است که با خروج ژاپن از جامعه ملل در ۱۹۳۳م. ۱۳۱۲ه.ش.، ملی‌گرایان افراطی از انزواهی نسبی سیاسی ژاپن در برابر دول امپریالیست غربی<sup>۱</sup>، برای پیشبرد سیاست‌های خود بهره ببرند، به عبارت دیگر با کاهش توجه دولت به رابطه با کشورهای غربی، ژاپن می‌توانست بر جوامع آسیا که اکثریت مستعمره بودند، متمرکز شود؛ از این رو در همین سال مطالعات اسلامی واکابیاشی که تا آن

۱. تاکید بر امپریالیست به این دلیل است که ژاپن هرگز روابط خوب خود را با لهستان برهم نزد، هرچند در نهایت به اتحاد محور پیوست.

زمان حمایت دولتی را همراه خود نداشت، مورد توجه اعضای ارتش و در نتیجه طبقه حاکم قرار گرفت .(Wakabayashi, 2011: 3-7)

واکایاباشی و انجمنش تنها محققینی نبودند که توسط کوکوریوکای در مطالعات اسلامی ژاپن به کار گرفته شدند، فرد دیگر ساکوما تیجیرو<sup>۱</sup> بود که پس از دوره میجی با حفظ اعتقادات ملی گرایانه افراطی خود، حداقل اسماء مسلمان شد، در ترکیه زندگی کرد و در بازگشت به ژاپن، به دلیل تخصص در امور مربوط به مسلمانان چین مشهور گردید. در همین موقعیت نیز بود که با پشتیبانی دولت ژاپن به سال ۱۹۲۳م. / ۱۳۴۱ه.ق. سازمان مطالعات اسلامی شانگهای را تأسیس کرد، سازمانی که گفته می‌شود وظیفه اش پایان دادن به نفاق مسلمانان چین و متحدسانزی ایشان با نام پان اسلامیسم بود (Bodde, Teijiro, 1924: 3-23; 1946: 312) در واقع وی کمی بعد، تصمیم به واردکردن مطالعات اسلامی در بدنه اصلی امپراتوری ژاپن گرفت، تا اینگونه ژاپن جای نفوذ فرهنگی و فکری روسیه را در جهان اسلام بگیرد (Teijiro, 1938: 15).

همزمان با تحولات فوق در شناخت جهان اسلام بود که هیئت‌های سیاسی ژاپن در جهت سیاست دوستی آسیایی به دول و سرزمین‌های اسلامی اعزام گردیدند، حال یکی از این هیئت‌ها دسته سیاسی دوم ژاپن جهت مذاکره با ایران و تحت ریاست نوئیدا بود، وی گزارش تقریباً سراسر منطقی ارائه کرده و در نوشته‌های خود سرمایه‌گذاری ژاپن در ایران را غیرقابل قبول یا غیرمنطقی دانسته است (نوئیدا، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۴ و ۵۱-۵۵)؛ به عبارت دیگر جناب سفیر نه اعتقادی به پان آسیاییسم حقیقی و نه هاکوایچیو نداشت، اما با وجود تلاش وی دولت مطبوعش سفارت خود را در تهران تأسیس نمود که هنوز نیز پابرجا است.

همچنین در این دوره است که ژاپن به حمایت از اقلیت‌های ترک منصوری که مسلمان نیز بودند، در جنگ داخلی ایغورستان پرداخت (Levent, 2019: 3-13) که البته اعمال فوق جزیی از سیاست نفوذ در چین متلاشی شده در اثر جنگ داخلی بود و از منظر پان آسیاییسم شرکت یا دخالت در امور سیاسی، نظامی و اقتصادی آن توجیه پذیر دانسته می‌شود، یعنی شرایط چین وسیله خوبی در دست پیروان هاکوایچیو جهت تحت حاکمیت قرار دادن ژاپن فراهم می‌کرد که نهایتاً به جنگ دوم ژاپن و چین (۱۹۳۷- ۱۳۲۳- ۱۳۱۵ه.ش) منتهی شد.

در ادامه به محقق دیگر، آریگا بونپاچیرو<sup>۱</sup> اشاره داریم، کسی که طی سفر خود به هندوستان و برخورد با مسلمانان آنجا مسلمان شد. او چند ماه پس از شروع جنگ دوم ژاپن و چین در ۱۹۳۷ م.ش.، مقاله‌ای با عنوان «توضیحی برای اسلام ژاپن» منتشر کرد. وی بر ازوای حیاتی ژاپن برای برقراری نظم بین تمدن‌ها و فرهنگ‌ها تاکید می‌ورزید و باور داشت ژاپن تنها کشوری است که می‌تواند آسیایی‌ها را برای غلبه بر امپراتوری‌های سفید رهبری کند، اما این کار را نمی‌تواند به تنها‌یی انجام دهد. به عبارت دیگر علی‌رغم داشتن خصایص مرکزگرای اندیشه هاکوایچیو ژاپن، وی باور داشت که امپراتوری نیاز به متحد دارد و او این اتحاد را در جامعه مسلمان یافت. درواقع آریگا دکترینی را شرح می‌داد که ژاپن، رهبری جامعه مسلمان را به عنوان یک متحد در جنگ جهانی علیه غرب بر عهده می‌گرفت و اطمینان از انجام این کار بر عهده گروه‌های اسلام‌شناسی ژاپن است (Ariga, 1937: 2).

به طور همزمان ساکورای ماساشی<sup>۲</sup> استدلال نمود اسلام دینی است که در آسیا ظهر کرد و با فرهنگ آسیایی همخوانی دارد، از این روی همیشه با مسیحیان که درواقع غربیان هستند، در جدال بوده‌اند؛ بنابراین مسلمانان جایگاه مناسبی در جنگ با هژمونی بریتانیایی و آمریکایی دارند، به همین دلیل باید عضوی از دای توآکیوایکن<sup>۳</sup> یا حوزه کبیر اتحاد کامیابی آسیایی باشند. از این روی آن مسلمانانی که در چین، برای نمونه ایغورستان، علیه ژاپن مبارزه کردند و می‌کنند، چیزی جز عمال امپراتوری‌های بریتانیا و آمریکا نیستند (Sakurai, 1943: 8). باید در نظر داشت ساکورای در باب فرهنگ اسلامی و سنتیت آن با فرهنگ و آیین ژاپن و ژاپنیان اشاره‌ای نکرده و در واقع مسئله مد نظر وی، اشتراک در هدف سیاسی- نظامی بوده و نه بیشتر.

تأسیس کایکیوکن کنکیوچو<sup>۴</sup> یا سازمان مطالعات اسلامی با همراهی سازمان فرهنگ اسلامی در ۱۹۳۸ م.ش. که بزرگترین مجموعه محققین، منابع اسلام و اسلام‌شناسی را دارا بود، نشان‌دهنده جدیت دولت ژاپن در انجام مطالعات مرتبط با جهان اسلام، (Kawamura, 1986: 2) با شروع جنگ در چین است، به عبارت دیگر جداسازی سیاست اسلامی با اهداف دولت امپریالیست نظامی به نظر غیر ممکن می‌رسید. از اهداف اولیه سازمان آکادمیک فوق از بین بردن نفوذ منفی غربی در مطالعات اسلامی بود؛ اعضای نهاد فوق بر این عقیده بودند که فرهنگ اسلامی یکی از مهم‌ترین

1.Ariga Bunpachiro

2.Sakurai Masashi

3.Dai toa Kyoeiken

4.Kaikyoken Kenkyujo

شاخه‌های فرهنگ آسیایی و از مادران تمدن مدرن غرب است که به خاطر رقابت بربران غربی- سخنی یادآور جنبش سونوچوی- به دلیل اعتقادات مسیحی که دارند، چهره‌ای دروغین از آن ساخته شده، حال آنکه حتی در دنیا جدید فعالیت جهان اسلام بسیار حیاتی است، زیرا جمعیت و سرزمین‌های بسیاری را تنها در آسیا شامل می‌شود (Aydin, 2005: 25).

خیلی زود ایسوراموگاکای<sup>۱</sup> یا آکادمی اسلامی تأسیس شد که در آن مطالعات مختلف از جمله مطالعه فرهنگی ترکی، ایرانی و عربی به انجام می‌رسید. آکادمی مورد نظر با شروع جنگ دوم چین و ژاپن مورد حمایت زنرین کیوکای<sup>۲</sup> یا اتحاد همسایه نیکو که ارگانی نظامی با وظیفه نفوذ در چین بود قرار گرفت تا با یکدیگر برنامه‌ای در جهت جذب مسلمانان شمال چین، شی‌بی<sup>۳</sup> و ایغورستان طرح ریزی کنند. البته ایسوراموگاکای تنها سازمانی نبود که از حمایت زنرین کیوکای برخوردار شد، نمونه قابل توجه دیگر سازمان مطالعات اسلامی بود که البته با حمایت تکوگاوا ایه‌ماسا<sup>۴</sup>، سفیر ژاپن در ترکیه و از افراد خط جانشینی دولت رژیم پیشامیجی تأسیس شده بود (Nozoe, 1986: 23-25). با پشتیبانی هایی که انجام شد، خیلی زود مجلات مرتبط با مطالعات رشته مورد نظر نیز انتشار یافتند؛ از آن جمله می‌توان کایکیوکن یا قلمروی اسلام که توسط سازمان مطالعات اسلامی ماهانه منتشر می‌شد و علمی‌ترین مجله به حساب می‌آمد، کایکیوسکای یا جهان اسلام به توسط انجمن اسلامی بزرگ ژاپن و کایکیوجی یو به توسط بخش تحقیقات وزارت خارجه نیز بودند که در این زمان چاپ می‌شدند. تنها مجله آخر از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۴م. ۱۳۱۷-۱۳۲۳ه.ش. که شرایط جنگی وخیم شد، باقی بود و گویا تیراز هر نسخه به هزار عدد می‌رسید و تا پایان جنگ سازمان مطالعات اسلامی ده‌هزار جلد کتاب در کتابخانه خود جمع‌آوری کرده بود که البته در اثر بمباران‌های توکیو سوت (Aydin, 2005: 25).

انجمن اسلامی بزرگ ژاپن سازمانی بود که در ۱۹۳۸م. ۱۳۱۷ه.ش. با دویست و پنجاه عضو که شامل اقشار مختلف چون دیوانیان و نظامیان می‌شد با ریاست ژنرال هایاشی سن‌جیرو<sup>۵</sup> تأسیس گردید. هدف از تأسیس این انجمن شناخت فرهنگ شهر و ندان مسلمان امپراتوری رو به گسترش ژاپن بود تا بتوانند توازن اجتماعی را ایجاد کنند، صد البته در این راستا به ترجمه آثار بسیاری که نویسنده‌گان آن یا مسلمان بودند و یا آلمانی پرداختند (Aydin, 2005: 15 & 17).

- 
1. Isuramu Gakkai
  2. Zenrin Kyokai
  3. Xibei
  4. Tokugawa Iemasa
  5. Hayashi Senjiro

است، به عبارت دیگر ساختاری اساساً سیاسی، ملی گرایانه و بین‌المللی داشت که علم و دانش مرتبط با جهان اسلام را از منظر کاربردی جذب می‌نمود.

### فرهنگ و آئین شرقی در برابر اندیشه غربی

ارگان‌هایی همچون موردی که در بخش پیشین گفته شد، به‌طور قابل پیش‌بینی ضد سیاست‌های غربی در قبال آسیا و در این مورد جهان اسلام، ضد مسیحی و ضد ایدئولوژی‌های غربی چون کمونیسم بود. به عبارت دیگر دشمنی و مخالفت سازمان مورد نظر حتی متوجه امپراتوری ایتالیا نیز بود که خود را دوست و حامی مسلمانان می‌نامید (Sakurai, 1943: 8)، سیاستی که دقیقاً با اندیشه نووس امپریوما روما<sup>1</sup> یا امپراتوری جدید روم مطابقت داشت (پاسمور، ۱۳۸۸: ۸۹-۹۰)، به عبارت دیگر ایتالیا اعراب را به عنوان وارثین امپراتوری روم می‌دید و این با دیدگاه‌های نژادی آلمانی تفاوت بارزی داشت، همین نسبت برای مقایسه ژاپن با ایتالیا مطرح است که ژاپن لزوماً جهان اسلام را تحت حاکمیت خود نمی‌دید و بیشتر به عنوان متحد از ایشان یاد می‌شد. در واقع ژاپن با کمک انجمن اسلامی بزرگ توانست همکاری‌ها دوستی‌هایی در سطح بین‌المللی با مسلمانان انجام دهد، برای نمونه در سال ۱۹۳۸ م. ش. ۱۳۱۷ه.ش. حسین زیدی، شاهزاده یمن به توکیو آمد و مسجد جامع را به عنوان مهمان افتخاری افتتاح نمود (Aydin, 2005: 20). البته شاید بیشترین همکاری با ایران بود چراکه همکاری رسمی با قوام‌السلطنه به امضا رسید (میرزا، ۱۴۷۵/۲: ۹۴) و همکاری با او بود که ژاپنیان توانستند مفتی فلسطین، متحد و دوست ژاپن را از طریق ایران فراری دهند (رجب‌زاده، ۱۳۹۵: ۲۹۸).

### نتیجه‌گیری

ورود ناگهانی دول امپریالی غرب به ژاپن مسبب دو امر در این کشور شد؛ نخست آنکه بنابر عقاید سنت‌گرایانه و انزوا طلبانه‌ای که از طرف دولت حاکم دیکته می‌شد، نیروی مبارزه شدیدی علیه دول غربی شکل گرفت، نیرویی که با نمایش نه تنها ضعف، بلکه همراهی دولت با دول غربی متوجه رژیم حاکم نیز شد. بنابراین نیروی بزرگ متحده در ژاپن به وجود آمد که با توهین دولت به امپراتور و وجود عقاید نوشیتویی، نه تنها هدف، بلکه رهبری مستحکم و کاملاً قابل اتکایی یافتند و در نتیجه عصر جدیدی را با نام انقلاب می‌جی به بار آوردند. امر اجبار ژاپن به برقراری رابطه بین‌المللی سیاسی و

تجاری بود، امری که در رژیم جدید میجی هرچه بیشتر و با رغبت درونی انجام شد که البته به نیاز برای پیشرفت و تحول سریع مرتبط بود. به مرور که ژاپن اقتصاد، صنعت، آموزش، ارتش و ساختار اداری جدیدتر و نیرومندتری پیدا میکرد، روابط خود را بیشتر با ملل عالم گسترش میداد. در همین راستا برای نخستین بار سفرای ژاپن به ایران و عثمانی وارد شدند کما اینکه در دول غربی سفرای دولتین با یکدیگر ملاقات کرده بودند، اما چنین روابطی حداقل از نظر رسمی قابل مقایسه با ملاقات با شاه ایران و خلیفه عثمانی نبود.

به مرور تحقیقات علمی و مطالعات سیاسی نسبت به قلمروهای اسلامی انجام گرفتند که نخستین آنان ورود مأمورین بررسی قوه نظامی و تریاک بود که البته در نتیجه مستقیم جنگ با چین و ترس از جنگ با روسیه میسر گردیده بودند. پس از جنگ با روسیه روابط جهانی ژاپن و نفوذ این کشور در سرزمینهای چینی گسترش محسوسی نمود که باعث شد در اواخر دوره میجی نخستین مقالات چاپ شده و سازمان مطالعاتی جهان اسلام تأسیس گردد. با شروع دوره جدید، ملی‌گرایان که اکثر نظامیون را شامل میشدند، نه تنها رو به ازدیاد گذاشتند، بلکه تفکرات افراطگرایانه‌تری را به خود دیدند، در نتیجه ایدئولوژی هاکوایچیو به وجود آمد. چه عقیده فوق و چه عقیده پان‌آسیایی که به سمت هرچه ملی‌گرایانه‌تر شدن پیش می‌رفت به دولت و بروکراسی ژاپن نفوذ پیدا کردند، به خصوص آنکه نظامیون در دهه ۱۹۳۰م.ش. عملاً تمام آنها را صاحب شده بودند، امری که دوری ژاپن از رابطه با غرب امپریالیست و جنگ طلبی گستردہ منتهی شد.

دقیقاً در همین زمان بود که توجه دولتمردان نظامی ملی‌گرای ژاپنی که دیدگاههای جهان شمول، یا دستکم آسیاگرایانه و البته بعضًا متناقض داشتند، به مطالعات اسلامی جلب شد. مطالعات فوق تا آن زمان تنها مورد توجه اقلیتی از نجبا و مقامات وزارت خارجه چون تکوگاوا قرار گرفته بودند، اما از این پس به اشکال آکادمیک و کابردی ظاهر می‌شوند. به قطع منظور از کابردی منافعی است که مدیران امپراتوری می‌توانستند با شناخت جوامع اسلامی چین و دیگر نقاط دنیا به دست بیاورند. نکته فوق تنها بخش نخست منفعت چینی تحقیقات و هزینه‌هایی در ژاپن بود، نکته دیگر ایجاد فرصتی مناسب برای گسترش حوزه نفوذ اتحاد کبیر آسیایی بود که گویا بنابر شرایط بین‌المللی، مانند استعمار بریتانیا به موفقیت‌های قابل توجهی در سرزمین‌هایی چون ایران، یمن و فلسطین دست یافت.

بنابر آنچه گفته شد می‌توان مقاطع تاریخی ارتباط ژاپن با جهان اسلام را به صورت رو به رو مشخص نمود: ۱۸۸۰م. ۱۲۹۷ه.ق. ورود نخستین سفرای ژاپن به ایران و عثمانی، ۱۸۹۵م. ۱۳۱۲ه.ق. پایان

جنگ چین، ۱۹۰۵م. ۱۳۲۲ه.ق. پایان جنگ روسیه، ۱۹۳۳م. ۱۳۱۲ه.ش. خروج از جامعه ملل و احتمال زیاد ۱۹۳۷م. ۱۳۱۶ه.ش. آغاز جنگ دوم چین و ژاپن. تنها از مشاهده تاریخ‌های فوق و ارتباطی که با شرایط سیاسی و بیشتر نظامی دارند می‌توان گفت به طور مستقیم مطالعات اسلامی ژاپن تحت تأثیر اندیشه‌های ملی گرایانه این امپراتوری قرار داشتند و این از سمت دھی کاربردی، لحن ضدمسیحی و غربی مطالعات فوق مشخص است.

البته در کنار بسیاری محققینی که علی رغم مسلمان شدن همچنان عقاید تند روانه ملی خود را (که حول امپراتور ساخته شده بودند) حفظ کرده بودند، بسیاری محققین نیز بودند که عمل خود را تنها بنابر اندیشه تحقیقاتی و بدون طرفداری سیاسی پیش می‌بردند، اما بنابر شرایط مستقل نبوده و دستکم به پشتیبانی مالی سازمان‌هایی چون اقیانوس تاریکی و شورای ملی وابسته بودند زیرا ارگان‌های مورد نظر اساساً دولتی یا نیمه دولتی بودند. بنابراین در هر صورت مطالعات اسلامی در ژاپن به خصوص از دوره شووا نقشی کاملاً سیاسی و مفید برای امپراتوری ایفا می‌کردند، امپراتوری ای که با اندیشه‌های ملی بر گرفته از اندیشه‌های کنفوشیوی و نوشیتویی حداقل گرایش به تقویت چهره جهان اسلام داشت.

## منابع

- آبه، کاتسوهیکو. (۱۳۹۸). «ابریشم‌های درباری: پاریچه‌های ابریشم صفوی در مجموعه‌های ژاپنی»، ترجمه محمد چگینی، فصلنامه تاریخ روابط خارجی. ش ۸۱، صص ۱۲۵-۱۴۴.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۶۳). تاریخ منظم ناصری، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۳۶۷). مرآت البلدان، تصحیح عبدالحسین نوائی و میر هاشم محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- اندرسون، پری. (۱۳۹۲). تبارهای دولت استبدادی، ترجمه حسن مرتضوی، چ ۲، تهران: ثالث.
- بارنز، جینا. (۱۳۹۰). خاستگاه تمدن در آسیای شرقی، ترجمه زهرا باستی، تهران: سمت.
- پاسمور، کرین. (۱۳۸۸). فاشیسم، ترجمه علی معظمی، تهران: ماهی.
- پن، مایکل. (۱۳۹۵). «ژاپن و انقلاب مشروطه ایران». در انقلاب مشروطه ایران، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: پژوهش‌های نوین تاریخی.
- تاجر شیرازی، حسینعلی. (۱۹۰۷). میکادونامه، کلکته: حبل المتنی.

چگینی، محمد. (۱۳۹۶). «روابط بازرگانی ایران و ژاپن از آغاز تا پهلوی اول»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش. ۷۰، صص ۱۳۱-۱۶۸.

چگینی، محمد. (۱۳۹۷). «بریتانیا و قطع روابط دیپلماتیک ایران و ژاپن در جنگ جهانی دوم»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش. ۷۷، صص ۹۹-۱۲۷.

چگینی، محمد. (۱۳۹۸). مناسبات تاریخی ایران و ژاپن: بر اساس استناد آرشیوی وزارت امور خارجه ایران ۱۸۷۸-۱۹۷۹م/ ۱۲۵۶-۱۳۵۷هـ، تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.

رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۹۵). «زندان برای رفتن به مهمانی سفارت ژاپن»، *بخارا*، ش. ۱۱۳، صص ۲۹۷-۲۹۸.

رجب‌زاده، هاشم. (۱۳۹۶). *تجدد ژاپن*، تهران: جهان کتاب.

رفعت، یدالله. (۱۳۴۰). *تحول عظیم ژاپن در قرن اخیر*، تهران: مؤلف.

سوزوکی، شین‌جو. (۱۳۹۳). *سفرنامه سوزوکی شین‌جو، سفر در فلات ایران: پیاده‌گردی راهب بودائی ژاپنی در شمال و شرق ایران*، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینجی ئه‌اورا، تهران: طهوری.

شنتی، فرانک. (۱۳۹۳). *دایره المعارف مصور تاریخ مافیا*، ترجمه الهام شوستری‌زاده، تهران: سایان.

طالبوف، عبدالرحیم‌میرزا. (۱۳۹۴). *کتاب احمد یا مسائل الحیات به ضمیمه ترجمه قانون اساسی دولت ژاپون*، *تصحیح فرامرز معتمد‌ذوق‌لی*، تهران: اندیشه جامعه مدرن.

فوروکاوا، نوبویوشی. (۱۳۸۲). *سفرنامه فوروکاوا: عضو هیئت اجرایی نخستین سفارت ژاپن به ایران در دوره قاجار*، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینجی ئه‌اورا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فوکوشیما، یاسوماسا. (۱۳۹۲). *سفرنامه ایران و قفقاز و ترکستان*، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینجی ئه‌اورا، تهران: *دفتر پژوهش‌های فرهنگی*.

کشاورز، سیدبنیامین. (۱۳۹۹). *آنمیودو: آیین و اساطیر ژاپن با نگاه باستان‌شناسی*، تهران: چشم ساعی.

کشاورز، سیدبنیامین؛ و چایچی امیرخیز، احمد. (۱۴۰۰). «بازتاب وقایع ژاپن بر اذهان عمومی اواخر قاجار»، *پژوهش‌های علوم تاریخی*، س. ۱۳، ش. ۱، صص ۱۸۷-۲۱۴.

کمبیل، جوزف. (۱۳۸۹). *اساطیر مشرق زمین*، ترجمه علی اصغر بهرامی، تهران: جوانه رشد.

کین، دونالد. (۱۳۹۷). *میجی امپراتور ژاپن و دنیای او* (۱۸۵۲-۱۹۱۲م)، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران: *جهان کتاب*.

لاندزو. (۱۳۶۳). *دائودجینگ*، ترجمه هرمز ریاحی و بهزاد برکت، تهران: نشر نو.

ناصرالدین‌شاه قاجار. (۱۳۹۹). *روزنامه خاطرات ناصرالدین‌شاه قاجار از شوال ۱۲۸۸ تا ذی‌حجه ۱۲۹۰هـ*، ق. به.

انضمام سفرنامه اول فرنگ، *تصحیح مجید عبدالمین*، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار و سخن.

- ناکامورا، نانوکیچی. (۱۳۹۴). سفرنامه ناکامورا نانوکیچی (۱۳۲۰ هـ / ۱۹۰۲ م.). مسافر فقیر ژاپنی در ایران، ترجمه هاشم رجبزاده و کینجی نه اورا، تهران: طهوری.
- نوئی دا، نئی شیرو. (۱۳۹۴). دیدار ایران و بین النهرين در پنج سفرنامه ژاپنی های دیدارکشنه از ایران دهه ۱۹۲۰ میلادی / ۱۳۰۰ خورشیدی، ترجمه هاشم رجب زاده و کینجی نه اورا، تهران: طهوری.
- یاسومارو نو او. (۱۳۹۸). نیهون شوکی. ترجمه سید بنیامین کشاورز، تهران: ماهواره.
- یه ناگا، تویوکیچی. (۱۳۹۲). سفرنامه یه ناگا تویوکیچی در ایران و آناتولی ۱۳۱۷ هـ / ۱۸۹۹ م.: ژاپن و تجارت تریاک در پایان قرن نوزده به پیوست گزارش رسمی یه ناگا درباره تریاک ایران و گزارش سفر و مأموریت کوبوتا شیروء در ایران. ترجمه هاشم رجبزاده و کینجی نه اورا، تهران: طهوری.
- Ariga, B. (1937). Nihon Isuramukyonosetsumei. Tokyo: Arigaosu.
- Aydin, C. (2005). "Orientalism by Orientals the Japanese Empire and Islamic Studies 1931–1945". Islam Arastirmalari Dergisi. Vol. 14: pp. 1–36.
- Beasley, W. G. (2000). The Rise of modern Japan, Polotical, Economic and Social Change Since 1850. Palgrave: Macmillan.
- Bickers, R. (2013). The Scramble for China: Foreign Devils in Qing Empire 1832–1914. London: Penguins.
- Bodde, D. (1946). Japan and the Muslims. New York: Far Eastern Survey.
- Hata, I. (2008). "Continental Expansion 1905–1941". in Cambridge History of Japan the Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jansen, M. B. (1961). Sakamoto Ryoma and the Meiji Restoration. Princeton: Princeton University Press.
- Kawamura, K. (1986). Isuramugaku: Senzennonagare. Tokyo: Biburio.
- Keene, D. (2002). Emperor of Japan: Meiji and His World 1852–1912. New York: Columbia University Press.
- Levent, S. (2019). "Japan's Central Eurasian Policy: A Focus on Turkic Muslim Minorities". Social Science Japan Journal. Vol. 22, No 1: pp. 127–149.
- Nozoe, K. (1986). Zenrinkyokainotaikaikyobunkajugyo. Tokyo: Biburio.
- Sakurai, M. (1943). Daitoakaikyohattenshi. Tokyo: Sanseido.
- Shumei, O. (2015). Economy Nation Religion Civilization. Tokyo: Kenkyukai.

- Teijiro, S. (1924). Shina Kaikyotonokako, Genzaioyobishorai. Tokyo: GenkaiShobo.
- Teijiro, S. (1938). Kaikyonougoki. Tokyo: Sakumaosu.
- Tsunoda, R. (1958). Sources of Japanese Tradition. NewYork: Columbia University Press.
- Wakabayashi, H. (2011). Kaikyosekaito Nihonin.Toky: Daigohan.
- Yasumaro, O. (2013). The Nihongi. tr. William George Aston. London: Alexstruik Publishs.
- Yousei, K. (1909). Iran and Experience of Constitution. Tokyo: Kyokaipublishs.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.15 Spring 2023



## Scientificization of Health in General Culture Based on the Concept of "Noshrat" in Islamic Culture

Muhammad Mustafa Asadi<sup>1</sup>

### Abstract

*In the history of human civilization, there have been therapeutic superstitions alongside scientific teachings. This case existed in the Arab society under the concept of "Noshrat" which meant a charm, amulet, or prayer to cure the sick and insane. The problem of the research is that with what examples has the Islamic culture made the concept of "Noshrat" scientific in the general culture? Based on the findings of the research, in personal life: cutting the mustache, washing the head with marshmallows, depilatory, fragrance, toothbrush, honey, pecan, eating and drinking. In family lifestyle: looking at beauty and sex, in social lifestyle: meeting friends and talking with others. In the environmental field: walking, riding, swimming, and looking at the green, examples of knowledge based on this concept were introduced. As a result, the era of the 6th Imam, in addition to humanities, is also known as a unique era in the fields of medical sciences. In addition, the health system in Islamic culture includes a wide field that includes the society and even the environment, and this issue conveys the macro view and comprehensiveness of Islamic culture in health sciences. Also, Ahl al-Bayt considered the current needs of society and the post-modern needs of societies at the same time in the scientificization of health. Also, a superstitious idea can be transformed into a scientific idea by changing the example by the cultural elements; Without losing the title of superstition.*

**Keywords:** Health and General Culture, Health and Islamic Culture, Noshrat, Religion and Health, Culture of Health.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Iran University of Medical Sciences, Tehran, Iran. Asady.m@iums.ac.ir



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.15 / Spring 2023



## Analyzing the Phenomenon of Expansion of *Madrasahs* in Damascus and Aleppo with Emphasis on the Zengid Dynasty Period: Based on Bourdieu's Capital Theory

Alireza Ashtari Tafreshi<sup>1</sup> / Mehri Godini<sup>2</sup>

### Abstract

*In the 6th and 7th centuries AH, nearly forty Madrasahs were established in the two important cities of Damascus and Aleppo. This number of Madrasahs in only two cities, when compared from a quantitative point of view to the number of previous Madrasahs in Islamic civilization, especially the Nizamiyyah Madrasahs in a significantly higher number of Islamic cities, shows the significant point of the importance of the phenomenon of Madrasahs of Damascus and Aleppo. This phenomenon has become worthy of study in terms of motivations and effective factors in the construction of these Madrasahs. The present research has obtained the descriptive-historical information of these Madrasahs by examining the most important historical sources of this field with a library method; Then, by using Pierre Bourdieu's theory of capital, with the method of qualitative analysis, it tried to match the phenomenon of Madrasahs with the principles of this theory; Based on this theory, Madrasahs as cultural capitals are supposed as the appearance of institutionalized cultural capital to play a role in the development of the social field of the religious discourse of the Shafi'i and Hanafi sects, a factor for attracting respect towards the Zengi rulers and as a result, the development of their symbolic capital by which the continuity and increasing of their soft legitimacy have been recognized in the society.*

**Keywords:** *Madrasah, Zengids, Damascus, Aleppo, Bourdieu, Capital Theory.*

<sup>1</sup>. Assistant Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran. (Responsible Writer)

<sup>2</sup>. Master of Art in the Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Researches and Knowledge, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.



## A Typology of Narratives of Imamiya Ray School in the Works of Sheikh Saduq, a Case Study of Ali bin Ahmad bin Mohammad Daqaq

Farhad Nemati<sup>1</sup>

### Abstract

*Ali bin Ahmad bin Mohammad Daqaq from the Imamiya Ray School has provided many narratives to Sheikh Saduq. Less data has been given by Imamiya sources about this narrator. The research question is, "Why did the famous scholar of Imamiya refer to the news of this person and what kind of news did he receive?" The proposed hypothesis is that he was one of the narrators of the Imamiya School and had news in line with the Imamiya beliefs and Saduq could use it in composing his works and it was compatible with his thoughts. The current study has dealt with the introduction and influence of this person in Saduq's works via a descriptive-analytical method. The findings suggest the Twelver Imamiya and the reliability of this hadiths scholar that in many cases, his reports are compatible with other thoughts and sources. A significant part of his narratives is verbal and reports about Fiqh (Islamic jurisprudence) and ethics can be seen. Narratives related to the history of the 14 Infallibles, some texts of imams, especially Hazrat Hojjat (Imam Mahdi), Al-Zīyārah al-Jāmi‘a al-Kabīra, and treatise on law by Imam Sajjad are also parts of his news. Benefiting from professors such as Muhammad bin Jafar Asadi, the lawyer of Ray, and Muhammad bin Yaqub Koleyni, the great Imamiya hadiths scholar, has proved the place of Ali bin Ahmad as a narrator.*

**Keywords:** Narratives, Imamiya School, Ray, Ali bin Ahmad bin Mohammad Daqaq, Sheikh Saduq.

---

<sup>1</sup>. Ph.D Department of Islamic History and Civilization Teaching of Islamic Studies, Faculty of Theology and Eeligions, Shahid Beheshti University Tehran.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.15 / Spring 2023



## A Sociological Analysis of the Civilizational Functions of the Arbaeen Procession of Imam Hossein (AS)

Gholam Ali Nistani<sup>1</sup>/ Mohammad Hossein Pourian<sup>2</sup>/ Hossein Azhdhari<sup>3</sup>

### Abstract

*The Arbaeen procession, which has now reached a global scale, has depicted a manifestation of the united Islamic nation and a dynamic and symbolic movement of religious culture and civilization. The research question is, what are the civilizing functions of the Arbaeen procession with a sociological approach? The writing of this article is the result of 40 interviews with academic and seminary elites using a qualitative method of thematic analysis and text coding, and extracting key and selected concepts and categories of civilization that has finally reached multiple categories. The findings of the research show that identity-building, order, and integration are among the social-civilizational functions, deepening spirituality and self-improvement are among the moral-civilizational and authority-creating functions, the unity of the Islamic world, and security, is part of the political-civilizational functions of the Arbaeen Hosseini march.*

**Keywords:** Imam Hossein (AS), Arbaeen Procession, Civilization, Sociological, Thematic Analysis Method.

<sup>1</sup>. Ph.D. Student at Islamic Azad University, Iran, Naraq.

<sup>2</sup>. Assistant professor of the Department of Sociology of Islamic Azad University, Iran, Naraq (Responsible Writer).

<sup>3</sup>. Assistant professor of the Department of Sociology of Islamic Azad University, Iran, Naraq



## Umayyad Tolerance in Diwani Affairs and the Influence of Ascendant Administrative Formations in an Islamic Civilization

Yadollah Hajizadeh<sup>1</sup> / Mohamad Hadi Khaleghi<sup>2</sup>

### Abstract

*Umayyads (Haqq: 132-41) Despite all the strictness and intolerance they had towards some sects and races, especially Iranians, they were tolerant in some cases due to political and social necessities and to advance their sovereign affairs. Examining their tolerance in religious matters and knowing their performance in this field can provide a useful experience from the past to our Islamic society. The question answered by this article is: How was the tolerance of the Umayyads in civil affairs and what effect did it have on the improvement of the administrative organization of Islamic civilization? Analyzing the sources with a descriptive-analytical approach shows that although the Umayyads had a lot of violence and strictness against the people, especially the Iranians, they, as in the administration of vast Islamic lands and the creation, development, integration, and organization of their administrative and judicial affairs, They did not have enough experience and ability, in administrative and civil matters, they have used civilizations such as Iran and Rome, which had valuable experiences in this field. This has caused us to witness the participation of non-Arab and sometimes non-Muslim ethnic groups both in the formation and in the interpretation of courts. This, in turn, has made Muslims familiar with civil matters and has gradually provided the means for their independence in this field.*

**Keywords:** Tolerance, court, Iranians and Romans, Umayyads, administrative organization, Islamic civilization.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor of History and Islamic Civilization, Research Institute of History and History, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. (Responsible Writer).

<sup>2</sup>. Member of the scientific associations of history and biography, the study of sciences and knowledge of hadith, the study of the Qur'an and hadith, Qom, Iran.



Scientific Journal

Science and Civilization in Islam

Vol. 4 (new period) / No.15 / Spring 2023



## Hakkoichiu or National-Pan Asiaism of Japan and its Influence on Islamic Studies from 1926 to 1945

Seyyed Benyamin Keshvarz<sup>1</sup>/ Muhammad Amin Sa'adat Mehr<sup>2</sup>/ Ali Zareie<sup>3</sup>

### Abstract

In the 19th century, under the pressure of imperialism and due to the neo-Shinto developments along with the national-aristocracy revolution of Meiji, the empire of Japan came out of isolation and began to carry out the process of modernization. One of the requirements of modernism is globalization and knowledge of the nations and peoples around the world. From this point of view, especially after the formation of pan-Asian ideology, Islamic studies also started in this country. Pan-Asiaism soon merged with extreme Japanese nationalism, and the idea of Hakkoichiu, which was its most extreme form, was dominated by the military. The main data of this research are the articles and research of Japanese people during the Hakkoichiu era, also the approach used in this research is the 19th-century national-global studies that emphasize the interactions and the nature of native culture. The question of the present article is that How Islamic studies from the perspective of Hakkoichiu during the years 1926-1945 was created and what process did it go through? The result of this research is that due to the political conditions of Japan, which was connected to its economic power, indifference towards the Islamic world gave way to large investments not only to study this region but also to attract the support of Muslims to create harmony between Islamic and Japanese values.

**Keywords:** Japan, Islamic studies, Hakkoichiu, Nationalism.

1. Ph.D. Student, Archaeological Department, Faculty of Conservation and Restoration, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran.

2. Ph.D. Student, Archaeological Department, Faculty of Arts and Architecture, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

3. Associate Professor, Archaeological Department, Faculty of Arts, University of Birjand, Birjand, Iran. (Responsible Writer).



## **Scientific Journal Science and Civilization in Islam**

Vol. 4 (new period) / No.15 / Spring 2023

### **License Holder:**

Payambar Azam Research Center for Islamic Civilization and  
Religious Studies

### **Managing Director:**

Dr. Seyyed Jamal al-Din Mir Mohammadi

### **Editor In Chief:**

Dr. Morteza Shiroudi

### **Executive Director:**

Dr. Habib Zamani Mahjoob

### **Executive Director:**

Dr. Arman Forouhi